

Membre de l'université Paris Lumières
École doctorale 138 : Lettres, langues, spectacles
EA 369 : Études Romanes

Marta Haas

Pour une pédagogie performative de la mémoire

Performance et témoignage sur la violence d'État à l'école

Thèse présentée et soutenue publiquement le 30/03/2023
en vue de l'obtention du doctorat de Langues, littératures et civilisations romanes: Portugais de
l'Université Paris Nanterre
et du doctorat de Sciences de l'éducation de l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul

sous la direction de Mme Maria da Graça DOS SANTOS (Université Paris Nanterre)
et de M Gilberto ICLE (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Jury :

Membre du jury et directrice de thèse :	Mme Maria da Graça DOS SANTOS	Professeure, Université Paris Nanterre
Membre du jury et directeur de thèse :	M Gilberto ICLE	Professeur, Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Membre du jury et rapporteuse :	Mme Maria STEPHANOU	Professeure, Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Membre du jury et rapporteur :	M João Sousa CARDOSO	Maître de conférences, Universidade Lusófona do Porto
Membre du jury :	Mme Rita Novas MIRANDA	Maîtresse de conférences, Sorbonne Université
Membre du jury :	Mme Maria Fonseca FALKEMBACH	Maîtresse de conférences, Universidade Federal de Pelotas



UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM EDUCAÇÃO

UNIVERSITÉ PARIS NANTERRE

ÉCOLE DOCTORALE 138 : LETTRES,
LANGUES, SPECTACLES

EA 369 : UNITÉ DE RECHERCHE
ÉTUDES ROMANES

Marta Haas

POR UMA PEDAGOGIA PERFORMATIVA DA MEMÓRIA:
performance e testemunho sobre violência de Estado na escola

POUR UNE PÉDAGOGIE PERFORMATIVE DE LA MÉMOIRE :
performance et témoignage sur la violence d'État à l'école

Porto Alegre, Brasil
Nanterre, França
2023

Marta Haas

POR UMA PEDAGOGIA PERFORMATIVA DA MEMÓRIA:
performance e testemunho sobre violência de Estado na escola

POUR UNE PÉDAGOGIE PERFORMATIVE DE LA MÉMOIRE :
performance et témoignage sur la violence d'État à l'école

Tese apresentada em cotutela ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutora em Educação, e à École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles da Université Paris Nanterre para a obtenção do título de Doutora em Langues, littératures et civilisations romanes: Portugais.

Orientador: Dr. Gilberto Icle – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientadora: Dra. Maria da Graça dos Santos – Université Paris Nanterre

Porto Alegre
Nanterre
2023

CIP - Catalogação na Publicação

Haas, Marta

Por uma Pedagogia Performativa da Memória:
performance e testemunho sobre violência de Estado na
escola / Pour Une Pédagogie Performative de la
Mémoire: performance et témoignage sur la violence
d'État à l'école / Marta Haas. -- 2023.

455 f.

Orientadores: Gilberto Icle, Maria da Graça dos Santos.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

Cotutela: Université Paris Nanterre, Nanterre, FR.

1. Memória traumática. 2. Violência de Estado. 3.
Pedagogia performativa. 4. Pedagogia da memória. 5.
Performance. I. Icle, Gilberto, orient. II. Santos, Maria
da Graça dos, orient. III. Título.

Marta Haas

POR UMA PEDAGOGIA PERFORMATIVA DA MEMÓRIA:
performance e testemunho sobre violência de Estado na escola

POUR UNE PÉDAGOGIE PERFORMATIVE DE LA MÉMOIRE :
performance et témoignage sur la violence d'État à l'école

Tese apresentada em cotutela ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutora em Educação, e à École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles da Université Paris Nanterre para a obtenção do título de Doutora em Langues, littératures et civilisations romanes: Portugais.

Apresentada em 30 de março de 2023.

Dr. Gilberto Icle – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (orientador)

Dra. Maria da Graça dos Santos – Université Paris Nanterre (orientadora)

Dra. Maria Stephanou – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dra. Maria Fonseca Falkembach – Universidade Federal de Pelotas

Dra. Rita Novas Miranda – Sorbonne Université

Dr. João Sousa Cardoso – Universidade Lusófona do Porto

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

Agradeço pela possibilidade em poder realizar meu percurso acadêmico, desde a graduação, em uma instituição de ensino pública, gratuita e de excelência: a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFRGS, à sua equipe de técnicos administrativos e a todos os professores com os quais tive aula.

Agradeço por todas as oportunidades que se abriram com a realização da pesquisa em cotutela com a Université Paris Nanterre. Realizar o período de estágio na França foi uma experiência ímpar que reverberou de muitas formas na pesquisa.

Agradeço a Gilberto Icle, que me acompanha desde o mestrado, sempre generoso e atencioso em sua orientação. Admiro muito sua atuação como professor e pesquisador, sempre pautada na ética e no rigor, sem nunca deixar de lado a sensibilidade.

Agradeço a Graça dos Santos, *directrice de thèse*, igualmente generosa e atenciosa, sempre disposta a compartilhar saberes e afetos. Que alegria foi encontrar tanto cuidado e diálogo em terras estrangeiras. Também sou grata por ter me recebido na Cia Cá e Lá, companhia de teatro bilíngue que me proporcionou muitas trocas.

Agradeço às professoras Celina Alcântara e Flavia Valle, assim como aos demais colegas do grupo de pesquisa da UFRGS, o GETEPE (Grupo de Estudos em Educação, Teatro e Performance), pelos questionamentos sempre desafiadores.

Agradeço aos colegas do grupo de pesquisa da Université Paris Nanterre, o CRILUS (Centre de Recherches Interdisciplinaires sur le monde Lusophone), pela receptividade. Em especial à Marina Bertrand, que muitas vezes me auxiliou com os trâmites burocráticos na universidade francesa.

Agradeço as importantes contribuições da professora Simone Zanon Moschen (PPGEDU/UFRGS), que fez parte da banca de defesa do projeto de tese na UFRGS; dos professores Gonçalo Plácido Cordeiro (Université Paris Nanterre) e Sandra Assunção (Université Paris Nanterre), que acompanharam a pesquisa na universidade francesa, por meio do *Comité de suivi individuel du doctorant*.

Agradeço especialmente aos professores que fazem parte da banca de defesa da tese: Maria Stephanou (PPGEDU–UFRGS), Maria Fonseca Falkembach (Universidade Federal de Pelotas), Rita Novas Miranda (Sorbonne Université) e João Sousa Cardoso (Universidade Lusófona do Porto).

Agradeço ao Edson Oliveira pela revisão minuciosa do texto e ao André Mubarack pela tradução atenciosa do resumo expandido em francês.

Agradeço às escolas que me acolheram e aceitaram fazer parte desta pesquisa: a Escola Estadual de Ensino Médio Infante Dom Henrique, em especial o professor Sandro Inacio (*in memoriam*); e o Colégio Estadual Coronel Afonso Emílio Massot, especialmente os professores João Alberto Rodrigues e Vitor de Jesus Freitas.

Agradeço aos meus queridos companheiros da Tribo de Atuadores Ói Nóis Aqui Traveiz, coletivo teatral com o qual há muito tempo aprendo a ressignificar as palavras Utopia, Paixão e Resistência.

Agradeço aos queridos amigos do Coletivo Testemunho e Ação, que têm me ensinado o exercício da escuta, criando espaços para o testemunho das várias formas da violência de Estado.

Agradeço aos meus pais, Margaret e Eraldo Haas, pelo apoio incondicional.

Agradeço ao meu amor, Pedro Isaias Lucas, companheiro nas inúmeras aventuras e desafios que surgiram durante a realização desta pesquisa.

Finalmente, mas não por último, sou imensamente grata à Nilce Azevedo Cardoso (*in memoriam*), musa inspiradora deste trabalho, pelo exemplo de amizade, coragem, força e alegria revolucionária!

Gracias.

Gracias.

Gracias.

estatuto do testemunho

o testemunho parte da premissa de que cada ser é uma escola
o testemunho é matéria-prima de produção da memória
o testemunho rompe tabus sociais,
coisas das quais 'não se pode falar'
o testemunho devolve alma aos papéis
o testemunho é um arquivo dos vivos
vivo, o que é dito reverbera
o testemunho produz laços e devolve afeto à história
o testemunho atualiza o presente
o testemunho é prova da complexidade
tentativa de dar sentido ao que passamos
e modo de nos escutar falando
o testemunho sabe que um galo sozinho não tece a manhã
o testemunho confronta cosmologias arquivísticas
não permitindo esquecer...
o testemunho permite uma escuta que se traduz em arte
o testemunho é acontecimento que nos preenche
e mobiliza afetos do silêncio, para não deixar desaparecer
o testemunho descobre, desvela revela
o testemunho é batalha para iluminar as lacunas
o testemunho subverte o ressentimento
e nos ensina a enxergar a eterna luta
pelo alargamento do mundo, pelo seu não estreitamento
o testemunho conecta passado, presente e futuro
produzindo efeitos na realidade
o testemunho é modo de contar e de viver
o testemunho tem duas direções:
para quem escuta e para quem fala
bastam duas pessoas para o testemunho acontecer
(GRUPO CONTRAFILÉ, 2019, p. 81).

