

Dos gestos (e imagens) necessários à afirmação da vida: Cultura política, práticas de memória e pandemia¹

Fabiana A. A. Jardim

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

Hoje, ainda se coloca a todos nós a questão de saber se os sofrimentos de um povo pertencem a ele a um tal ponto que apenas esse povo pode se referir a esse sofrimento? Existe alguma possibilidade de compartilhamento das memórias do mundo e, caso exista, quais são as condições?

— Achille Mbembe

E então? Pois bem, é suficiente — porém um trabalho imenso — fazer da dor, e, logo, da história e das emoções que a acompanham, nossos bens comuns: nossos objetos de pensamento para troca, e não nossa reserva de caça.

— Georges Didi-Huberman

Introdução

Finalizamos este texto no início de 2021. Apenas no Brasil, desde março de 2020 perdemos quase 230 mil vidas para a Covid-19 — embora as estimativas que levam em conta a subnotificação apontem que esse número possa ser ao menos 10% maior — e nos encontramos em plena aceleração de novos casos e óbitos, efeito cruzado da liberação da circulação, de festas de final de ano e do aparecimento de uma variante do vírus com maior capacidade de transmissão. Finalmente houve a aprovação de vacinas por parte das autoridades sanitárias e a vacinação foi iniciada, mas já se sabe que, por enquanto, não há garantia de que teremos, em curto prazo, as doses necessárias à imunização de toda a população.

A gestão da crise sanitária no Brasil esteve marcada por omissões, adoção de medidas tardias ou insuficientes para a contenção da circulação do vírus, disputas entre níveis de governo e suas instituições, deliberada circulação de informações incompletas ou falsas, boicote aos gestores e instituições capazes de liderar uma resposta consequente... A lista poderia continuar por muitos parágrafos, apontando para uma gestão que oscilou entre a incompetência, o descaso, a deliberada intenção de nada fazer e ações e investimentos ineficazes². Ao longo de 2020, a experiência da pandemia tornou mais visíveis alguns dos aspectos das dinâmicas social, política e cultural em que estamos mergulhados e acelerou a ampliação das, entre nós sempre abissais, desigualdades socioeconômicas e das chances de viver e morrer (CAIRES, 15/01/2021)³. A despeito de algumas apostas analíticas no início da crise, que sugeriam que o corte introduzido pela pandemia poderia abrir espaço para a renovação da consciência de nossa vulnerabilidade comum e interdependência



— consciência sempre frágil em sociedades modernas e bastante obnubilada pelas décadas de circulação de ideias, valores e práticas neoliberais — e a produção de novas solidariedades e modos de vida, as várias imagens produzidas nas festas de final de ano em diferentes estados⁴ registram que a insistência de governantes em minimizar a gravidade da crise não apenas encoraja o comportamento arriscado de indivíduos, que expõem a si e a seus familiares ao vírus, mas atua no sentido de naturalizar as mortes provocadas pela doença, dificultando o reconhecimento e o lamento público das perdas.

Nosso objetivo, neste ensaio, é examinar de que modo memoriais virtuais e imagens produzidas por fotojornalistas participam do processo de memorialização pública das vidas que estamos perdendo para a Covid-19. Quais gestos de memória e quais imagens podem, efetivamente, oferecer testemunhos das vidas perdidas? Ao realizar esforços para tornar a pandemia visível em sua dimensão de catástrofe — não apenas sanitária, mas política e ética —, seria possível *nos deixarmos olhar por ela?* (aqui, esse *nós* diz respeito à imaginada e precária comunidade nacional.) Quais gestos e imagens podem nos *devolver o olhar* e, assim, desde o reconhecimento de dores muito desigualmente distribuídas, operar como moeda de troca para a produção de uma sensibilidade em comum?

Procuramos explorar, assim, algumas das perguntas que podem ser formuladas a partir da doença-acontecimento e o modo como temos vivido essa experiência no Brasil, a partir da perspectiva de estudos sobre memória, violência e transmissão — o que significa tomar a crise sanitária como evento traumático, cujos possíveis efeitos sobre nosso tecido social e cultura política se vinculam aos modos de produção da lembrança e do esquecimento, aos modos de *tornar sensível*, conforme a expressão de Georges Didi-Huberman (2016a), as perdas produzidas pela doença, bem como as responsabilidades por uma catástrofe que poderia aparecer (como tem aparecido) simplesmente como força natural, inevitável (AMÂNCIO, 13/12/2020)⁵.

A decisão de enveredar por esse caminho de análise e reflexão se apoia em alguns pressupostos. O primeiro se refere a uma hipótese com a qual temos trabalhado nos últimos anos, referente ao lugar das práticas de memória no quadro da cidadania contemporânea (JARDIM, 2016, 2019). Se Nancy Fraser (2001) chamou nossa atenção para a complexificação da justiça quando as ações ligadas à redistribuição se mostram insuficientes para garantir a todos os cidadãos e cidadãs de uma comunidade nacional o *status* e os direitos de cidadania, na medida em que algumas políticas universais não corrigem certas situações que resultam em injustiça, sugerimos que as práticas de memória introduzem ainda outros vetores de força para a produção da justiça em contextos nacionais, pois as questões que colocam não podem ser enfrentadas nem por políticas redistributivas, nem por políticas de reconhecimento — ainda que, por vezes, a ideia de *reparação* possa aproximar atores e práticas das formas de uma ou outra. As práticas de memória, que emergem de um conjunto de violências ligadas ao Estado ao longo do século XX⁶ e dos esforços jurídicos, políticos, éticos e estéticos em enfrentá-las, incidem de modo radical sobre a instituição do Estado nacional e da cidadania, especialmente a partir da redefinição dos direitos humanos e da emergência da figura dos “crimes contra a humanidade”, que vinculam a nação a um

pertencimento para além do território, espaço de soberania política, e a outra temporalidade, que não a definida por sua soberania histórica e jurídica⁷. As práticas de memória contra a violência, pela precariedade mesma da lembrança e do testemunho, fazem problema a modalidades não agonísticas da política e inserem, portanto, ainda outro eixo de questões para a produção do justo no interior de uma comunidade política, incidindo sobre a montagem mesma da *questão social*⁸.

A segunda razão que sustenta este exercício se liga à dimensão analisada — os gestos e as imagens mobilizados para enunciar as perdas, para fazê-las deslizar do individual ao coletivo, desdobrando assim um significado político das mortes — e seu lugar no debate acerca das relações entre violência e memória. Trata-se de reconhecer que o incremento da violência ao longo do século XX — incremento quantitativo das situações conflituosas e, também, da escala dos danos e do número de mortos — teve entre seus efeitos a consolidação de uma *cultura dos memoriais de guerra e de eventos violentos*, monumentos que visam assegurar o reconhecimento e o direito à inscrição dos indivíduos mortos, independentemente de sua patente ou posição social, e o enlutamento de suas famílias, produzindo assim a passagem da morte individual à experiência vivida pela comunidade nacional, legitimando a um só tempo a guerra e as mortes provocadas por ela e propondo relações específicas entre a lembrança e o esquecimento (KOSELLECK, 2002).

Vale também notar que, se essa vinculação entre morte e política articulou uma “assinatura visual comum” nos memoriais (Idem), as transformações nas modalidades de violência e o transbordamento dos mortos para além dos exércitos incidiram também sobre essa linguagem, provocando a criação não somente de monumentos — de algum modo marcados pela identidade do Estado ou da nação —, mas de antimonumentos, cuja função é menos simbolizar a violência e, assim, reiterar uma identidade, do que introduzir perguntas difíceis, afirmar a “impossibilidade da memória” desses acontecimentos traumáticos ao mesmo tempo que reforça o imperativo de lembrá-los (SELLIGMAN-SILVA, 2016, p. 51). Os gestos de rememoração e a construção de memoriais (monumentos ou antimonumentos) participam, assim, das práticas de memória consolidadas ao longo do último século, e a experiência das mortes maciças provocadas pela pandemia ressoa outros momentos em que o enlutamento se tornou problemático, seja porque “[os] indivíduos foram engolidos pela morte em massa” (KOSELLECK, 2002, p.319) ou porque a dimensão de violência e as responsabilidades envolvidas na produção das mortes se encontravam em disputa.

A terceira e última razão para este exercício se ancora no reconhecimento da relação intrínseca, historicamente constituída, entre violências ligadas aos Estados, suas imagens fotográficas e as mediações por meio das quais se mobilizam *terceiros* a ocuparem a posição de testemunhas, convocadas a agir no sentido da interrupção (quando se trata do presente) ou da transmissão (quando se trata do passado).

Sharon Sliwinski⁹ (2006), examinando imagens fotográficas da violência colonial belga no Congo e sua mobilização pela Associação da Reforma do Congo (CRA, do inglês Congo Reform Association), nos primeiros anos do século XX, encontra a formulação da ideia de “crimes contra a humanidade” já em 1890, enunciada por George Washington Williams em sua acusação contra

o Rei Leopoldo. Tal ideia passa a integrar um conjunto de práticas de denúncia e mobilização, ainda que tenha ficado sem tradução jurídica até o final da Segunda Guerra Mundial — quando será formulada em resposta aos crimes nazistas ocorridos no próprio território europeu. Observando esse contexto de emergência, Sliwinski sugere que é pela mediação de “um tipo particular de encontro estético” (Ibid., p. 334) com atrocidades inimagináveis — não obstante, capturáveis em imagens — que a própria noção foi tornada pensável. Como afirma a autora,

Essa proximidade do ideal de direitos humanos com as representações de seu abuso sugere que o discurso dos direitos humanos serve principalmente *como resposta ao testemunho de violência traumática*. Direitos humanos, poderíamos dizer, são concebidos por meio da experiência de sua perda. Ou, explicitando, *os direitos humanos são concebidos por espectadores que, com a ajuda do aparato fotográfico, são compelidos a julgar que crimes contra a humanidade estão ocorrendo a outros* (Ibid., pp. 334-335, grifos nossos).

