

(EN)LUTAR: A REIVINDICAÇÃO DO LUTO E A ARTE DA INSERVIDÃO VOLUNTÁRIA

“(EN) LUTAR”: THE CLAIM OF MOURNING AND THE ART OF VOLUNTARY INSERVITUDE

Gabriela Teixeira Cunha¹

Resumo: Este trabalho consiste em apresentar algumas reflexões a partir da aproximação teórica de aspectos da filosofia política do luto em Judith Butler e do conceito de atitude crítica em Michel Foucault. Mais especificamente, o objetivo deste texto é pensar a reivindicação pelo direito ao luto público como modo de inservidão aos regimes de poder, que governam a distribuição diferencial do estatuto da vida humana. Na última sessão do ensaio, o intuito é mobilizar a teoria articulada nos tópicos anteriores a partir da interpelação provocada pela leitura do livro *K. relato de uma busca*, de Bernardo Kucinski, e do artigo *Les indigents de la mémoire*, de Jeanne Marie Gagnebin. O interesse é explorar como o personagem K. encarna a práxis da atitude crítica no seu clamor pelo luto público da filha feita desaparecer pela ditadura militar no Brasil.

Palavras-chave: luto, atitude crítica, memória, Butler, Foucault

Abstract: *This paper presents some reflections based on the theoretical approach of Judith Butler's political philosophy of mourning and Michel Foucault's concept of critical attitude. More specifically, the intention is to think about the claim for the right to public mourning as a form of inservitude to the regimes of power that govern the differential distribution of the status of human life. In the last section of this essay, the aim is to mobilize the theory articulated in the previous topics together with the interpellation provoked by reading the book *K. relato de uma busca*, by Bernardo Kucinski, and the article *Les indigents de la mémoire*, by Jeanne Marie Gagnebin. The purpose is to explore how the character K. embodies the praxis of the critical attitude in his public mourning of his daughter, who was made disappear by the military dictatorship in Brazil.*

Keywords: *mourning, critical attitude, memory, Butler, Foucault*

¹ Doutoranda em Teoria do Estado e Direito Constitucional pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC/Rio. E-mail: tcunhagabriela@gmail.com

Introdução

Este ensaio consiste em apresentar algumas reflexões a partir da aproximação teórica de aspectos da filosofia política do luto em Judith Butler e do conceito de atitude crítica em Michel Foucault. Mais especificamente, o objetivo deste texto é pensar a reivindicação pelo direito ao luto público como modo de inservidão aos regimes de verdade, que governam a distribuição diferencial do valor da vida.

Dessa maneira, o texto é dividido em três partes. No primeiro momento, o intuito é estabelecer o panorama teórico que mostra como a compreensão do mundo é estabelecida a partir de enquadramentos que definem quem é e quem não é passível de luto e, por consequência, quem pode e quem não pode enlutar suas perdas. O segundo tópico tem como finalidade refletir acerca da reivindicação do luto como uma forma de atitude crítica face ao intolerável da injustiça, articulando os conceitos de risco, coragem e práticas de liberdade. Por fim, a última parte do trabalho visa analisar a teoria mobilizada dentro da reflexão provocada pela leitura do livro *K. relato de uma busca*, de Bernardo Kucinski, e do artigo *Les indigents de la mémoire*, de Jeanne Marie Gagnebin. O interesse é investigar como o personagem K. incorpora a práxis da atitude crítica na sua reivindicação pelo luto da filha.

Quem é passível de luto e quem é passível de enlutar?

Experienciando a perda de seu companheiro, Carla Rodrigues pontua que fez do luto seu objeto de pesquisa como docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Assim, Rodrigues (2021, p. 43) manifestou na prática aquilo que seu projeto vislumbrava: abordar a questão pelas lentes da filosofia política de Judith Butler, “deslocando o luto da categoria clínica para categoria ético-política, sem abrir mão da psicanálise”. Para além de um processo subjetivo, o luto é, portanto, um processo profundamente marcado por uma dimensão pública que “traz à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética” (Butler, 2019, p. 43).

Nesse sentido, o luto, ao contrário do que sugere certo senso comum, não isola o sujeito enlutado, mas expõe uma camada inevitavelmente politizante. Desse modo, o luto pode se transformar em disciplina em uma das maiores universidades públicas do Brasil (como aconteceu na UFRJ), como também pode se transformar em movimento social (como é o caso das Avós da

Praça de Maio na Argentina ou o caso das mães de filhos mortos pela violência de Estado no Brasil – por exemplo, as Mães de Manguinhos e as Mães do Jacarezinho –, para citar apenas alguns movimentos). Quando digo que o luto *pode se transformar* em disciplina ou em movimento social, devo fazer a ressalva de que a condição coletiva do luto não é uma “mera” potencialidade, isto é, “pode vir a ser”. O que se cria a partir do enlutamento (coletivos, movimentos, cadeiras em universidades, etc.), pode vir a ser ou não politizado, mas a categoria do luto “em si” tem inexoravelmente uma dimensão partilhada.

Um dos aspectos dessa condição comum é o fato de que a perda, apesar das diferenças de circunstância e história, nos constitui em um “*tênue nós*”, para usar os termos de Butler. O que a autora busca pontuar é que todos nós já experimentamos a situação de ter perdido alguém. E, assim, defrontamo-nos não só com uma experiência “externa” partilhada, mas com a experiência subjetiva da desposseção igualmente partilhada. Em outras palavras, cada perda provoca uma forma singularizável de desposseção, no entanto, ser desposuído é parte comum de toda perda. Brevemente, já que não se trata do objeto central deste estudo, Butler mostra que somos feitos e desfeitos uns pelos outros², formados – embora nunca inaugurados completamente (Butler, 2013, p. 177) – e desapossados de nós mesmos no encontro com o outro e face a uma sociabilidade que nos excede e precede:

Não é como se um “eu” existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? (Butler, 2019, p. 42).