RESUMO

Esta pesquisa, realizada em convênio de cotutela entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil) e a Université Paris Nanterre (França), tem como objetivo principal investigar como a performance pode contribuir na transmissão da memória traumática relacionada à violência de Estado no contexto escolar. Para tanto, foram realizadas experiências performáticas com estudantes da rede pública de ensino de Porto Alegre, Brasil. Apresenta-se a ideia de que a performance funciona como um ato de transferência, o que transmite conhecimento e memória por meio da repetição de conduta. Isso permite o entendimento de como a performance, na sua relação com o testemunho de um evento traumático, pode tornar a experiência de dor em algo coletivo e partilhado. Inicialmente, é realizada uma revisão bibliográfica, por meio da qual se busca apropriar dos conceitos utilizados sob a perspectiva dos Estudos da Performance e do Trauma. Para examinar os experimentos realizados na escola, utiliza-se como lente metodológica a própria Performance em sua intersecção com a Educação. Discute-se tal abordagem preconizando o corpo como um meio de aprendizagem coletiva. Essa análise mostra que, no contexto de uma pedagogia da memória baseada no testemunho, sentir e ouvir o silêncio das vítimas que já não podem falar é fundamental. Conclui-se que as imagens das memórias de violência, incorporadas pelos próprios estudantes, permitem perceber um roteiro de violência comum. Realizar uma ação performática que reencarna a sala de aula na rua permite imaginar novas formas de agir no mundo. Em meio às disputas sobre o passado, as performances de uma memória insurgente, que geram empatia com os vencidos, possuem uma função pedagógica e reparadora, sintetizada na ideia de educar para que não se repita. Esta investigação demonstra que a reparação da violência praticada pelo Estado pode advir de uma pedagogia performativa da memória, na medida em que reconhece e desnaturaliza a violência incorporada, engendra um sentido de responsabilidade coletiva, reencarna e reatualiza a memória, assim como a partir da imaginação, vislumbra um futuro diferente.

Palavras-chave: **Memória traumática. Violência de Estado. Pedagogia performativa. Pedagogia da memória. Performance. Testemunho.**

ABSTRACT

This research, carried out in the framework of a co-supervision agreement between the Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brazil) and the Université Paris Nanterre (France), aims to investigate how performance can contribute to the transmission of traumatic memory related to state violence in the school context. For this purpose, performatic experiences were carried out with students from the public school system of Porto Alegre, Brazil. It is presented the idea that performance functions as an act of transference, which transmits knowledge and memory through the repetition of behaviors. This allows us to understand how performance, in its relation to the testimony of a traumatic event, can turn the experience of pain into something collective and shared. Initially, a literature review is conducted, seeking to appropriate the concepts used from the perspective of Performance and Trauma Studies. In order to examine the experiments carried out at school, Performance itself is used as a methodological lens in its intersection with Education. Such an approach is discussed by defending the body as a means of collective learning. This analysis shows that in the context of a pedagogy of memory based on testimony, feeling and listening to the silence of the victims who can no longer speak is fundamental. It is concluded that the images of the memories of violence, embodied by the students themselves, allow us to perceive a common script of violence. Do a performatic action that reincarnates the classroom in the street makes it possible to imagine new ways of acting in the world. In the midst of disputes about the past, the performances of an insurgent memory, which generate empathy with the defeated, have a pedagogical and reparatory function, synthesized in the idea of educating so that it will not be repeated. This research demonstrates that the reparation of state violence can come through a performative pedagogy of memory, as it recognizes and denaturalizes the violence incarnated, engenders a sense of collective responsibility, reincarnates and reactivates memory, and points to a different future through imagination.

Keywords: Traumatic memory. State violence. Performative pedagogy. Pedagogy of memory. Performance. Testimony.

RÉSUMÉ

Cette recherche, menée dans le cadre d'une convention de cotutelle entre l'Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brésil) et l'Université Paris Nanterre (France), a pour objectif principal d'étudier comment, en milieu scolaire, la performance peut contribuer à la transmission de la mémoire traumatique liée à la violence d'État. À cette fin, des expériences artistiques ont été réalisées avec la participation d'élèves d'établissements publics de Porto Alegre, au Brésil. La recherche présente l'idée que la performance est comme un acte de transfert, qui transmet la connaissance et la mémoire par la répétition d'un comportement. Cela permet de comprendre comment, dans son rapport au témoignage d'un événement traumatisant, elle peut transformer une expérience douloureuse en quelque chose de collectif et partagé. Dans un premier temps, une révision bibliographique est réalisée, cherchant à s'appropriier les concepts utilisés dans la perspective des Performance studies et des études des traumatismes. La perspective méthodologique utilisée dans l'étude des expériences menées dans le cadre scolaire est celle de la Performance dans son croisement avec l'Éducation. Cette approche est adoptée en proposant le corps comme moyen d'apprentissage collectif. L'analyse montre que, dans le cadre d'une pédagogie mémorielle basée sur le témoignage, il est fondamental de ressentir et d'être à l'écoute du silence des victimes qui ne sont plus là pour parler. On arrive à la conclusion que les images de souvenirs de violence, incorporées par les élèves, permettent de remarquer un scénario commun de violence. Participer à une performance qui reprend dans la rue l'expérience étudiée en classe permet d'imaginer de nouvelles manières d'agir dans le monde. Au milieu de conflits sur le passé, les performances d'une mémoire insurgée, qui génèrent de l'empathie avec les vaincus, ont une fonction pédagogique et réparatrice, synthétisée dans l'idée d'éduquer pour que cette violence ne se reproduise plus. Cette recherche démontre que la violence pratiquée par l'État peut être réparée aussi par une pédagogie performative de la mémoire, dans la mesure où elle reconnaît et met hors de la normalité la violence incorporée, engendre un sens de la responsabilité collective, réincarne et réactualise la mémoire, ainsi qu'elle pointe vers une perspective d'avenir différente à partir de l'imagination.

Mots-clés : Mémoire traumatique. Violence d'État. Pédagogie performative. Pédagogie mémorielle. Performance. Témoignage.

RESUMEN

Esta investigación, realizada en el marco de un convenio de co-tutela entre la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil) y la Université Paris Nanterre (Francia), tiene como objetivo investigar cómo la performance puede contribuir a la transmisión de la memoria traumática relacionada con la violencia estatal en el contexto escolar. Para ello, se llevaron a cabo experiencias performáticas con estudiantes del sistema escolar público de Porto Alegre (Brasil). Se presenta la idea de que la performance funciona como un acto de transferencia, que transmite conocimiento y memoria a través de la repetición de conductas. Esto permite comprender cómo la performance, en su relación con el testimonio de un evento traumático, puede convertir la experiencia de dolor en algo colectivo y compartido. Inicialmente, se realiza una revisión bibliográfica, buscando apropiarse de los conceptos utilizados desde la perspectiva de los Estudios de Performance y Trauma. Para examinar los experimentos realizados en la escuela, se utiliza como lente metodológica la propia Performance en su intersección con la Educación. Tal abordaje es discutido defendiendo el cuerpo como medio de aprendizaje colectivo. Este análisis muestra que, en el contexto de una pedagogía de la memoria basada en el testimonio, sentir y escuchar el silencio de las víctimas que ya no pueden hablar es fundamental. Se concluye que las imágenes de las memorias de la violencia, encarnadas por los propios alumnos, permiten percibir un guión común de la violencia. Realizar una acción performática que reencarna el aula en la calle permite imaginar nuevas formas de actuar en el mundo. En medio de las disputas sobre el pasado, las performances de una memoria insurgente, que generan empatía con los vencidos, tienen una función pedagógica y reparadora, sintetizada en la idea de educar para que no se repita. Esta investigación demuestra que la reparación de la violencia estatal puede venir a través de una pedagogía performativa de la memoria, ya que reconoce y desnaturaliza la violencia encarnada, engendra un sentido de responsabilidad colectiva, reencarna y reactualiza la memoria, y apunta a un futuro diferente a través de la imaginación.

Palabras clave: **Memoria traumática. Violencia de Estado. Pedagogía performativa. Pedagogía de la memoria. Performance. Testimonio.**

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Espetáculo de teatro de rua <i>O Amargo Santo da Purificação</i> (2008).....	34
Imagem 2 – Espetáculo de teatro de rua <i>O Amargo Santo da Purificação</i> (2008).....	34
Imagem 3 – Fotografia de reconhecimento aéreo mostrando Auschwitz I e Auschwitz II-Birkenau.	51
Imagem 4 – Fotografia de reconhecimento aéreo mostrando uma parte de Auschwitz II-Birkenau.....	51
Imagem 5 – Trilho e rampa de Auschwitz II-Birkenau.	52
Imagem 6 – Barracões e cercas de Auschwitz II-Birkenau.	53
Imagem 7 – Atrás das cercas, ruínas dos barracões de Auschwitz II-Birkenau.	53
Imagem 8 – Detalhe da parede da câmara de gás de Auschwitz I.....	54
Imagem 9 – Quadro do filme <i>A Vida é bela</i> (1997) de Roberto Benigni.	82
Imagem 10 – Quadro do filme <i>A Vida é bela</i> (1997) de Roberto Benigni.	82
Imagem 11 – Malas roubadas de pessoas deportadas para Auschwitz.	84
Imagem 12 – Malas roubadas de pessoas deportadas para Auschwitz.	84
Imagem 13 – Óculos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.	85
Imagem 14 – Óculos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.	85
Imagem 15 – Próteses que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.	86
Imagem 16 – Sapatos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.	86
Imagem 17 – Sapatos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.	87
Imagem 18 – Pertences de pessoas deportadas para Auschwitz.	87
Imagem 19 – Fardos de cabelos de prisioneiras encontrados nos armazéns de Auschwitz.	89
Imagem 20 – Tranças e tecido feito de cabelo humano.	90
Imagem 21 – Cabelos cortados de pessoas mortas nas câmaras de gás.....	90
Imagem 22 – Vitrine com cabelos cortados de pessoas mortas nas câmaras de gás.	91
Imagem 23 – Fotografias intercaladas aos quadrinhos em <i>Maus: a história de um sobrevivente</i>	93
Imagem 24 – Foto da família Psankiewicz. Rachel no colo da mãe e Louise de pé ao lado.....	101
Imagem 25 – Placa fixada no exterior da escola na rua Tlemcen.	104
Imagem 26 – Monumento em memória aos deportados inaugurado em 1978 na entrada da <i>Cité</i>	105
Imagem 27 – Vagão instalado na <i>Cité</i> em 1988 próximo do monumento.	106
Imagem 28 – Montagem de fotos de placas que rememoram o período 1939-1945 em Paris.	107
Imagem 29 – Foto de cabos e cordas que estavam atados aos corpos.....	151
Imagem 30 – Fernando Ruben Brodsky, que continua desaparecido.	154
Imagem 31 – Casa do Almirante, tela onde se vê o testemunho de Andrea Krichmar.....	156
Imagem 32 – Símbolo que identifica as Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos.	193
Imagem 33 – Margarida “plantada” em um canteiro de uma praça central de Montevideo.	194
Imagem 34 – Familiares com faixa e placas dos desaparecidos no início da marcha.	196
Imagem 35 – Cartaz com o retrato e os dados de José Martínez distribuído durante a marcha.	197
Imagem 36 – Montagem de fotos das margaridas e retratos pela cidade de Montevideo.....	199
Imagem 37 – Modelo triangular das tensões do trauma.....	208
Imagem 38 – Marcha das Madres de la Plaza de Mayo.....	211
Imagem 39 – Marcha das Madres de la Plaza de Mayo.....	211
Imagem 40 – Madres com seus pañuelos brancos.	213
Imagem 41 – Madre com seu pañuelo branco na cabeça e um pañuelo verde no pulso.....	213

