



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v12.1018>

Morte, vela, sentinela: luto e poesia como testemunho da ditadura militar brasileira

Death, candle, funeral: mourning and poetry bearing witness to the Brazilian military dictatorship

Bianca Camargo de Lima¹

Resumo

Neste artigo, nosso problema se vincula à tentativa de pensar possíveis razões por que escrever sobre a ditadura militar brasileira em nossa literatura contemporânea. A partir daí, temos como objetivo geral refletir sobre o estatuto do testemunho e de suas implicações no trabalho de luto. Nosso método de pesquisa é analítico--descritivo de maneira crítica. Nossa base teórica parte, majoritariamente, da Filosofia, da Psicanálise e da Literatura. Num primeiro momento, regressamos às ideias freudianas de luto e melancolia para posterior ponderação sobre ressonâncias com a constelação afetiva do ressentimento. Numa segunda etapa, nos dedicamos a examinar a necropolítica, de Mbembe, a necroética, de Souza, e a categoria de vidas passíveis de luto, de Butler. Por fim, no terceiro tomo, exploramos a possibilidade de testemunho, principalmente, mas não só, a partir das ideias de Agamben, e a revolta do poema, acompanhada de excertos de Flores. Como resultados, em nossas considerações finais, pensamos acerca das potencialidades do luto e do testemunho para a vida política presente, tomando a ditadura militar brasileira como ponto de partida para reflexões filosóficas contemporâneas e para fazeres literários.

Palavras-chave: Testemunho. Luto. Necropolítica. Necroética. Literatura brasileira contemporânea.

Abstract

In this article, our problem is related to the attempt to think about possible reasons for writing about the Brazilian military dictatorship in our contemporary literature. From there, our general objective is to reflect on the status of testimony and its implications in the work of mourning. Our research method is analytical-descriptive in a critical fashion. Our theoretical basis is mainly supported by Philosophy, Psychoanalysis, and Literature. At first, we return to Freud's ideas of mourning and melancholy for further consideration of the affective constellation of resentment. In a second stage, we exam Mbembe's necropolitics, Souza's necroethics, and Butler's

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), bolsista pelo Programa de Excelência Acadêmica - PROEX (CAPES).
E-mail: bilimacamargo@gmail.com

category of grievable lives. Finally, in the third step, we explore the possibility of testimony, mainly, but not only, according to Agamben's ideas, and of the poem's revolt, followed by Flores' piece of writing. As a result, in our final considerations, we think about the potentials of mourning and testimony for the current political life, taking the Brazilian military dictatorship as a starting point for contemporary philosophical reflections and for literary practices.

Keywords: Testimony. Mourning. Necropolitics. Necroethics. Contemporary Brazilian Literature.

*Morte, vela, sentinela sou
Do corpo desse meu irmão que já se foi
Revejo nessa hora tudo que aprendi, memória não morrerá*

*Longe, longe, ouço essa voz
Que o tempo não vai levar*

(NASCIMENTO, *Sentinela*, 1980).

Introdução

Este texto busca pensar possíveis razões por que escrever sobre a ditadura militar brasileira em nossa literatura contemporânea. Por trás desse objetivo, repousa a pergunta sobre o lugar e o valor de um escrito que versa sobre algo que não lhe é diretamente acessado. Ou melhor, buscamos refletir sobre possíveis justificações éticas para se tecer a narrativa de um evento histórico não presenciado por seu autor como tema de poema. Questionamos, em outras palavras, o estatuto do testemunho e de suas implicações no trabalho de luto.

Nossa base teórica parte, majoritariamente, da Filosofia, da Psicanálise e da Literatura. Num primeiro momento, regressamos às ideias freudianas de luto e melancolia (FREUD, 2006), para posterior ponderação sobre ressonâncias com a constelação afetiva do ressentimento (KEHL, 2015). Numa segunda etapa, nos dedicamos a examinar a necropolítica, de Mbembe (2016), a necroética, de Souza (2020), e a categoria de vidas passíveis de luto, de Butler (2020). Por fim, no terceiro tomo, exploramos a possibilidade de testemunho principalmente, mas não só, a partir das ideias de Agamben (2008) e da revolta do poema, acompanhada de excertos de Flores² (2018; 2019). Em tempo, nas considerações finais, pensamos

² Agradecemos imensamente a leitura deste artigo pelo poeta Guilherme Gontijo Flores e seu bate-papo virtual sobre a exposição "Coastelário", na Casa das Rosas (São Paulo), em parceria com Daniel Kondo e sob curadoria de Gustavo Carvalho, em junho de 2021. Muito obrigada pela generosidade e pelas palavras sempre belas, Guilherme!

acerca das potencialidades do luto e do testemunho para a vida política presente, tomando a ditadura militar brasileira como ponto de partida para reflexões filosóficas contemporâneas e para fazeres literários. Começamos, pois, nosso percurso.

Luto e melancolia em Freud

Em *Luto e melancolia* (1917/2006), Sigmund Freud endereça temas fundamentais à Psicanálise, tais quais o luto, a melancolia, o suicídio e a mania. Embora sejam fundamentais à clínica, esses dois últimos tópicos não serão tema de nosso escrito. No lugar, desejamos escrutinar um pouco mais do que trata a primeira dupla de conceitos, dupla essa que dá nome ao texto freudiano. De início, assentamos que “o luto é, em geral, a reação à perda de uma pessoa amada, ou à perda de abstrações colocadas em seu lugar, tais como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, 2006, p. 103). Assim, se pode dizer que o luto se liga a uma perda e que é uma noção relativamente absorvida pelo senso comum.

Para além dessa vivência socialmente partilhada, o médico austríaco pretende explicitar como se dá o processo desde a perda de um objeto de amor até a volta do investimento libidinal em outros objetos por parte do enlutado. A essa operação, se deu o nome de *trabalho de luto*. Para acompanhar a dinâmica *pari passu*, sigamos o teórico:

E no que consiste então o trabalho realizado pelo luto? Acho que não parecerá forçado apresentá-lo da seguinte forma: o teste de realidade mostrou que o objeto amado não mais existe, de modo que o respeito pela realidade passa a exigir a retirada de toda a libido das relações [*Verknüpfungen*] anteriormente mantidas com esse objeto. Contra isso ergue-se então uma compreensível oposição. Afinal, como se pode observar, de modo geral o ser humano - mesmo quando um substituto já se delineia no horizonte - nunca abandona de bom grado uma posição libidinal antes ocupada. Eventualmente, essa oposição pode vir a ser tão forte que ocorra uma fuga da realidade e o sujeito se agarre ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo [...]; porém, ao final, o normal é que o respeito pela realidade saia vitorioso (FREUD, 2006, p. 104).