A imagem fotográfica, por seu duplo valor — documental, na medida em que aproximada à testemunha ocular, que veria as coisas “tal qual aconteceram”, e capaz de produzir emoção no espectador — assumirá a função de “tornar ‘real’ (ou ‘mais real’) assuntos que as pessoas socialmente privilegiadas, ou simplesmente em segurança, talvez preferissem ignorar” (SONTAG, 2003, p. 12)¹⁰.

Das observações de Sliwinski e Sontag, brevemente referidas aqui, é possível destacar alguns aspectos importantes para a nossa discussão. Ambas sugerem que a imagem assume função tão estratégica devido a distâncias entre as principais vítimas da violência ou da catástrofe e aqueles convocados por seu poder, real ou suposto, para intervir na situação. Trata-se, assim, de uma relação desigual desde o ponto de partida, pois o inimaginável só ocorreu devido à impotência daqueles às quais a violência foi feita — impotência cujas razões raramente são refletidas publicamente¹¹. Tais distâncias são relativizadas pela imagem e ela passa a operar como algo que *faz aparecer* uma violência desmedida, cujo perpetrador/responsável é geralmente nomeável, e *faz desaparecer* a rede de relações que nos articula a ela de modo mais preciso, concreto, histórico e circunscrito do que a abstração de nossa condição humana comum. É o jogo entre o que a imagem faz aparecer e desaparecer que também produz uma mobilização muito específica em quem a vê — em certa medida, uma responsabilidade impotente, que a reiteração das imagens reforça e contribui para fazer passar ao campo do inevitável¹².

No que se refere a este ensaio, preocupados com o papel de memoriais e imagens para afirmar politicamente as vidas que estamos perdendo para a Covid-19, perguntamo-nos quais gestos de memória e quais imagens podem, efetivamente, oferecer testemunhos das vidas perdidas. Se o enfrentamento dos repetidos eventos violentos, a despeito de suas profundas diferenças, produziu um repertório de gestos e imagens memoriais, como fazer uso deles para atender ao já consolidado *dever de memória*, mas insistindo na possibilidade — projetada sobre o ato público de lembrar — de que contribuam para interromper as variadas violências que agora se combinam na produção de uma escala tão imensa de mortes, boa parte delas evitáveis?

Em resumo, perguntamo-nos sobre que gestos e imagens poderiam suscitar também uma disposição ética semelhante à modalidade de testemunho reconhecida por Veena Das (2020), em seu trabalho e diálogo junto a famílias e mulheres afetados pela Partição da Índia: um testemunho pela singularidade das vidas perdidas que não assume a forma do levante na esfera pública, como em Antígona¹³, mas configura-se como esforço ético cotidiano para *habitar o mundo em um gesto de luto*. Trata-se de um deslocamento em relação à posição da testemunha geralmente convocada no diagrama das relações entre violência e imagens, pois aqui “o olho não [é considerado] como o órgão que vê, mas [como] o órgão que chora” (Ibid., p. 97).

Jogos de figura e fundo: a precariedade dos povos na contraluz da violência

Ao analisar a emergência da forma dos memoriais como integrantes da cultura política moderna, Reinhart Koselleck (2002) destaca que se trata de um desenvolvimento conectado a duas mudanças importantes: o processo de secularização, que colocou o desafio de encontrar representações intramundanas para a morte (o que se fará em termos sociais e políticos), e a democratização do direito à inscrição material dos mortos para além de seu *status*. Os memoriais de guerra, porém, teriam que responder ainda a outro desafio, pois “devem recordar a morte violenta pelas mãos de seres humanos” (Ibid., p. 287). Há, portanto, o problema da legitimidade dessas mortes, que será comumente enfrentado a partir das ideias de nação, território e povo¹⁴.

Examinando um extenso arquivo de mausoléus e memoriais em todo o território europeu e nos EUA, Koselleck aponta ainda a passagem dos monumentos que visualmente se aproximam de comemorações de vitórias nacionais para aqueles que tematizam o luto, independentemente do resultado do conflito, o que seria revelador não somente de mudanças na interpretação dessas mortes, mas de sua reelaboração como demanda aos vivos — no quadro da linguagem política estatal, esta será uma demanda de *identificação*: “Os mortos incorporam um status exemplar; eles morreram por uma razão, e os sobreviventes devem se encontrar de acordo com esta razão de modo a não permitir que os mortos tenham perecido *em vão*” (Ibid., p. 295).

Koselleck aponta ainda para a tensão provocada por tais formas de homenagear os mortos: ao mesmo tempo que intentam inscrevê-los na memória, fazem desaparecer os indivíduos sob as narrativas da nação. Nesse sentido, como contraexemplo, o autor chama a atenção para a arte criada por Käthe Kollwitz, disposta em um cemitério militar na Bélgica, notando que a artista, tendo perdido seu filho na guerra, desde então “figurava entre os perdedores”, pouco importava qual fosse o resultado do conflito. Por isso, sua obra, elaborada ao longo de quase duas décadas, “tematiza a sobrevivência em relação à própria morte, e não em relação a morrer por uma causa” (Ibid., pp. 311-312).

Desde um ponto de partida distinto, no contexto do empreendimento do primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Michel Foucault (1999) também observará conexões entre o progressivo desaparecimento dos ritos vinculados ao morrer e à morte da cena pública e transformações profundas na economia das relações entre poder e vida. O autor aponta:

Com a passagem de um mundo para o outro, a morte era a substituição de uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa; o fausto que a acompanhava era da ordem do cerimonial político. Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto de existência, o mais “privado” (Ibid., p. 130).

Tal afirmação é feita no capítulo final do livro, quando Foucault introduz a noção de *biopolítica*: esse momento da história do poder em que a vida biológica é constituída como superfície de governo, por meio do conceito de população — e dos métodos da estatística, verdadeira ciência de Estado, capaz de fazer passar do controle individual a uma regulação em nível mais amplo, cujo objetivo central será ampliar e maximizar todos os aspectos da vida conectados ao bem-estar geral. Como afirma Foucault, “[a]gora, há corpos e populações. O poder se tornou materialista. Ele cessa de ser essencialmente jurídico. Ele deve tratar com essas coisas reais que são o corpo, a vida” (Ibid., p. 180).

Se os memoriais analisados por Koselleck diziam respeito à produção de uma identidade política dos sobreviventes, isto é, se eles se ligavam em certa medida à renovação dos contornos do *corpo político* cuja consistência se assemelha ao que pode aparecer como *povo*, a população que permite a emergência da biopolítica, tal como analisada por Foucault, não é corpo político, mas massa global, cuja existência só pode ser tornada sensível/visível a partir de um conjunto de informações, consideradas num intervalo ou linha temporal.

Da mesma maneira que a definição da forma dos memoriais permitiu disputar os sentidos da memória que se deseja fixar, por meio de um gesto como o de Kollwitz, que reintroduz a incomensurabilidade e a singularidade da vida perdida, ou de antimonumentos (SELLIGMAN-SILVA, 2016), a predominância da face biopolítica do poder — preocupada em *fazer viver e deixar morrer*, conforme a formulação bem conhecida de Foucault — introduzirá práticas e saberes que podem ser mobilizados, justamente, para demonstrar a gestão diferencial das vidas e mortes. Em outras palavras, desde a expectativa de igual tratamento amparada pelo *status* da cidadania, o acúmulo de informações sobre riscos e chances desiguais a que estão submetidos grupos da população que participam de um mesmo corpo político pode ser colocado a funcionar como crítica e base para demandas por justiça¹⁵.

É possível apontar as afinidades entre a forma dos memoriais, consolidados, afinal, ao longo de eventos que deslizam entre as guerras entre Estados, conflitos no interior dos Estados nacionais e, ainda, guerra feita a parcelas específicas de uma população nacional, e as práticas biopolíticas, que incluem o que Foucault chamou de “racismo de estado” — agenciamentos que permitirão reativar a dimensão soberana do poder, o *fazer morrer*, num quadro biopolítico. Afirma Foucault: “poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população” (Ibid., p. 129).

Tais afinidades talvez estejam entre as razões pelas quais um dispositivo de memória veio a se configurar: se tantos gestos de homenagem e reconhecimentos a mortes maciças têm sido necessários, isso se deve à reiteração de situações em que tais mortes são produzidas, inclusive

intranacionalmente¹⁶. Seria necessário, então, explorar a hipótese de que, na medida em que é a violência empreendida em nome/com a complacência do/pelo Estado que faz aparecer os cortes biopolíticos que sustentam certa imaginação do povo, *é por meio desses gestos de lembrança que a multiplicidade dos povos poderá ser novamente tornada visível* com efeitos políticos — inicialmente, a partir não de seu aparecimento público, sob a forma clássica da manifestação ou do levante, mas da visibilidade de seus contornos contra o pano de fundo da violência biopolítica.

