

DE DOROTHY STANG A MARIELLE FRANCO: ASSASSINATOS DE DEFENSORES DE DIREITOS HUMANOS NO BRASIL A PARTIR DE UM DIÁLOGO ENTRE EMMANUEL LEVINAS E GIORGIO AGAMBEN¹

FROM DOROTHY STANG TO MARIELLE FRANCO: ASSASSINATES OF HUMAN RIGHTS DEFENDERS IN BRAZIL FROM A DIALOGUE BETWEEN EMMANUEL LEVINAS AND GIORGIO AGAMBEN

Anna Paula Bagetti Zeifert²

Joice Graciele Nielsson³

Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth⁴

Resumo: O presente artigo analisa a situação de violência praticada contra defensores dos direitos humanos no Brasil a partir de dois casos emblemáticos: os assassinatos da missionária norte-americana Dorothy Mae Stang e da vereadora carioca Marielle Franco. Pretende, a partir da utilização do método fenomenológico, realizar uma aproximação entre as obras de Emmanuel Levinas e Giorgio Agamben, de modo a ressignificar os assassinatos das duas defensoras de direitos humanos. O problema que orienta a investigação pode ser assim sintetizado: em que medida o assassinato, na perspectiva de Levinas, representa a completa anulação do outro pelo fato da violência, ao passo que, na perspectiva de Agamben, representa, na medida em que impune, o ápice do processo de contínuas cesuras que redundam na produção da vida nua (*homo sacer*)? Parte-se da hipótese de que a morte de Dorothy Stang representa, no contexto de lutas pelo direito à terra no Brasil, uma total falta de responsabilidade pelo outro, configurando uma “injustiça celebrada”, de acordo com Levinas; já a morte de Marielle Franco, diante da sua representatividade no movimento pela igualdade racial e de gênero, representa a consolidação de um processo de cesuras biopolíticas entre zoé e bios, ou seja, entre vidas politicamente qualificadas e vidas impunemente elimináveis, que caracteriza a dimensão biopolítica com que historicamente se estrutura a sociedade brasileira, alicerçada em uma rígida hierarquização social.

Palavras-chave: Biopolítica; Direitos Humanos; Ativistas; Violência.

Abstract: This article analyzes the situation of violence practiced against human rights defenders in Brazil from two emblematic cases: the murders of the American missionary Dorothy Mae Stang and the city councilwoman Marielle Franco. It intends, using the phenomenological method, to make an approximation between the works of Emmanuel Levinas and Giorgio Agamben, in order to re-signify

¹ Artigo recebido em 19/07/2018 e aprovado em 28/10/2019.

² Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora-pesquisadora do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUÍ. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4424-1626>

³ Doutora em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professora-pesquisadora do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUÍ. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3808-1064>

⁴ Doutor em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor dos Cursos de Direito da UNIJUÍ e UNISINOS. Professor-pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos da UNIJUÍ. Editor-chefe da Revista *Direitos Humanos e Democracia* (Qualis B1). Líder do grupo de pesquisa Biopolítica e Direitos Humanos (CNPq). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7365-5601>

the murders of the two human rights defenders. The problem that guides the investigation can be thus summarized: to what extent does murder, in Levinas's perspective, represent the complete annulment of the other by the fact of violence, whereas, in Agamben's view, it represents, in so far as it is unpunished, the apex of the process of continuous caesuras that results in the production of naked life (*homo sacer*)? It is hypothesized that the death of Dorothy Stang represents, in the context of struggles for the right to land in Brazil, a total lack of responsibility for the other, forming a “celebrated injustice”, according to Levinas; Marielle Franco's death, because of its representativeness in the racial and gender equality movement, represents the consolidation of a process of biopolitical caesuras between *zoé* and *bios*, that is, between politically qualified lives and lives with impunity, which characterizes the dimension biopolitics with which the Brazilian society is historically structured, based on a rigid social hierarchy.

Keywords: Biopolitics; Human rights; Activists; Violence.

1. Considerações iniciais

Em atuação no país desde 2004, quando da sua criação a partir da III Consulta Latino-americana de Defensores de Direitos Humanos⁵, o Comitê Brasileiro de Defensoras e Defensores de Direitos Humanos (CBDDH) se constitui a partir da articulação de diversos movimentos sociais e organizações da sociedade civil que atuam no monitoramento e na proteção de defensoras de direitos humanos que se encontram em situação de risco (ameaças, ataques ou criminalização em consequência da militância). O CBDDH atua em cinco frentes: a) monitoramento da política pública de proteção às defensoras e defensores; b) levantamento e sistematização de dados sobre violações contra defensoras e defensores de direitos humanos; c) ações de proteção; d) ações de comunicação e visibilidade; e) incidência política.

Em relatório intitulado “Vidas em luta: criminalização e violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil”, publicado no ano de 2017, o CBDDH sistematiza os casos de mortes envolvendo defensores de direitos humanos no país, ocorridas no ano de 2016, bem como os casos que envolvem a criminalização de movimentos sociais, notadamente no contexto de grandes empreendimentos (SANTOS; SOUZA, 2017).

Em relação aos assassinatos, o relatório registra, no ano base referido, o número de 66 casos, sendo a maioria deles decorrentes de conflitos no campo. Tais dados evidenciam que,

⁵ A III Consulta Latino-Americana para Defensores de Direitos Humanos foi realizada em agosto de 2004, em São Paulo, e representou um momento importante de troca de experiências entre as organizações da América Latina, resultando na formação do CBDDH. Na esteira da Declaração das Nações Unidas para Defensores de Direitos Humanos (1998) e da criação da Unidade de Defensores de Direitos Humanos no âmbito da Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (2001), o Comitê teve como objetivo principal monitorar a implantação do Programa Nacional de Proteção às Defensoras e Defensores de Direitos Humanos no Brasil (PNPDDH). (SANTOS; SOUZA, 2017).

em solo brasileiro, a violência no campo e os conflitos por terra e território são responsáveis, em pleno século XXI, pela vitimização truculenta de defensores de direitos humanos.