Do trecho, aprendemos que uma primeira etapa do trabalho de luto está na constatação da realidade da perda do objeto amado. A partir do teste de realidade, se pode começar a retirar a libido investida nas relações para com esse objeto. No entanto, essa retirada não é feita sem uma oposição inicial. Caso essa resistência

seja significativa, o sujeito, que perdeu o objeto e que não renuncia de bom grado às relações libidinais antes nutridas, pode fugir à realidade, negando a perda e se refugiando em uma psicose alucinatória consoante ao seu desejo. No desenvolvimento normal do luto, porém, a realidade deve imperar sobre as defesas que lhe são contrárias. Em continuidade ao processo, lemos:

Entretanto, essas exigências da realidade não são atendidas de imediato. Ao contrário, isso só ocorre pouco a pouco e com grande dispêndio de tempo e energia, enquanto, em paralelo, a existência psíquica do objeto perdido continua a ser sustentada. Cada uma das lembranças e expectativas que vinculavam a libido ao objeto é trazida à tona e recebe uma nova camada de carga, isto é, de sobreinvestimento [*Überbesetzung*]. Em cada um dos vínculos vai se processando então uma paulatina dissolução dos laços de libidos. Justificar em termos econômicos por que é tão doloroso cumprir, passo a passo, essas exigências da realidade não é fácil, embora seja curioso que a todos nós pareça tão natural e compreensível que o enlutado deva passar por esse doloroso desprazer. De qualquer modo, o que se constata é que, após completar o trabalho do luto, o Eu se torna efetivamente livre e volta a funcionar sem inibições (FREUD, 2006, p. 104-5).

Da citação, sublinhamos que o processo de atendimento às exigências da realidade se dá de modo paulatino e com alto gasto energético. Apesar da perda real do objeto de amor, se mantém sua existência psíquica, sustentada pelo investimento libidinal em lembranças e expectativas. Refere-se, pois, à dor para “nomear o estado de ânimo do luto” (FREUD, 2006, p. 104). Segundo derivamos, a dor psíquica está no reconhecimento da perda real do objeto amado e no gradual desligamento dos laços libidinais anteriormente investidos. Com efeito, “[...] no caso do luto sabemos que esse tempo é necessário para a execução [...] do processo exigido pelo teste de realidade, e que, uma vez terminado esse trabalho, o Eu consegue então libertar a sua libido do jugo do objeto perdido” (FREUD, 2006, p. 111). Em contrapartida,

O luto profundo, isto é, a reação à perda de uma pessoa amada, apresenta o mesmo estado de ânimo doloroso e a mesma perda do interesse pelo mundo exterior, salvo por tudo aquilo que relembra o falecido. Também encontramos no luto a mesma perda da capacidade de escolher qualquer novo objeto de amor - escolha que significaria substituir o objeto do luto - e um desinteresse por qualquer tipo de atividade que não esteja relacionado com a lembrança do falecido. Normalmente, todos nós aceitamos a explicação de que essa inibição e essa limitação do Eu sejam a expressão de uma entrega exclusiva ao luto, e de que, portanto, nada mais restaria disponível para outros propósitos e interesses (FREUD, 2006, p. 104).

Desse modo, mesmo no caso do luto profundo, se tem como certa a perda de um objeto de amor. Por sua vez, na melancolia, a relacionamos “[...] com uma perda de um objeto que escapa à consciência, diferentemente do processo de luto, no qual tal perda não é em nada inconsciente” (FREUD, 2006, p. 105). Nas palavras do austríaco, constatamos:

A melancolia caracteriza-se psiquicamente por um estado de ânimo profundamente doloroso, por uma suspensão do interesse pelo mundo externo, pela perda da capacidade de amar, pela inibição geral das capacidades de realizar tarefas e pela depreciação do sentimento-de-Si [*Selbstgefühl*]. Essa depreciação manifesta-se por censuras e insultos a si mesmo, evoluindo de forma crescente até chegar a uma expectativa delirante de ser punido. Entretanto, esse quadro torna-se bem mais compreensível quando comparado com o luto, o qual apresenta os mesmos traços, exceto um, a depreciação do sentimento-de-Si. De fato, afora esse aspecto, todas as outras características são iguais (FREUD, 2006, p. 103-4).

Da sintomatologia da melancolia, encontramos que sua diferenciação se dá pela depreciação do sentimento-de-Si quando comparada à do luto. Esse traço é importante para entendermos possíveis causas para o suicídio. Contudo, não dedicaremos espaço a essa discussão por ora. Em substituição, mais uma vez, repisamos no aspecto vinculado a certo desconhecimento quanto à perda do objeto no trabalho melancólico, conforme abaixo.

Apliquemos agora ao quadro da melancolia aquilo que sabemos sobre o luto. Numa série de casos, é evidente que também a melancolia pode ser uma reação à perda de um objeto amado. Em outras ocasiões, constata-se que a perda pode ser de natureza mais ideal, o objeto não morreu realmente, mas perdeu-se como objeto de amor (por exemplo, no caso de uma noiva abandonada). Em outros casos, ainda, consideramos razoável supor que tal perda tenha de fato ocorrido, mas não conseguimos saber com clareza o que afinal foi perdido; portanto, temos motivos para achar que também o doente não consegue nem dizer, nem apreender conscientemente o que perdeu. Esse desconhecimento ocorre até mesmo quando a perda desencadeadora da melancolia é conhecida, pois, se o doente sabe *quem* ele perdeu, não sabe dizer *o que* se perdeu com o desaparecimento desse objeto amado. Isto, portanto, nos leva a relacionar a melancolia com uma perda de um objeto que escapa à consciência, diferentemente do processo de luto, no qual tal perda não é em nada inconsciente (FREUD, 2006, p. 105).

Em comparação, se tem que, “no luto, o mundo tornou-se pobre e vazio; na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu” (FREUD, 2006, p. 105). Em *Lembrar escrever esquecer*, Jeanne Marie Gagnebin esclarece que

Na compleição melancólica, esse sentimento é o de desvalorização, de empobrecimento, de esvaziamento: enquanto, no luto, é o mundo que se torna vazio devido à ausência da pessoa amada, na melancolia é o próprio eu que se esvazia, que não tem mais a força de se recompor, de viver novamente (GAGNEBIN, 2006, p. 110).

Ademais, a autora defende, na companhia de Ricoeur, que o trabalho de luto, assim como o trabalho de elaboração, “[...] possibilita uma nova ancoragem na vida [...]” (GAGNEBIN, 2006, p. 105), abrindo espaço para, a despeito de um trabalho melancólico infinito, que se tenha “[...] a coragem de ousar enfrentar o presente [...]” (GAGNEBIN, 2006, p. 105). Essa coragem, como a julgamos, não está em negar a realidade para fugir em psicose alucinatória de desejo, mas em reconhecer a perda real de um objeto amado e sofrer o desprazer dolorido e demorado do luto. Tal trabalho do luto é, em partes, também um trabalho de rememoração, que

Em oposição a essas figuras melancólicas e narcísicas da memória, Nietzsche, Freud, Adorno e Ricoeur, cada um no seu contexto específico, defendem um lembrar ativo: um trabalho de elaboração e de luto em relação ao passado, realizado por meio de um esforço de compreensão e de esclarecimento — do passado e, também, do presente. Um trabalho que, certamente, lembra dos mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor e atenção aos vivos (GAGNEBIN, 2006, p. 110).