Imagem 42 – Manifestação com pañuelos verdes em defesa do aborto livre.....	214
Imagem 43 – Madre mostrando a foto de seu filho desaparecido.	215
Imagem 44 – Madre com foto de seu filho desaparecido.	215
Imagem 45 – <i>La conquista de América</i> (1989) com Yeguas del Apocalipsis.....	221
Imagem 46 – <i>La conquista de América</i> (1989) com Yeguas del Apocalipsis.....	221
Imagem 47 – <i>La conquista de América</i> (1989) com Yeguas del Apocalipsis.....	222
Imagem 48 – <i>La conquista de América</i> (1989) com Yeguas del Apocalipsis.....	222
Imagem 49 - <i>Manifiesto (hablo por mi diferencia)</i> de 1986 com Pedro Lemebel.	224
Imagem 50 – <i>Cueca Sola</i> (1978) com Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos.....	226
Imagem 51 – <i>Viuda</i> (1985) de CADA (Colectivo de Acciones de Arte).	227
Imagem 52 – Exemplos de periódicos e revistas que divulgaram a obra <i>Viuda</i> (1985).	227
Imagem 53 – Ação <i>Lava la bandera</i>	232
Imagem 54 – Ação <i>Lava la bandera</i>	232
Imagem 55 – Ação <i>Lava la bandera</i> na Plaza Mayor de Lima.....	233
Imagem 56 – Jornal La República (Lima – Peru) com destaque para a ação <i>Lava la bandera</i>	233
Imagem 57 – Situação <i>Trouxas Ensanguentadas (T.E.)</i> de Artur Barrio (1970).....	238
Imagem 58 – Situação <i>Trouxas Ensanguentadas (T.E.)</i> de Artur Barrio (1970).....	238
Imagem 59 – Situação <i>Trouxas Ensanguentadas (T.E.)</i> de Artur Barrio (1970).....	239
Imagem 60 – Situação <i>Trouxas Ensanguentadas (T.E.)</i> de Artur Barrio (1970).....	239
Imagem 61 – Primeiro <i>Escrache móvil</i> (1999).....	245
Imagem 62 – Divulgação do escrache a Alberto Groppi organizado por H.I.J.O.S.	245
Imagem 63 – Escrache no julgamento de Massera (1998).	246
Imagem 64 – Cartaz de rua <i>Juicio y castigo</i> (1998).	246
Imagem 65 – Escrache <i>Aquí viven genocidas</i> (2001).	247
Imagem 66 – Manifestação do dia 25 de novembro de 2019 que pedia justiça por Wesley.	255
Imagem 67 – O líder estudantil José Dirceu discursa segurando a camisa ensanguentada de José Carlos Guimarães na rua Maria Antônia no dia 3 de outubro de 1968.....	274
Imagem 68 – Estudante carrega a camisa ensanguentada de José Carlos Guimarães em manifestação pelo centro de São Paulo em 4 de outubro de 1968.	274
Imagem 69 – Bruna da Silva carrega a camiseta ensanguentada do filho numa manifestação em 2018.	275
Imagem 70 – Manifestação de mães de vítimas da violência policial em frente ao Palácio Guanabara, no Rio de Janeiro, em setembro de 2019.....	275
Imagem 71 – Abraham Bomba no filme <i>Shoah</i> (1985).	281
Imagem 72 – Abraham Bomba no filme <i>Shoah</i> (1985).	281
Imagem 73 – Auditório onde realizamos algumas das atividades na escola Emílio Massot.....	284
Imagem 74 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.....	285
Imagem 75 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.....	286
Imagem 76 – Sala de aula onde realizamos algumas das atividades na escola Emílio Massot.....	287
Imagem 77 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Emílio Massot.	288
Imagem 78 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.....	288
Imagem 79 – Sala de vídeo onde realizamos algumas das atividades na escola IDH.....	296
Imagem 80 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhe chamou atenção com uma característica da performance, na escola Infante Dom Henrique.	296

Imagem 81 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhes chamou atenção com uma característica da performance, na escola Infante Dom Henrique.	297
Imagem 82 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhes chamou atenção com uma característica da performance, na escola Emílio Massot.	298
Imagem 83 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.	302
Imagem 84 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.	302
Imagem 85 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.	303
Imagem 86 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.	303
Imagem 87 – Instalação realizada pela turma 312 durante o experimento.	304
Imagem 88 – Instalação realizada pela turma 312 durante o experimento.	304
Imagem 89 – Manifestação contra o possível fechamento da escola IDH em 2018.	306
Imagem 90 – Questão sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos na prova de ciências humanas e suas tecnologias.	310
Imagem 91 – <i>Viúvas: performance sobre a ausência</i> com a Tribo de Atuadores Ói Nós Aqui Traveiz na Ilha do Presídio.	327
Imagem 92 – <i>Viúvas: performance sobre a ausência</i> com a Tribo de Atuadores Ói Nós Aqui Traveiz na Ilha do Presídio.	328
Imagem 93 – Cartas escritas na Ilha do Presídio, que chegaram clandestinamente até Betinha.	329
Imagem 94 – Manoel Raymundo Soares com uniforme do Exército em 1955.	329
Imagem 95 – Elizabeth Challup Soares, Betinha, ainda adolescente.	329
Imagem 96 – Intervenção em frente ao Auditório Araújo Viana, onde Soares foi preso.	331
Imagem 97 – Intervenção na zona sul de Porto Alegre, na beira do Rio Guahyba, em frente à Ilha do Presídio.	332
Imagem 98 – Intervenção em frente ao Palácio da Polícia, sede do DOPS entre 1964 e 1982.	332
Imagem 99 – Intervenção em frente ao Dopinho, na Rua Santo Antônio, nº 600.	332
Imagem 100 – Performance <i>Onde? Ação nº 2</i> no Dopinho.	334
Imagem 101 – Performance <i>Onde? Ação nº 2</i> em frente ao Palácio da Polícia (onde ficava o DOPS).	335
Imagem 102 – Espaço cimentado da placa retirada em frente ao Dopinho.	336
Imagem 103 – <i>Stolpersteine</i> , obra de Gunter Demnig, na cidade de Amsterdã.	337
Imagem 104 – Placa em frente ao Dopinho recolocada em abril de 2021.	337
Imagem 105 – Anúncio de hospedagem no Dopinho.	339
Imagem 106 – <i>Modèle de la Bastille et serment des enfants</i> (Modelo da Bastilha e juramento das crianças).	346
Imagem 107 – Maquete da Bastilha esculpida em pedra proveniente da mesma.	347
Imagem 108 – Retrato da primeira estátua equestre de Henri IV erguida em 1614 sobre a Pont Neuf.	348
Imagem 109 – Partes da primeira estátua equestre de Henri IV erigida na Pont-Neuf, hoje expostas no Museu Carnavalet de Paris.	348
Imagem 110 – Partes da primeira estátua equestre de Henri IV erigida na Pont-Neuf, hoje expostas no Museu Carnavalet de Paris.	349
Imagem 111 – Obra <i>Captifs provenant du décor du piédestal de la statue équestre d'Henri IV sur le Pont-Neuf</i> de Pierre Franqueville (1548-1615).	349
Imagem 112 – Estátua de Henri IV instalada sobre a Pont-Neuf em 1818.	352
Imagem 113 – Gravura de Henri IV exumado.	354
Imagem 114 – Estátua da rainha Hatshepsut (1479-1458 a.C.) com o rosto destruído.	357