Aliás, cabe destacar que a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) já vem se manifestando acerca desta temática de forma reiterada, indicando que, embora ela seja antiga e recorrente, tem se intensificado especialmente a partir de 2015. No Comunicado de Imprensa 54/2016, no qual “condena fortemente o assassinato de ao menos seis defensores de direitos humanos esse ano no Brasil; e o aumento da situação geral de perseguição, intimidação e ameaças contra defensores, particularmente defensores dos direitos à terra, trabalho e direitos indígenas”, e no qual afirma de maneira categórica sua preocupação com esta situação, uma vez que paradoxalmente durante os últimos anos, tem se observado “uma intensificação dos movimentos sociais, demandando que o Estado de Direito seja mantido no Brasil, e que direitos constitucionais e políticas públicas efetivas baseados nos direitos humanos sejam assegurados [...] Ao mesmo tempo, em que tem observado um aumento nos atos de violência, repressão e criminalização desses movimentos sociais” (CIDH, 2016).

O mesmo é reiterado no Comunicado de Imprensa n. 39/2017, no qual o Escritório Regional para América do Sul do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH), e a Relatoria sobre os direitos de defensoras e defensores de direitos humanos da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) expressam sua preocupação com os assassinatos de Waldomiro Costa Pereira, militante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), em Parauapebas, Pará, e do Cacique Antonio Mig Claudino, da Terra Indígena Serrinha, no norte do Rio Grande do Sul. Segundo Amerigo Incalcaterra, representante para América do Sul do ACNUDH, “o Brasil é um dos países mais perigosos para defensoras e defensores de direitos humanos, sobretudo em consequência de atividades ligadas à disputa por terras, ao trabalho decente e à proteção do meio ambiente”, o que “torna ativistas de direitos humanos que lutam pela reforma agrária, líderes sindicais, camponeses e comunitários e, lideranças indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais desproporcionalmente mais vulneráveis a ataques e ameaças” (CIDH, 2017).

Face a este contexto, analisar a situação dos movimentos sociais a partir da história recente de lutas por direitos, principalmente de acesso à terra como um direito humano fundamental, remete à luta camponesa que tem seu início com os movimentos camponeses apoiados pela ala progressista da Igreja Católica e a Rede Transnacional de direitos humanos, a partir dos anos 1970 no Brasil. Tais acontecimentos marcam o início de uma relação muito estreita entre os movimentos sociais e a garantia dos direitos humanos no país, principalmente o debate em torno do acesso à terra e as disputas oriundas dessa luta. Por outro lado, é visível,

a partir de então, toda a violência motivada pela disputa de espaços e o que ela representa para aqueles que operam na lógica da exploração desenfreada – tanto da terra como do ser humano.

Nesse sentido, em um primeiro momento, o presente artigo analisará o assassinato da missionária norte-americana Dorothy Mae Stang, em 12 de fevereiro de 2005, por entender que este caso expõe a violência cometida contra ativistas de movimentos por direitos humanos no Brasil, especificamente, os movimentos que envolvem o acesso à terra como um direito humano fundamental. Os atos violentos praticados contra lideranças populares demonstram toda a violência que emerge dos conflitos fundiários que acontecem tanto na Amazônia como no Nordeste do Brasil. De acordo com o relatório do CBDDH, as regiões norte e nordeste aparecem, no ano de 2016, “como as mais perigosas para a atuação das defensoras e defensores de direitos humanos e são as que concentraram quase a totalidade dos assassinatos, registrando, ao todo, 56 assassinatos” (SANTOS; SOUZA, 2017, p. 21). A propósito do tema, cumpre referir que, no Brasil, desde 1985, a Comissão Pastoral da Terra tem realizado levantamento de dados acerca da violência no contexto rural, no chamado “Caderno de Conflitos no Campo”⁶.

No entanto, as situações de violência contra defensores de direitos humanos no país, em que pese ainda serem preponderantes na zona rural, não se limitam a este espaço. Também no cenário urbano tem se evidenciado um aumento considerável dos casos. Nas cidades, as violações e criminalizações que acontecem atingem defensoras de direitos humanos “atuantes pelo direito à moradia (principalmente em ocupações urbanas), grupos que defendem os direitos da população LGBTT, das profissionais do sexo, da juventude negra, lideranças comunitárias, midiativistas de favelas e periferias, estudantes, etc.” (SANTOS; SOUZA, 2017, p. 34).

O que ocorre, no entanto, é uma subnotificação destas ocorrências, o que deriva do fato de que, muitos crimes contra defensores de direitos humanos no contexto das cidades são notificados como conflitos individuais ou mortes decorrentes do envolvimento com tráfico de drogas. Isso acaba por maquiar a realidade dos fatos e, segundo o relatório em estudo, oprimir ainda mais os defensores que atuam no espaço citadino. Com efeito, em face dessa dificuldade de diagnósticos, “ficam acobertados os sujeitos perpetradores das violências, o que se reflete na complexidade de identificação de riscos e de estabelecimento de medidas de

⁶ Referidos relatórios podem ser consultados em: < <https://www.cptnacional.org.br/index.php/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

proteção”; por outro lado, “a política de monitoramento ostensivo, sob discurso de segurança pública, mantém militantes sob a vigilância repressiva de câmeras.” (SANTOS; SOUZA, 2017, p. 34).

Isso fica bastante evidente no segundo caso que será analisado no presente estudo. Trata-se do assassinato da vereadora carioca Marielle Franco, em 14 de março de 2018, e que representou a eliminação de uma mulher negra, nascida e criada na favela, no Complexo da Maré, mãe desde os 18 anos, lésbica, e militante em defesa dos direitos humanos da vasta população que tinha, nela, representatividade. Isso porque a existência de Marielle encarnava a sobreposição das mais contundentes cesuras e hierarquizações que perpassam a constituição da sociedade brasileira: de raça, de classe e de gênero, e, portanto, carregava em si o destino de encarnar a descartabilidade típica da (bio)política brasileira contemporânea.

Os casos que foram selecionados para análise no presente artigo evidenciam a violência contra defensoras de direitos humanos em contextos diferentes: no primeiro, a luta pelo direito à terra no contexto rural; no segundo, a luta, em sentido amplo, contra a discriminação racial e de gênero no contexto urbano. Ambos têm em comum, no entanto, o fato de possuírem, como vítimas, mulheres. Este recorte é bastante importante quando se analisa o tema da violência contra defensores de direitos humanos no Brasil, uma vez que as mulheres defensoras de direitos humanos enfrentam violências específicas em decorrência do gênero, sendo constantemente invisibilizadas e destituídas de espaços de decisão no bojo dos próprios movimentos sociais que lideram. Isso fica muito evidente tanto no caso Stang quanto no caso Franco, afinal, antes de suas mortes serem noticiadas pela mídia, quem tinha conhecimento da sua existência e do trabalho por elas desenvolvido?