Figura 1: Homenagem/manifestação da ONG Rio de Paz em Copacabana, Rio de Janeiro-RJ, por ocasião dos 100 mil mortos por Covid-19 no país, em 8 de agosto de 2020



Fonte: Alexandre Brum

Apontadas essas tensões e conexões, gostaríamos de nos referir ao modo como aparecem na Figura 1. Trata-se de fotografia tirada por ocasião da homenagem e manifestação organizada pela ONG Rio de Paz, em agosto de 2020, no dia em que o país atingiu a marca dos 100 mil mortos por Covid-19. Era a segunda manifestação realizada pela ONG que tinha como palco a praia de Copacabana, no Rio de Janeiro. Para além da visibilidade do local, que integra o imaginário visual sobre a cidade, é interessante registrar que o ato mesclava a linguagem dos memoriais — as cruces organizadas em fileiras, remetendo às quadras de um cemitério — e a efemeridade das manifestações públicas: o ciclo das marés potencialmente engoliria o “mar de cruces”. Outro aspecto importante, registrado pela fotografia, é que os balões vermelhos, esses objetos lúdicos, frágeis e cheios do ar que falta aos infectados por Covid-19, contrastam com a paisagem monocromática da areia, destacando assim cada uma das cruces, impedindo que se tornem indistinguíveis. Aqui e ali, uma bandeira nacional também pontua a cena, transitando entre a homenagem amparada pela solidariedade nacional e a denúncia de que algumas dessas mortes se devem à gestão da crise sanitária no país. Assim, tanto o ato como a fotografia, tirada desde o alto, fazem aparecer a precariedade das vidas perdidas em sua dimensão global — por isso mesmo, em alguma medida incomensurável.

Em relação a tal incomensurabilidade, é interessante notar que uma das estratégias negacionistas consiste justamente em relativizar a escala das mortes, referindo-a à população geral do país — tentando ponderar o número em comparação com outros países, por exemplo, ou, ao contrário, recusando a comparação porque se trataria de países menores em termos populacionais — ou convocando o número oficial de infectados, reconhecidamente subnotificados. Trata-se de uma racionalidade absolutamente biopolítica, em que a morte individual importa menos do que a manutenção das mortes em taxas normais. A dimensão da regulação, isto é, da possibilidade de controle e intervenção nas variáveis reconhecidas como importantes, é um dos eixos atualmente em disputa.

A Figura 2, que circulou amplamente, inclusive fora do Brasil (ARAÚJO, MEDEIROS e MALLART, 2020), também visa produzir uma sensibilidade no que se refere à escala das mortes — daí, novamente, a importância do plano visual, desde o alto e à média distância. Nesse registro, porém, por não se tratarem de cruzes que simbolizam os mortos, mas de covas reais, cuja materialidade registra ainda os circuitos de gestão e a antecipação das previsíveis vidas perdidas¹⁷, o impacto é distinto: a aparente precariedade das valas rasas em terreno descampado; a imaginada pobreza dos ali enterrados, sem jazigo em outras parte do cemitério¹⁸; os vestígios da morte em série nas coroas de flores emparelhadas; a pequena reunião de enlutados junto ao toldo, debaixo do qual, entendemos, um sepultamento ocorre; o trabalho dos sepultadores no centro da imagem, mais à direita, paramentados com equipamentos de proteção individual, e que parecem também concluir um enterro.

Figura 2: Cemitério de Vila Formosa, São Paulo-SP, em 30 de abril de 2020



Fonte: André Penner

Nessa imagem, tomada à média distância, o inimaginável da catástrofe ganha forma, cores e densidade emocional. Em outras palavras, ganha outra nitidez¹⁹.

Já na Figura 3 temos uma mudança do plano de tomada da imagem: agora o olhar se posicionará quase ao nível do chão, próximo das cruzes instaladas num gramado em Brasília, entre o Congresso Nacional e a Esplanada dos Ministérios, para homenagear os então 50 mil mortos pela Covid-19 no Brasil, número a que chegamos em junho de 2020.

Figura 3: Homenagem/manifestação em Brasília-DF, quando alcançamos a marca dos 50 mil mortos, em junho de 2020



Fonte: Mídia Ninja

Essa imagem também desliza entre o gesto memorial — as cruzeiras brancas enfeitadas de flores, que, aliás, ecoam cemitérios populares e gestos presentes em estradas, pontuando o luto e marcando o lugar de acidentes, por exemplo — e a tentativa de fazer aparecer, contra o pano de fundo da violência, a dimensão da responsabilização política pelas perdas. A tomada da foto em diagonal, contrapondo as cruzeiras enfileiradas e os prédios, também enfileirados, dos ministérios — estes que dão notícia da utopia disciplinar que orientou a construção da capital do país — é eloquente em denunciar continuidades entre a ordem das mortes — a marcha ritmada de sua realização, a despeito de todos os alertas e repertório de práticas para “achatar a curva” — e a ordem política. Nessa posição, os prédios ao fundo são mostrados menos em sua monumentalidade do que em sua participação na exposição das vidas dos cidadãos e das cidadãs do país, na produção de suas mortes.

Ao articular a linguagem dos memoriais analisada por Koselleck e as práticas biopolíticas, a partir das contribuições de Foucault e, em seguida, passar à leitura dessas três imagens, buscamos sublinhar os esforços de testemunho presentes nas homenagens e também no que vai se configurando como a visualidade da catástrofe, buscando decifrar nas fotografias um conhecimento sobre o que vivemos — conhecimento que não se traduz em comoção imediata, mas que pode *fazer passar* aspectos da dor e da violência que têm marcado a experiência da crise sanitária entre nós. Se, no caso dos memoriais e homenagens, há uma tensão em torno da morte com sentido (legitimada pelo sacrifício em defesa da nação) e a perda individual inestimável, é possível apontar que as três imagens, duas delas tomadas no contexto de memoriais precários, recusam qualquer ideia de que essas perdas possam ser justificáveis²⁰. Se faz parte da resistência à biopolítica o esforço de tornar

visível a distribuição diferencial dos riscos de adoecer e morrer, as imagens analisadas também fazem aparecer nossa vulnerabilidade comum (Figura 1), a normalização das mortes, especialmente entre os pobres (Figura 2), e a inevitabilidade da escala das mortes, registrando indicialmente as instituições, responsáveis porque com capacidade de ação, mas que optam por integrar a moldura que organiza a escala previsível da morte em massa (Figura 3).

O nome e o rosto contra os números: três memoriais

A história arredonda os esqueletos para zero.

Mil e um é sempre e apenas mil.

Esse um, é como se nunca existisse (...).

— Wisława Szymborska

Se os gestos memoriais e as imagens analisadas na seção anterior podem operar como testemunhos visuais da catástrofe, é preciso reconhecer que o fazem desde uma perspectiva global, produzindo sua denúncia a partir da escala maciça de mortes. Cada uma a seu modo, e conectadas ao próprio gesto público de rememoração e enlutamento que lhes deram ensejo (nos casos das figuras 1 e 3), produzem um encontro estético com o horror das mortes em massa, cuja inevitabilidade questionam. Em certa medida, a seção anterior registrava os gestos e imagens de testemunho articulados e dirigidos à face biopolítica do poder.

Mas é preciso reconhecer, como faz Achille Mbembe (2016), que Foucault elabora a noção de biopolítica a partir de arquivos relativos à Europa continental, mostrando sua articulação com problemas de governo emergentes da igualdade formal e de certos modos de produzir uma comunidade política — daí a importância da ideia de um “racismo de estado” para legitimar a distribuição desigual de proteção e exposição aos riscos. Em territórios e contextos marcados pela experiência colonial, porém, as mesmas ideias e valores da cultura política ocidental vão produzir efeitos distintos, que dificilmente permitiriam falar em racionalidade biopolítica como predominante nos arranjos de governo. Apontando tal diferença, bem como a reconfiguração das relações de poder desde o final do século XX e o início do XXI, Mbembe diz que sua preocupação

é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”. Tais formas de soberania estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente. De fato, tais como os campos da morte, são elas que constituem o *nomos* do espaço político em que ainda vivemos (Ibid., p. 124b).

A noção de *necropolítica* visa tornar pensável, portanto, outras conexões entre Estado moderno e vida/morte, remontando ao terror das revoluções, das penas de morte e, inescapavelmente, ao terror colonial. Como aponta Mbembe, “Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica” (Ibid., p. 130b).

Aqui talvez se explicitem melhor as razões que nos levaram a estabelecer um diálogo com referências sobre testemunho, trauma, violência — apesar de tantas vezes se concentrarem nos modos europeus de elaboração, seja na política, na literatura ou nas artes visuais²¹ — e a mobilizar um trabalho como o de Koselleck (2002), que trata de memoriais de guerra. Se o tema emerge na cultura política ocidental ao longo dos séculos XIX e XX, e se um dispositivo de memória começará a tomar forma desde a segunda metade do século XX, é necessário reconhecer que muitas das figuras e práticas aí surgidas — genocídio e seus desdobramentos (as figuras do etnocídio, do epistemicídio e do ecocídio, por exemplo), o direito de memória e o reconhecimento da violência como condição de reparação e interrupção, o valor do aparecimento público da memória e da verdade, entre outras tantas — são mobilizáveis para o enfrentamento dessa violência fundadora da Modernidade e do Ocidente que é o terror colonial.

Afinal, como destaca Mbembe (2016, p. 133b),

As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”.

Como espaços em que se trava uma “guerra sem fim” (Ibid., p.132b), marcados por uma conflituosidade e violência dificilmente traduzíveis em termos políticos ou jurídicos como injustas, pois de partida sempre reatualizadas em sua legitimidade, as práticas de memória precisam se erguer não apenas contra a violência circunscrita a eventos — nossas ditaduras, por exemplo, ou os massacres que pontuam com frequência nossa história. Elas enfrentam o desafio *de fazer reconhecer como tal* uma violência que transborda marcos temporais e é sistematicamente empreendida há séculos contra estas duas figuras imaginadas pelo Ocidente moderno: o Índio e o Negro (MBEMBE, 2014).