Dito isso, o trabalho de luto, quando bem feito, permite um novo investimento libidinal em outros objetos de amor. Ou seja, cede que se voltem o amor e a atenção aos vivos, nas palavras de Gagnebin. Parece-nos que mesmo Freud concordaria com a filósofa acerca da questão da ancoragem na vida após o luto, uma vez que “[...] o luto compele o Eu a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao Eu o prêmio de continuar vivo [...]” (FREUD, 2006, p. 115). Essa liberação de energia após o desligamento dos laços libidinais com o objeto perdido para a paulatina reparação psíquica do Eu seria, em hipótese, o que afastaria o enlutado da passagem repentina ao estado de mania. Mas e quando não se pode realizar o trabalho de luto? Isso é, no desconhecimento do objeto perdido, se mantém preso ao trabalho melancólico, sem poder reaver o prêmio do Eu de permanecer vivo após uma perda real?

Em *Ressentimento*, a psicanalista Maria Rita Kehl retoma a questão freudiana do luto e da melancolia. Com a brasileira, podemos retomar o que viemos tecendo até o momento.

O luto é o lento e doloroso processo de desligamento da libido de um objeto perdido. Durante o trabalho de luto as funções do eu ficam empobrecidas em razão do montante de energia (contra-catexias) que tal desligamento requer. Mas uma vez terminado o trabalho de desligamento, o *eu* retoma sua antiga disponibilidade para a vida, sem perder o amor-próprio. O mesmo não acontece na melancolia, na qual o sujeito permanece fortemente ligado ao objeto que o abandonou, e o eu desvaloriza-se como se fosse o culpado do abandono que sofreu. Além disso, a natureza da perda sofrida na melancolia é inconsciente; o sujeito sente que perdeu algo muito importante, mas não sabe o que foi. A natureza do objeto perdido, neste caso, é mais *ideal* do que no caso do luto, onde o sujeito sofreu uma perda *real* – o que pode ser mais real do que a morte? (KEHL, 2015, p. 47-8).

Dessa clara e concisa averiguação, Kehl parte da melancolia para pensar o ressentimento, embora essa última noção não seja diretamente abordada pela Psicanálise. Para a teórica, “o ressentido, assim como o melancólico, mantém uma atitude amarga e pouco esperançosa diante da vida, e parece tão preso ao passado quanto aquele, impossibilitado de esquecer as supostas causas de sua infelicidade” (KEHL, 2015, p. 47). Ou melhor, nos parece que tanto o melancólico quanto o ressentido não puderam passar pelo doloroso trabalho de luto, não podendo declarar um objeto como morto e, paradoxalmente, não recebendo o prêmio de reconhecer as possibilidades de sua própria vida. Seria exagero, então, dizer que melancólicos e ressentidos são espécies de mortos-vivos?

Guardamos a dúvida para encontrar que, a partir de Scheler, “[...] a constelação afetiva do ressentimento compõe-se da soma de rancor, desejo de vingança, raiva, maldade, ciúmes, inveja, malícia” (KEHL, 2015, p. 15). Mais além, versamos que “ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo a poder culpá-lo do que venha a fracassar” (KEHL, 2015, p. 13). Não haveria momento mais oportuno para voltar às bases psicanalíticas do que quando, sobre os melancólicos, Freud assevera que, “assim, o comportamento desses doentes torna-se agora compreensível: seus lamentos e queixas [*Klagen*] são acusações [*Anklagen*]” (FREUD, 2006, p. 108). Pode-se ainda pensar que melancólicos e, por aproximação, ressentidos se lamentam de violações enquanto acusam outros desde o lugar de vítimas? Esse jogo agressivo é abordado, por via da ambivalência amor-ódio, na melancolia por Freud. Para nós, porém, essa complexa imbricação foge ao escopo.

Ainda com Kehl (2015), sob influência de Scheler, uma fera que morde um caçador que tenta enredá-la não é vingativa ou ressentida, mas uma lutadora por

sua sobrevivência. Nem sempre é possível morder o caçador, porém. Em analogia a conformações sociais,

O ressentimento não se confunde com a revolta silenciada nem com a resignação forçada que se produz sob regimes totalitários ou em sociedades fortemente estratificadas. A *vida nua* não produz ressentimento; ela é a vida humana desprovida de condições de humanidade, limitada à reprodução da sobrevivência biológica – como na escravidão, nos campos de concentração ou em situações de extrema miséria (KEHL, 2015, p. 21).

Chegamos ao nosso ponto: o que acontece quando o luto não é permitido? O que ocorre quando se declara um ente amado como desaparecido e, mesmo depois de anos, não se tem um corpo para enterrar? Nesse caso, perguntamos: que tipo de política é aquela que veda a possibilidade do trabalho de luto de parte de sua população e, possivelmente, a coloca em constante trabalho melancólico, sem retorno previsto para a ancoragem na vida?

Necropolítica, necroética e vidas passíveis de luto

De Camarão, outra terra antes colonizada como a nossa, ouvimos os gritos revoltosos de denúncia a essa política a que fizemos menção acima. Achille Mbembe abre seu famoso ensaio asseverando:

Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder (MBEMBE, 2016, p. 123).

Nessa política tanática, soberania, como pudemos ler, passou a se associar ao poder de determinar quem vive e quem morre. Sobretudo, se determinam maneiras de gerir condições mortíferas e de administrar corpos. Ora, a esse modelo, se dá o nome de *necropolítica*. Propõem-se, logo,

[...] a noção de necropolítica e [a de] necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2016, p. 146).

De volta ao nosso discurso, os mortos-vivos se tornam figuras que povoam um mundo em que impera a destruição. Podemos voltar à explicação freudiana da melancolia, na qual

[...] Havia ocorrido uma escolha de objeto, isto é, o enlaçamento [*Bindung*] da libido a uma determinada pessoa. Entretanto, uma *ofensa real ou decepção* proveniente da pessoa amada causou um estremecimento dessa relação com o objeto. O resultado não foi um processo normal de retirada da libido desse objeto e a seguir seu deslocamento para outro objeto, mas sim algo diverso, que para ocorrer parece exigir a presença de determinadas condições. O que se seguiu foi que o investimento de carga no objeto se mostrou pouco resistente e firme e foi retirado. A libido então liberada, em vez de ser transferida a outro objeto, foi recolhida para dentro do Eu. Lá essa libido não foi utilizada para uma função qualquer, e sim para produzir uma identificação do Eu com o objeto que tinha sido abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu. A partir daí uma instância especial podia julgar esse Eu como se ele fosse um objeto, a saber: o objeto abandonado. Desta forma, a perda do objeto transformou-se em uma perda de aspectos do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada transformou-se num conflito entre a crítica ao Eu e o Eu modificado pela identificação (FREUD, 2006, p. 108).

Quando a sombra do objeto cai sobre o Eu, ocorre, então, a identificação de aspectos do Eu com o objeto perdido. Por conseguinte, não é ilógico supor que, na ausência da possibilidade do trabalho de luto - como, por exemplo, na ausência de um corpo a ser chorado -, o melancólico se identifica com o objeto abandonado, se aproximando do que Mbembe nomeou de “morto-vivo”. Permanecendo, em verdade, como que sob uma sombra. Voltamos, dessarte, à máxima já citada: “[...] na melancolia, foi o próprio Eu que se empobreceu” (FREUD, 2006, p. 105), visto que ele se modifica pela identificação com o objeto abandonado.