É nesse sentido, portanto, que a experiência da perda nos transforma em um “*tênue nós*”. Permite-nos apelar a um “*nós*”, mas a escolha semântica da palavra *tênue* que acompanha esse “nós” não é aleatória. Tal escolha dialoga intimamente com outra camada da perspectiva política do luto: quais vidas são dignas de serem enlutadas e quais não são. Butler (2021, pp. 38 e 57) pontua que as vidas não são valorizadas de modo igual no mundo hoje, mostrando que, por diversas razões (racismo, homofobia, misoginia, xenofobia, etc.), o biopoder atua distinguindo vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis³. Trata-se de um imaginário que produz e reproduz as normas de

² Assim, o luto desliza de categoria clínica para ocupar um lugar central na filosofia política de Butler e a interdependência entre as vidas amplia o lugar que até então a relação com a alteridade havia ocupado. Minha vida começa antes e continua depois de mim, de tal modo que a própria noção de indivíduo autônomo fica abalada. Somos feitos e desfeitos uns pelos outros, numa rede de relações que nos antecedem, das quais dependemos mesmo sem saber, e continuamos a existir numa política de luto como política de memória (Rodrigues, 2020, p. 62).

³ “(...) a norma que invocamos para distinguir as vidas que estamos dispostos a defender daquelas que, na prática, são dispensáveis faz parte de um funcionamento mais amplo do biopoder que, de modo justificável, distingue entre vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis” (Butler, 2021, p.57). O biopoder – formado ao mesmo tempo por técnicas

reconhecimento das vidas de modo diferencial. Na ordem do mundo simbólico e estrutural, constroem-se esquemas de inteligibilidade que estabelecem quais vidas contam como vidas e quais perdas devem ser registradas como perdas.

Nesse contexto, Butler (2021, p. 59) pondera que se as discussões sobre o direito ao luto sugerem, à primeira vista, de que se referem a pessoas mortas, seu argumento é justamente o contrário: este direito (ou sua ausência) já opera em vida. O pressuposto de toda vida que conta é que ela seria enlutada caso fosse perdida, logo, o direito ao luto se relaciona essencialmente com o direito dos vivos. Desse modo, sem que determinada vida porte o atributo de ser enlutada, depara-se com o paradoxo de existências que ainda vivas já são consideradas perdidas, pois de acordo com os enquadramentos epistemológicos não são plenamente concebidas como vidas:

Em linguagem corrente, o luto serve à vida que já foi vivida e pressupõe que essa vida já está terminada. Porém, de acordo com o futuro anterior (que também faz parte da linguagem corrente), o fato de ser passível de luto é uma condição do surgimento e manutenção de uma vida (Butler, 2017, pp. 32-33).

Assim, o “nós” é sempre tênue, frágil, limiar. A perda, ao mesmo tempo em que revela nossa condição partilhada, expõe que há vidas não “apenas” precárias, mas induzidas à precariedade, expostas ao perigo, ao dano e à perda. E, por isso, não são consideradas vidas dignas de lamentação. Trata-se de uma vida ou de populações não somente sujeitas às vulnerabilidades comuns a “toda vida” (doenças, acidentes, etc.), mas também desprotegidas de qualquer risco ou mesmo literalmente sacrificadas, postas em risco para supostamente proteger as vidas que importam. É nesse esquema distorcido, que forma nosso campo de “realidade perceptível” que, de acordo com Butler (2017, p. 100), a noção de humano reconhecível é constituída em oposição àquilo que “perturba potencialmente o que é reconhecidamente humano”.

A outra face da moeda, ou seja, quando nos debruçamos sobre esse “dilema” ético-político (quais vidas são dignas de luto e quais vidas, caso perdidas, não geram nenhuma comoção, nenhuma revolta), encontramos outra camada fundamental, corolário inevitável da “face primeira”

disciplinares e biopolíticas – não se ocupa primordialmente de impor uma lei que retorne enquanto símbolo do seu poder ilimitado, mas de organizar e empregar tanto mais táticas do que normas jurídicas – ainda que a lei possa ser e, de fato seja, uma dessas estratégias. De acordo com Foucault: “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um biopoder” (Foucault, 2014, pp.150-151).

da questão: quais vidas são dignas de enlutar seus mortos e quais vidas têm seu direito de luto negado? Se a vida perdida não era uma vida vivível também não terá sido uma vida enlutável publicamente. Consequentemente, ocorre uma dupla supressão de direitos: nega-se o direito de ser uma vida enlutável, isto é, de ter uma vida que conte, que seja protegida e resguardada e, paralelamente, viola-se o direito daqueles que não podem enlutar, daqueles para quem aquela ou aquelas vidas perdidas chegaram a existir e importar.

De acordo com Rodrigues (2020, p. 62), a tragédia *Antígona* de Sófocles serve à Butler⁴ na forma de um duplo paradigma: “nem todos os mortos têm o mesmo direito de ser enlutados (...), mas nem todos os vivos têm o direito de reconhecer seus mortos, como comprova a punição imposta por Creonte à Antígona”. Assim, há uma distribuição diferencial da precariedade que condiciona determinadas vidas a não serem passíveis de luto, bem como há uma distribuição diferencial do direito ao enlutamento, que organiza o mundo também entre aqueles que podem enlutar seus mortos, àqueles a quem, inclusive, o luto público é garantido e aqueles a quem este direito é negado. Nessa perspectiva, cabe interrogar por que, repetidamente, os governos se ocupam em regular e restringir quem pode e quem não pode ser publicamente enlutado e quem pode e quem não pode publicamente enlutar? As vítimas da AIDS nos Estados Unidos, as vidas *queers* que desapareceram no 11 de setembro (Butler, 2019, p. 55), os desaparecidos na ditadura militar no Brasil, os jovens mortos pela violência de Estado nas periferias do Brasil, as vítimas de guerra que os EUA provocam, são alguns exemplos de luto regulados e/ou denegados pelas organizações de Estado, entretanto, eles não se esgotam.

De acordo com Butler (2019, p. 55), não há obituários para as vítimas da guerra que os Estados Unidos infligem, mas, mais do que isso, eles *não* podem existir. Esse sintoma deriva do fato de que se existissem tais obituários, teriam existido as vidas que a ausência deles mantém na inexistência pública, obliterando a memória e a comoção coletiva. Logo, a relação forjada entre humanização e discurso político é complexa e exige uma postura crítica diante das formas de regulação e controle da nossa partilha do sensível, do que é visto e do que é ocultado, do que é dito e do que é silenciado, a quem cabe dizer e a quem cabe ser objeto da palavra ou da falta total de palavra.