Imagem 115 – Estátua (220/222 d.C) de Julia Aquilia Severa, danificada após sua morte.....	358
Imagem 116 – Peça de altar de uma capela da Catedral de Utrecht (Domkerk) na Holanda.....	358
Imagem 117 – Derrubada da estátua do rei George III em Nova York em 9 de julho de 1776.....	360
Imagem 118 – Coluna Vendôme derrubada em 16 de maio de 1971, durante a insurreição da Comuna de Paris.....	360
Imagem 119 – Monumento aos Mortos da Primeira Grande Guerra, na praça de Kinaxixe em Luanda.	361
Imagem 120 – Tanque soviético colocado no lugar do monumento que simbolizava os colonizadores.	361
Imagem 121 – Monumento em homenagem à Nzinga Mbande, inaugurado em 2002.....	362
Imagem 122 – Estudantes aplaudem quando a estátua de Cecil Rhodes é retirada da universidade em 2015.	362
Imagem 123 – Retrato de George Floyd projetado sobre a estátua de Robert E. Lee em junho de 2020, na Monument Avenue em Richmond, Virgínia.....	363
Imagem 124 – Novos e antigos santuários <i>Naiku</i> de Ise, durante o 60º <i>Shikinen Sengu</i> em 1973.	365
Imagem 125 – Estátua de Borba Gato em chamas durante ato convocado em julho de 2021.....	380
Imagem 126 – Imagem de manifestantes com bandeira Mapuche no topo da estátua de Baquedano.	386
Imagem 127 – Estátua de Baquedano em 16 de outubro de 2021, após ser pintada de vermelho por um grupo de manifestantes.....	387
Imagem 128 – Estátua de Baquedano em 17 de outubro de 2021, após ser pintada novamente pela administração pública.....	387
Imagem 129 – Intervenção na estátua de Minerva que remete às lesões oculares provocadas pelos <i>carabineiros</i> nos manifestantes do <i>Estallido Social</i>	388
Imagem 130 – Estátua de Francisco de Aguirre substituída por busto de mulher diaguíta na cidade de La Serena.	388
Imagem 131 – Busto de Pedro Lemebel colocado durante o <i>Estallido social</i> na PUC do Chile.	389
Imagem 132 – Intervenção digital que substitui a estátua de Baquedano pela do cachorro <i>Negro Matapacos</i>	389
Imagem 133 – Monumento em homenagem a Castello Branco no Parque Moinhos de Vento.	397
Imagem 134 – <i>Escrache</i> organizado pelo Levante Popular da Juventude em frente à casa de Ustra, em 31 de março de 2014.	404
Imagem 135 – <i>Escrache</i> organizado pelo Levante Popular da Juventude em frente à casa de Ustra, em 31 de março de 2014.	404
Imagem 136 – Troca das placas que nomeiam a avenida de Porto Alegre.	406
Imagem 137 – Lamarca, em 1968, ainda no exército, dando treinamento de tiro para funcionárias do Bradesco.	407
Imagem 138 – Placa da turma de 1957 do Colégio Militar de Porto Alegre, em que se formou Carlos Lamarca.....	408

SUMÁRIO

	ADVERTÊNCIAS.....	19
	NÃO IMAGINE QUE PRECISA SER TRISTE PARA SER MILITANTE.....	20
	INTRODUÇÃO	26
	SOBRE OS OBJETIVOS E O PROBLEMA DA PESQUISA	36
	SOBRE A METODOLOGIA.....	38
	SOBRE A EXPERIÊNCIA EM TERRA ESTRANGEIRA	41
	SOBRE A ESTRUTURA DA TESE	43
	UMA PESSOA PRODUZ CERCA DE 640 GRAMAS DE CINZAS E OSSOS	46
1	SOBRE OS CONCEITOS DE NARRAÇÃO, TRAUMA E TESTEMUNHO	55
1.1	NARRAÇÃO E FIDELIDADE AO PASSADO EM WALTER BENJAMIN	55
1.2	A APORIA ENTRE DEVER E NÃO PODER REPRESENTAR O HORROR.....	62
1.3	O TESTEMUNHO COMO PARADIGMA ÉTICO DO NOSSO TEMPO.....	65
1.4	A NOÇÃO DE TRAUMA SOCIAL.....	71
1.5	A PÓS-MEMÓRIA.....	81
	ISSO É VERDADE, FOI ASSIM QUE ACONTECEU	99
2	OS USOS DA MEMÓRIA NA FRANÇA	108
2.1	O TESTEMUNHO DA SHOAH NA FRANÇA	109
2.2	A MEMÓRIA COMO POLÍTICA DE ESTADO.....	116
2.3	<i>LES LIEUX DE MÉMOIRE</i> (OS LUGARES DE MEMÓRIA).....	125
2.4	A CONSOLIDAÇÃO DO DEVER DE MEMÓRIA	127
2.5	AS LEIS MEMORIAIS.....	132
2.6	DO DEVER DE MEMÓRIA AO TRABALHO DE MEMÓRIA	136
2.7	UM TRABALHO DE MEMÓRIA AINDA POR FAZER.....	140
	O COTIDIANO E O SINISTRO.....	149
3	TRAUMA E TESTEMUNHO NO CONTEXTO DAS DITADURAS DO CONE SUL.....	157
3.1	A NOÇÃO DE JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO	157
3.2	DA COOPERAÇÃO REPRESSIVA À LUTA POR REPARAÇÃO NA ARGENTINA, CHILE E URUGUAI.....	162
3.3	A LUTA POR REPARAÇÃO NO BRASIL	172
3.4	SOBRE OS USOS DA MEMÓRIA E DO TESTEMUNHO NO CONE SUL.....	180
	NOS FALTAM A TODOS	192
4	ENTRE A PERFORMANCE, O TRAUMA E O TESTEMUNHO	200
4.1	PERFORMANCES MOVIDAS PELO TRAUMA.....	200
4.2	CARÁTER PERFORMÁTICO DO TRAUMA E DE SUA TRANSMISSÃO	206
4.2.1	A repetição, a conduta reiterada	206
4.2.2	O corpo como gerador de significado	216
4.2.3	A copropriedade, a responsabilidade	229
4.2.4	O real	234
4.2.5	O performativo.....	240

	MAIS UMA AÇÃO “TECNICAMENTE PERFEITA”	251
5	EXPERIÊNCIAS PERFORMÁTICAS NA ESCOLA	256
5.1	O CORPO COMO PONTO DE PARTIDA.....	256
5.2	ESCUTAR O SILÊNCIO DOS AUSENTES.....	264
5.3	MEMÓRIAS INCORPORADAS E OS ROTEIROS DA VIOLÊNCIA	282
5.4	REENCARNAR: O CORPO COMO PONTO DE CHEGADA	293
5.5	UMA PAUSA PARA O DEBATE SOBRE A VIOLÊNCIA NO BRASIL.....	309
5.5.1	Direitos humanos são direitos para os “bandidos”?.....	310
5.5.2	Afinal, o que é violência de Estado?.....	313
5.5.3	A violência policial no Brasil, assim como o racismo, é estrutural?	316
5.5.4	O que acontece no Brasil é um genocídio?.....	321
	AINDA ESTOU VIVO	327
6	A FUNÇÃO PEDAGÓGICA E REPARADORA DAS PERFORMANCES DA MEMÓRIA EM MEIO ÀS DISPUTAS SOBRE O PASSADO	341
6.1	VANDALISMO REVOLUCIONÁRIO COMO DISPUTA ENTRE MEMÓRIAS.....	343
6.2	VANDALISMO COMO PERFORMANCE REPARADORA.....	356
6.3	OS LEGADOS DA DITADURA NA CIDADE DE PORTO ALEGRE E AS DISPUTAS SOBRE SUA MEMÓRIA: O QUE PODEMOS APRENDER COM ISSO?.....	393
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	424
	REFERÊNCIAS.....	437

ADVERTÊNCIAS

Tenho como preocupação neste trabalho usar a linguagem inclusiva de gênero. Porém, com o intuito de preservar a fluidez da leitura e evitar uma sobrecarga gráfica, optei pelo emprego do masculino genérico, quando não especificada a diferenciação de gênero.

Todos os excertos em língua estrangeira, cujo texto original for apresentado em forma de nota de rodapé, constituem-se de traduções minhas para este trabalho, exceto quando houver outra informação específica, verificável nas referências.

Os capítulos, a seguir, estão entremeados de pequenos textos-testemunhos sobre experiências que vivenciei durante os anos de pesquisa do doutorado, que culminaram na escrita do presente trabalho. A ideia de trazer essas narrativas sobre o vivido consiste na tentativa de elaborar e transmitir um pouco do quanto esta pesquisa provocou e provoca em minha subjetividade. Trabalhar com o tema da violência e do sofrimento, assim como o testemunho dessas memórias traumáticas, adquiriu um peso ao longo dos anos da pesquisa. Carrego comigo algumas histórias que gostaria de compartilhar, testemunhar com minhas próprias palavras, para que jamais sejam perdidas.

NÃO IMAGINE QUE PRECISA SER TRISTE PARA SER MILITANTE

A primeira vez que conversei pessoalmente com Nilce Azevedo Cardoso foi no início de 2015, pouco tempo depois do seu aniversário, acho que de setenta anos. Eu e meu companheiro queríamos fazer um documentário sobre ela, pois tínhamos ficado impressionados com a sua história. Nós três tomamos um café juntos e, uma das coisas que lembro com carinho daquela conversa, foi que ela contou que, desde pequena, gostava de dançar. Participar de um grupo de biodança tinha sido importante no trabalho de recuperação e cura das tantas feridas que ainda precisavam ser cicatrizadas. Na sua recente festa de aniversário, ela havia apresentado uma dança que aprendera muito tempo atrás. No telefone celular, mostrou-nos algumas fotos: estava vestida de vermelho e preto, tinha os pés descalços e dançava alegremente junto de seus amigos. Foi uma alegre surpresa voltar a encontrá-la com mais frequência, alguns meses depois desse primeiro encontro, ainda em 2015, quando comecei a fazer um curso de capacitação no projeto Clínicas do Testemunho.