Em ambos os casos, apenas o assassinato brutal fez com que essas defensoras de direitos humanos saíssem de uma zona de obscuridade, permitindo uma aproximação à obra de Emmanuel Levinas quando o filósofo refere só é possível matar um ente absolutamente independente, ou seja, que ultrapassa infinitamente os poderes de seu algoz e que, em razão disso, não se opõe ao assassinio, mas paralisa o próprio poder de poder. Por outro lado, o assassinato em si, aliado à falta de responsabilização do(s) assassino(s), no caso Marielle, permite a constatação de que a vida da defensora de direitos humanos, em suma, apresenta-se como vida nua, produzida pela própria atuação do Estado, conforme denuncia a filosofia de Giorgio Agamben.

Pretende-se, portanto, com este artigo – perspectivado a partir do método fenomenológico –, uma aproximação entre as obras de Emmanuel Levinas e Giorgio Agamben, de modo a ressignificar os assassinatos de duas defensoras de direitos humanos no

Brasil, em diferentes contextos: o da luta pela terra, no caso Dorothy Stang, e o da luta pela igualdade racial e de gênero, no caso Marielle. A pergunta que orienta a investigação pode ser sintetizada na seguinte objeção: em que medida o assassinato, na perspectiva de Levinas, representa a completa anulação do outro pelo fato da violência, ao passo que, na perspectiva de Agamben, representa, na medida em que impune, o ápice do processo de contínuas cesuras que redundam na produção da vida nua (*homo sacer*)?

Parte-se, para tanto, da hipótese de que a morte de Dorothy Stang representa, no contexto de lutas pelo direito à terra no Brasil, uma total falta de responsabilidade pelo outro, configurando uma “injustiça celebrada”, de acordo com Levinas; por outro lado, a morte de Marielle Franco, diante da sua representatividade no movimento pela igualdade racial e de gênero, representa a consolidação de um processo de contínuas cesuras biopolítica entre *zoé* e *bios*, ou seja, entre vidas politicamente qualificadas e vidas impunemente elimináveis, que caracteriza a dimensão biopolítica com que historicamente se estrutura a sociedade brasileira, alicerçada em uma rígida hierarquização social.

2. O assassinato de Dorothy Mae Stang e a luta pelo acesso à terra no Brasil: a paz ética e a responsabilidade infinita pelo outro a partir da obra de Emmanuel Levinas

A missionária norte-americana Dorothy Mae Stang chegou ao Brasil na década de 1970 para realizar trabalhos pastorais na região amazônica. Desde então, sua atuação foi focada em projetos de reflorestamento e geração de emprego e renda para a população pobre do local, de modo a evitar conflitos violentos com fazendeiros. A missionária foi assassinada com seis tiros em fevereiro de 2005, na zona rural do município de Anapu, no Pará, em um local conhecido como Projeto de Desenvolvimento Sustentável Esperança.

O objetivo do presente tópico não consiste em analisar as razões de fundo do assassinato da Missionária Dorothy Stang – já que os conflitos que envolvem o acesso à terra, na realidade brasileira, são objeto de inúmeros e aprofundados estudos, a exemplo dos realizados por Martins (1991), Tavares dos Santos (2000), Bruno (1997; 2009) e Silva e Dandolini (2018) –, mas sim verificar toda a carga que está presente no ato, nessa completa anulação do outro pelo fato da violência (assassinato). Recorre-se, nesse sentido, ao pensamento de Emmanuel Levinas que escreve a respeito imerso na memória da violência, das destruições, do sofrimento desolado vivido pelo humano, de maneira a refletir e dizer o

sentido do humano diante da doutrinação de ideias da ideologia dominante que, na sua visão, emudece qualquer forma de pensar sobre a realidade (CHALIER, 1996).

A paz ética, no pensamento de Levinas, impõe o agir a partir de uma responsabilidade infinita pelo outro, substituição imprescindível em um projeto de paz duradoura. Uma ruptura emerge nesse contexto. É o rompimento com a tradição filosófica da própria existência humana, prescrita pela nova ética, a ética da alteridade. Para Chalier (1996, p. 170) “esta ética começa a partir do momento em que ‘a-inquietude-pela-morte-do-outro-homem’, prevalece sobre a preocupação pela sua própria sorte.” Levinas procura ir além do ser, transcender a ideia do ser e não-ser.

A realidade imposta por um assassinato põe fim à “paz” social desejada e tudo que se impunha como não-violência, revelando a fragilidade completa do humano⁷ e a sua absoluta anulação. Conforme descreve Susin (1984, p. 134), “não há mais nada a manter, quer-se uma totalização por negação total, pela aniquilação e pelo desaparecimento empírico da vítima.”

Assim, o assassinato enquanto fenômeno, marca a anulação total do rosto⁸ (olhar, imagem), a sua extinção na incapacidade de agregar é o auge da violência. Como destaca Susin (1984, p.133) “nele a violência vai até ao absurdo e inverte-se em impotência. Nele se chocam e se ‘provam’ o poder ontológico e o poder ético.” É a completa aniquilação pelo outro, como uma espécie de material que se está a extinguir.

Porém, o outro que promove essa extinção, tem seu ato frustrado a partir do momento em que executa o ato total de anulação. Para Timm (2000, p. 26), “ao fim e ao cabo, permanece o fato nu, concentrado em si mesmo, em sua verdade não passível de ser suavizada – um dado que nenhum logos preenche ou esvazia de sentido, uma inscrição, acontecida no decorrer do tempo, na ordem da eternidade.”

Só o assassínio aspira à negação total [...] Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que e posso querer matar. (LEVINAS, 2000, p.211).

⁷ Evidencia Levinas (1997, p. 177), que “[...] o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o Ser aquilo que o garante. Ser ou não Ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência.”

⁸ “O rosto é significação, e significação sem contexto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (LÉVINAS, 1982, p. 78).

Há, porém, uma contradição no próprio ato de matar. Ele se impõe pelo fato de o assassino desejar que o assassinado testemunhe sua própria anulação. Aquele que é objeto da violência precisa estar vivo, oferecer resistência para seu algoz diante da própria anulação, aniquilação de um ser humano. É a violência revelando toda a sua potência.