Se faço referência à necropolítica e sua incidência nos arranjos de governo de nações como a brasileira, é para sublinhar uma dificuldade adicional ao trabalho de abertura das possibilidades de enunciação da perda de vidas: convivemos, afinal, com taxas altíssimas de mortes por razões evitáveis — configurando muito bem o que Göran Therborn (2010) nomeou como “campos de extermínio das desigualdades” — e de mortes violentas, especialmente entre a população negra, atingindo jovens do sexo masculino e também mulheres (CERQUEIRA e BUENO, 2020).

O conjunto de memoriais que analisaremos nesta seção também se conecta a práticas integrantes do dispositivo de memória, palmilhando outros circuitos da rememoração. Agora, o esforço será o de retirar os indivíduos do fluxo da morte em massa: registrar seus nomes, conferir-lhes um rosto, manter os vestígios de suas vidas na superfície, salvando-as do número arredondado em que arriscam submergir²². Os três memoriais aqui considerados, Inumeráveis, Memorial Vagalumes e Reliquia.rum, assinalam de maneiras distintas as vidas que desejam lembrar e nos dão

notícia das complexidades envolvidas em *fazer aparecer* publicamente a singularidade insubstituível dos que se foram. Parece-nos que eles articulam um repertório de práticas mais diretamente vinculado ao enfrentamento da dimensão necropolítica do poder²³, na medida em que devem não apenas recortar o indivíduo contra a indistinção estatística, mas afirmar — contra os termos da “guerra sem fim” — a vida mesma das vítimas como passíveis de luto (BUTLER, 2019).

Inumeráveis

Figura 4: Captura de tela do memorial Inumeráveis.

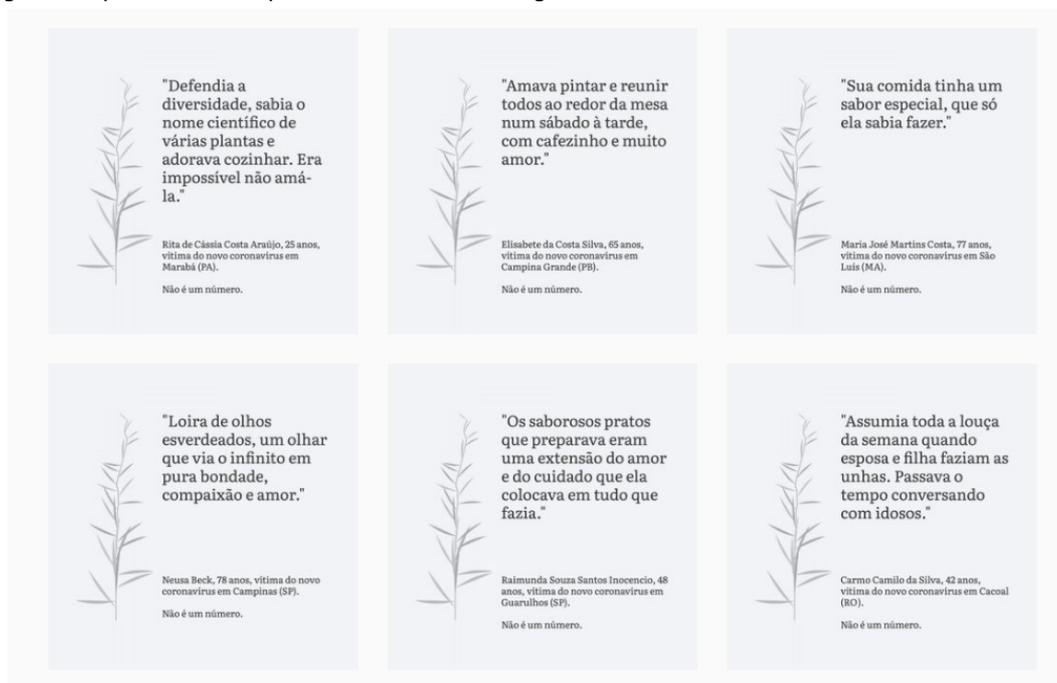


Fonte: <https://inumeraveis.com.br/>

Como pode ser visto na Figura 4, Inumeráveis é um memorial digital, que conta com um desenho sóbrio: as cores são neutras e há poucos elementos visuais. A página traz os nomes completos de vítimas da Covid-19, dispostos em ordem alfabética, bem como sua idade e local de falecimento, acompanhados de orações curtas que operam como epitáfios e oferecem, a quem a acessa, uma breve notícia sobre a pessoa que partiu. O *layout* em forma de página contínua, que obriga a “descer” a página, produz o efeito de tornar mais concreta a escala das mortes. O símbolo do infinito que flutua na tela nos leva para um formulário em que é possível contar a história de uma pessoa querida (a ser verificada e revisada por uma equipe) ou se voluntariar para integrar a equipe que recebe os relatos, checa as informações e as publica.

Lançado em final de abril de 2020, por iniciativa do artista visual Edson Pavani, o memorial conta também com um perfil no Instagram (Figura 5), em que a ordem alfabética se embaralha em função do tempo. Além da frase-epitáfio em destaque, do nome completo, da idade e do local de falecimento, reitera-se a preocupação do gesto memorial em afirmar que aquela pessoa, a cuja vida o relato constitui breve acesso, “não é um número”.

Figura 5: Captura de tela do perfil Inumeráveis no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/inumeraveismemorial/>

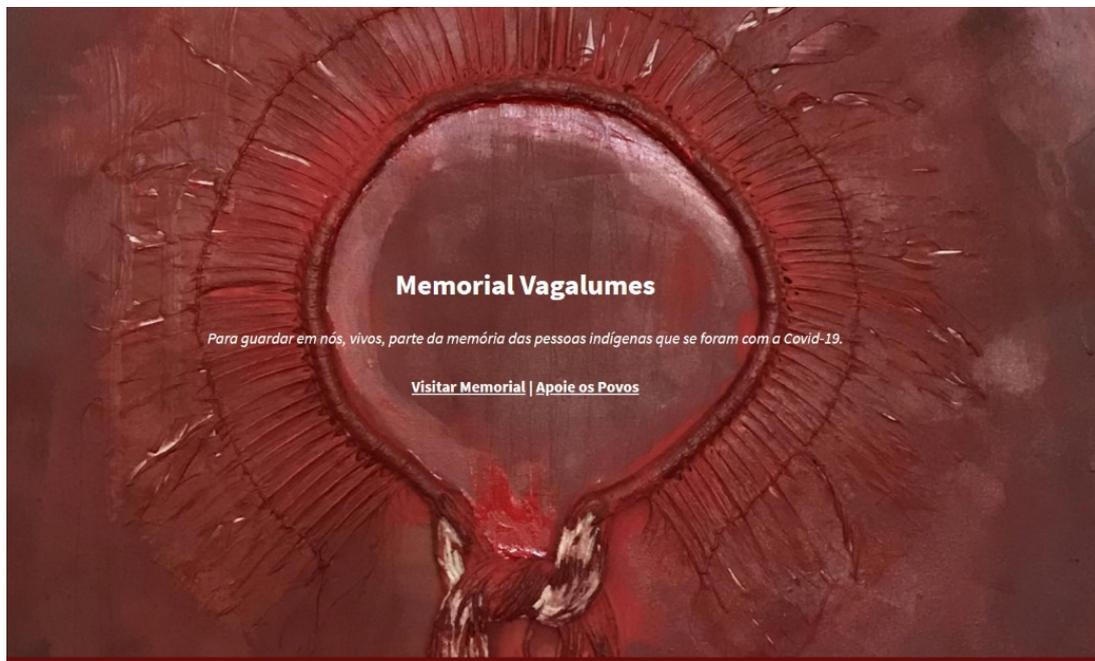
Ao clicar no nome de alguém, na página eletrônica, encontramos um relato mais extenso sobre aquela pessoa — geralmente se fala de suas características distintivas, manias, bordões e gostos, de seus modos de tratar os membros da família, vizinhos, amigos ou companheiros de trabalho. Os relatos são em geral feitos por familiares ou amigas e amigos e consistem em homenagens que parecem cumprir a função de lamento público, dadas as interdições para a despedida interpostas pelos protocolos sanitários.

Nesse memorial, a opacidade dos números é desafiada pelo nome próprio, pela declinação do local de nascimento e morte e, sobretudo, pela localização em uma teia de relações cotidianas. São retratos de vida e também registros da lacuna produzida por quem partiu. O nome escolhido, *Inumeráveis*, reforça tal desafio, na medida em que tanto faz menção à escala das mortes, numerosas, quanto afirma a impossibilidade de contar os mortos. Há uma incomensurabilidade fundamental entre a racionalidade que contabiliza e o desejo de quem fica em contar as histórias de quem se foi, mesmo sabendo que nenhum gesto será suficiente para recobrir a ausência. Em *Inumeráveis*, vemos uma operação de acolhimento de todas as vítimas — os mortos e seus familiares — na imaginação de uma comunidade nacional (daí a importância dos locais de nascimento e morte, bem como de uma organização que obedece a uma regra tão arbitrária, e por isso igualitária, quanto o alfabeto) e o esforço de, por meio da enunciação dos nomes e da garantia de que ganharão vida a partir das histórias sobre eles, *tornar sensíveis e comuns* as perdas.

Memorial Vagalumes

O Memorial Vagalumes é dedicado à memória de pessoas indígenas que morreram em decorrência da Covid-19.