Na tese *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*, o filósofo Fábio Luís Ferreira Nóbrega Franco traça sua reflexão a partir da descoberta, em 1990, de uma vala clandestina em São Paulo. Localizada no bairro de Perus, no Cemitério Dom Bosco, a vala abrigava mais de 1500 sacos plásticos com restos mortais humanos, sendo alguns deles identificados posteriormente como desaparecidos políticos da ditadura militar brasileira (FRANCO, 2018). Assim, se perguntamos antes que tipo de política é aquela que veda a possibilidade do trabalho de luto a certos setores sociais, podemos responder que ela é a necropolítica. Mais especificamente, podemos ainda afirmar que é ela também a que testemunhamos durante as décadas de 1960 a 1980 no Brasil. Com Franco, verificamos:

Ora, a constituição de corpos não-identificados pelas instituições responsáveis pelo governo da morte impede que esses mortos passem pelos rituais fúnebres existentes em nossa sociedade. Eles não serão lamentados, nem terão uma sepultura na qual seus próximos poderão deles se lembrar, nem seus nomes aparecerão em obituários. A dessubjetivação dos mortos implica a recusa da possibilidade de serem pranteados. Do lado dos que permanecem vivos, dos seus familiares e parentes, essa impossibilidade de realizar o luto constitui formas de subjetividade melancolizadas (FRANCO, 2018, p. 167).

A produção de mortos-vivos, que aqui podemos nomear como subjetividades melancolizadas, parece ser um projeto necropolítico que se instala por via da gestão pública (e política) do luto. Para que se dê a produção de subjetividades desse tipo, portanto, é necessário que se produzam também cadáveres cujas identidades são não serem identificados. Novamente com o filósofo brasileiro, nos assustamos ao perceber que

A produção desses cadáveres dessubjetivados não é, contudo, o único efeito negrogovernamental que os dispositivos de desaparecimento nos deixavam ver. A outra face desse processo consistia na administração política do luto e da melancolia, na distribuição desigual desses afetos como consequência da decisão sobre as mortes que poderiam ser reconhecidas e, portanto, lamentadas. Dessa forma, o poder não gera apenas corpos, mas afetos; governando os mortos, governa-se, por meio da morte, os vivos. Afinal, ao dizer quais mortos serão lembrados, a negrogovernamentalidade definia os tipos de vínculos cujas perdas podem ser vividas socialmente como perdas reais e que, portanto, nos fazem falta; já as outras perdas, elas não existem nem no discurso, nem nos cemitérios, pois seus mortos também desaparecem sob a sigla NN [*nomen nescio*, do latim, “desconheço o nome”]. São perdas irrealis, mortos dessubjetivados, vidas que já estavam mortas. O destino delas é o mesmo de um objeto sem serventia: a disposição final (FRANCO, 2018, p. 205).

Se o luto é uma reação a uma perda reconhecida com real e, com Kehl, nada poderia ser mais real que a morte, produzir mortos dessubjetivados é relegar à melancolia os vivos que permanecem defrontados a suas perdas irrealis, dado que a morte e a vida de seus entes desaparecidos são simultaneamente negadas. Em *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*, Judith Butler toca nessa questão nas linhas que se seguem:

Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início (BUTLER, 2020, p. 33).

Daí, para Butler, uma vida só pode ser apreendida como tal caso ela seja uma vida que poderá ser enlutada quando perdida. Os mortos-vivos passam, conseqüentemente, a se assemelhar ao próprio caráter fantasmático dos objetos de suas perdas irreais: aqueles que não são passíveis de luto não tiveram nem mesmo sua vida anteriormente reconhecida. Na tentativa de esclarecimento, voltamos à estadunidense:

É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver. Apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa (BUTLER, 2020, p. 32).

É cruel chegar à consideração de que, em um governo necropolítico, a negação do luto pode mesmo servir de prova à desvalorização que a vida assume em seu regime, ou mesmo da aniquilação da possibilidade de apreensão de uma vida enquanto tal em alguns casos. Partimos da vala clandestina de Perus para nos reconhecermos no *abismo da necroética*³. Em *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, o filósofo Ricardo Timm de Souza anuncia:

Todos os caminhos levam à morte, a um estado geral de morte. A necrópolítica se expressa, em suma, na concretude da *necroética* como forma de existência. É a esse ponto que a nova crítica deve se dirigir. Nesse conceito se subsume, no presente, a longa corrente de indignação biopolítica que se segue das análises de manipulação e reificação da vida e do vital. Longa e dolorosa história, a história do Ser ou, o que dá no mesmo, a configuração do mal (SOUZA, 2020, p. 143, destaques do autor).

Agora, o teórico pensa radicalmente ao apontar para uma necroética, dando base a toda e qualquer necropolítica. Nessa dinâmica, “conjura um *modus operandi* que transforma a violência e a morte na finalidade última – “*viva la muerte!*”. Cria a necroética. Atira-se ao abismo de seus horrores” (SOUZA, 2020, p. 145). No ensaio de escalar esse abismo horroroso em direção a um outro paradigma ético, ecoamos nossas vozes com a revolta de Antígona (SÓFOCLES, 2001), como também nos rememora a norte-americana (BUTLER, 2020, p. 65) Pensamos que, desse modo, podemos ao menos vislumbrar uma maneira de abandonar a melancolia ou mesmo o ressentimento abafado para vivenciar realmente a dor do luto. Com Butler, sugerimos que “o luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a

³ Também tratamos do *abismo da necroética*, de Souza (2020), em outra ocasião. Ver: LIMA, Bianca Camargo de. TUDO ESCOA: a relação com o tempo na Modernidade e uma possível sintomatologia dos tempos pandêmicos. *Revista Opinião Filosófica*, v. 12, p. 1-15, 2021.

indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político” (BUTLER, 2020, p. 66).

Sabemos, contudo, que não teremos um corpo para prantear em determinadas instâncias. Seria possível, nesses casos, que ritos fúnebres fossem ainda assim realizados simbolicamente? Participando do livro *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*, a psicanalista Maria Rita Kehl lembra:

Da mesma forma, os (as) companheiros(as) e filhos(as) de desaparecidos(as) políticos, na ausência de um corpo diante do qual prestar as homenagens fúnebres, só puderam enterrar simbolicamente seus mortos ao velar em um espaço público a memória deles e compartilhar com uma assembleia solidária a indignação pelo ato bárbaro que causou seu desaparecimento (KEHL, 2010, p. 128).