Butler chama atenção para a circunstância de que o luto público está intimamente vinculado à indignação, e a indignação diante da injustiça tem um enorme potencial político. E esse é um

⁴ No livro “A reivindicação de Antígona”, 2022.

ponto crucial para articular a hipótese deste ensaio, qual seja, de que a reivindicação do luto público é uma forma de contra-conduta ou uma arte da inservidão voluntária, conforme será abordado mais especificamente no tópico seguinte. A filósofa mostra que o luto público é tomado como um potencial político desestabilizador, pelo menos, desde Platão; afinal, essa foi uma das razões que o levaram a querer banir os poetas da República. Resumidamente, Platão acreditava que, se os cidadãos assistissem a tragédias com regularidade, lamentariam as perdas e esse luto público não só perturbaria a ordem e a hierarquia da alma, mas também da política (Butler, 2017, p. 66). Provavelmente Platão não estava errado a respeito de que o luto público perturba a alma e desestabiliza a ordem política. No entanto, é necessário questionar qual ordem estamos querendo preservar e qual proveito ético e político estamos deixando de conquistar quando preferimos a harmonia de um luto sufocado ao transtorno necessário que ele mobiliza.

Nesse sentido, não é recente na história da humanidade a vontade de controle, regulação e gestão do luto. E uma das fortes razões para isso é, portanto, a sua capacidade de gerar crise na ordem política, ou ainda, de modo mais radical, a capacidade de criar revolta e insubmissão. A reivindicação de luto público, sobretudo no caso de vidas não passíveis de reconhecimento social, seria, então, um ato de coragem, pois transgride tanto as normas de inteligibilidade através das quais o humano é conhecido, quanto às normas de gestão do enlutamento (quem, quando, onde, o que pode ou não ser dito, o que pode ou não ser mostrado, o que deve ou não ser registrado). Butler (2019, p. 68) mostra como Antígona, ao enfrentar o risco de morte ao enterrar seu irmão, exemplifica os riscos políticos de confrontar a proibição do luto público. E, assim, todos aqueles que desafiam a proibição do luto público, colocam-se em risco, mesmo que as normas não sejam materializadas, isto é, legisladas, o Estado produz um arsenal simbólico que impõe: *não haverá luto*. Quando, por exemplo, as mães dos jovens mortos vítimas da violência de Estado ou quando parentes de desaparecidos políticos se reúnem para manifestar indignação com a injustiça sofrida, desafiam o interdito “*não enlutarás*” e colocam a própria vida em perigo.

Lembro da conferência apresentada por Georges Didi-Huberman, publicada no Brasil sob o título: *Que emoção! Que emoção?* pela Editora 34. Nesta conferência Didi-Huberman (2016, p. 38) cita o filme *O encouraçado Potemkin* de Eisenstein, em que, segundo o historiador da arte, a tristeza do luto de mulheres que se reúnem e choram diante do corpo do marinheiro assassinado se transforma em “*cólera surda* (as mãos enlutadas se tornam punhos fechados) [figs.18-9], a *cólera surda*, por sua vez, se transforma em discurso político e em cantos revolucionários (...)”. Ao lado do texto estão algumas imagens do filme, que transmitem justamente a transformação mencionada por

Didi-Huberman (2016, p. 38) “como se o povo em lágrimas se tornasse, sob nossos olhos, um povo em armas”. É assim que o luto deslizaria, então, da categoria clínica para a categoria política, sem nunca abandonar a dimensão psicanalítica. É dessa maneira que o luto público ou a indignação pública, são segundo Butler (2017, p. 66), respostas afetivas severamente controladas por regimes de força e, não raro, “sujeitas à censura explícita”.

No dia 21 de setembro de 2001, o então presidente dos Estados Unidos, George Bush, anunciou que o processo de luto, pelo 11 de setembro, havia passado e que agora era hora de uma ação resoluta tomar o lugar do luto (Butler, 2019, p. 50). Tal forma de “gestão do luto” ou “tempo do luto”, por exemplo, pode manifestar alguns pontos da reflexão que estamos construindo: em primeiro lugar, evitar revoltas. Contudo, evitar revolta em sentido bem específico. O que o governo Bush visava era uma resposta violenta ao atentado e, então, caso o processo de luto levasse a essa forma de vingança, poderia ser bem-vindo. No entanto, o que não parecia caber era uma revolta no sentido de a população norte-americana adotar uma postura crítica quanto à implicação do governo americano nas condições que levaram àquele ataque, nem no sentido de exigir uma outra conduta, uma nova conduta geopolítica dos Estados Unidos. Em segundo lugar, evitar a “manutenção da desordem”.

Banir o luto significava, como mostra Butler, a tentativa de investir na fantasia de que o mundo precedente era ordenado e que, conseqüentemente, deveria ser restabelecido. No discurso do presidente, o luto coincide com o transtorno da ordem anterior e com uma espécie de resignação à inação. De acordo com Butler (2019, p. 51), ao contrário de se conformar com a inação, ou seja, de promover uma certa apatia, o luto serve para pensarmos nossa vulnerabilidade coletiva. Porém, repensar a vulnerabilidade comum possivelmente não estava entre os projetos daquela gestão política do luto público.

É nesse contexto amplo e complexo de tentativa de controle, regulação e gerência do luto público, em que os exemplos são inumeráveis, que gostaria de situar a reivindicação pelo luto público como uma forma de contra-conduta, de indocilidade refletida (Foucault, 1990, p. 5), estabelecendo um diálogo entre a filosofia de Judith Butler a respeito do luto e o tema da atitude crítica no pensamento de Michel Foucault. Contra a conduta que nega o enlutamento das vidas perdidas, opõe-se a atitude crítica daqueles que se indignam com a injustiça e postulam o direito ao luto. Atividade que implica risco e, sendo assim, não pode prescindir da coragem.

Luto público e a recusa de ser governado assim

Neste tópico, o objetivo não é recuperar detalhadamente a teoria foucaultiana a respeito da atitude crítica e os tipos de contra-conduta desde os estudos da pastoral cristã. O intuito é se concentrar na *atitude crítica* como forma que a contra-conduta assume nas sociedades modernas, especialmente a partir dos séculos XV e XVI “quando é possível observar uma verdadeira explosão das artes de governar os seres humanos” (Lorenzini, 2016, pp. 12-13), visando compreendê-la como uma ferramenta teórica e política dentro do arcabouço conceitual da reivindicação pública do luto.