De certa forma, conheci Nilce antes de conhecê-la pessoalmente, por meio de diversos artigos, entrevistas e, principalmente, por meio do livro *Mulheres, ditaduras e memórias: não imagine que precisa ser triste para ser militante*, da historiadora Susel Oliveira da Rosa (2013). Essa pesquisa aborda a trajetória singular de três mulheres que participaram da resistência à ditadura: Nilce Azevedo Cardoso, Danda Prado e Flávia Schiling. Ler o livro não foi fácil, pois essas mulheres passaram por violências inauditas (tortura, exílio, prisão e tantas outras) para manterem-se firmes na decisão de lutar contra a ditadura e por justiça social, sempre a partir de uma perspectiva feminista. Mesmo nos tempos sombrios que viveram, e apesar dos desafios que lhes foram impostos, elas reagiram com afeto e coragem. Compreendi que a escolha do subtítulo do livro era muito significativa e, para mim, Nilce também personificava aquilo que Michel Foucault defende em *Uma introdução à vida não fascista*: “Não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade [...] que possui uma força revolucionária” (FOUCAULT, 1993, p. 200).

Nesse livro, Nilce lembra que, quando era ainda uma jovem menina, queria ser bailarina e cita a grande bailarina Isadora Duncan, que dançava com os pés descalços: “A melhor herança que você pode deixar a uma criança é permitir-lhe traçar seu próprio caminho e percorrê-lo por completo com seus próprios pés” (*apud* ROSA, 2013, p. 24). Embora fosse um sonho juvenil

e ela tenha traçado um outro caminho, percorrendo outros rumos, nunca deixou de dançar e de contagiar os outros com sua força e alegria.

Nilce nasceu no interior paulista, na cidade de Orlandia. Ingressou na Universidade de São Paulo (USP) em 1964, ano do golpe civil-militar, para estudar Física. Ela costumava dizer que chegou à universidade junto com os tanques. Logo passou a participar da Juventude Universitária Católica (JUC), ainda sem militância política propriamente dita, e em 1965 foi convidada a integrar a Ação Popular (AP)¹. Durante o período que cursou a universidade, morou no Centro Residencial da USP (CRUSP). Nessa época, conforme narrou para a Comissão Estadual da Verdade do Rio Grande do Sul (CEV-RS)², participou de passeatas, pichações e comícios relâmpago: “Tinha um namorado na época que dizia que eu participava porque achava divertido. Eu achava mesmo. Mas também achava que era o que podíamos fazer” (CARDOSO, 2016, p. 426). Nilce continuou participando de passeatas e mobilizações em prol da democracia e de justiça social até o fim de sua vida. Era nítido o quanto ela achava importante estar sempre nas ruas e o quanto ela gostava de participar. Tem algo disso que é próprio da sua geração, que lutou contra a ditadura e que conquistou – alguns com a própria vida – o direito de manifestar-se livremente nas ruas. Porém, além disso, a vitalidade e a energia de Nilce nas manifestações transpareciam a alegria que era para ela estar junto de seus pares, sejam os companheiros da década de 1970, sejam os jovens estudantes que iam às ruas pela primeira vez.

Em 1967, depois de concluir a licenciatura em Física, Nilce saiu do CRUSP e se mudou para o ABC paulista, região industrial, onde trabalhou como operária, no intuito de promover a conscientização política entre as colegas da indústria. Esta foi sua outra universidade, estar

¹ A Ação Popular (AP) foi uma organização política de esquerda criada em 1962 por militantes estudantis da Juventude Universitária Católica (JUC) e de outras agremiações da Ação Católica Brasileira. A AP se originou da ideia de construir uma organização política autônoma, baseada em formas de ação socialistas, democráticas e humanistas e capaz de ultrapassar as diretrizes da Igreja para atuar diretamente na vida pública brasileira. O grupo atraiu militantes muito além da área de influência católica: estudantes, professores, artistas, jornalistas, intelectuais, lideranças camponesas e operárias. Entre 1962 e 1964, militantes da AP participaram ativamente na definição de políticas públicas do governo de João Goulart. Com o golpe de 1964, seus líderes foram para a clandestinidade. Uma das ações características da AP foi o trabalho de base e conscientização política nas fábricas e no campo, por isso em 1967 Nilce Azevedo Cardoso passou a trabalhar numa fábrica no ABC paulista.

² O testemunho de Nilce Azevedo Cardoso para a Comissão Estadual da Verdade do Rio Grande do Sul (CEV-RS) aconteceu no dia 8 de março de 2013, na *Audiência pública mulheres na resistência à ditadura*. Infelizmente todos os arquivos referentes à CEV-RS foram retirados do ar em 2016, no período em que José Ivo Sartori foi governador do RS. Esse foi o ano no qual a presidenta Dilma Rousseff foi destituída do cargo por uma manobra jurídico-política, considerada um golpe de Estado (MARTUSCELLI, 2020). Uma parte dos testemunhos registrados em audiências públicas durante o trabalho da comissão estadual hoje pode ser lido em Ruiz e Viola (2016). Uma parte do testemunho de Nilce pode ser assistido em <https://youtu.be/l1zld0Vrques>. Acesso em: 28 jul. 2022.

junto da classe trabalhadora, ser solidária e lutar pela liberdade no dia a dia. Quando a AP do Rio Grande do Sul foi desmantelada, Nilce foi convidada a transferir-se para a capital gaúcha para substituir os militantes que haviam sido presos. Em Porto Alegre desde 1969, trabalhou numa fábrica no bairro Sarandi, com o objetivo de recompor o movimento operário. A ala majoritária da AP não tinha como objetivo a luta armada, buscava um movimento de resistência contra o regime por meio da organização de operários, intelectuais e estudantes. Além do trabalho de base, ela tinha outra função fundamental na organização, na qual deveria manter-se invisível, que era fazer a ligação entre os dirigentes nacionais e regionais. Em 1971 deixou o trabalho na fábrica e passou a atuar como professora, pois o cerco da repressão se fechava cada vez mais e era quase impossível prosseguir nas atividades clandestinas. Ela voltou a ser Nilce, pois na clandestinidade utilizou os codinomes de Regina, Vera, Lúcia, Mônica.

Em 11 de abril de 1972, Nilce foi sequestrada em uma parada de ônibus na Rua Oscar Pereira por agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) gaúcho. Em função das torturas que sofreu – socos, pontapés, pau-de-arara e choques elétricos – nas mãos de Pedro Seelig e Nilo Havelha, entrou em coma e foi levada a um hospital militar, no qual ficou internada por dez dias. Ainda extremamente fragilizada, retornou ao DOPS, onde voltou a ser torturada, mas manteve-se sempre em silêncio. Também foi seviciada no DOI-CODI, antes OBAN³, em São Paulo. Voltou para o DOPS em Porto Alegre, onde permaneceu até receber o alvará de soltura, em julho de 1972. Quando saiu da prisão estava tomada por uma amnésia, da qual só se recuperou com muita terapia e análise, além da ajuda e compreensão dos parentes e amigos. Nilce sempre falava sobre o quanto sua mãe, Zilda Azevedo Cardoso, foi corajosa em acompanhá-la enquanto esteve presa, apesar de não conhecer sua vida clandestina, e o quanto lhe ajudou no processo de recuperação. Ela terminou seu testemunho para a CEV-RS lendo um depoimento que sua mãe escreveu em 1998:

³ A Operação Bandeirantes (OBAN) foi criada em 1969 pelo II Exército (São Paulo) com o objetivo de combater organizações que faziam oposição política ao regime militar na região metropolitana de São Paulo. Consistia em uma formação paramilitar de ação direta e violenta à margem da lei, o que lhe dava agilidade e eficácia. Era composta por militares do Exército, Marinha e Aeronáutica, assim como policiais e agentes civis. Oficialmente sem dotação orçamentária, a OBAN recebeu recursos de empresas privadas brasileiras e de multinacionais para o seu funcionamento. Foi extinta em 1970, quando seus integrantes passaram a atuar no recém-criado Destacamento de Operações de Informações do Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI). O integrante mais notório da OBAN foi o major Carlos Alberto Brilhante Ustra, que posteriormente se tornou o primeiro chefe do DOI-CODI.

Um triste depoimento. Primeiro choque. Minha filha está presa. Fui para Porto Alegre com o Nelson para vê-la, dar-lhe nossa força e dizer-lhe que estamos juntos. Segundo choque. Depois de muita demora me deixaram vê-la. Fiquei aniquilada, estarrecida, quase não a reconheci. Entrou na sala arrastando os pés. Roxa, estranha, tão mal tratada, martirizada mesmo. Pensei em não aguentar ver tanto sofrimento. Até hoje o meu coração está sangrando. Não quero nem pensar nesses homens, animais ferozes, desalmados. Depois ela teve amnésia. E o medo constante, pois sentia-se vigiada, assim como a família. Custou a dominar o pavor e eu ia a todos os lugares com ela. A recuperação foi lenta e foi preciso muito amor e muita dedicação dos irmãos e dos amigos para ela não se sentir só. Com a ajuda da psiquiatra ela retornou à vida. Ela sempre foi e é uma pessoa boa. Sempre pensando em como ajudar os outros. Confio na justiça que lhe será feita. Uma mãe sofrida. S. Paulo, 31 de março de 1998 (*apud* CARDOSO, 2016, p. 435).

Nilce também ressaltava a importância da amizade como potência de transformação e de vida. Foi a amizade de algumas pessoas que lhe deu forças para manter-se mobilizada diante da brutalidade e da violência desproporcionais que enfrentou enquanto esteve presa. Para Rosa (2013), ela contou que a amizade de algumas pessoas que cuidaram dela – por meio de pequenos gestos como limpar sua cela, demonstrações de carinho, alcançar-lhe um pequeno doce – foram elos de conexão com a vida, que lhe ajudaram a reagir e sobreviver em diversos momentos críticos. O exercício da amizade manteve-se presente em toda a sua trajetória, Nilce distribuía afetos por onde passava e isso a manteve conectada com uma energia vital transformadora.