Velar em espaço público, memória, assembleia solidária, indignação, ato bárbaro e desaparecimento. Parece-nos que retornamos às ideias butlerianas: uma vida reconhecida enquanto tal é uma vida passível de luto. É preciso que se tenha uma assembleia solidária e um espaço público para que a indignação frente aos atos bárbaros e ao desaparecimento de um ente amado possa integrar a memória de um sujeito e, ao velar uma morte, que se possa entrar em trabalho de luto. Atravessando a dor da perda, reconhecida psíquica e publicamente como real, o enlutado pode abandonar sua posição violentamente imposta de morto-vivo. A essa ruptura de lugares, revolução simbólica ou processos de resistência pela memória da identidade de um morto, daremos o nome de *revolta*. Ora, uma fera que se protege não se ressent. Ela corajosamente se revolta.

Questionamos ainda se essa revolta, na ausência do corpo, pode se dar por via de um *corpus* de poemas. Concordamos com a sugestão de Butler:

[...] embora nem a imagem nem a poesia possam libertar ninguém da prisão, nem interromper um bombardeio, nem, de maneira nenhuma, reverter o curso da guerra, podem, contudo, oferecer as condições necessárias para libertar-se da aceitação cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência (BUTLER, 2020, p. 26-7).

Passemos, logo, ao exame das possibilidades de testemunho, com Agamben, e da revolta do poema a partir da literatura brasileira contemporânea.

Possibilidade de testemunho e revolta do poema

Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, o filósofo italiano Giorgio Agamben parece concordar com Butler. Nos campos de concentração nazistas, para além da perda da dignidade da vida, assistimos à indignidade da própria morte. Neles, observamos que “aquilo que define o campo não seja simplesmente a negação da vida, que nem a morte nem o número de vítimas esgotam de modo algum o seu horror, que a dignidade ofendida não é da vida, mas da morte” (AGAMBEN, 2008, p. 77). Essa negação se dá de maneira explícita na figura dos *muçulmanos*. O italiano gasta algumas páginas na tentativa da descrição e mesmo da nomeação desses entes que, não derivando seu nome de qualquer filiação ao islã, desafiam os limites entre vida e morte. Após padecerem maus tratos nos campos, os muçulmanos são extraviados de sua capacidade volitiva até perderem seus aspectos humanizantes. De fato, “o mulçumano, que é a formulação mais extrema da mesma [da notícia atroz dos sobreviventes], é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade” (AGAMBEN, 2008, p. 76). Ao ver o embaçamento dos limites vitais, somos levados a considerar que

[...] o que define os muçulmanos não é tanto que sua vida já não seja vida (essa espécie de degradação é válida, em certo sentido, para todos os habitantes do campo, e não constitui uma experiência totalmente nova), quanto, sobretudo, que a sua morte já não seja morte. O fato de que a morte de um ser humano já não possa ser chamada de morte (não simplesmente que não tenha importância – isso já havia acontecido -, mas que precisamente já não possa ser chamada com aquele nome) – é o horror especial que o mulçumano introduz no campo e que o campo introduz no mundo. [...] Onde a morte não pode ser chamada de morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados cadáveres (AGAMBEN, 2008, p. 76-7).

É com pesar que percebemos aproximações entre a figura agambeniana do muçulmano com a condição dos desaparecidos políticos durante o regime militar brasileiro. No umbral de uma nova ética, que talvez seja a mesma que Souza (2020) acusou seu caráter mortífero ao nomear de *necroética*, essas vítimas dos campos nazistas e nossas vítimas nacionais nos repetem que “onde a morte não pode ser chamada de morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados cadáveres” (AGAMBEN, 2008, p. 76-7). Como, então, se endereçar a esses mortos que desafiam o estatuto da morte, visto que a própria morte teve sua dignidade destruída? Entre

as ruínas, talvez em um esforço benjaminiano, nos é exigido o dever ético⁴ do testemunho. Com Agamben, definimos:

Em oposição ao *arquivo*, que designa o sistema das relações entre o não-dito e o dito, denominamos o *testemunho* o sistema das relações entre o dentro e o fora da *langue*, entre o dizível e o não-dizível em toda língua – ou seja, entre uma potência de dizer e a sua existência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer (AGAMBEN, 2008, p. 146).

Admitimos que o testemunho tem sua existência localizada entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer. Agamben destila essa tensão a partir da leitura minuciosa de obras de Primo Levi, escritor italiano que foi prisioneiro em Auschwitz. Desse conflito, que poderia ser ainda associado ao trauma e àquilo do traumático que é impossível de ser apreendido pela linguagem, se cunha o Paradoxo de Levi, conforme expomos:

Veja-se o paradoxo de Levi: “O muçulmano é a testemunha integral”. Isso implica duas proposições contraditórias:

- 1) “O muçulmano é o não-homem, aquele que em nenhum caso poderia testemunhar.”
- 2) “Aquele que não pode testemunhar é a verdadeira testemunha, a testemunha absoluta.” (AGAMBEN, 2008, p. 151).

Em breve digressão, desejamos destacar que o muçulmano agambeniano, aquele que foi identificado ao não-homem e que teve a dignidade de sua morte negada, é também aquele que não pode testemunhar. Acima, acenamos para o fato de que testemunhar está intimamente ligado à possibilidade e à impossibilidade de dizer. Parece-nos, por conseguinte, que o italiano remonta à tradição aristotélica, segundo a qual “o homem é, por natureza, um ser vivo político” (*Política*, I, 2, 1253a 3, p. 53), isso é, um ser que tem sua natureza *per-feita* na vida da *pólis*. Sua vida política, por sua vez, é condicionada à posse da palavra, consoante à argumentação do estagirita:

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de desprazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o

⁴ Quando falarmos do *dever ético* do testemunho, talvez nos aproximemos de algo como um dever de memória. Adotando a predicação de *ético*, contudo, não temos como pretensão delinear bem o que entendemos por *ética*. Ao menos, não é essa nossa ambição por ora. É provável que *ética*, para nós, se aproxime daquela de origem aristotélica, especialmente quando essa se estende à *política*. Certamente, porém, pensamos em uma ética em oposição e em resistência à *necroética*.

prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (*Política*, I, 2, 1253a 8-17, p. 54).

Por possuir palavra, o ser humano pode dizer o bem e o mal, o justo e o injusto e, logo, tornar comum seus sentimentos numa família e numa comunidade. Já numa *pólis*, a vida política se baseia na comunicação de juízos para o estabelecimento de um corpo social sustentado pela palavra. Desse modo, se pode dizer que, por via do testemunho, se ensaia a volta a uma vida politicamente boa (e por que não para aquela prevista por Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, na qual a felicidade⁵ possa ser o fim último?); fazendo frente, pela palavra, ao abismo em que as condições de vida e de morte dignas tenham sido desprezadas. Concordando com Agamben (2008, p. 163), reconhecemos que a testemunha dá testemunho *pelo* muçulmano, que é a testemunha integral, resgatando à palavra a impossibilidade de falar. Na apresentação da versão brasileira do livro italiano, Jeanne Marie Gagnebin afirma:

No paradoxo de Primo Levi, a testemunha não pode dizer isso que mereceria ser dito, porque esse “isso” pertence à morte. Essa falta, essa lacuna, esse deslocamento, essa não-coincidência (todos termos de Agamben) *resta* de Auschwitz, essa marca dolorida que desmancha qualquer plenitude discursiva e ameaça o *logos* de desmoronamento (GAGNEBIN, 2008, p. 16).