Gostaria de sugerir, como procurei estabelecer no tópico anterior, a partir da teoria de Judith Butler, que o luto é regulado, isto é, faz parte de um dos objetos de gestão na era biopolítica. Na regulação da população, o direito ao luto se apresenta como um dos mecanismos que rege como os sujeitos vivos serão diferencialmente tratados, como determinados seres vivos serão cuidados e terão sua vida protegida enquanto outros serão abandonados à precariedade ou mesmo induzidos a ela. Nesse panorama, a administração desigual do luto público – enquanto política sobre os vivos – revela quais vidas merecem viver e quais vidas não são dignas de nota e de lamento. Desse modo, a finalidade deste estudo é analisar como a recusa dos esquemas normativos de compreensão do valor da vida – que sustentam a distribuição deferencial do luto – consistiria na prática da atitude crítica.

Em *O que é a crítica?* Foucault (1990, p. 3) analisa a emergência de um modo particular de contra-conduta encontrado na arte moderna de governar, a “atitude crítica”. A atitude crítica não quer dizer “nós não queremos ser governados absolutamente”, mas o que Foucault descobriu foi o que chamou de “perpétua questão: como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles (...)”. Em outras palavras, segundo Foucault, umas das características centrais que define a atitude crítica é a atividade de questionar e não aceitar como verdade o que uma autoridade diz ser verdadeiro:

(...) eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade (Foucault, 1990, p. 5).

A política da verdade nos “diz” que determinadas vidas merecem ser enlutadas publicamente, porque antes de serem perdidas já contavam como vidas e nos diz também que determinadas vidas não são dignas de luto. A reivindicação do luto seria, portanto, a contestação dessa premissa tida como verdadeira e inquestionável: há vidas humanas que valem e há vidas que

ameaçam e constroem o que é reconhecidamente humano. A exigência do luto público é o movimento reflexivo de não se deixar governar de uma maneira específica, é a arte da inservidão voluntária, é o ato de questionar os limites do que nos é dado a conhecer. Na atitude crítica o que Foucault postula, segundo Butler (2013, p. 168), não é uma anarquia, mas o enfrentamento a uma forma específica de governo que reclama não sermos governados de tal modo. A objeção aos enquadramentos epistemológicos que negam ou eclipsam o luto público, não seria, sob essa perspectiva, ao menos *a priori*, a reivindicação pela total ingovernabilidade, mas a rejeição dessa forma particular de como o luto é governado.

Como mostra Daniele Lorenzini (2016), o texto *O que é a crítica?* aponta para uma noção de resistência tida como uma atitude de ordem tanto *política* quanto *moral*. Sob esse ponto de vista a atitude crítica é entendida por Foucault como uma “*virtude em geral*”. Enquanto Foucault não se ocupa em definir o que seria exatamente esta “*virtude em geral*”, de modo que a definição fica a cargo da compreensão do desenvolvimento do texto como um todo, Butler (2013) explica que:

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. (...) Ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um *modo* de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delineia, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade (Butler, 2013, p.164).

Dessa forma, a crítica não alcança apenas a transformação na esfera política, mas consiste, necessariamente, em uma transformação moral. Nas palavras de Butler (2013, p. 167-168), isso significa adotar uma postura crítica – e, portanto, virtuosa – diante de uma autoridade que exige um exercício crítico que tem como pressuposto a *transformação do eu*. Além disso, vale notar que a virtude (de transformação de si e da prática crítica) foi qualificada por Foucault como “*arte*” (arte de não ser tão governado assim ou arte da inservidão voluntária), de modo que contestar uma norma não pode prescindir de “um ‘eu’ que se estilize em resposta à demanda ética que lhe impõe”. Assim, empenhar-se na tarefa da atitude crítica requer uma estilização de atos que também participam da criação do sujeito que contesta determinadas regras já estabelecidas. Não se trata de um instante sublime ou de momento superior do estado de consciência, mas de um processo necessariamente agonístico em que o sujeito se cria e é criado na própria interação com os preceitos que se opõe. Consequentemente, interrogar os regimes de verdade que prescrevem e naturalizam normas de conduta, significa interrogar o próprio regime pelo qual o “eu” é instituído e reconhecido:

(...) se questiono o regime de verdade, questiono também o regime pelo qual se atribuem o ser e minha própria condição ontológica. A crítica não diz respeito apenas a uma prática social determinada ou a certo

horizonte de inteligibilidade em que surgem as práticas e instituições; ela também significa que sou questionada por mim mesma (Butler, 2015, p. 35-36).

É nesse contexto em que a atitude crítica é compreendida como uma “*virtude em geral*”; quando uma série de atos são criados – não sem conflitos e inseguranças – para alcançar a distância crítica diante da autoridade. Quando um sujeito ou um grupo desafia os enquadramentos epistemológicos que engendram determinadas condutas, frequentemente assumem riscos de, pelo menos, duas ordens: o risco “externo” de se opor às normas que governam a prática social contestada e o risco de desestabilizar as categorias que formam seu próprio reconhecimento perante os outros. Se a crítica envolve colocar-se em risco, tal atitude não pode, portanto, dispensar a *coragem*. Sem aprofundar no tema da coragem enquanto um conceito que tem um “capítulo” próprio no pensamento foucaultiano, gostaria de preservar, para os fins deste estudo, a ideia de coragem como um elemento indispensável no exercício arriscado da crítica.

Diante do regime de verdade que regula quais vidas não serão passíveis de luto, a reivindicação do luto público destas vidas que não importam é um modo de dizer “nós não aceitamos ser governados assim, por esses princípios, em nome deste objetivo, etc.”. O direito de enlutar posto em movimento se opõe a uma conduta tutelada da vida, que tolera a ausência de luto de vidas que não contam. Dito de outra maneira, reivindicar o luto público é romper com o apego à servidão e à obediência que as estruturas de poder submetem ao negar que certas vidas sejam lamentadas.

Novamente, os sujeitos que questionam a política da verdade, tensionando a ordem dada e transformando a si mesmos, não estão em estágio superior de consciência e nem são, conforme aponta Butler (2015, pp. 168-169), indivíduos com capacidades criativas especiais, são aqueles que arriscam sua “inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que ‘o humano’ continua a ser feito e desfeito”. Se por um lado há a chance de ruptura com a servidão aos esquemas de poder que negam o luto público a determinados humanos, por outro lado, Butler (2019, p. 43) mostra que o luto cria um outro tipo de servidão – o qual não podemos e não devemos nos desvencilhar se quisermos assumir o compromisso ético –, a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, isto é, a servidão que serve de base para o nosso senso de comunidade política.