O prazer do matar expõe a própria intenção do assassino que é matar o outro⁹ diante do outro mesmo; o outro agora como objeto, jamais como sujeito, que sofrerá toda a humilhação, uma contradição que se manifesta na figura do outro morto/vivo. É a manifestação do ódio que se contradiz, do desejo de dominação do outro para totalizá-lo. É o outro testemunhando a sua própria aniquilação, para além de ser visto como um simples cadáver. É todo o simbolismo que impera no fato de estar o outro ali, despido de toda a sua dignidade; coisificado (SUSIN, 1984).

Como revela Souza (2000, p. 25), “o fato ‘puro’ de um assassinato perpetrado conduz a fenomenologia descritiva dolorosamente até seus limites.” Existe muita dificuldade na descrição do próprio ato, devido ao seu distanciamento que por vezes dificulta a sua própria representação, compreensão e descrição.

Descreve o referido autor que “toda a racionalidade da força cessou com a vitória de um dos lados – do agente –, ou quando esta racionalidade nunca teve vez pelo desequilíbrio absoluto e desmedido das forças” daqueles que são os atores desse drama. “É exatamente aí que a voz do fraco se faz ouvir; não uma voz física, mas uma voz ética, um convite à manutenção da pluralidade, um convite a uma relação com a diferença, o que é, sempre, uma oferta de paz.” (SOUZA, 2000, p. 30-31). Na expressão de Chaliier (1996, p. 141),

minha responsabilidade perante um rosto que me olha como absolutamente estranho” (TI, p. 189). O que constitui o facto original da fraternidade é que cada homem, próximo ou longínquo, possa sair do anonimato e tornar-se rosto para mim. Porque este frente a frente, pela responsabilidade que ele não cessa de avivar, dá o sentido das minhas relações com todos os homens. “É necessário que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da rectidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento” (TI, p. 190). Um

⁹ “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum*- a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas καθ'αυτὸ. *Exprime-se*. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvelamento de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua “forma a totalidade do seu “conteúdo”, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo [...] A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe.” (LEVINAS, 1980, p. 37-38, grifos do autor).

Estado que proíbe essa fraternidade, ou a torna impossível, perde, portanto, toda a legitimidade. Um Estado que dispensa os rostos e se deixa dominar pelas suas próprias necessidades, como se o seu centro de gravidade repousasse em si próprio, atesta da violência e da sua desumanidade; é com razão que os homens lutam contra ele.

Uma ordem política capaz de refletir os interesses da “pluralidade humana” é fundamental. Chaliar (1996, p. 134), ao analisar o conteúdo da ética levinasiana, manifesta que “a passagem da caridade à justiça começa nesse momento, na necessidade de comparar outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas”. Levinas compreende que esse é o instante, onde o outro se responsabiliza pelos outros os considerando como iguais, que floresce a noção de agir de acordo com a “sabedoria do amor”. Para o autor, estas seriam as primeiras manifestações em prol de uma ordem política justa. Implementar uma ideia do “viver em um mundo de cidadãos”, no entanto, aparece a partir daí, novamente, a noção de fraternidade que, para Levinas, diversamente do que se pensa, não irá impor-se como uma forma de constatação de semelhança entre os indivíduos ou uma generalização. É a ideia de responsabilidade infinita pelo outro, o outro como eu.

Há que se destacar que no pensamento de Levinas o outro surge como alteridade materialmente ética. Porém, o reconhecimento da sua emergência não se dará enquanto empatia adotada de forma conscienciosa. É necessário que haja um responsabilizar-se involuntário. Em Levinas, (2003, p. 54, tradução livre) “na responsabilidade que responde da liberdade do outro, na assombrosa fraternidade humana na que a fraternidade por si mesma – pensada com toda sóbria frieza cainesca – não explicaria ainda a responsabilidade que proclama entre seres separados.”

O assassinato pode ser descrito como uma total falta de responsabilidade pelo outro, é a injustiça celebrada. Frente a frente com o outro, o assassino admite sua exterioridade e transcendência. Essa constatação é moral. Essa presença do outro se manifesta como alteridade, condição suficiente para que o assassinato seja consumado, aquele que se impõe diante de mim e foge do meu controle e poder. Assim sendo, Levinas afirma que, fora da consciência moral, “a vítima não seria reconhecida como ‘outro’ e não haveria propriamente um assassinato” (SUSIN, 1984, p. 135). O *Não matarás!* não exterioriza um censurar apenas. Ele vai além: é a própria Lei de Deus revelada, e “significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LÉVINAS, 1991, p. 32). Não se trata apenas de “Não matar!”, a própria omissão ou negligência diante do outro poderá contaminar o seu próprio simbolismo.

O responsabilizar-se pelo outro não tem início na minha liberdade, assim como a minha liberdade não antecede a do outro. Assevera Levinas (2003, p. 54, tradução livre) que

“a liberdade do outro jamais poderia começar na minha, isto é, estabelecer-se no mesmo presente, ser contemporânea, ser-me representável. A responsabilidade para com o outro não pode ter começado em meu compromisso, em minha decisão.” O aprisionamento do outro pelo eu ainda é parte do que a tradição filosófica nos impõe, “uma dívida contraída antes de toda liberdade, antes de toda consciência, antes de todo presente.” (LEVINAS, 2003, p. 56).

Diante do exposto, necessário retomar as considerações feitas inicialmente sobre as lutas relacionadas ao acesso à terra, enquanto direito humano fundamental, e a violência que impera nesse ambiente. O assassinato de indivíduos que lutam em nome desse direito é uma realidade há muito presente na sociedade brasileira e expõe toda a falta de responsabilidade pelo outro e por sua vida. Quando se analisa tal situação tendo como pano de fundo o assassinato da missionária Dorothy, depara-se com a realidade cruel da humilhação e aniquilação do outro. “Conforme o laudo pericial, ela foi atingida por seis tiros. Um na nuca, que foi fatal, um na cabeça, três nas costas e um na mão na qual segurava uma Bíblia, cujos trechos, segundo relato de testemunhas, ela chegou a ler para os assassinos, antes de ser fuzilada.” (SÃO PAULO, 2018).