Ela foi professora da rede estadual de ensino do Rio Grande do Sul por 28 anos e aposentou-se nessa função. Também se especializou em Psicopedagogia e aprofundou-se no trabalho com pessoas que têm problemas de aprendizagem de várias ordens. Em 2017, devido ao encerramento do projeto Clínicas do Testemunho, registrei o seu testemunho no Colégio Estadual Presidente Arthur da Costa e Silva, escola em que trabalhou após sair do cárcere e na qual havia recentemente realizado um trabalho em parceria com uma professora de História. Devido ao nome do colégio, que homenageia um dos ditadores brasileiros, a escola vem realizando projetos que promovam o debate e a reflexão sobre o regime militar. Nilce testemunhou sua história para os estudantes⁴ e eles também foram buscar outras referências para realizar o trabalho proposto pela professora de História. A pesquisa gerou um pequeno livro, que foi entregue na ocasião em que gravamos no colégio. Foi esta experiência, de acompanhar Nilce na escola, que me fez pensar na possibilidade de trabalhar o testemunho

⁴ É possível ver uma entrevista da turma 301 do colégio Costa e Silva com Nilce Azevedo Cardoso, realizada em agosto de 2017, em <https://youtu.be/NL6wDBoiTh8>. Acesso em: 28 jul. 2022.

sobre a violência de Estado, em sua relação com a performance, com jovens estudantes. Uma vez que a performance implica o engajamento do corpo na realização de algo construído coletivamente, pensei que poderia ser uma estratégia potente e transformadora para se trabalhar a memória relacionada à ditadura.

Em diversas ocasiões nas quais falava, Nilce fazia questão de levar e ler seu certificado de anistiada política, que recebeu em 26 de outubro de 2012, na cidade de Curitiba:

Certificamos que Nilce Azevedo Cardoso é anistiada política do Brasil, nos termos da lei 10.559, de 13 de novembro de 2002, o Estado brasileiro reconhece o seu direito de resistência contra o regime autoritário em prol do restabelecimento das liberdades públicas e da democracia. Para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça (*apud* CARDOSO, 2016, p. 425).

Depois de ler, Nilce repetia e enfatizava: “Para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”. Com esse objetivo, para que não se repita, sempre que era convidada e podia, falava sobre o tema e contava sobre a sua experiência de resistência à ditadura. Depois que conseguiu se reorganizar psicologicamente, denunciar tudo o que sofreu nas mãos dos agentes do Estado brasileiro passou a fazer parte da sua militância política. Assisti a alguns testemunhos de Nilce em diferentes eventos. Em 2015, na Subcomissão da Memória, Verdade e Justiça, vinculada à Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul; em 2018, no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul; no início de 2020, no Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). No Colégio de Aplicação foi a última vez que a vi presencialmente e a pude abraçar. Logo em seguida eclodiu a pandemia de Covid-19 e o contato foi mantido por meio de mensagens e dos encontros virtuais do coletivo Testemunho e Ação, criado por alguns participantes do Clínicas do Testemunho, após o encerramento do projeto.

Nessas conversas, sempre que a encontrava, impressionava-me sua capacidade de militância em prol da memória e de justiça social. Impressionava-me também sua capacidade em dialogar com as novas gerações, pois adorava ser educadora e transmitir o que aprendeu. Infelizmente, durante o período em que eu estava fazendo o estágio doutoral na França, em fevereiro de 2022, Nilce faleceu. Durante muito tempo ela lutou contra as sequelas físicas que a tortura deixou em seu corpo, como uma cirrose, que apareceu em consequência dos golpes sucessivamente recebidos. Apesar de tudo o que sofreu e dos traumas que carregava consigo, Nilce sempre tomou a vida corajosamente e militou sem nunca perder o afeto, por essa razão afirmo

que ela foi a grande “musa inspiradora” desta pesquisa. Não conseguimos fazer o documentário que queríamos sobre sua vida, mas o seu legado me acompanhou e acompanha, desde a ideia inicial para a investigação até o processo final de escrita da tese. Em mais de um momento lhe contei o quanto tinha sido importante conhecê-la e o quanto isso refletia no trabalho que estava gestando. Pouco antes da pandemia, no último encontro presencial, tínhamos combinado de tomar um café e conversar sobre isso. Embora essa conversa não tenha acontecido e eu não tenha podido lhe dizer pessoalmente, este trabalho é a ela dedicado.

INTRODUÇÃO

No início de minha pesquisa de doutorado⁵, como era de se esperar, muitas questões surgiram simultaneamente, algumas questões relacionadas diretamente à minha investigação e outras mais ligadas à minha subjetividade e aos meus desejos. Qual a relevância do trabalho que quero desenvolver? Que lastro quero deixar? Que condições tenho eu de desenvolver esta pesquisa no atual contexto político? Será que conseguirei realizá-la?

Esses questionamentos se intensificaram numa disciplina da professora Rosa Maria Bueno Fischer, na qual estudamos alguns textos de Michel Foucault. Em *O que é um autor?*, Michel Foucault nos alerta que “a ausência ocupa lugar primordial no discurso” (FOUCAULT, 2009a, p. 266). Ao falarmos sobre o sujeito de um discurso, portanto, podemos afirmar que esse é um lugar vazio, que pode ser ocupado. Foucault problematiza, então, a noção de autor – mostrando que ele é uma função variável e complexa do discurso – e questiona de que modo um sujeito pode ocupar essa função: “[...] como, segundo que condições e sob que formas alguma coisa como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar ele pode ocupar em cada tipo de discurso, que funções exercer, e obedecendo a que regras?” (FOUCAULT, 2009a, p. 287). Sob essa perspectiva, a pergunta sobre quem falou torna-se pouco importante. Numa mirada histórica, seria muito mais relevante nos perguntarmos: “quais são os modos de existência desses discursos?” (FOUCAULT, 2009a, p. 288).

Durante o semestre em que lemos, comentamos e problematizamos os textos de Foucault, todo o tempo nos questionamos sobre como nos tornamos sujeitos de um discurso. E diversos desdobramentos surgem de tal ponderação. O que nos convoca a ocupar esse lugar? Que relações de poder nos interpelam a ocupar esse lugar? Que modos de existência esse discurso convoca? Como é possível que tal discurso circule e se sustente em nosso tempo? Quem se apropria de tal discurso? Que espaços se criaram para que tal sujeito se aproprie de tal discurso? Quem preencheria as condições para tornar-se sujeito daquele discurso? Como tal discurso tornou-se campo de luta? Essas questões, evocadas de diversas formas, levam-nos a interpelarmo-nos como sujeitos de determinados discursos. Do lugar vazio que pode ser

⁵ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

ocupado, à vontade de ocupar determinado lugar, movimento interior que deseja um outro *ethos*, um outro modo de existência.

Essas indagações me induziram a uma outra questão que me foi colocada, dessa vez de forma bem direta, durante um dos encontros do nosso grupo de pesquisa, *Grupo de Estudos em Teatro, Performance e Educação (GETEPE)*. Na nossa dinâmica, em cada encontro, alguns orientandos são responsáveis por apresentar o atual desenvolvimento de sua pesquisa. Na minha sessão de apresentação, para contextualizar a explanação, contei um pouco sobre o meu percurso como atriz do coletivo teatral Tribo de Atuadores Ói Nóis Aqui Traveiz, o trabalho que desenvolvemos sobre a memória e o meu envolvimento, a partir de 2015, com o Clínicas do Testemunho⁶. Expliquei que iria trabalhar com o testemunho de pessoas que foram vítimas da ditadura civil-militar no Brasil. As narrativas seriam o ponto de partida para criar performances sobre violência de Estado com estudantes na escola. Tinha como pressuposto, para essa experiência, a ideia de que a performance pode ser uma forma de transmissão de conhecimento e memória. Portanto, a performance poderia ser uma forma de transmitir a memória traumática relacionada ao período do regime militar.

Após a apresentação – essa foi a primeira vez que expus o projeto para mais pessoas em voz alta – foram feitas algumas questões e sugestões pontuais. Uma pergunta que não soube responder, no entanto, ficou martelando minha cabeça. Gravei o encontro e a conversa, então, pude retornar àquilo que me foi interrogado. A professora Celina Nunes de Alcântara, mulher negra, atriz, professora universitária, militante da causa antirracista, questionou: “[...] para além da pesquisa, somos duas atrizes conversando. O que te interessa nesse tema? Por que esse trabalho que tematiza a questão da tortura, das ditaduras?”. Respondi que não sabia dizer ao certo o momento que isso me tocou, quando se tornou relevante para mim. Respondi que sempre pensei a questão da memória como urgente, por perceber a possibilidade de repetição.

⁶ O projeto Clínicas do Testemunho foi realizado entre 2012 e 2017, por instituições da sociedade civil, via editais públicos, para fomentar a implantação de núcleos de apoio, atenção e reparação psíquica aos afetados pela violência de Estado da ditadura. Em 2010, o Brasil foi julgado e condenado na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) no *Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil*. A CIDH examinou pela primeira vez um caso de graves violações de Direitos Humanos praticadas no Brasil durante o regime militar e decidiu que a interpretação conferida à Lei de Anistia de 1979 – que impede a investigação, julgamento e sanção dos responsáveis por tais violações – é incompatível com as obrigações assumidas pelo Brasil ao vincular-se à Convenção Interamericana sobre Direitos Humanos. Ainda em sua sentença, a Corte determinou que o Brasil deve cumprir com o dever de reparação integral, lançando mão de uma política de reparação psíquica aos afetados pela violência ditatorial.