Essa questão implica em pelo menos duas perguntas, que não são inéditas, mas que persistem, podendo ser respondidas de diferentes maneiras conforme o direcionamento e referencial teórico. A primeira pergunta seria “por que preferir o risco de dizer ‘eu não obedeço mais’ do que

servir ao poder tutelar instituído no curso da política da verdade?” ou, formulando de outro modo, “o que nos faz desejar não sermos governados assim? O que nos faz desejar o desapego à servidão irrefletida à autoridade?”. A segunda pergunta seria justamente, em certo sentido, o contrário da primeira: “Por que devemos nos apegar à servidão na qual mantemos um vínculo irrevogável com o outro?” ou “Qual é o nosso ganho ético quando não evitamos a servidão de nossa interdependência social?”.

Aqui nos confrontamos com o tema da *vontade* de crítica ou da vontade de não ser governado desta maneira. O que motiva essa vontade? Estamos diante de mais um grande tema filosófico, que exigiria uma análise minuciosa. No entanto, vale pontuar alguns aspectos dessa problemática. Primeiro, recuperar algo que já foi dito, a atitude crítica não surge de um estado superior de consciência, não tem a ver com indivíduos especialmente criativos e nem se trata de uma propensão “inata à alma” (BUTLER, 2013, p. 169). Talvez o ponto se localize mais próximo do impasse aparentemente irresoluto entre a *volonté* e a inexistência de uma liberdade originária. No texto *Inutile de se soulever?* Foucault (2001) ao escrever pensando na revolução iraniana apresenta o seguinte aspecto:

Les soulèvements appartiennent à l’histoire. Mais, d’une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: “je n’obéis plus”, et jette à la face d’un pouvoir qu’il estime injuste le risqué de sa vie – **ce mouvement me paraît irréductible.** (...) **Et parce que l’homme qui se leve est finalement sans explication;** il faut un arrachement qui interrompt le fil de l’histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu’un homme puisse, “réellement”, **préférer le risque de la mort à la certitude d’avoir obéir** (Foucault, 2001, pp. 790-791)

O que se passa nessa vontade de desejar diferente do que se deseja ou do que se desejou até aqui? O que faz o sujeito dizer “eu não obedeço mais” e esse movimento se tornar irreduzível? E por que o sujeito se insurge, se revolta, preferindo o risco de morte – física ou simbólica – à certeza de ter obedecido? Daniele Lorenzini (2016), a respeito dos conceitos de vontade e liberdade no pensamento de Foucault, contribuem, a meu ver, para os rastros da compreensão desse tema nas pesquisas foucaultianas:

Will and freedom are not, in Foucault, metaphysical or juridical concepts, but rather **tactical concepts**. The will not to be governed like that has nothing to do with the exercise of a specific human “faculty”, linked to a certain idea of law, rationality, and autonomy of the individual. And the freedom to withdraw one’s own consent to be governed like that is not a fundamental human right nor the empty dream of a place without power relations. Hence, instead of “will”, we should perhaps speak of decision, **courage or effort**, and instead of “freedom”, as Foucault himself suggests, we should rather speak of **practices of freedom**, because it is always the singularity and specificity of a given situation, of a certain actual configuration of power relations, which confers a singular and specific form to the effort and the practices of freedom aiming at giving rise to another conduct (Lorenzini, 2016, p. 19)

Vontade e liberdade são, portanto, conceitos táticos, mais bem compreendidos pela ideia de *coragem e práticas de liberdade*. Assim, não seria possível investigar o que nos leva a não obedecer mais, sem relacionar os conceitos de arte, estilização de atos e modos de subjetivação. A vontade se exprimiria através da coragem de pôr em risco o reconhecimento e a própria vida. E a liberdade através de práticas, de atos; por meio, enfim, de uma existência estética que, no interior mesmo da interação com as normas de conduta, encontra linhas de fuga para desobedecer, transformando a situação inaceitável e a si mesmo. De acordo com Philippe Sabot (2019), relacionada com sua dimensão crítica, a desobediência está diretamente vinculada com o que ele chama de *ato vital*, que é “marcado pela urgência de uma situação que se tornou intolerável” (Sabot, 2019, p. 15).

Assim, pode-se dizer, ainda que parcialmente, que o argumento aqui consiste em problematizar *o que seria a reivindicação do direito ao luto, senão esse ato vital marcado pela urgência face ao intolerável?* Quando Antígona enterra seu irmão à revelia da proibição de Creontes, quando as mães dos jovens vítimas da violência do Estado brasileiro se reúnem para protestar pela injustiça das mortes, quando os familiares dos desaparecidos políticos da ditadura militar postulam a verdade e a responsabilização, realizam, cada um em seu contexto, a atitude crítica, pois se recusam a obedecer às normas que governam a interdição do luto público.

Por isso, a reivindicação do luto enquanto atitude crítica é a prática de desassujeitamento, é o desapego à servidão face a autoridade que impõe: *não haverá luto*. Por outro lado, revela o apego às relações, à interdependência e à pergunta antes citada: *quem sou, sem ti?* Então suporíamos que a “resposta” à vontade de servidão, neste caso, seria da mesma ordem da vontade de não servir irrefletidamente naquele outro? Isto é, o que nos leva a opor ao governo das condutas práticas de liberdade, é o que nos leva a reconhecer que somos dependentes uns dos outros e, por isso, devemos nos responsabilizar face às injustiças? Não acredito que a dedução seja simples assim. Mas recorro novamente aos conceitos táticos de vontade e de liberdade, que seriam mais bem traduzidos, como pontuou Lorenzini (2016), pela ideia de coragem e práticas de liberdade. Isto para dizer que preferir a servidão que mantém nossos laços uns com os outros ao individualismo, exige a coragem de reconhecermos nossa vulnerabilidade comum e a forma como somos feitos e desfeitos pelas nossas relações. E, por outro lado, exige que estilizemos nossa existência através de atos refletidos de liberdade que busquem não o resgate de uma identidade primeira e fundamental, todavia, antes de tudo, a recusa de quem nós somos – ou seja, a recusa da forma como fomos constituídos até o momento – para assumir a responsabilidade pelo nosso tempo e pela memória interdita.