A necessidade de ver o outro pelo ato que antecede sua morte, revela toda a fragilidade do rosto e toda a simbologia que impera no simples ato de existir. Conforme relatos de ativistas próximos à Missionária, ela, “num gesto de ousadia e de extrema condescendência com o ser humano”, na véspera de ser assassinada, visitou seus algozes. “Informada de que sua morte estava encomendada, ela foi à cabana onde estavam escondidos [...] aqueles que horas depois praticaram o ato de completa extinção da sua vida.” Segundo testemunhas, “com sorrisos e palavras amenas, ela tentou demovê-los da empreitada. Pediu para rezar um salmo, abençoou-os e passou a mão na cabeça dos dois assassinos.” (SÃO PAULO, 2018).

A vitalidade da própria existência, no entanto, é incapaz de anular a questão do rosto que não pode ser objetificado, e tudo isso se impõe anteriormente ao ato e na sua consumação. Na realidade, a figura do rosto continua a ecoar como algo que está e não pode ser esquecido, camuflado, desconsiderado. É nesse momento que a ética se impõe como voz que clama por justiça.

3. O assassinato de Marielle Franco e a luta contra a discriminação racial e de gênero no Brasil: a descartabilidade da vida humana (*homo sacer*) em Giorgio Agamben

O corpo político¹⁰ da vereadora carioca Marielle Franco teimou em subverter a ordem preestabelecida, não se conformar com o destino a ela pré-estabelecido pelo *status quo* da sociedade brasileira, marcado por uma rígida hierarquização social desde os tempos coloniais¹¹. Ao contrário do que uma perspectiva determinista-biologista estabelecia como seu “destino certo”, ela formou-se socióloga, constituiu-se como uma ativista pelos direitos humanos e reivindicou, enquanto corpo preto, pobre e lésbico, um lugar político como representante, eleita, do seu povo. Eleita com mais de 46.000 votos, em 2016, Marielle foi a quinta parlamentar mais votada no Rio naquela eleição. Sua atuação como vereadora foi marcada pela defesa dos direitos dos mais vulneráveis e das vítimas de um Estado autoritário e opressor – notadamente as populações das favelas cariocas.

Vinculada ao campo político progressista, apresentou um discurso e ação comprometido com os direitos humanos, a igualdade e a justiça social, denunciando a violência praticada cotidianamente contra os discriminados e miseráveis, principalmente por meio das forças do Estado. Em face à intervenção federal no Rio de Janeiro¹², Marielle criticou veementemente a utilização constante da violência pelos policiais¹³, o que, segundo ela, se equiparava à violência que – retoricamente – se buscava combater: a do tráfico. Em uma de suas redes sociais, a vereadora salientou que “do tráfico não se cobra a lei e o respeito”, postura essa que se deve cobrar do Estado (ODILLA, 2018).

¹⁰ A constituição do “corpo político”, ou “corpo como território”, segundo Rita Segato (2014, p. 349)), se dá como efeito do paradigma biopolítico. “Por el efecto del paradigma del biopoder, la red de los cuerpos pasa a ser el territorio, y la territorialidad pasa a ser una territorialidad de rebaño en expansión. El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos”, corpos que, por sua vez, passam a ser políticos, pois passam a carregar em si as marcas de pertencimento a um determinado poder soberano, ou, ao contrário, sobre os quais a própria existência configura uma afronta a este poder.

¹¹ Ao longo de sua história, produziu-se, no país, uma longa “lista” de “invisibilizados”: “a prostituta: aquela mulher abaixo da dignidade das mulheres. O presidiário: aquele que, mais do que ter cerceada sua liberdade, perde qualquer dignidade. O originário: aquele que não merece existir porque insiste em não ser branco. O favelado: aquele marginal que não merece ter direitos, porque é marginalizado pela sociedade. O imigrante: aquele que merece a rejeição, simplesmente por ser estrangeiro.” (SOUZA CRUZ; BERNACCI; GUIMARÃES, 2017, p. 569).

¹² Em 16 de fevereiro de 2018, por meio do Decreto nº 9.288/2018, a presidência da República, sob justificativa de “pôr termo ao grave comprometimento da ordem pública” – nos termos do preâmbulo do Decreto – determinou a intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro. Referido Decreto marca uma opção pela utilização da lógica militar para enfrentar os problemas relacionados à segurança pública naquele Estado, responsabilizando as Forças Armadas pelo comando das polícias civil e militar. A edição do Decreto – com vigência prevista até 31 de dezembro de 2018 – representou uma medida inédita durante o período de redemocratização do país, inaugurado pela Constituição Federal de 1988.

¹³ Dias após a assinatura do Decreto que determinou a intervenção federal no Rio de Janeiro, as forças militares invadiram os espaços das comunidades pobres cariocas, o que gerou um aumento no número de tiroteios e mortes naqueles locais já no primeiro final de semana de vigência da intervenção. Sobre o tema, consultar notícia disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/02/19/1-fim-de-semana-sob-intervencao-federal-registra-maior-numero-de-tiroteios-em-2018-no-rio.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

Conforme sintetizou a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), no Comunicado de Imprensa nº 52/2018, é de conhecimento público que Marielle Franco foi assassinada na noite de 14 de março de 2018, quando voltava de um evento com mulheres negras defensoras de direitos humanos. No momento do crime, ela estava em um carro acompanhada de uma assessora – que foi ferida e sobreviveu – e do motorista – que foi atingido pelos disparos e morreu no local. Marielle Franco recebeu quatro tiros na cabeça, de um total de nove disparos dirigidos contra a janela traseira do carro, o que, segundo as declarações públicas das autoridades da polícia, fundamentaria a hipótese de que se tratou de um crime premeditado (CIDH, 2018).

A execução de Marielle Franco e do motorista Anderson Gomes atingiram diretamente todas as causas que ela representava, e tocaram diretamente o cerne da democracia. Conforme sintetiza Flávia Biroli (2018), “mulher, negra e moradora da favela, Marielle Franco reunia marcadores da marginalidade política no Brasil. A seletividade de gênero, de raça e de classe do Estado brasileiro pode ser percebida nos obstáculos à participação, no histórico das disputas em torno de direitos e políticas públicas, nos padrões da violência de Estado”. Assim, por meio de sua atuação, Marielle proporcionava “que outras mulheres negras e que vivenciam o cotidiano das favelas e seus desafios, que se organizam e resistem nele, tivessem suas preocupações e interesses vocalizados”. Isso porque a “chegada à Câmara Municipal, de alguém com quem compartilham características e posição social lhes permitiu ressignificar o espaço da política”, viabilizando o “falar politicamente de outro lugar, sem deixar de falar como moradoras da favela. E ao falar, reconheceram este como um espaço que também lhes pertence.” (BIROLI, 2018).