Figura 6: Captura da tela de início do Memorial Vagalumes



Fonte: <https://www.memorialvagalumes.com.br/>

Com página inicial, que conta com obra do artista Denilson Baniwa, intitulada *Mártires Indígenas*, o memorial é fruto de “uma rede de voluntários”²⁴ com o objetivo de “prestar homenagem aos mortos e solidariedade às famílias dos povos indígenas afetados pela Covid-19 no Brasil e em países vizinhos”. Ao adentrar o Memorial propriamente dito, encontramos uma página com diversas fotografias das pessoas homenageadas — quando não há foto, uma fotografia do território ou uma obra de arte ocupam o lugar. Ainda nesse quadro geral, ao passar o *mouse* sobre a foto podemos ver o nome e a idade do falecido. Clicando sobre as imagens, chega-se a uma descrição mais demorada sobre a pessoa: sua idade, seu povo, sua trajetória — no caso dos mais velhos, geralmente de luta pela terra, contra as diversas ameaças contra a vida e o modo de vida de seu povo. Em alguns casos, há registros da tristeza expressa por amigos diante de sua morte e, ainda, notícias na imprensa sobre a trajetória de luta ou a morte. Os mais jovens indígenas homenageados são um recém-nascido e um adolescente de 15 anos, ambos Yanomami.

Figura 7: Captura da tela do Memorial Vagalumes



GUILHERME FELIPE VALÉRIO, 93

Terena

Guilherme Felipe Valério, 93 anos, liderança indígena do povo Terena, uma das uma das maiores populações indígenas do Brasil. Falante da língua Aruak, Guilherme morava na aldeia Jaguapiru, no município sul-matogrossense de Dourados, desde 1961.



RAIMUNDO SURUÍ, 54

Suruí Paiteer

Raimundo Suruí, 54 anos, pertencente ao povo indígena Paiteer Suruí. Viviu junto de seu povo Paiteer, que significa "gente de verdade, nós mesmos", na Terra Indígena (TI) Sete de Setembro, banhada pela bacia do rio Branco, Rondônia. Atuava como Agente Indígena de Saúde (AIS) da aldeia Lapetanha, em uma das três Unidades destinadas ao cuidado em saúde na TI.

Fonte: <https://www.memorialvagalumes.com.br/>

Na aba *Sobre*, encontramos a descrição da obra de Denilson Baniwa, em que o artista registra seu desejo de produzir uma contra-memória sobre a formação do Brasil, colocando no centro da narrativa aqueles e aquelas que, invisibilizados e esquecidos, são identificados como os verdadeiros portadores da cultura. Em seu texto, Baniwa dispõe os mitos contra os mártires, os monumentos contra a obra de arte, os povos contra a ficção da nação. Ao contrapor os mitos contra os mártires, chama ainda a atenção para a sistemática produção da morte daquelas e daqueles que efetivamente lutam por liberdade e justiça no país.

Ainda nessa aba, há a explicação sobre a escolha do título, *Vagalumes*, referida à discussão feita por Didi-Huberman (2014): partindo de um texto de Pier Paolo Pasolini, Didi-Huberman explora essa imagem-pensamento dos vagalumes e seu lugar em contextos totalitários para refletir sobre um tema que lhe é bastante caro: a *sobrevivência* — não no sentido biológico, mas em sua dimensão de testemunho, aqui entendido como gesto de transmissão. A referência é importante, pois o Memorial lembra que

Muitas pessoas indígenas nasceram, cresceram e se formaram em comunidades nas quais a forma de comunicação básica e também mais profunda e mais elevada é a oralidade. Produziram e transmitiram dessa forma conhecimentos sobre a vida, a floresta e todos os seres, humanos e não-humanos. A morte delas ameaça também essa forma particular de conhecimento e tradição de saber. A morte de uma pessoa indígena é, por isso, talvez, um acontecimento mais trágico para o seu povo e para o mundo – que perde essa sabedoria que o mantém em funcionamento.

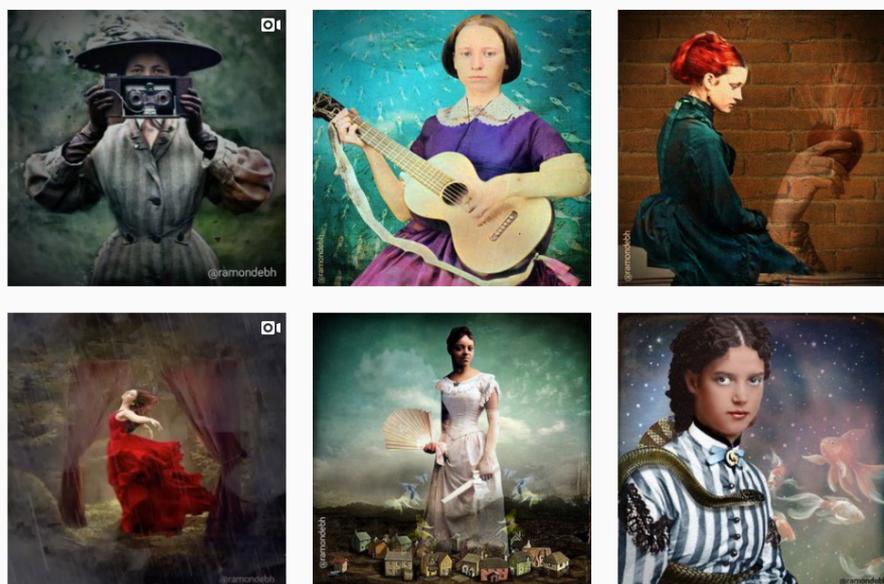
Se o *Inumeráveis* buscava afirmar a singularidade individual, no Memorial Vagalumes cada pessoa indígena será considerada uma perda irrecuperável pelo conjunto de saberes e conhecimentos que encarna e que, em sua ausência, dificilmente podem *sobreviver*. Se o *Inumeráveis* se articulava ainda no esforço de reconstituir imaginariamente a comunidade nacional, aqui a tensão com tal ideia está posta a todo momento: desde a decisão por acolher as vítimas considerando seu pertencimento étnico (e não as fronteiras nacionais), passando pelo contundente texto de Denilson Baniwa e, ainda, conectando a vulnerabilidade dos povos indígenas à pandemia ao momento da conquista, quando as epidemias de doenças trazidas pelos europeus produziram o que talvez tenha sido o primeiro morticínio moderno em grande escala.

Nesse sentido, o gesto de rememoração aqui se conecta, de modo mais evidente, à resistência contra a face necropolítica do poder. É contra o genocídio, o etnocídio e a catástrofe climática que se torna imprescindível lembrar, afirmar a incomensurabilidade da perda de cada mais velho, conferir rosto às pessoas-mundo mortos.

Reliquia.rum

A página Reliquia.rum no Instagram é mantida por Debora Diniz, antropóloga, pesquisadora de questões de gênero e bioética e militante de direitos humanos, atualmente exilada do país. À diferença dos outros memoriais analisados, este não traz nem o nome próprio, nem as fotografias das vítimas. De acordo com a descrição da página — relicário é um termo que se refere tanto ao objeto religioso em que se guardam os vestígios de santas e santos, quanto a pequenos colares em que se carregam as fotografias de pessoas amadas, próximas ao coração —, o que se registra são *restos* de histórias de mulheres, vítimas da Covid-19. A partir das notícias de jornal, Diniz escreve um pequeno texto, que vai acompanhado da ilustração de Ramon Navarro; o local da morte também é registrado. Conforme explicação dada por Diniz como resposta a um comentário deixado na página, as imagens consistem em intervenções sobre fotografias antigas: “fazemos com fotos de nosso passado. Fotos que circularam de um tempo anterior ao nosso. A pandemia faz isso: suspende tempo e geografia. Queremos provocar aqui: elas são elas, mas podem ser nós”.

Figura 8: Captura de tela da página Reliquia.rum no Instagram



Fonte: <https://www.instagram.com/reliquia.rum/>

Tanto a opção de tratar das mortes de mulheres que viram notícias, mais ou menos detalhadas (geralmente menos), quanto o modo de traduzir a notícia em poesia e acompanhá-la de uma imagem que transita entre fotografia e sonho nos sugere que o memorial transforma um

arquivo marcado pela violência — aquela envolvida da gestão da pandemia e que faz desaparecer sob as estatísticas as vidas de tantas mulheres, relegando-as à marginalia da história, muitas vezes sem sequer registrar seu nome — em algo que pode *sobreviver*. Entendemos que se trata de um modo de endereçamento a esse arquivo, ainda em constituição, que parte da decisão de testemunhar essas vidas e a dor provocada por sua perda, a despeito do modo lacunar com que elas ganham inscrição do mundo público — um gesto que se assemelha às trilhas abertas por trabalhos como os de Foucault (2003) e Sayidia Hartman (2020).

Ainda que não saibamos quase nada sobre as vítimas, esses fragmentos são suficientes para fazer passar algo de suas vidas e revestir suas existências de uma aura capaz de suscitar o lamento por sua morte. Eles tanto respondem à demanda por lembrança dos mortos quanto contribuem para a memorialização das conexões entre suas mortes e a história.

Ao examinarmos esses três memoriais, encontramos referências a um repertório de práticas de memória consolidadas ao longo de lutas contra violências de Estado e o esquecimento: a enunciação dos nomes próprios, completos; o esforço de explicitar a ausência deixada pelos que partiram, por meio da partilha da rede de afetos a que aquela vida se entrelaçava; a imagem do rosto; e gestos artísticos que produzem uma imagem-testemunho dessas vidas *que não contam*, a partir o compromisso de fazer das dores particulares algo que nos concerne a todos e deveria, portanto, nos articular em torno de um comum. Contra diferentes efeitos da necropolítica, esses gestos se dirigem tanto ao presente, rememorando os mortos no quadro dos ritos de enlutamento, quanto ao futuro, produzindo uma memória desde a posição dos que sempre estiveram arriscados a desaparecer sob o progresso e sob a catástrofe.