Nesse sentido, não se trata, conforme explica Sabot (2019, p. 12), de pensar a contra-conduta como simples prática de liberação e desassujeitamento, mas sim de “engajar, no modo da resistência, uma nova relação consigo mesmo, um outro comportamento que é precisamente suscetível de desconstruir as formas de identidade e de verdade a partir das quais o poder pretende exercer o seu domínio”. O desassujeitamento total ou a ingovernabilidade radical não parecem ser objetivos alcançáveis, entretanto, a atitude crítica coincide com a arte de criar outros modos de subjetivação, capazes de desconstruir a imposição de uma identidade supostamente coerente e imutável e de desfazer a verdade de uma prática social intolerável, como o é o caso da distribuição diferencial do luto público.

Desse modo, seguindo as pistas de Foucault, entende-se que o poder, por natureza, não é um mal, entretanto, por seus mecanismos, é infinito. E contra o poder perigoso que uns exercem sobre outros, “deve-se sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições” (Foucault, 2001, p. 794). Logo, a reivindicação do luto público representa a atitude crítica (a práxis de uma contra-conduta) como uma forma específica de luta e de resistência contra um modo de governo igualmente específico (aquele que consente o luto a alguns e nega o luto a outros). Enlutar, portanto, seria uma das grandes artes de inservidão voluntária, porque *serve*⁵ aos vivos e aos mortos com compromisso ético e político.

A busca (ou a reivindicação) de K.

Neste tópico, o objetivo não é *K. relato de uma busca* é um romance – próximo do relato autobiográfico, como definiu Jeanne Marie Gagnebin (2016, p. 2) – escrito por Bernardo Kucinski (2016), jornalista e professor aposentado da Universidade de São Paulo. O protagonista de *K.* é um senhor judeu de origem polonesa que imigrou para o Brasil. Depois de dez dias sem receber um telefonema da filha, *K.* se dá conta da sua ausência e inicia uma busca pelo seu paradeiro. O romance se imbrica com a autobiografia, pois Kucinski relata, através da ficção⁶, o desaparecimento de sua irmã Ana Rosa Kucinski e do seu cunhado no período da ditadura militar no Brasil⁷.

⁵ Serve em duas interpretações da palavra. *Serve*, porque presta um serviço político de perturbar os enquadramentos que definem quais vidas importam e quais perdas não merecem ser registradas. E *serve*, porque, na sua dimensão ética mais profunda, se apegua à servidão dos laços sociais.

⁶ E, como pontua, Gagnebin, haveria outra forma de fazê-lo, senão através de uma ficção, diante de um desaparecimento que não deixa o menor traço? (Gagnebin, 2016, p. 3).

⁷ Os corpos de Ana Rosa e seu marido, Wilson da Silva, nunca foram encontrados.

Após essa breve síntese do tema central do livro, o objetivo é analisar alguns dos seus elementos no contexto da discussão proposta, isto é, do luto como arte da inservidão voluntária. Afinal, algo na obra sugere que K. não demorou a compreender qual foi o destino da sua filha (o assassinato), mas se recusava em ter seu direito de luto negado (não poder enterrá-la, não saber a que procedimentos foi submetida, ver seus algozes disfrutando de boa vida, etc.). O viés de interpretação que se persegue é, portanto, que a busca do velho senhor por sua filha se transformou – conscientemente ou não – em reivindicação pelo luto.

Em uma passagem do livro, Kucinski produz uma conversa ficcional – aquelas em que qualquer semelhança com a realidade não é mera coincidência – entre agentes policiais do regime militar. A voz ativa é de Fleury (referência a um personagem real da ditadura: o delegado Fleury, que atuou no Departamento de Ordem Política e Social do Estado de São Paulo), que expõe algumas técnicas de violência psicológica contra as pessoas que buscavam pelos desaparecidos. Fleury, regozijando-se de uma armação “bem-sucedida” contra K., pronuncia a seguinte fala para o agente Mineirinho:

Mineirinho, você viu como deu certo o lance com o Fogaça? (...) O velho não veio porque acreditou, Mineirinho. Esse velho é esperto. Ele veio porque tinha que vir. (...) Ele tinha que vir, mesmo não acreditando. E sabe por quê? Porque se ele está correndo atrás desses figurões, mesmo depois desse tempo todo, é **porque não quer aceitar que a filha já era. Se recusa.**

K. não queria aceitar que a filha “já era” ou se recusava a aceitar o modo como governaram o seu desaparecimento e como ainda governavam sua morte? Se K. seguia as pistas – fossem da polícia ou de supostos informantes – não era porque estava conformado à docilidade irrefletida, mas justamente porque se negava em admitir a perda naqueles termos. Diante do inaceitável, o pai exercitava a atitude crítica, procurava a filha a despeito dos indícios confusos ou dissimulados, a despeito dos perigos que corria. Nas palavras de Kucinski (2016, p. 77) “o pai que procura a filha desaparecida não tem medo de nada”. Ter coragem, então, não é uma escolha livre, entretanto, uma liberdade em ato, um conjunto de práticas provocadas pela recusa de ser governado assim. De um lado, um regime autoritário e criminoso, de outro lado, K. (e tantos outros familiares, amigos ou qualquer um comprometido com as injustiças da ditadura). E, entre esses pólos, não se pode ignorar a figura dos cúmplices ou daqueles que, mesmo não sendo cúmplices diretamente, preferiam a “servidão voluntária”. Afinal, por que preferir desobedecer – se a desobediência é arriscada?

Obcecado, K. passou a abordar todos ao seu redor, alguns ouviam em silêncio, alguns diziam “sinto muito”, alguns o interrompiam já no início do seu relato “como se ouvir já os colocasse em

perigo” (Kucinski, 2016, p. 16). A Universidade de São Paulo, onde sua filha lecionava antes do desaparecimento, rescindiu o contrato com a professora alegando “abandono de função”⁸. O rabino negou a K. a lápide no cemitério judaico, justificativa: a ausência de corpo⁹. Medo, servidão irrefletida, cumprimento de regras, “banalidade do mal”, falta de identificação. Pensar as razões pelas quais o sujeito escolhe desobedecer é assim tão importante quanto levantar a questão de “por que ou para que obedecer?”. É necessário, porém, fazer a ressalva de que nem toda desobediência por si só é emancipadora e nem toda obediência, por natureza, é assujeitadora. O ponto seria, então, antes de tudo, saber o que leva o sujeito a exercitar ou dispensar a prática crítica. Considerando que não seja possível oferecer aqui uma resposta adequada, gostaria de concentrar essa breve reflexão no modo como o luto encoraja determinados sujeitos à interpelação “por que obedecer?”.