Esse desmoronamento do discurso marca a cisão do próprio testemunho. Novamente com o filósofo da *vida nua*, lemos:

O sujeito do testemunho é constitutivamente cindido, só tendo consistência na desconexão e na separação – não sendo, contudo, redutível às mesmas. Isso significa “ser sujeito de uma dessubjetivação”; por isso, a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação. O fato de não ser possível atribuir o testemunho [...] não é mais que o preço desta cisão, dessa inquebrantável intimidade do muçulmano e da testemunha, de uma impotência e de uma potência de dizer (AGAMBEN, 2008, p. 151).

Em vista disso, o dever ético do testemunho é resistir à dessubjetivação da testemunha integral, daquela a qual foi impossibilitado o dizer. Rogamos por esse

⁵ Após tratar das virtudes, em *Ética a Nicômaco* (EN), Aristóteles escreve: “A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não se acham separados como na inscrição de Delos: ‘Das coisas a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde; Mas a mais doce é alcançar o que amamos’. Com efeito, todos eles pertencem às mais excelentes atividades; e estas, ou então, uma delas – a melhor -, nós a identificamos com a felicidade” (EN, Livro I, 8, 1099a, 25-30, p. 58). Remontamos ao traço de que, na ética aristotélica, a finalidade (*télos*) de todas as ações tende à felicidade (*eudaimonía*).

dever quando se nega a dignidade da morte, se retira a possibilidade da palavra e, por fim, se condena ao aniquilamento aquele que testemunhou integralmente as condições mortíferas de dispositivos necropolíticos. “Por isso mesmo – por ser possível dar testemunho só onde há a possibilidade de dizer e só haver testemunha onde houver uma dessubjetivação – o mulçumano é realmente a testemunha integral, e por isso não é possível separar o mulçumano do sobrevivente” (AGAMBEN, 2008, p. 157-8). Reassumir a posição de ser vivo político é, a uma só vez, se reapropriar da vida, da morte e da palavra. “Se o sobrevivente dá testemunho não da câmara a gás ou de Auschwitz, mas pelo muçulmano; se ele fala apenas a partir de uma impossibilidade de falar, então seu testemunho não pode ser negado” (AGAMBEN, 2008, p. 163).

Por homologia de processos, supomos que tanto *o que resta de Auschwitz* quanto *o que resta da ditadura* são “[...] as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles” (AGAMBEN, 2008, p. 162). Apontando, a partir de Benveniste, para uma possível etimologia de *testemunha*, chegamos a *testis*, significando “[...] aquele que assiste como um terceiro (*terstis*) a um caso em que dois personagens estão envolvidos” (GONDAR; ANTONELLO, 2016, p. 18). Na posição de testemunha como terceiro, somos o que resta desses casos de violação aos direitos humanos. É-se terceiro como “[...] aquele que não faz parte do círculo infernal do torturador e do torturado, do assassino e do assassinado” (GAGNEBIN, 2006, p. 57). Além disso,

Nesse sentido, uma ampliação do conceito de testemunha se torna necessária; testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o *bistor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente (GAGNEBIN, 2006, p. 57).

Ocupar o papel de testemunha como terceiro, como aquele que dá o testemunho porque é impossível à testemunha integral dizer e porque se diz *por* ela, pode significar dar um *corpus* discursivo aos remanescentes mortais humanos e dessubjetivados, como aqueles da vala clandestina de Perus. Com a filósofa Gagnebin, reconhecemos que um genocídio não dito

[...] é tão mais terrível, na medida em que continua, até hoje, sendo ignorado e denegado pela comunidade política internacional [referência ao genocídio armênio, do início do século XX]. É como se houvesse herdeiros de mortos que, simbolicamente falando, nunca existiram, que não pertenceram aos vivos e não podem, portanto, pertencer hoje aos mortos, tornando seu luto tão difícil — uma dificuldade análoga, quase uma impossibilidade, atormenta os familiares dos “desaparecidos” na América Latina (GAGNEBIN, 2006, p. 56).

Como num círculo, retornamos à questão dos mortos sem identidade, do luto impedido e dos desaparecidos políticos brasileiros, que cá são representantes dos latino-americanos. Depois da potência da retomada da indignação por meio da poesia nas ideias butlerianas, coincidimos com o poder subversivo dos poetas no arcabouço teórico agambeniano:

Se voltamos agora ao testemunho, podemos dizer que dar testemunho significa pôr-se na própria língua na posição dos que a perderam, situar-se em uma língua viva como se fosse morta, ou em uma língua morta como se fosse viva — em todo caso, tanto fora do arquivo, quanto fora do *corpus* do já-dito. Não causa surpresa que tal gesto testemunhal seja também o do poeta, do autor por excelência. A tese de Hördelin, segundo a qual “o que resta, fundam-no os poetas” [...] não deve ser compreendida no sentido trivial, de acordo com que a obra dos poetas é algo que perdura e permanece no tempo. Significa, sim, que a palavra poética é aquela que se situa, de cada vez, na posição de resto, e pode, dessa maneira, dar testemunho. Os poetas — as testemunhas — fundam a língua como o que resta, o que sobrevive em ato à possibilidade — ou à impossibilidade — de falar (AGAMBEN, 2008, p. 160).

A valer, são os poetas as testemunhas por excelência. Em sua companhia, podemos reconhecer a vida, mesmo em sua precariedade, e chorar nossos mortos dignamente em remontagem dos ritos fúnebres simbólicos. Podemos, sobremaneira, absorver os resíduos da língua para sobreviver à impossibilidade de falar. Em *A revolta do poema*, o poeta e tradutor brasileiro Guilherme Gontijo Flores supõe que “[...] a forma do poema, ou forma-poema, não seja fundamental em sua revolta, [...] mas da potência de revolta que está no gesto do poema” (FLORES, 2019, p. 121). Bebendo de Benjamim e de Mbembe, o brasileiro questiona:

Então sua [da revolta] destrutividade é, mais do que a produção de terra arrasada, um modo público de eficiência (*Wirksamkeit*), porque demanda a presença do outro não como objeto destruição, nem como observador amedrontado do horror necropolítico, e sim como testemunha capaz de partilhar a criação de espaço típica do caráter destrutivo e — por que não? — da revolta (FLORES, 2019, p. 125-6).

Para nosso poeta, em seu turno, a indignação não é suficiente. “Não, a indignação não produz revolta; antes serve como massa de manobra de subjetividades sem vínculo com o espaço, sem produção de temporalidade, sem força de coletividade [...]” (FLORES, 2019, p. 129). A nosso ver, parece que Flores aproxima indignação do que tratamos como ressentimento, em Kehl, e o que se encosta à melancolia freudiana. Para ele,

O indignado, essa espécie triste de fantoche que parece estar de pé até na ausência de um titereiro... Cumpre sua farsa e nela assina uma tragédia. No limite, o indignado não reconhece a precariedade constitutiva em que vive, nem percebe como ela é a condição da sociabilidade. Atomizado, insiste em aceder ao status que julga merecer (é o discurso contemporâneo da meritocracia, por exemplo), ou em reaver o suposto bem perdido, supostamente tomado pelo outro, incapaz de observar como a pulverização do próprio olho seria muita mais frutífera como gesto político do que o rancor que agora o move (FLORES, 2019, p. 129-30).