Neste caso, mesmo aqueles eleitores que não compartilhavam de sua posição social, identificaram-se no processo político-eleitoral com seu corpo político e com as ideias às quais dava visibilidade. Isto porque, afirma Miguel (2018), Marielle Franco era uma presença poderosa, como mulher, como negra, em uma política que sempre excluiu aqueles iguais a ela. Mas era também a expressão, igualmente poderosa, de ideias, de um projeto ético-político de esquerda, que reverberava para além de seu grupo de origem, pois sua atuação tocava em pontos fundamentais e historicamente perpetuadores de violência e opressões.

Conforme a síntese de Miguel (2018), foi uma execução que não procurou disfarçar seu caráter, indicando a clara intenção de passar um recado a outras lideranças e ativistas que combatem a conexão entre forças repressivas e crime organizado no Brasil:

Foi a morte de uma representante eleita, na segunda maior cidade do país, sinalizando o crescente descontrole da violência política aberta. Foi o silenciamento de uma das mais promissoras políticas da nova geração da esquerda, no momento

em que se promove criminalização de todo esse espectro. Foi o assassinato de uma crítica e opositora da intervenção militar em curso no Rio de Janeiro [...]. E foi a morte de uma mulher negra, periférica, lésbica – uma sobreposição de pertencimentos que apontam, sempre, para os grupos mais excluídos e agredidos da sociedade brasileira. Muitos simbolismos reunidos na mesma tragédia.

A morte de Marielle, e o contexto no qual ela se deu, permite uma aproximação à filosofia política de Giorgio Agamben. O filósofo italiano propõe-se a uma ressignificação do conceito de biopolítica – ou seja, a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos de poder na virada do século XVIII para o século XIX – cunhado na obra foucaultiana da década de 1970 (FOUCAULT, 2008a; 2008b; 2010; 2012) para demonstrar como, na contemporaneidade, “a política se tornou integralmente biopolítica”, constituindo-se em uma “proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2010, p. 117).

Radicalizando, portanto, a concepção foucaultiana, Agamben (2010, p. 15) procura, por meio do conceito de “vida nua” ou “vida sacra” – ilustrada pela figura do *homo sacer*¹⁴ resgatada do direito romano arcaico – demonstrar o entrelaçamento entre política e vida, afirmando que “a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.” Nesse sentido, a metáfora do Leviatã hobbesiano é lida pela ótica agambeniana a partir de uma nova luz. Nessa perspectiva “são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.” (AGAMBEN, 2010, p. 122). O préstimo original da soberania, portanto, é a produção da vida nua.

Segundo Agamben (2010, p. 16), a tese foucaultiana precisa ser corrigida/integrada:

No sentido de eu aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção

¹⁴ No direito romano, explica Nascimento (2012, p. 157-158), lastreado nas lições de direito romano de Jhering, “se alguém perpetrasse delito merecedor da pena *sacer esse*, era considerado maldito e excluído da comunidade humana, privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo ser morto pelo primeiro que assim o quisesse, sem que esse último incorresse em qualquer ato ilícito. Tratava-se de uma pena especial, uma vez que não visava à purificação ou à reconciliação do delinquente. O *homo sacer* não possuía qualquer esperança de conseguir expiação pelo seu ato delituoso; estava perdido, desprezado. Sua pena era a mais grave que se podia imaginar e constituía o último grau de perseguição e humilhação: sua posição não decorria unicamente de uma privação que durava toda a vida, mas o que a agravava era o fato de ser para os deuses e para os homens um objeto de maldição, execração e aversão. O *homo sacer* era um estigmatizado errante para fora do direito.” Em Agamben (2010) *homo sacer* é aquele ser que não é consagrado – no sentido de passagem do *ius humanum* (profano) para o divino (sacro) – mas que também é posto para fora da jurisdição humana. Portanto, a vida sacra é aquela que, ao mesmo tempo em que é insacriável, é também matável sem que o ordenamento jurídico sancione quem porventura a eliminar.

se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, como externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.

Em um contexto tal, uma característica essencial da biopolítica moderna – que chega na contemporaneidade à exasperação – é a contínua necessidade de redefinir, na vida, “o liminar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora”, dado que a “impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oîcos* e penetra sempre mais profundamente na cidade”, de tal forma que ela, ao mesmo tempo, se transforma em uma linha em movimento que deve ser constantemente redesenhada. Assim, na *zoé*, que as grandes declarações de direitos politizaram, “devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra.” De tal maneira, quando a vida natural (*zoé*) for integralmente incluída na *pólis*, estes limiares “irão se deslocar [...] além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro.” (AGAMBEN, 2010, p. 127-128).

Com isso, Agamben (2010) quer expressar o fato de que toda sociedade fixa e redefine constantemente quem são os seus “homens sacros”, sendo que esse limite tende a se alargar constantemente de modo que, no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional, ele se estende ao interior de toda vida humana. Eis a tese central de Agamben (2010, p. 135), portanto: “a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.” A condição de *homo sacer* ilustra, para o autor, o estatuto político do homem da contemporaneidade.

O que permite essa contínua articulação entre vida e política é o estado de exceção, que, na ótica agambeniana (2004), transborda e hoje assume a condição de “normalidade”. Para o autor (2010, p. 171), aquilo que se constituía enquanto uma suspensão temporal do ordenamento jurídico, “torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento.” A exceção, em Agamben (2017, p. 225), designa uma espécie de exclusão singular, dado que “o que é excluído não é, por essa razão, simplesmente sem relação com a norma; pelo contrário, esta se mantém em relação com ele sob a forma da suspensão.” Na exceção que paradoxalmente se transforma em regra, a vida nua “libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Para Nascimento (2012), esse transbordamento da exceção, tal qual denunciado por Agamben, revela uma constante preocupação com a governabilidade na política contemporânea – muito evidente no preâmbulo do Decreto que determinou, no início de 2018, a intervenção federal no Rio de Janeiro, justificada pela necessidade de se “pôr termo ao grave comprometimento da ordem pública”¹⁵. Para Nascimento (2012, p. 148), “nos casos que exigem uma força fora do normal, a normalidade não pode ser um empecilho e precisa cair. Justifica-se, então, o estado de exceção. Mesmo no interior das democracias e em defesa do sistema democrático.” No espaço da exceção, tal como evidencia o decreto de intervenção federal na segurança pública no Rio de Janeiro, o aspecto normativo do direito pode ser “impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 131).