A partir dos estudos sobre o trauma, que realizamos nos cursos do Clínicas do Testemunho, compreendi isto melhor: aquilo que não é elaborado permanece como resto. Aquilo que não encontra interlocução, que não se refaz nos laços sociais, permanece como fantasma. Nos últimos anos, tal forma de pensar tem se tornado ainda mais evidente, quando ouvimos, por exemplo, pessoas afirmarem que no tempo da ditadura tudo era melhor. Quando ouvimos pessoas pedindo intervenção militar ou um novo AI-5 (Ato Institucional nº 5)⁷. Quando vemos jovens, nascidos no fim da década de 1980 e início de 1990, usarem camisetas que elogiam Carlos Alberto Brilhante Ustra, notório torturador, “o pavor de Dilma Rousseff”, segundo as palavras de um ex-presidente.

Celina então me indagou novamente, dizendo que isso é um ponto importante para se pensar. Disse que, às vezes, cercamos o nosso trabalho, inclusive conceitualmente, mas existe alguma coisa da natureza de nossa interrogação que é a mola, é aquilo que nos inquieta. Podemos abordar diversos temas sob um ponto de vista teórico, mas essa natureza que nos interroga e faz com que queiramos falar determinadas coisas traz também uma outra questão que chega na teorização. E continuou: “[...] no teu caso, tu és uma atriz militante das questões relacionadas à ditadura militar, aos direitos humanos. Todo o trabalho que apresentaste traz isso como cerne. Até a tua formação como artista é essa. Fiquei curiosa para saber como isso se instaurou. O que te move?”. No momento só soube dizer que não sabia exatamente o que me movia, só sabia que me movimentava.

Celina me fez, direta e inquietantemente, uma pergunta que de certa forma me circundou durante todo o semestre de estudos de Foucault com a professora Rosa Fischer. O que me convoca a ocupar esse lugar, a ser sujeito desse discurso, a militar, a fazer uma pesquisa acadêmica sobre isso? Após a leitura do artigo *Escrita acadêmica: arte de assinar o que se lê*, no qual Fischer diz que “é bom, é recomendável que nossos textos acadêmicos e científicos tomem-se criação, leituras assinadas” (FISCHER, 2005, p. 122), penso que o meu objeto de desejo, o meu objeto de pesquisa, tem tomado parte de minha vida sem que eu seja capaz de

⁷ O AI-5 foi o quinto de 17 grandes decretos emitidos pelo regime militar nos anos que se seguiram ao golpe de Estado de 1964, no Brasil. Os atos institucionais foram a principal forma de legislação durante a ditadura. Baixado em 13 de dezembro de 1968, durante o governo do general Artur Costa e Silva, o AI-5 foi o mais duro de todos os Atos Institucionais da ditadura brasileira (1964-1985). Vigorou até dezembro de 1978. Resultou na perda de mandatos de parlamentares contrários aos militares; intervenções ordenadas pelo presidente nos municípios e estados; proibição de manifestações populares de caráter político; censura prévia para jornais, revistas, livros, peças de teatro e músicas; suspensão de quaisquer garantias constitucionais, que tiveram como consequência a institucionalização de prisões ilegais, da tortura, do assassinato e da desaparecimento, comumente usados como instrumentos pelo terrorismo de Estado.

determinar exatamente como. Talvez, então, este texto que agora escrevo, a introdução de minha tese, seja um exercício de elaboração sobre o que me move nessa direção. Para que esse percurso seja vivo e eu possa ser responsável por aquilo que escrevo, concordo com a ideia de que é preciso reafirmar de quem somos herdeiros:

[...] há que se prestar atenção ao fato de que, ao pesquisar, ao pensar, ao escrever, estamos investindo em nós mesmos, numa espécie de exercício daquilo que os gregos clássicos entenderam como ‘arte da existência’. Assumir uma posição teórica, explorar ao máximo o pensamento de alguns autores que passam a fazer parte de nós mesmos, relançar a herança, e, de outro modo, como sugere Derrida, passar a orientar nosso olhar (agora convertido) por esses outros olhares, sem, no entanto, deixarmos de ser nós mesmos, de falar dessa pessoa única que aqui está a pensar, sem deixarmos de estar atentos ao nosso país, ao nosso lugar, ao nosso tempo, às agruras e belezas do espaço e da hora que habitamos – esse é o grande desafio, esse é o grande exercício do que estou chamando aqui de conversão do olhar na escrita acadêmica, como cuidado consigo, como escrita de si, como arte da existência (FISCHER, 2005, p. 122).

Existem algumas heranças que consigo imediatamente apontar. Desde 2001 faço parte de um coletivo teatral, a *Tribo de Atuadores Ói Nós Aqui Traveiz*, que surgiu no período final da ditadura civil-militar. O grupo foi fundado em 1978 na simbólica data de 31 de março, dia em que os militares comemoravam o aniversário do golpe de 1964. O *Ói Nós* sempre manteve em pauta essa herança e mais recentemente tem feito um esforço em reativar o debate sobre a memória desse período histórico. Realizamos espetáculos, ações cênicas de rua, seminários e participamos de manifestações relacionadas aos direitos humanos, por Memória, Verdade e Justiça. Nos últimos anos, criamos algumas performances e intervenções que abordam diretamente o tema da memória e violência de Estado, buscando sempre dialogar com outros movimentos sociais.

Em minha dissertação de mestrado (HAAS, 2017) – realizada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; na linha de pesquisa Arte, Linguagem e Currículo; sob orientação do Prof. Dr. Gilberto Icle –, investiguei as práticas de resistência nas ações artístico-pedagógicas dos grupos teatrais latino-americanos *Grupo Cultural Yuyachkani* (Peru) e *Tribo de Atuadores Ói Nós Aqui Traveiz* (Brasil). Para tanto, desenvolvi o modo como a noção de resistência participa na constituição de sujeitos e subjetividades, uma vez que produz saberes que de alguma forma conduzem e ensinam modos de ser e de estar na cultura e na época em que se vive. Observei que a resistência praticada no surgimento dos grupos, na década de 1970, em pleno período de ditaduras e governos

militares, não é a mesma a partir do momento de transição democrática, em que o inimigo contra o qual se luta torna-se difuso e descentralizado.

Em seguida, analisei quatro estratégias de resistência que emergem das práticas de ambos os grupos. A primeira, evoca a noção de gesto decolonial, que rompe com a colonialidade dos saberes e das relações de poder. O gesto decolonial ressalta a independência e a potência do local, do emergente e do marginalizado frente aos imperativos universalizantes e hierárquicos. A segunda, evoca o corpo feminino como espaço de resistência, questionando os princípios que subjagam esse corpo e destacando o papel da mulher no combate à violência e na imaginação por um outro mundo possível. A terceira estratégia evoca o compromisso assumido pelos grupos em lidar com a memória. Ao buscar o reconhecimento do protagonismo histórico dos marginalizados, enfatiza, então, outros modos de narrar e transmitir a memória, em contraposição às interpretações hegemônicas sobre nosso passado. A última estratégia discute a prática da criação coletiva, com suas nuances e diferenças, como espaços de experimentação e resistência ao pensamento único.

Tomar a memória como uma estratégia de resistência que emerge na prática teatral latino-americana é reconhecer que o passado traumático é parte fundamental do presente e que não podemos construir o futuro ignorando essa premissa. Quando os grupos Yuyachkani e Ói Nóis Aqui Travez suscitam, em suas práticas artísticas e pedagógicas, a memória de violência e dor, possibilitam que o trauma dos afetados por essa violência se transforme em algo transmissível, suportável e politicamente eficaz. Esse trabalho só completa seu sentido quando o discurso de resistência e ruptura é assumido por seus receptores e colocado em prática na esfera pública. Por isso, o convite desses grupos ao seu público é que se replique o gesto de memória e de resistência.

O interesse pelo tema da memória me levou, também, ao Clínicas do Testemunho, no qual participei de uma capacitação em 2015 e de um ciclo de estudos em 2017. Esse foi o último ano do projeto, marcado pelo desmonte, por parte do governo federal, da Comissão de Anistia e dos projetos que ela vinha desenvolvendo. Partiu dos beneficiários, então, a vontade de deixar um registro sobre a experiência vivenciada. Trabalhei no registro audiovisual de diversos testemunhos dos beneficiários e dos profissionais da área de psicologia envolvidos. Nossa proposta foi realizar gravações em locais significativos na história de cada participante do projeto. Nilce Azevedo Cardoso decidiu gravar no colégio (com nome de ditador) em que deu aula pouco tempo depois de sair da prisão e no qual estava realizando um trabalho em

parceria com a professora de história Silvia Eilers. Paulo de Tarso Carneiro sugeriu registrarmos seu testemunho em frente ao Julinho⁸, como é conhecido o Colégio Estadual Júlio de Castilhos, onde estudou. Militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR)⁹, que foi torturado no DOPS do Palácio da Polícia (assim como Nilce) e esteve preso na Ilha do Presídio¹⁰, Paulo de Tarso revelou o quanto os próprios estudantes buscam conhecer de forma mais engajada relatos testemunhais sobre o passado. Ele contou que, durante o movimento de ocupação das escolas em 2016¹¹, foi convidado pelos estudantes do colégio a falar sobre a sua história e o movimento de resistência à ditadura. Recentemente descobri que os alunos desse colégio mantinham o blog *Direitos Humanos, Movimento Estudantil no Julinho e Comissão da Verdade*¹², no qual podemos encontrar bastante material sobre o engajamento estudantil no Julinho, que foi protagonista em Porto Alegre no movimento de resistência.