Mais radicalmente, talvez junto com Antígona, Flores pede o reconhecimento público daquilo que poderia ficar restrito à esfera do privado. Por isso, rejeita a conjunção meramente indignada-ressentida-melancólica de um indivíduo atomizado. No lugar de um eu solitário, se pede a assembleia de vozes unificadas por um *nós*. Revoltosos, com essas vozes, se entoam gritos de que “*nós não somos descartáveis*” (FLORES, 2019, p. 131). Isso é, de que nossas vidas devem ser reconhecidas como passíveis de luto, assim como daqueles que foram descartados sem terem as identidades lembradas e choradas. Com o brasileiro, ponderamos:

Ou seja, ao performar um poema, ou ao cantar junto, o canto e a leitura – deixamos fundir dois modos de poética da voz e do olho – que podem se tornar o ato plural fundamental da revolta, muito além do indignado atomizado, sem a necessidade de um poema revoltado, ou revolucionário; mais precisamente, é a performance e a iterabilidade do poema que está em jogo, bem como sua condição determinante de jogo (FLORES, 2019, p. 131).

Da união de corpos vivos, políticos, testemunhas e portadores da possibilidade de dizer, “[...] a revolta, longe de preparar o futuro com um programa centrado e preestabelecido, só pode emergir de uma prática capaz de multiplicar as possibilidades que ali se criam. Ela, como a poesia, precisa correr esse risco” (FLORES, 2019, p. 132). É possível até afirmar que, nas conformações de Flores, a revolta parece se aproximar à ancoragem na vida – e à luta pelas possibilidades imprevisíveis dela-, que o final do trabalho de luto pode propiciar ao Eu que permanece vivo e, aqui conosco, se vê atravessado pela poesia.

[...] em outras palavras, assim como o hino norte-americano pode ser cantado por imigrantes em outra língua e assim assumir novos sentidos, a revolta do poema pode acontecer a cada reencenação da obra, numa multiplicidade incontrolável de subjetividades contraditórias que se performam nas novas relações que se estabelecem pelo e no poema, na medida mesma em que convulsionam o corpo, seja ele corpo do sujeito ou corpo político. Nessa convulsão do corpo e da linguagem se apresenta o incomunicável da língua, entrelaçamento do outro no mesmo que se dá quando cada um lê/entoa e assume como próprio aquilo que é incontornavelmente outro; nesse sentido é a incomunicabilidade promovida pelo poema que amarra uma coletividade, porque ela só pode se dar na pluralidade dos corpos. Isso quer dizer, afinal, que a revolta do poema não é um dado essencial e inequívoco, ou seja, não é parte de qualquer sentido inerente, estável e originário de um texto que apenas demanda decifração semântica; se assim fosse, o poema guardaria uma mensagem pronta para ser decodificada e aprendida e assim transmitiria um conteúdo revoltoso. No entanto, o poema, como o mundo, estabelece a reciprocidade entre sujeitos já mencionada; tal como no caso da cidade dos revoltosos, o poema acontece na medida mesmo em que, sendo “objeto” e propriedade, faz-se “sujeito” apropriador de seu leitor, que assim faz-se (impessoalmente) gesto hermenêutico-performativo, que só pode ser da ordem de uma distância de si. [...] e poderíamos dizer que neste por fazer poético está uma potência da revolta (FLORES, 2019, p. 138).

Se o testemunho acontece na tensão entre a possibilidade e a impossibilidade de dizer e se o fazer poético se abriga na potência da revolta, concluímos que,

Sendo o poema, na metáfora arquitetônica, uma espécie de templo, sua revolta é a profanação, nos dois sentidos etimológicos de sacrificar (levar até o templo – *fanum* em latim) e de dessacralizar (jogar para fora do templo, delegando ao uso comum); porque a revolta, como a profanação, se dá no pórtico, no interstício entre o fora e o dentro, ao modo de uma passagem em curto-circuito entre o que, sendo público, guarda em seu jogo o rastro do sagrado. O espaço que ela destrói é o da pura propriedade com seus desníveis. Quando, para além do mero caos, a performance do poema estabelece na precariedade um vínculo plural de coletividade, na inatualidade afetiva uma reorganização aberta do espaço-tempo – o que volta na revolta do poema é o que não cessa de escapar e que, por hoje, chamarei de vida (FLORES, 2019, p. 141).

Ao fim e ao cabo, encontramos que o que não cessa de escapar na revolta do poema é a vida. Sem tentar defini-la por conceitos, aceitamos que é também a vida o que se tenta dominar, ao lado da morte, na soberania necropolítica. Pensamos, pois, que a instabilidade de um poema é sintoma do constante movimento revoltoso de vozes que se unem politicamente para dizer. Daí, a importância de dizer o nome de um morto, de alguém que nos é objeto de uma perda real, que integra nossa memória coletiva e que não deve ser esquecido de nossa história nacional. Por essa razão, preservamos a dimensão do luto e do dever ético de testemunho do poeta. Desejamos, com isso, encerrar nossa argumentação com um poema revoltoso de Flores.

Dentre as *Quatro cantatas fúnebres*, escolhemos trechos do *Mantra por Dinalva Oliveira* (FLORES, 2018). Como que num canto lamentoso para prestar os serviços de luto, Flores lembra Dinalva Oliveira Teixeira, baiana de cerca de 29 anos, que teria sido morta grávida e metralhada entre 1973 e 1974, numa guerrilha entre Tocantins e Pará. Efetivamente, nosso poeta testemunha *pela* testemunha integral quando compõe um mantra *por* Dinalva. Quase que em repetição ritualística de versos, ele murmura diante da impossibilidade de dizer, convulsionado pela revolta do fazer poético. A geóloga – nossa testemunha integral – permanece como desaparecida política, não tendo sido seus remanescentes entregues aos familiares nem qualquer sepultamento realizado (DINALVA..., 2021). Com o testemunho do poeta, que nos representa a literatura brasileira contemporânea pós-ditadura militar, prateamos:

[...]
Pode doer mais
por exemplo andar
nesses anos todos
todo o Araguaia
sem sal sem açúcar
sabendo agora sim
o nome da fome
comendo tua carne
pouco a pouco a pouco
Pode doer mais
e vai doer mais
[...]
e depois passar
por duas semanas
nas mãos da tortura
Pode doer mais
[...]
doer noutra tempo
nos corpos distantes
de quem não encontra
um ponto pra dor
de quem nunca vai
encontrar o corpo (FLORES, 2018, p. 53-6).