De acordo com a perspectiva de Ruiz (2012, p. 22), “o estado de exceção visa sempre o controle (bio) político da vida humana, tornando-se uma técnica biopolítica e policial muito eficiente para controlar e governar os grupos sociais perigosos”. Em razão disso, os Estados modernos “não cessam de utilizar uma e outra vez a exceção jurídica como uma técnica política e policial de governar as populações que eles consideram perigosas.”

Com efeito, no espaço da exceção, o Estado pode se movimentar no sentido de separar os direitos da cidadania da mera vida nua, o que “possibilita expulsar para fora do direito a vida que se pretende controlar na forma de exceção.” E, “na exceção o direito suspenso torna a vida humana um *homo sacer* exposto à fragilidade da violação sem que o direito possa ser invocado para protegê-lo.” (RUIZ, 2012, p. 12). A novidade do pensamento de Agamben, nesse sentido, consiste em demonstrar que;

A vontade soberana que tem o poder de decretar a exceção não está circunscrita aos regimes absolutistas tradicionais. Agamben chama atenção para a presença latente ou real da vontade soberana na ordem moderna, inclusive do estado de direito. A presença da vontade soberana na sombra da ordem social coloca a vida humana, todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção. Isso quer dizer que, se por qualquer circunstância, uma pessoa ou um grupo populacional representasse para a ordem uma ameaça real ou suposta, eles poderão sofrer a suspensão parcial ou total dos direitos para melhor controle de suas vidas. (RUIZ, 2012, p. 5).

Ora, a intervenção federal no Rio de Janeiro – contexto no qual se deu a morte de Marielle Franco – permite justamente essa aproximação com a obra agambeniana acerca do

¹⁵ O inteiro teor do Decreto nº 9.288/2018 pode ser consultado em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9288.htm>. Acesso em: 26 fev. 2018.

“transbordamento” do estado de exceção na contemporaneidade, na medida em que, por meio do Decreto nº 9.288/2018, se instaurou, nas periferias cariocas, uma verdadeira “guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.” Com isso, ratifica-se a tese de que a criação de um “estado de emergência permanente (ainda que, não eventualmente declarado no sentido técnico)”, tal qual a perspectiva do filósofo italiano, “tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.” (AGAMBEN, 2004, p. 104-107).

Conforme o Comunicado de Imprensa da CIDH (2018), durante seu mandato, Marielle apresentou diversas denúncias sobre o uso excessivo da força por parte da polícia e o racismo institucional no sistema de justiça: “segundo informações de conhecimento público, dias antes de ser assassinada, havia feito denúncias sobre a atuação violenta da Polícia Militar na favela de Acari, na região norte da cidade do Rio de Janeiro”. Some-se a isso o fato de que ela “havia sido nomeada relatora da comissão da Câmara criada para fiscalizar as operações policiais no contexto da intervenção federal.”

Ou seja, a morte de Marielle, na perspectiva aqui adotada, pode ser lida como a resposta da máquina governamental produtora da exceção e da indistinção entre direito e violência que lhe é peculiar a uma vida que, representando milhares de outras vidas em igual condição, se afigurava como resistência ao biopoder. A vida e a atuação de Marielle, nesse sentido, podem ser lidas como uma tentativa de “deter a máquina”, mostrando a sua ficção central, ou seja, o fato de que não há, entre violência e direito, vida e norma, “nenhuma articulação substancial.” (AGAMBEN, 2004, p. 131). Afinal, viver sob o estado de exceção significa justamente um movimento de resistência, operando no sentido inverso no direito e na vida, separando aquilo que foi “artificial e violentamente ligado”, de modo a “tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial.” (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Do mesmo modo que sua atuação e existência convergiram identificações políticas, a reação ao seu assassinato alargou ainda mais essa identificação. Conforme Tatagiba (2018), “a dor e a revolta pelo assassinato de Marielle, mulher, negra, favelada e ativista dos direitos humanos, romperam os tradicionais espaços de luto e luta associados à reivindicação dos corpos negros. A comoção tomou conta do país, levou milhares de pessoas às ruas e produziu imagens fortes”. Segundo a autora (2018), “essa foi a primeira vez que a Nação reivindicou de forma massiva um corpo negro”. E isso foi um acontecimento, no sentido que Hannah Arendt emprega ao termo, “um fato político que, independente dos seus desdobramentos

político-institucionais no futuro, tem em si mesmo força suficiente no presente para parir o novo”. De tal modo que, pode-se afirmar, a existência de Marielle Franco constituiu um ato de resistência ao biopoder, e sua morte em muito, está vinculada a este fato.

4. Considerações finais

Em face das reflexões suscitadas ao longo do presente artigo, cumpre salientar, a título conclusivo, que atos de violência e outros ataques contra as defensoras e defensores de direitos humanos não só afetam as garantias próprias de todo ser humano, mas também atentam contra o papel fundamental que esses sujeitos têm na sociedade, prejudicando também a todas aquelas pessoas para quem trabalham e por quem lutam, deixando-as em um estado de maior vulnerabilidade e desamparo. A morte de Dorothy, nesse sentido, deixa “a descoberto” a luta de milhares de pessoas que lutam pelo acesso à terra e ao trabalho digno no cenário rural do país; a morte de Marielle, por seu turno, enfraquece a luta pela igualdade racial e de gênero no espaço urbano.

Ratifica-se, assim, a hipótese inicialmente lançada, segundo a qual a morte de Dorothy Stang representa, no contexto de lutas pelo direito à terra no Brasil, uma total falta de responsabilidade pelo outro, configurando uma “injustiça celebrada”, a partir da perspectiva de Levinas. Já a morte de Marielle Franco, diante da sua representatividade no movimento pela igualdade racial e de gênero, representa a consolidação de um processo de contínuas cesuras biopolítica entre *zoé* e *bios*, ou seja, entre vidas politicamente qualificadas e vidas impunemente elimináveis, que caracteriza a dimensão biopolítica com que historicamente se estrutura a sociedade brasileira, alicerçada em uma rígida hierarquização social, e que, no contexto da intervenção federal na seara da segurança pública no Rio de Janeiro, decretada no início de 2018, evidencia o transbordamento do estado de exceção, evidenciando a “fratura” que gera a indistinção absoluta entre direito e violência.