Gestos de levante, gestos de sobrevivência

Tendo examinado esses diferentes gestos, imagens e memoriais, gostaríamos de nos referir rapidamente a um último gesto, um gesto de levante, como o de Antígona: uma irrupção na cena pública, marcada pela tristeza e indignação contra um ato de desrespeito aos mortos. Trata-se da situação ocorrida quando da primeira manifestação e homenagem realizada pela ONG Rio de Paz, em 11 de junho de 2020, quando o país chegava a 40 mil mortos. Na praia de Copacabana, a ONG havia aberto cem covas, acompanhadas de sacos plásticos — como os que envolvem os mortos pela doença, devido ao protocolo sanitário (algo que aparece em diferentes relatos de familiares como marca suplementar da violência pelo desaparecimento da pessoa amada) — e cruzes, envolvendo algumas delas com bandeiras do Brasil. Os manifestantes foram surpreendidos, entretanto, pela presença de pessoas contrárias ao ato e pelas ações de um homem que começou a derrubar as cruzes aos chutes (ALVES, 11/06/2020).

Marcio Antônio do Nascimento Silva, que passava pela praia naquele momento, respondeu às queixas de que a homenagem visava “apavorar a população” e colocou-se a remontar as cruzes (Figura 9). Soube-se depois que ele perdera o filho, de apenas 25 anos, para a Covid-19, e que seu gesto, acompanhado de seu relato sobre o filho, constrangeu aqueles e aquelas contrários ao ato. Ao ver a destruição das cruzes, ele contou, pareceu-lhe que profanavam a memória de seu filho. O gesto de Marcio — imprevisível, efêmero — ficou registrado porque ocorreu no contexto de uma manifestação pública. Contudo, analisando-se a fotografia que registrou o momento, é impressionante como seu testemunho se articula a um testemunho visual de nossa forma de experimentar a crise sanitária.

Figura 9: Protesto em Copacabana, Rio de Janeiro-RJ, em 11 de junho de 2020, por ocasião dos 40 mil mortos por Covid-19



Fonte: ONG Rio de Paz

Ao fundo, o responsável pela profanação da memória dos então 40 mil mortos: o homem está sem máscara, junto a uma cruz caída e segura, orgulhoso, a bandeira do Brasil. Entre ele e Marcio, há outras cruzes derrubadas e mesmo covas parcialmente desfeitas. Mas no primeiro plano, congelado num gesto decidido, usando máscara, Marcio se prepara para recompor o memorial precário. É como se essa imagem condensasse não apenas o clima de disputa instaurado pela gestão da catástrofe sanitária — os que acreditam versus os que duvidam da gravidade da crise; os que utilizam máscara para proteger a coletividade versus os que invocam a liberdade individual para não a utilizar —, mas o próprio funcionamento da necropolítica e da tarefa de memória. Mobilizada na homenagem como símbolo nacional, a convocar a comunidade política a reconhecer os mortos como seus, a nação se torna o pano de fundo contra o qual o dever de memória deve incansavelmente afirmar as vidas perdidas, contra o qual precisa reivindicar o direito ao enlutamento.

Considerações finais: demorar-se no limiar do presente

Iniciamos este ensaio nos perguntando sobre as condições necessárias para que gestos e imagens pudessem operar como testemunhos das vidas que vamos perdendo para a Covid-19, tomando-a como uma catástrofe tanto sanitária como ética e política, na medida em que é possível compreendê-la em sua dimensão sindêmica, isto é, nas articulações entre a ação do vírus sobre os corpos humanos e a ação humana na produção de relações sociais, econômicas, ecológicas etc., que configuram os modos pelos quais a pandemia atinge as diferentes nações e populações²⁵. A partir de referências sobre os nexos entre Estado, violência, memoriais e imagens, buscamos apontar a que pontos nevrálgicos das configurações de poder as práticas de memória se endereçavam, distinguindo, assim, entre as práticas de memória para fazer face à biopolítica e aquelas que se levantam contra a necropolítica. A distinção, importante registrar, é puramente analítica, pois nas práticas dos movimentos sociais constituídos em torno de violências e catástrofes, diferentes repertórios se entrelaçam, se recriam e produzem novos efeitos.

Entre homenagens e manifestações, memoriais digitais e breves gestos de enlutamento, procuramos apontar — nesse arquivo movediço que a crise sanitária vai constituindo — como alguns registros, especialmente se colocados em relação uns com os outros, ajudam-nos a tornar pensáveis os tempos e problemas que se encontram na doença-acontecimento: lidando com a precariedade da memória que se procura inscrever; ou então com a necessária referência a uma temporalidade mais longa, em que a maior vulnerabilidade à Covid-19 ganha sentido no interior de práticas necropolíticas; colocando em jogo a vulnerabilidade que a contabilidade necropolítica²⁶ faz aparecer contra o pano de fundo da comunidade política/nação, no intuito de traduzi-la na linguagem da injustiça; reiterando o esforço de recobrir de valor as incontáveis vidas perdidas; procurando tornar visíveis os nexos de responsabilidade, cotidianamente recusados, entre as mortes em massa e a ação política.

Os gestos e memoriais, assim montados, nos ensinam que a catástrofe sanitária produzida pelo Sars-Cov-2 é um acontecimento que coloca em operação (e, por isso mesmo, torna instável) séries heterogêneas de práticas de poder e governo. Analisar tais gestos e imagens, tomando-os como testemunhos deste tempo, é um modo de nos deixamos olhar por eles e de sustentarmos o olhar que nos dirigem, convocando-nos — e ecoando a demanda reiteradamente presente em tantos movimentos que têm se levantado contra a violência de Estado entre nós, em especial desde 1985 — para que nos tornemos finalmente cúmplices da lembrança dessas violências, pois consistentemente, quando encruzilhadas semelhantes se apresentaram diante de nós, optamos pelo esquecimento.

Se o momento que vivemos permite uma pequena abertura de luz sobre o presente, em que parece possível que se revele a profundidade temporal da violência que nos constitui, ao colocar em relação algumas das contribuições sobre trauma, violência e testemunho e esboçar leituras em relação a certo arquivo de memoriais e gestos de rememoração que vai se constituindo em torno da doença-acontecimento, intentamos propor um exercício de imaginação e (re)montagem, tornando visíveis e pensáveis aspectos de nosso passado, presente e futuro. Acompanhamos aqui a sugestão de Georges Didi-Huberman (2016b), quando se refere ao gesto filosófico de Walter Benjamin de “se manter constantemente no limiar do presente” e o traduz da seguinte maneira:

Psicologicamente falando, isso significa que não há desejo sem trabalho da memória, não há futuro sem reconfiguração do passado. Politicamente falando, isso significa que não há força revolucionária sem remontagens dos lugares genealógicos, sem rupturas e reurdadura dos laços de filiação, sem reexposições de toda a história anterior (Ibid., p. 4).

Pareceu-nos que nos deixarmos olhar por esses fragmentos de gestos e imagens poderia contribuir para retirá-los da continuidade que se insinua na linguagem que anuncia o “novo normal”. Essa escrita mesmo é um gesto para mantermo-nos, um pouco mais, neste limiar do presente em que tentamos introduzir desejos e energias para fazer frente às forças que, ao mesmo tempo que nos provocam dor, bloqueiam a possibilidade de que possamos compartilhá-la.

Notas

¹ Agradeço às estudantes da licenciatura em pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP), que, nas optativas que ofereci no primeiro semestre de 2019 e ao longo de 2020, acompanharam-me na discussão de vários dos temas aqui discutidos. Agradeço também a Julio Groppa Aquino, pela leitura e companhia.

² A mera incompetência vai sendo descartada por trabalhos minuciosos, como o realizado pelo Centro de Pesquisas e Estudos de Direito Sanitário (Cepedisa) da Faculdade de Saúde Pública (FSP) da USP, e a Conectas Direitos Humanos. Ao examinar em conjunto documentos oficiais, decretos, ações judiciais e falas públicas do presidente da República e de representantes do governo federal e colocá-los numa linha temporal, produziram evidência de uma deliberada decisão de expor à morte a população brasileira, em especial suas parcelas já mais vulneráveis, como indígenas, quilombolas e aqueles que integram as amplas margens da pobreza (CEPEDISA e CONECTAS, 2021). Ver também as reportagens de Eliane Brum (22/07/2020, 21/01/2021).

³ Os dados registram ainda que a doença atinge desproporcionalmente (desenvolvendo gravidade ou levando a óbito) as populações negra e indígena.

⁴ Muitas delas estão registradas no perfil do Instagram @brasilfedecovid, criado justamente nos dias finais de dezembro como forma de exposição da (ir)responsabilidade do poder público local, de donos de casas de show, bares e restaurantes, artistas mais ou menos consagrados que se apresentam nestes espaços e, também, indivíduos.

⁵ Apenas após a crise de abastecimento de oxigênio nos hospitais de Manaus, no Amazonas, é que o quadro começa a se alterar um pouco, cf. Terra (18/01/2021).

⁶ As duas grandes Guerras Mundiais, guerras anticoloniais e todas as demais guerras travadas em diferentes territórios, a violência sistemática do genocídio perpetrado pelo regime nazista e aquela realizada por ditaduras, por exemplo.

⁷ Para uma análise das tensas relações entre práticas de memória, justiça e temporalidade, ver Bevernage (2018).