Considerações Finais

Talvez um texto vá além das simples letras digitadas. Em nosso caso, ele diz também de um tempo e de uma geração. Escrevemos durante uma pandemia⁶, em que mais de quinhentas mil mortes foram registradas e em que nem todas puderam

⁶ Durante a escrita deste artigo, o Brasil havia ultrapassado a marca de 520 mil mortos por COVID-19 em 01 de julho de 2021 (BRASIL..., 2021).

ser veladas por suas famílias. Falamos também desde uma geração que não sofreu diretamente as torturas, os desaparecimentos e a atmosfera amedrontada da ditadura militar brasileira. Por um lado, é como se tentássemos dar palavra à dor de nossas perdas para o COVID-19, na tentativa de simbolizar um luto que escapa aos tradicionais ritos fúnebres. Por outro, constatamos um conflito geracional, daqueles em que somos herdeiros dos traumas de um regime ditatorial, não os primeiros traumatizados.

Se não padecemos diretamente os horrores desse tempo sombrio de nossa história política, por que não nos anestesiemos como a personagem jovem Patrícia Bettini, de Antonio Skármeta? Filha de um torturado da ditadura chilena, em *O dia em que a poesia derrotou um ditador*, a moça quer esquecer a violência passada por seus pais para reconstruir sua própria vida a despeito das ruínas de seu país na primeira parte do livro (SKÁRMETA, 2012). A apatia dos mortos-vivos, no entanto, nos parece poder ser lida como cobertura à nossa melancolia, ainda não trabalhada e atravessada pela dor reconhecida como real. Os corpos desaparecidos se mostram como fantasmas, irrealizados, apagados e silenciados por um discurso oficializado. A Literatura, a Filosofia e a Psicanálise, todavia, buscam os rastros do que foi esquecido no subterrâneo.

Como na metáfora de Freud sobre a repressão e sua relação com a resistência no tratamento psicanalítico, durante a segunda das *Cinco lições de Psicanálise* (1910/1978), não é suficiente conduzir um baderneiro para fora de uma sala de conferências. Ainda se escutam suas batidas na porta e seus gritos⁷. Em paralelo, tínhamos alguns objetivos com este texto. De início, tentávamos compreender – ou, ao menos, traçar algumas hipóteses – para o interesse da literatura brasileira contemporânea, posterior à década de 1980, por temas relacionados à ditadura. Parece, por fim, que reconhecemos ainda ouvir as perturbações reprimidas nos

⁷ Na continuidade da explanação sobre a terapêutica psicanalítica, o austríaco esclarece: “Agora, para dizê-lo sem rebuscos: chegamos à convicção, pelo exame dos doentes histéricos e outros neuróticos, de que a repressão das ideias, a que o desejo insuportável está apenso, *malogrou*. Expeliram-nas da consciência e da lembrança; com isso os pacientes se livraram aparentemente de grande soma de dissabores. Mas *o impulso desejoso continua a existir no inconsciente* à espreita de oportunidade para se revelar, concebe a formação de um *substituto* do reprimido, disfarçado e irreconhecível, para lançar à consciência, substituto ao qual logo se liga a mesma sensação de desprazer que se julgava evitada pela repressão. Esta substituição da ideia reprimida — o *sintoma* — é protegida contra as forças defensivas do ego e em lugar do breve conflito, começa então um sofrimento interminável. No sintoma, a par dos sinais do disfarce, podem reconhecer-se traços de semelhança com a ideia primitivamente reprimida. Pelo tratamento psicanalítico desvenda-se o trajeto ao longo do qual se realizou a substituição, e para a recuperação é necessário que o sintoma seja reconduzido pelo mesmo caminho até a ideia reprimida” (FREUD, 1978, p. 15, destaques originais).

sintomas sociais correntes. Parece haver, pois, algo que *resta* da ditadura em seus porões e recalcamientos. Posteriormente, assumimos o valor – e até o dever ético – do testemunho dos poetas na elaboração e no trabalho de luto *por* nossos presos políticos desaparecidos.

Na literatura brasileira contemporânea, enfim, entrevemos uma assembleia solidária a dizer diante da impossibilidade de dizer, de testemunhar o que é próprio da morte, mesmo que nossos olhos não tenham presenciado esse horror. Subvertemos, desse modo, a testemunha de Heródoto. Apontamos, finalmente, para as potencialidades do luto e do testemunho para o presente, adotando a ditadura militar brasileira como exemplo privilegiado para pensar radicalmente os fazeres filosóficos e literários de hoje. No esfumaçamento das barreiras entre História e Literatura, nos colocamos a narrar nossa memória ao tornar nossos mortos passíveis de luto e nos encaminhar à recuperação necessária daquilo que foi reprimido. Projetamos, ainda que de maneira não planejada, uma resistência à necroética e à necropolítica vigentes. Assim, diferentemente de Patrícia, saímos (ou assim desejamos ter feito) da apatia para o *páthos* doloroso do fim. Esperamos, com isso, que o fim desse texto abra espaço para novas ancoragens poéticas em mais testemunhos e, para além deles, para a revolta da vida por vir.

Referências

[Textos]

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica (Livro I e Livro II); Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Col. Os Pensadores.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e de Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

FLORES, Guilherme Gontijo. A revolta do poema. *Revista Texto Poético*, v. 15, n. 26, p. 120-145, 2019.

FLORES, Guilherme Gontijo. *carvão: capim*. São Paulo: Editora 34, 2018.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. *Da biopolítica à necrogovernamentalidade: um estudo sobre os dispositivos de desaparecimento no Brasil*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização; Esboço de psicanálise*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917). In: FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, volume II: 1915-1920. Coordenação geral de tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2006. p. 99-122.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 9-17.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GONDAR, Jô; ANTONELLO, Diego Frichs. O analista como testemunha. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, p. 16-23, 2016.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2015.

KEHL, Maria Rita. Tortura e sintoma social. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 123 – 132.

LIMA, Bianca Camargo de. TUDO ESCOA: a relação com o tempo na Modernidade e uma possível sintomatologia dos tempos pandêmicos. *Revista Opinião Filosófica*, v. 12, p. 1-15, 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte e Ensaios*, n. 32, p. 123-151, 2016.

SKÁRMETA, Antonio. *O dia em que a poesia derrotou um ditador*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Mario da Gama Kury. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

[Músicas e materiais midiáticos]

BRASIL ultrapassa 520 mil mortos por Covid; média móvel de casos é a menor desde fevereiro. Site do G1. Publicado em 01 jul. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/07/01/brasil->

ultrapassa-520-milmortos-por-covid-media-movel-de-casos-e-a-menor-desde-fevereiro.ghtml>. Acesso em: 02 jul. 2021.

DINALVA Oliveira Teixeira. Site “Memórias da Ditadura”. Disponível em: <<http://memoriasdaditadura.org.br/memorial/dinalva-oliveira-teixeira/>>. Acesso em: 29 jun. 2021.

NASCIMENTO, Milton. Sentinela. *In*: NASCIMENTO, Milton. *Sentinela*. Composição de Milton Nascimento e Fernando Brant. Participação de Nana Caymmi. Rio de Janeiro: Ariola, 1980. 1 CD (38 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IW2UjT4MbdA>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

Recebido em: 03/07/2021.
Aprovado em: 14/07/2021.
Publicado em: 05/08/2021.