Por outro lado, a morte dessas defensoras de direitos humanos, ambas mulheres, evidencia a dimensão da resistência que é fundamental para a desarticulação entre direito e violência, vida e norma, artificialmente recortados e vinculados pela exceção. Com efeito, como afirma a CIDH (2018), “o trabalho de defensoras e defensores é essencial para a construção de uma sociedade democrática sólida e na consolidação do Estado de Direito”.

Há, evidentemente, um devastador aumento da violência contra as pessoas que defendem o direito à terra, ao meio ambiente e os direitos dos povos indígenas, o direito das mulheres, o direito da população negra. Segundo Incalcaterra (CIDH, CI 39/2017),

“defensoras e defensores de direitos humanos precisam de maior proteção no Brasil na legislação e na prática, incluindo a instalação e funcionamento eficaz de programas de proteção para defensores de direitos humanos em nível federal e estadual”. O que faz com que a CIDH insista para que o Estado desenvolva uma política global de proteção a defensores de direitos humanos, com foco especial para a prevenção, proteção e investigação de ataques, de tal forma que estes possam continuar desempenhando sem temor seu trabalho fundamental.

No contexto brasileiro atual, pode-se afirmar, infelizmente que o Estado tem se constituído cada vez mais em perpetuador de tal violência, ao contrário de implementar medidas para o seu enfrentamento. Basta verificar que, até o momento, passados praticamente cinco meses da execução de Marielle Franco, apesar dos indícios da participação de milicianos e policiais militares no crime, a polícia brasileira ainda não apresentou um desfecho satisfatório do caso, a despeito de toda a cobrança internacional e mobilização popular.

Em se tratando do caso Dorothy, seus assassinos foram presos, julgados e condenados, algo incomum no Estado brasileiro em questões de disputas por acesso à terra. Porém, com o passar do tempo ouviu-se novamente a voz do mesmo Estado (STF), concedendo o direito de liberdade para o fazendeiro mandante da emboscada. Mesmo diante de todas essas questões, a luta travada a partir daquele momento pelos seguidores da missionária deu um novo sentido ao sangue que hora fora derramado, fazendo renascer, com mais força, a vitalidade da própria existência, incapaz de anular a imagem do rosto. A figura do rosto continua a ecoar como algo presente, algo que não pode ser esquecido, rosto que clama por justiça. É nesse contexto que a luta pelo acesso à terra se cruza com a ideia de uma sociedade justa e igualitária.

Já no caso Marielle, pode-se afirmar que, profanando o alinhamento dos poderes soberanos que visam impor a violência como ordem estrutural, seu corpo político, ou seja, um corpo feminista, antirracista e socialista avança e ganha dimensões cada dia maiores. Expandiu-se na profanação e resistência ao destino previamente traçado para quem carrega seus estigmas, na construção de sua vida, sua luta e sua candidatura e na sua atuação como vereadora. E expandiu-se também nas reações à sua morte, as quais passam a configurar a inspirar espaços de resistência no campo progressista dos defensores de direitos humanos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2. ed.. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. 1. ed.. 2. reimpr.. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BIROLI, Flávia. **Favela, negritude e gênero: o corpo político de Marielle Franco**. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/04/11/favela-negritude-e-genero-o-corpo-politico-de-marielle-franco/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- BRUNO, Regina. **Um Brasil ambivalente: agronegócio, ruralismo e relações de poder**. Rio de Janeiro: EDUR, 2009.
- BRUNO, Regina. **Senhores da Terra, Senhores da Guerra: a nova face política das elites agroindustriais no Brasil**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Tradução de António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). **Comunicado de Imprensa n° 52/2018**. Disponível em: <<http://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2018/052.asp>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). **Comunicado de Imprensa 54/2016**. Disponível em: <<https://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2016/054.asp>>. Acesso em: 11 jul. 2018.
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH). **Comunicado de Imprensa n. 39/2017**. Disponível em: <<http://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2017/039.asp>>. Acesso em: 11 jul. 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 22ª. Impressão. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982
- LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano et al. Petrópolis: Vozes, 1997b.
- LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARTINS, José de Souza. **Expropriação e Violência: a questão política no campo**. 3. ed.. São Paulo: Hucitec, 1991.
- MIGUEL, Luis Felipe. **Quem Marielle Franco representa?** Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2018/03/21/quem-marielle-franco-representa/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2012.
- ODILLA, Fernanda. Em posts e projetos de lei: pelo que lutava Marielle Franco, vereadora assassinada no Rio. **BBC Brasil**, 15 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43398816>>. Acesso em: 09 jul. 2018.
- PEREIRA, Simone Ambros, CAMBIAGHI, Cristina Timponi, et al. **Programa Nacional de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2004.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
- SUSIN, Luiz Carlos. **Éticas em diálogo: Levinas e pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- SÃO PAULO. Assembléia Legislativa. **Moção nº 82, de 2008**. Disponível em: <www.al.sp.gov.br/spl/2008/10/Propositura/12507097_822099_MO82.doc>. Acesso em: 1 jun. 2018.
- SEGATO, Rita Laura. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, Vol. 29, n. 2, 2014, p. 341-371. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v29n2/03.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2018.

SILVA, Ricardo Gilson da Costa; DANDOLINI, Gustavo. Conflitos agrários e acesso à terra em Rondônia. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 9, n. 1, 2018, p. 461-479. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdp/v9n1/2179-8966-rdp-9-1-461.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA CRUZ, Álvaro Ricardo de; BERNACCI, Mariana Camilo; GUIMARÃES, Ana Luiza Tibúrcio. O estado de exceção e os invisíveis sociais: um encontro de Agamben e Lévinas. **REPATS – Revista de Estudos e Pesquisas Avançadas do Terceiro Setor**, Brasília, vol. 4, n. 2, p. 560-584, 2017. Disponível em: <<https://portalrevistas.ucb.br/index.php/REPATS/article/view/880>>. Acesso em: 9 jul. 2018.

TATAGIBA, Luciana. **Afinal, a Nação reivindica um corpo negro**. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/afinal-nacao-reivindica-um-corpo-negro/>>. Acesso em: 03 jun. 2018.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Conflitos agrários e violência no Brasil**: agentes sociais, lutas pela terra e reforma agrária. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana; 2000. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/rjave/paneles/tavares.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2018.