⁸ Por questão social, refiro-me, muito simplesmente, ao conjunto de modos de ver, pensar e enfrentar os problemas constituídos como injustos e/ou como ameaças ao ordenamento e funcionamento sociais. Entendo que a imagem da *montagem* é consequente com a observação de T. H. Marshall (1967), em seu clássico ensaio “Cidadania e classe social”, quando aponta para o caráter contingente e contraditório dos valores que permitem sustentar a introdução e a expansão de direitos em sociedades capitalistas e liberais, tendo ainda a vantagem de permitir identificar as diferentes profundidades temporais que participam de uma dada montagem operativa da questão social.

⁹ Agradeço a Jacqueline Moraes Teixeira pela preciosa indicação deste artigo. As traduções dos trechos citados são de minha responsabilidade.

¹⁰ Vale registrar que a neutralidade do ato de ver (e, por extensão de fotografar) foi sendo progressivamente criticada, tanto pela consciência das possibilidades de manipulação da imagem (cortes, retoques, apagamentos) quanto pela compreensão de que *ver* só pode ser compreendido no interior de *regimes de visibilidade* ou *enquadramentos* que conferem significados ao que se vê, tornando uma imagem legível. Judith Butler (2020), ao analisar as condições de possibilidade de que o vídeo do espancamento de Rodney King tenha sido mobilizado, na cena do tribunal, tanto pela acusação aos policiais quanto pela defesa, destaca que nossos regimes de visibilidade são racialmente saturados, o que torna possível que a agência da violência seja projetada sobre a vítima e, no limite, bloqueie a visão da violência. Mais tarde, após os atentados de 11 de setembro de 2001, a autora também apontaria a conexão entre as chances de que uma morte pudesse ser alvo de enlutamento público e o enquadramento que produzia (ou não) seu reconhecimento como vida — com consequências, inclusive, para a própria possibilidade de registrar a violência e a tortura por parte de seus

perpetradores (BUTLER, 2015, 2019). Examinando, portanto, agenciamentos específicos da imagem como denúncia da violência, é possível perceber que a imagem não captura simplesmente a violência feita a um corpo genericamente humano, e que a possibilidade de que se traduza em lamento, indignação ou revolta diante da injustiça depende dos indícios que tornam possível ou não o reconhecer a humanidade da vítima. A esse respeito, ver também Sontag (2003).

¹¹ Para uma reflexão sobre a relação entre o estatuto privilegiado de fotojornalistas engajados, o “direito imperial de tudo ver” e a produção (e a violência) do olhar fotográfico sobre conflitos, ver Azoulay (2018, 2019).

¹² As abundantes e cotidianas imagens de violência policial no Brasil, que geralmente também são de violência racial, são exemplares a esse respeito. Para além de desencadearem a necessidade de, mais uma vez, empreender uma “leitura agressiva das evidências” presentes nas imagens (BUTLER, 2020), necessária à afirmação da violência ali registrada e à distinção entre perpetradores e vítimas, muitas vezes seu principal efeito é a mera replicação nas mídias e redes sociais, o que, em vez de produzir afetos de responsabilização, acaba por reiterar a violência aos corpos pobres e racializados, reafirmando certa ordem visual e o terror racial. Ainda sobre as imagens de violência contra corpos negros em produções cinematográficas e séries e seu lugar na reiteração da branquitude e na manutenção das condições de possibilidade da violência, ver Nascimento (2020).

¹³ Retomando a tragédia de Antígona. Ao tentar garantir as exéquias a Polínice, seu irmão, sobre cujo corpo assassinado na guerra pesava um interdito, Antígona confronta a lei da cidade de Tebas ao tentar realizar alguns dos ritos fúnebres e, ainda, transgredir mais uma vez ao levantar sua voz para reivindicar a justiça de seu ato. Das (2020) parte desse gesto de levante de Antígona, que resulta em sua condenação à morte, e o desloca, interrogando-se como as mulheres com quem conviveu, cujas vidas ficaram marcadas pela violência da Partição, oferecem outro tipo de testemunho: não a partir de um gesto transcendente, como o de Antígona, mas por meio de uma descida ao ordinário.

¹⁴ Um exemplo disso está na gestão dos corpos, como no caso das repatriações de soldados mortos. Koselleck aponta que o incremento da capacidade de destruição das armas (e, em consequência, de aniquilação dos corpos) tornou esse gesto e a articulação entre cemitérios militares e memoriais de guerra mais difícil, impulsionando outros modos de assinalar visualmente a memória das vidas perdidas.

¹⁵ A visada epidemiológica, marcadamente biopolítica, tem permitido reconhecer, nos padrões de prevalência de doenças e chances de morrer, o peso das variáveis sociais e econômicas sobre a saúde. Amparado em dados que demonstram as distâncias de condições de saúde e longevidade entre cidadãos de um mesmo país, Michael Marmot (2005) falará de uma “síndrome de *status*”, chamando atenção para a produção social da saúde e da doença. Essa também é uma das razões pelas quais grupos marcados pela precariedade terão, entre suas estratégias de luta, uma preocupação em serem contabilizados em sua diferença (em censos, serviços públicos, eventos violentos etc.); essa é uma condição para tornar visível o modo desigual com que são tratados. Vale notar que todas essas dimensões estão explicitadas na dinâmica de espalhamento do vírus Sars-Cov-2 e de chances desiguais de desenvolver quadros graves e morrer por Covid-19.

¹⁶ Vale chamar a atenção para dois aspectos ligados ao gesto de lembrar tais eventos. Em primeiro lugar, é frequente a tentativa (e a dificuldade) de *contar* o total de mortos, algo dificultado ora pela escala de destruição, ora pelo deliberado esforço de fazer os vestígios dessas vidas desaparecer. Em segundo lugar, uma vez que se lida com o incomensurável e, frequentemente, o inimaginável, muitas imagens procuram dar a escala de violência constituindo “coleções infernais”: as igrejas lotadas de corpos até o teto em Ruanda; a imagem-símbolo do genocídio em Srebrenica (as intermináveis lápides brancas, no cemitério-memorial) ou, ainda, as salas no Museu e Memorial Auschwitz-Birkenau, em que são expostos os poucos vestígios que sobreviveram ao empreendimento de desaparecimento dos judeus, como as imensas pilhas de sapatos, malas e cabelos femininos.

¹⁷ Ainda que o prefeito Bruno Covas (PSDB) inicialmente tenha tentado conectar a abertura das valas à suposta estação propícia, negando sua relação com a crise sanitária, Araújo, Medeiros e Mallart (2020) registram que, “[a]o comparar as fotografias [com outras, tiradas no início de maio], é possível estimar o ritmo de preenchimento das covas: entre 9 e 17 de abril, ao menos 247 enterros, tanto de mortes pelo coronavírus quanto por outras causas, uma média de 30,8 por dia, praticamente o dobro do que fora registrado no mesmo período em 2019” (p. 2).

¹⁸ A esse respeito, vale registrar que a mesma ONG Rio da Paz realizou sua terceira manifestação, em memória dos 200 mil mortos por Covid-19, em zonas de covas rasas de dois cemitérios cariocas, como modo de chamar a atenção para o fato de que esse é o cenário mais comum da catástrofe, pois, como afirma um entrevistado anônimo, “[o] pobre, em geral, é enterrado aqui” (O DIA, 08/01/2021).

¹⁹ Está presente somente de modo indicial na imagem, porém, a violência dos protocolos sanitários sobre os ritos de despedida. Para uma análise das interdições e possibilidades, ver Silva (2020) e Albert (2020).

²⁰ Ainda que a dimensão do sacrifício também esteja presente, especialmente no que se refere aos trabalhadores nas “linhas de frente”: as trabalhadoras e trabalhadores da saúde e também dos “serviços essenciais”. Em relação aos primeiros, frente à tentativa de produzi-los como heróis, destacam-se os esforços em denunciar o abandono em que se encontram, seja pela falta de condições adequadas de trabalho, seja pela omissão em adotar medidas que diminuiriam a pressão sobre o sistema de saúde e, em consequência, sobre seu cotidiano de trabalho; em relação aos últimos, cuja presença e circulação no espaço urbano foram tornadas mais visíveis contra o vazio das ruas em bairros de classe média e alta, no momento de maior adesão à quarentena, também há a recusa do lugar do heroísmo, feita a partir da denúncia de que sua presença nessas “linhas de frente” se devem ao imperativo da sobrevivência, que impede o resguardo – ou

seja, seu “sacrifício” é, na verdade, efeito de desigualdades profundas, reiteradas na experiência da pandemia. Para uma discussão interessante sobre o lugar do sacrifício nas práticas neoliberais de governo, ver BROWN (2018).

²¹ Críticas a essas marcas eurocêntrica ou estadunidense nos estudos sobre trauma e testemunho podem ser encontrados em muitas das notas de rodapé de DAS (2020) e em CRAPS (2015).

²² Trata-se de repertório bem conhecido de diferentes movimentos mobilizados contra a violência de estado e o esquecimento. Ver, por exemplo, VIANNA; FARIAS (2011) e SILVA (2017).

²³ Ver, a esse respeito, o debate que integrou as atividades da disciplina Diversidades e Desigualdades: Aportes Teóricos e Estudos Contemporâneos”, sob minha responsabilidade. O debate, intitulado “Política, melancolia, utopias: práticas e resistências à necrogovernamentalidade”, foi realizado em 22 de outubro de 2020 e contou com a participação dos pesquisadores Christen Anne Smith e Fábio Luís Franco. Disponível (on-line) em: <https://youtu.be/C9whX3IEAF8>

²⁴ Compõem a rede, institucionalmente, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana. A listagem dos voluntários se encontra na aba “Quem somos”. Também há uma aba intitulada “Apoie os Povos”, que reúne diversas campanhas solidárias para que visitantes possam contribuir e oferecer suporte aos povos indígenas.