Diante de uma política da verdade que estabelece quais vidas merecem viver e quais não, quais podem (ser feitas) desaparecer sem sequer serem registradas, quais podem sumir do mundo dos vivos como se nunca tivessem sido parte dele, perguntar-se por que obedecer é a atitude crítica perante o inaceitável tornado norma naturalizada. Nesse sentido, K. recusava o apagamento da vida da sua filha, questionava a “verdade” que desrealizava que “ela” existiu, tornou-se adulta, desenvolveu uma personalidade, criou seu mundo, formou-se na universidade, casou-se”¹⁰. De um lado, o regime militar sumiu com o corpo sem deixar vestígios, de outro lado, o rabino considerava o pedido do K. (colocar uma lápide no cemitério para sua filha) um “absurdo”, uma alucinação, talvez. Lápide sem corpo, era esse o inadmissível da história para o rabino. E assim, como pontuou Kucinski, a falta de lápide se converteu em punição adicional para o pai, que já se culpava pelo seu alheamento diante do que se passava na vida da filha antes do desaparecimento. É como se, segundo Gagnebin (2016, p. 04), a memória dos vivos só pudesse ser acionada na presença de um corpo morto. Punições que se acumulam impedindo o trabalho de luto individual e coletivo.

A impossibilidade de enterrar o corpo feito desaparecer pelo Estado e a rejeição de lápide sem a materialidade do corpo por aquela comunidade judaica, a qual K. pertencia, representam, simultaneamente, um entrave à dimensão subjetiva/clínica (Gagnebin, 2016, p. 116) e à dimensão pública do trabalho de luto. Uma perda sobre a perda, uma punição adicional. Uma espécie suplementar de imposição e condenação à melancolia (Butler, 2019, p. 41).

⁸ Ibidem, p. 134.

⁹ Ibidem, p. 67.

¹⁰ Ibidem, p. 68.

Assim, a reivindicação pelo direito ao luto se torna uma necessidade vital da qual falou Sabot (2019). Nas condições em que determinadas vidas não contam como vidas, reivindicar o registro de suas perdas é dar chance ao trabalho de luto, uma vez que, de outro modo, a elaboração será irrealizável ou, no máximo, fragmentária. O livro de Kucinski começa com o capítulo “As cartas à destinatária inexistente”, em que narra que de tempos em tempos, o correio entregava no antigo endereço de K. cartas destinadas à sua filha, mostrando que o sistema (de informação eletrônica e de memória coletiva) ignorava seu desaparecimento e ao mesmo tempo negava ao pai a terapia do luto:

É como se as cartas tivessem a intenção oculta de impedir que sua memória na nossa memória descanse; **como se além de nos haverem negado a terapia do luto**, pela supressão do seu corpo morto, o carteiro fosse um Dybbuk, sua alma em desassossego, **a nos apontar culpas e omissões. Como se além da morte desnecessária quissem estragar a vida necessária, esta que não cessa e que nos demandam nossos filhos e netos.** (...) O nome no envelope selado e carimbado, como atestar autenticidade, será o registro tipográfico não de um lapso ou falha do computador, e sim de um mal de Alzheimer nacional. **Sim, a permanência do seu nome no rol dos vivos será, paradoxalmente, produto do esquecimento coletivo do rol dos mortos** (Kucinski, 2016, p. 10, grifo meu).

Além da morte desnecessária, a violência não finda, adentra ao futuro indefinido, persistindo na vida e na memória dos que permanecem vivos, mas impedidos de elaborar o luto. Na dimensão analítica do luto, Butler (2019, p. 41) pontua sobre não ter certeza quando se pode dizer que ele foi “bem-sucedido”, mas discorda – se afastando de Freud em *Luto e Melancolia* – de que ser bem-sucedido implique em esquecer ou substituir o “objeto”, como se a substituição fosse algo que, através de esforço, fosse possível alcançar. Isso para dizer que, no terreno do trabalho de luto, não há garantias.

Ainda segundo Butler, a pessoa é atingida por “ondas”, começa o dia com um objetivo, porém, tende a se frustrar. É da natureza não essencializada do luto não ser compatível com nenhuma prescrição. Não há receita ou plano capaz de ser traçado previamente, a fim de garantir um luto bem-sucedido. No entanto, quando além desse aspecto errático do trabalho luto se soma a violência da negação pública, a falta de reconhecimento daquela vida perdida, a ausência de registro, o trabalho de luto passa a ser não “apenas” errático, como labiríntico. Como elaborar uma perda sem ausência de luto público faz com que a perda se atualize a cada dia? Isto é, não há o *momento* da perda e, então, o início do processo de luto, a rejeição reiterada de que aquela vida foi uma vida vivível renova a perda a todo instante.

O intolerável da injustiça. O insuportável da dor. Práticas de liberdade em ato. Coragem de não ser governado assim. Não saberia dizer o que leva um sujeito ou uma coletividade em

sofrimento a transformar-se em sujeito ou coletividade em revolta, em insubmissão. A resposta seria o próprio sofrimento? Talvez, mas que emoção é essa que decide que o risco do corpo em sofrimento labiríntico é maior do que o risco do corpo que se recusa a obedecer? Certa vez K. conseguiu visitar alguns presos que poderiam ter informações sobre o que aconteceu com sua filha e um dos presos, Hamilton Pereira, o descreveu décadas depois da seguinte maneira: “o corpo devastado de um ancião, sustentado por dois olhos – duas chamas – que eram a encarnação do desespero” (Kucinski, 2016, p. 153). A questão que persegue é, portanto, como dois olhos se transformam em duas chamas? Como o desespero encarnado se transforma em busca – em reivindicação – pelo direito ao luto?

Aqui retomo o pensamento de Butler a respeito do quanto o luto pode revelar sobre nossa interdependência, pois acredito que ele oferece pistas essenciais para analisar a questão. De acordo com Butler (2019, p. 42), todos já perderam algo que amavam e, talvez, a sensação mais imediata seja a de que aquele luto é algo passageiro, que vai ser superado e o equilíbrio será restabelecido, até que se dê conta – ou não exatamente – de que os laços com o “objeto” perdido constituem a si mesmo: “não é como se um ‘eu’ existisse independentemente por aqui e que simplesmente perdera um ‘tu’ por lá, especialmente se o vínculo com esse ‘tu’ forma parte do que constitui meu ‘eu’”.