²⁵ Ver, a este respeito, BBC News (21/10/2020) e Alba Rico (05/01/2021).

²⁶ Utilizamos aqui o termo aprendido com Gago (2020).

Referências

- ALBA RICO, Santiago. “Capitalismo pandémico”. **Rebelión**, Opinión, 5 de janeiro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://rebelion.org/capitalismo-pandemico/>
- ALBERT, Bruce. **Yanomami: Mortos sem sepultura**. São Paulo: Edições N-1 (Pandemia Crítica, nº 27), 2020. Disponível (on-line) em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/60>
- ARAÚJO, Fábio; MEDEIROS, Flavia; MALLART, Fábio. “As valas comuns: Imagens e políticas da morte”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Reflexões na Pandemia, 2020. Disponível (on-line) em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-33>
- AZOULAY, Ariella. “Desaprendendo momentos decisivos”. **Zum**, São Paulo, nº 17, pp. 117-137, 2019.
- _____. “Unlearning the Position of the Photographer as Expert”. In: MEISELAS, Susan. **Mediations**. Paris/Barcelona/Bolonha: Jeu de Paume/Fundació Tàpies/Damiani, 2018, pp. 95-120.
- BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de Estado: Tempo e justiça**. Serra/Mariana: Milfontes/SBTHH, 2018.
- BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Dinamarca: Zazie Edições, 2018.
- BUTLER, Judith. “Em perigo/perigoso: Racismo esquemático e paranoia branca”. **Educação & Pesquisa**, vol. 46, e460100302, 2020.
- _____. **Vida precária: Os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- _____. “Tortura e ética da fotografia: Pensando com Sontag”. In: **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, pp. 99-149.
- CEPEDISA; CONECTAS. **Boletim n.10 – Direitos na Pandemia: Mapeamento e análises das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil**. São Paulo, 20 de janeiro de 2021.
- CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coords). **Atlas da Violência 2020**. Brasília: Ipea, 2020.
- CRAPS, Stef. **Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bonds**. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.
- DAS, Veena. “O ato de testemunhar: Violência, gênero e subjetividade”. In: **Vida e palavras: A violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2020, pp. 93-116.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Cascas**. São Paulo: 34, 2018.
- _____. “To Render Sensible”. In: BADIOU, Alain; BOURDIEU, Pierre; BUTLER, Judith; DIDI-HUBERMAN, Georges; KHIARI, Sadri; RANCIÈRE, Jacques. **What is a People?** Nova York: Columbia University Press, 2016a, pp. 65-86.
- _____. **Remontar, remontagem (do tempo)**. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016b.
- _____. **Sobrevivência dos Vagalumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- FOUCAULT, Michel. “A vida dos homens infames”. In: **Estratégia, poder-saber: Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 203-222.
- _____. **História da Sexualidade I: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento”. In: SOUZA, Jessé (org). **Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UnB, 2001, pp. 245-282.

- GAGO, Verónica. “Violências: Há uma guerra no e contra o corpo das mulheres?”. *In: A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante, 2020, pp. 71-103.
- JARDIM, Fabiana A. A. “Por entre as chamas da infância: Presente, memória e transmissão de experiências de violência estatal”. *Childhood & Philosophy*, vol. 12, nº 23, pp. 155-178, 2016.
- _____. **Estado, governo e margens**: Reflexões a partir das fronteiras da cidadania. Comunicação no Seminário Internacional Três décadas de transformações na América Latina: Governo, margens, subjetividades e neoliberalismos. São Paulo, 24 a 27 de junho de 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. “War Memorials: Identity Formation and the Survivors”. *In: KOSELLECK, Reinhart; PRESNER, Todd S. (orgs). The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, pp. 285-326.
- LEITE, Márcia Pereira. “Biopolítica da precariedade em tempos de pandemia”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Reflexões na Pandemia, 2020. Disponível (on-line) em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-23>
- HARTMAN, Sayidia. “Vênus em dois atos”. **Revista Eco Pós**, Rio de Janeiro, vol. 23, nº 3, pp. 12-33, 2020.
- MARMOT, Michael. **The Status Syndrome: How Social Standing Affects Our Health and Longevity**. Nova York: Holt Paperbacks, 2004.
- MARSHALL, T. H. “Cidadania e classe social”. *In: Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, pp. 57-114.
- MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. **Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, nº 32, dezembro, p. 123-151, 2016.
- _____. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- NASCIMENTO, Tatiana. **Racismo visual/Sadismo racial**. Quando (?) nossas mortes importam. São Paulo: N-1 Edições (Série Pandemia Crítica), 2020.
- SELLIGMAN-SILVA, Márcio. “Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência”. **Psicologia USP**, São Paulo, vol. 27, nº 1, pp. 49-60, 2016.
- SILVA, Andreia Vicente da. “Os ‘ritos possíveis’ de morte em tempos de coronavírus”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Reflexões na Pandemia, 2020. Disponível (on-line) em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-50>
- SILVA, Uvanderson Vitor da. **Cidadania em negro e branco: Racialização e (luta contra a) violência de Estado no Brasil**. Tese (doutorado), PPGS, Iesp/Uerj, 2017.
- SLIWINSKI, Sharon. “The Childhood of Human Rights: The Kodak on the Congo”. **Journal of Visual Culture**, vol. 5, nº 3, pp. 333-363, 2006.
- SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- THERBORN, Göran. “Os campos de extermínio das desigualdades”. **Novos estudos**, São Paulo, nº 87, pp. 145-156, 2010.
- VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. “A guerra das mães: Dor e política em situações de violência institucional”. **Cadernos Pagu**, nº 37, pp. 79-116, 2011.

Fontes da imprensa

- ALVES, Raoni. “Homens invadem ato no Rio e um deles derruba cruzeiros que lembram mortos pela Covid: Vídeo mostra homem desfazendo o protesto, apoiado por outros na calçada. ‘Tem que respeitar a dor das pessoas’, disse pai de uma das vítimas ao recolocar os símbolos”. **G1**, Rio de Janeiro, 11 de junho de 2020. Disponível (on-line) em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/11/grupo-ataca-manifestacao-que-lembra-mortos-pela-covid-19-no-rio.ghtml>
- AMÂNCIO, Thiago. “Maioria isenta Bolsonaro por mortes na pandemia, aponta Datafolha: Para 42% dos brasileiros, no entanto, condução da pandemia pelo presidente é ruim ou péssima”. **Folha de S. Paulo**, Saúde, 13 de dezembro de 2020. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/12/maioria-isenta-bolsonaro-por-mortes-na-pandemia-aponta-datafolha.shtml>
- BBC NEWS. “O que é sindemia e por que cientistas estão propondo chamar a crise do coronavírus assim?”. **BBC News**, Geral, 21 de outubro de 2020. Disponível (on-line) em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-54629877>
- BRUM, Eliane. “Há indícios significativos para que autoridades brasileiras, entre elas o presidente, sejam investigadas por genocídio: A jurista Deisy Ventura, especialista na relação entre pandemias e direito internacional, afirma que há todos os elementos necessários à tipificação de crimes contra a humanidade na resposta do Governo brasileiro à covid-19: intenção, plano e ataque sistemático”. **El País**, Brasil, 22 de julho de 2020. Disponível (on-line) em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-22/ha-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasileiras-entre-elas-o-presidente-sejam-investigadas-por-genocidio.html>
- _____. “Pesquisa revela que Bolsonaro executou uma ‘estratégia institucional de propagação do coronavírus’: Ao analisar 3.049 normas federais produzidas em 2020, a Faculdade de Saúde Pública da USP e a Conectas Direitos Humanos mostram por que o Brasil já superou mais de 212.000 mortes por covid-19”. **El País**, Brasil, 21 de janeiro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-21/pesquisa-revela-que-bolsonaro-executou-uma-estrategia-institucional-de-propagacao-do-virus.html>
- CAIRES, Luiza. “Seis em cada dez pacientes com Covid na UTI morreram no Brasil até agosto; na região norte, oito em cada dez: Mortalidade hospitalar geral no Brasil pela doença até agosto de 2020 também foi alta, mesmo em pacientes com menos de 60 anos. E agravada por desigualdades no sistema de saúde: 15% no Sul, e mais que o dobro no Nordeste: 31%”. **Jornal da USP**, Ciências, 15 de janeiro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://jornal.usp.br/ciencias/seis-em-cada-10-pacientes-com-covid-na-uti-morreram-no-brasil-ate-agosto-na-regiao-norte-oito-em-cada-10>
- O DIA. “ONG faz manifestação em memória dos 200 mil brasileiros mortos pela covid-19: Ato foi em cemitério de covas rasas para mostrar a despedida real das pessoas que morreram de covid-19: cerimônias simples e quase solitárias”. **O Dia**, Rio de Janeiro, 8 de janeiro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2021/01/6061137-ong-faz-manifestacao-em-memoria-dos-200-mil-brasileiros-mortos-pela-covid-19.html>
- TERRA. “Rejeição de Bolsonaro chega a 40%, aponta XP/Ipespe: Avaliação negativa do governo iguala resultado de abril de 2020 como o pior já registrado; mais de 50% criticam atuação na pandemia”. **Terra**, Política, 18 de janeiro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/rejeicao-de-bolsonaro-chega-a-40-aponta-xpipespe,2696235ff4ffd604d574ac5643c63c72l0gp5a9t.html>

FABIANA A. A. JARDIM (fajardim@usp.br) é professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (Feusp). É doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da USP e graduada em ciências sociais pela mesma universidade.