Retomar essa reflexão para sugerir que nos tornamos responsáveis por determinadas perdas e reivindicamos determinados lutos porque há algo neles que participa ativamente da formação do que nós somos. E se, à primeira vista, essa ideia poderia soar individualista, na verdade, ela revela que só podemos existir física e simbolicamente em relação, e, portanto, poderia servir de base para nossos comprometimentos éticos mais urgentes. K. tentou escrever sobre o que se passava no processo de busca pela sua filha, mas algo o inibia:

Era como se faltasse o essencial; era como se as palavras, embora escolhidas com esmero, em vez de mostrar a plenitude do que ele sentia, ao contrário, escondessem ou amputassem o significado principal. Não conseguia expressar sua desgraça na semântica limitada da palavra, no recorte por demais preciso do conceito, na vulgaridade idiomática. Ele, poeta premiado da língua iídiche, não alcançava pela palavra a transcendência almejada. Seria uma limitação da língua iídiche? Será que esse povo tão maltratado não conseguia expressar sofrimento na sua própria língua?

Não há “língua própria” na qual o sofrimento se expressa. K. se encontrou diante da aporia da impossibilidade do relato e da sua necessidade. Contar a história de desaparecimento e busca pela sua filha, é colocar em jogo todas as normas – inclusive linguísticas – que constituíam seu próprio reconhecimento até ali. Assim, é o próprio “eu”, segundo Butler (2017, pp. 43-44), que é posto em questão pela sua relação com o outro, “uma relação que não me deixa precisamente sem palavras,

mas que, no entanto, confunde a minha fala”. K. precisava enfrentar a ausência de língua própria que expressasse aquela experiência, precisava enfrentar a culpa que sentia por não ter estado próximo da filha para compreender seus movimentos e, de repente, evitar o desaparecimento, precisava enfrentar o “bloqueio moral de fazer da tragédia da filha objeto de criação literária” (Kucinski, 2016, p.119). A decisão de K. foi descartar as anotações que tinha feito em iídiche e escrever uma carta em hebraico para neta que morava longe e que só conhecia a língua hebraica. Agora, como descreve Kucinski (2016, p. 120), K. não era mais o escritor renomado a fazer literatura com a desgraça da filha; era o avô legando para os netos o registro de uma tragédia familiar.

O inaceitável do luto negado, produz por seus mecanismos, a coragem de não aceitar ser governado assim. Algo nessa dupla supressão de direitos, daqueles cuja vida não valia e daqueles que não podem enlutar tais vidas sem valor, mobiliza a atitude crítica e cria o dever de memória. A aposta é que esse algo tem a ver com a servidão na qual nossas relações nos mantêm, tem a ver com o fato de nos tornarmos inescrutáveis para nós mesmos sem que possamos diluir o luto no interior do reconhecimento público do valor da vida. Perturbar os esquemas de inteligibilidade que governam as normas de reconhecimento e apreensão da vida, torna-se para um povo ou para um grupo em lágrimas a única possibilidade de continuar existindo. Se o tempo do luto é indeterminado, imprevisível, com a falta de registro da vida perdida, ele se transforma no tempo impossível, inatingível. E, nesse sentido, é contra o intolerável da negação de elaboração do luto que a contra-conduta emerge, fazendo com que as vidas perdidas permaneçam de certa maneira animadas em favor da construção de um túmulo no chão do presente (Gagnebin, 2014, p. 248).

No entanto, não há contrapoder que não provoque uma nova investida de poder e, por isso, essas vidas são reiteradamente assassinadas (Benjamin, 2016, p. 12). O tempo do regime de verdade é o tempo do progresso e dessa forma, como mostra Kucinski, as indenizações às famílias dos desaparecidos foram deferidas rapidamente, antecipando uma demanda, para “enterrar logo cada caso”. Nesse caso, “enterrar os casos sem enterrar os mortos” (Kucinski, 2016, p. 148) era a estratégia para, de um lado enfraquecer possíveis investigações e, de outro lado, gerar o sentimento de cumplicidade involuntária em cada família que aceitou as indenizações. Na esfera pública não há espaço para o tempo do luto, cada sobrevivente deveria encarar aquela história como um drama pessoal e não como uma catástrofe coletiva. O luto não é bem-vindo desde Platão, porque atrapalha a ordem, embaraça o progresso. Mas nada é mais avesso à ideia de luto do que a noção de progresso

(Rodrigues, 2021, p. 12) e nada é mais potente do que um corpo que diz “eu não obedeco mais”. O intolerável da injustiça e da dor se metamorfoseia no intolerável da servidão.

A reivindicação de K. permanece como uma interpelação ética do nosso tempo, não apenas porque o trabalho de rememoração não teve lugar no Brasil pós-ditadura militar, mas porque o Estado brasileiro continua provocando luto ao mesmo tempo em que nega sua elaboração, como faz com as famílias dos pobres mortos pela polícia.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Org. João Barrento. Trad. João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **A reivindicação de Antígona: o parentesco entre a vida e a morte**. Trad: Jamille Dias Pinheiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

_____. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Trad. Andreas Lieber. 1a ed. Belo Horizonte. Autêntica, 2019.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua. **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 22, p.159-179, 2013.

_____. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Trad. de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Que emoção! Que emoção?** São Paulo: Editora 34, 2016.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 82, n. 2, p.35-63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Trad. Gabriela Lafetá Borges. Disponível em: <www.filoesco.unb.br/foucault>. Acesso em: 04 jun. 2024

_____. Inutile de se soulever? In: _____. **Dits et écrits**, II: 1976 – 1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Les indigents de la mémoire. **Socio-anthropologie**, v. 34, 2016. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/2409>>. Acesso em: 04 jun. 2024

_____. **Lembrar escrever esquecer**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2014.

LOREZINI, Daniele. From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. **Foucault Studies**, n. 21, p. 7-21, 2016.

KUCINSKI, B. K. **Relato de uma busca**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

_____. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, p. 58-73, jan./jun. 2020

SABOT, Philippe. De Foucault à Butler, en passant par Sartre: l'impossibilité du « nous »? **Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 8-31, jan./abr. 2019.