Participar desse registro – que marcava o fim abrupto de um processo de reparação psíquica recém iniciado – foi muito intenso. Esse fim foi mais um momento de ruptura do pacto democrático dentre tantos outros que vivenciamos, no Brasil, desde 2016. Quando decidi, meio em cima da hora, inscrever-me no processo de seleção para o doutorado, pelo menos

⁸ O Colégio Estadual Júlio de Castilhos, também chamado de Julinho, é uma escola pública localizada no Bairro Santana em Porto Alegre. Fundada em 1900, é uma das mais antigas e tradicionais instituições de ensino do Rio Grande do Sul. Em 1968, o Julinho liderou o movimento dos estudantes secundaristas de resistência à ditadura. Como resultado, seis alunos foram expulsos, dentre eles Luiz Eurico Tejera Lisboa, torturado, morto e desaparecido pela ditadura em 1972. O corpo de Luiz Eurico foi localizado, em 1979, numa vala clandestina do Cemitério de Perus, na cidade de São Paulo. A descoberta foi um marco na luta dos familiares pelo reconhecimento da responsabilidade do Estado na morte e no desaparecimento forçado de centenas de opositores políticos do regime militar.

⁹ A Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) foi uma organização político-militar que se constituiu a partir do desmantelamento da chamada Guerrilha de Caparaó, conduzida pelo Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), e como resultado do trabalho desenvolvido junto aos sindicatos operários paulistas durante a greve dos metalúrgicos de Osasco, em 1968. Além do trabalho sindical, a VPR desenvolveu ações militares, sendo que uma das mais espetaculares foi aquela em que o capitão do Exército, Carlos Lamarca, em janeiro de 1969, passou para a clandestinidade levando 63 fuzis FAL, dez metralhadoras Ina e munição do quartel do 4º Regimento de Infantaria, em Quitaúna, São Paulo.

¹⁰ As construções erigidas na Ilha do Presídio, também conhecida como Ilha das Pedras Brancas, foram concluídas em 1860 e inicialmente abrigaram uma casa de pólvora de Porto Alegre. Em 1940, o espaço passou a ser administrado pelo governo estadual, que instalou um laboratório de pesquisa animal. Localizada no Rio Guaíba, entre as cidades de Porto Alegre e Guaíba, nos anos 1950 a Ilha foi adaptada para funcionar como um presídio de segurança máxima. Após o golpe de 1964, a ilha foi transformada em um centro de detenção do aparato repressivo, para onde eram enviados opositores do regime.

¹¹ Em 2016 houve uma grande mobilização estudantil no Brasil, que resultou numa série de manifestações e ocupações de escolas secundárias e universidades. As mobilizações foram realizadas por estudantes secundaristas e universitários em diversos estados do Brasil, inclusive no Rio Grande do Sul. Visavam barrar projetos e medidas dos governos estaduais e do governo do então presidente Michel Temer. O colégio Julinho foi ocupado entre 13 de maio a 23 de junho de 2016.

¹² Ver: <http://julinhonaditadura.blogspot.com/>. Acesso em: 02 jun. 2020.

quanto ao tema de meu anteprojeto de pesquisa eu não tive dúvidas. Há algo da ordem do sentimento, que escapa àquilo que consigo explicar de forma razoável, mas que me compele nessa direção. Não é sobre isso que Foucault fala em *A vida dos homens infames* (2003)? A escolha dos relatos que fariam parte do livro, das vidas breves e miseráveis que receberiam um lampejo de luz, “[...] não seguiu outra regra mais importante do que meu gosto, meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro ou qualquer outro sentimento, do qual teria dificuldades, talvez, em justificar a intensidade” (FOUCAULT, 2003, p. 203). Ir pelas intensidades, portanto, já é um princípio para a pesquisa, não?

Ir pelas intensidades e pela potência dos encontros e dos afetos me levou a Nilce, que incansavelmente lutou por justiça social e denunciou as violências que sofreu. Perceber a potência pedagógica do seu testemunho, quando compartilhado com jovens estudantes, foi o motor inicial desta investigação. Além de Nilce, intimamente também tomei como herança o legado de outra pessoa que lutou contra a ditadura. Antes de falar sobre essa pessoa, porém, preciso contar uma história.

Meu avô materno, desde que me lembro, era um homem que pesquisava árvores genealógicas. Quando criança, viajei para umas duas cidades do interior com ele em busca de informações que pudessem complementar espaços vazios nos grandes diagramas que acompanhavam gerações de famílias. Nessas viagens, acompanhei a conversa com pessoas tão ou mais velhas que meu avô, assim como a visita a alguns cemitérios. Que eu me lembre, foi meu avô materno quem primeiro esquematizou a árvore genealógica da família de meu pai, que depois continuou a busca por mais informações. Esse foi o primeiro trabalho de investigação que acompanhei com meus próprios olhos e ouvidos. A partir dessa organização, descobri que represento a sétima geração de minha família no país. O primeiro Haas que veio ao Brasil emigrou em 1826. Georg Peter Haas era soldado e integrou-se a um batalhão de soldados que acompanhou D. Pedro I em sua ida ao Rio Grande do Sul para lutar na Guerra da Cisplatina. Ele inclusive é citado no livro *Os mercenários do Imperador: a primeira corrente imigratória alemã no Brasil (1824-1830)*, de Juvencio Saldanha Lemos (2013). Terminada a guerra, ele se instalou em São Leopoldo, onde constituiu sua família e assim por diante. Admito que nunca gostei muito dessa história, de ser descendente de um soldado mercenário, um estrangeiro que se envolveu numa guerra que não lhe dizia respeito. Imagino que o soldo ganho após a campanha deve ter sido o que lhe permitiu comprar as terras onde se instalou,

pois naquela época não fazia parte da política de imigração “dar” terras para os “colonos”, uma prática que virou promessa em períodos posteriores.

Quando adolescente, numa vez em que disse meu nome completo, falaram-me sobre um jovem médico de sobrenome Haas, que foi, no período do regime militar, para a região Norte lutar na Guerrilha do Araguaia. Nesse momento sabia muito pouco sobre o que aconteceu na guerrilha, mas imediatamente me identifiquei com o gesto heroico desse jovem médico. João Carlos Haas Sobrinho nasceu em São Leopoldo, em 1941. Estudou na Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e presidiu a União dos Estudantes do RS. Em 1964 foi preso e só conseguiu formar-se graças ao apoio de outros estudantes e professores. Dedicado à cirurgia, fez estágio na Santa Casa de Porto Alegre e trabalhou em prontos-socorros do Rio de Janeiro e São Paulo, antes de seguir para a China com um grupo de militantes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), ao qual se integrara ainda no movimento estudantil. Chegou a Porto Franco, cidade do Maranhão, em 1967. Lá abriu um consultório, que depois se tornou o primeiro hospital da região, onde atendia sobretudo pessoas pobres, sem acesso a auxílio médico. Um ano e meio após a sua chegada, por determinação do partido, Dr. Juca – como era conhecido – deixou a cidade e foi para a região do Araguaia, onde também exerceu a função de médico. Morreu em combate em 30 de setembro de 1972, junto com mais dois guerrilheiros, perto de Xambioá. O cadáver foi exposto na cidade, como forma de amedrontar os cidadãos, mas eles velaram o corpo por uma noite. Estava com a perna quebrada e a barriga cortada costurada com cipó. Seu assassinato sempre foi negado pelo Exército, mas é reconhecido pelo Estado brasileiro como um dos desaparecidos vítimas da ditadura.

Soube da irmã do Dr. Juca, Sônia Maria Haas, por meu pai, que deu continuidade à pesquisa sobre a família. Soube que não somos parentes diretos, que não temos nenhuma relação consanguínea muito próxima. No entanto, conheci-a pessoalmente por causa da relação do *Ói Nós* com os movimentos por Memória, Verdade e Justiça. Ela mora há muitos anos na Bahia e, quando apresentamos pela primeira vez em Salvador o espetáculo de teatro de rua *O Amargo Santo da Purificação* (2008), sobre a vida de Carlos Marighella e a resistência armada à ditadura, convidei-a a assisti-lo. Dedicamos esse espetáculo à memória de todos os mortos e desaparecidos políticos que lutaram contra o regime militar em nome da liberdade e da justiça social para todos os brasileiros.



Imagem 1 – Espetáculo de teatro de rua *O Amargo Santo da Purificação* (2008).

Fonte: Foto de Pedro Isaías Lucas.



Imagem 2 – Espetáculo de teatro de rua *O Amargo Santo da Purificação* (2008).

Fonte: Foto de Pedro Isaías Lucas.

No fim do espetáculo, há uma espécie de grande arquivo do qual voam centenas de papeizinhos com rostos sem semblante num lado e pequenas biografias dos brasileiros que permanecem até hoje desaparecidos. Sônia foi a pessoa da família Haas que tomou para si a tarefa de buscar respostas sobre o paradeiro de João. Ela fez parte da *Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos*, responsável por reivindicar o direito de conhecer as circunstâncias de desaparecimento e morte dos seus entes e de receber os restos mortais que

ainda não foram localizados para sepultamento digno. Ela participou de diversas expedições à região do Araguaia, nas quais foram realizadas escavações a partir de novas informações recebidas. No fim dessa apresentação em Salvador, no ano de 2009, por algum mistério que não cabe a nós explicar, caiu nas mãos de Sônia o papel com o nome de seu irmão, o irmão mais velho com o qual não pôde conviver por muito tempo. É fácil fazer as contas, ele morreu muito jovem, com 31 anos, hoje teria 81. Uma ausência que marcou profundamente seu núcleo familiar.

Foi muito intenso e potente o encontro com Sônia. Foi como se eu ganhasse uma irmã ou uma prima, como ela me chamou naquele momento. Uma companheira numa luta que igualmente passou a ser minha. Essa foi uma herança que escolhi. Esse foi um lugar que escolhi ocupar. Se carregou o sobrenome de um soldado profissional, que veio de longe para lutar numa guerra que lhe era alheia, também carregou o sobrenome de um jovem que sonhava com um mundo mais justo e que lutou por aquilo que acreditava. Seu gesto permanece na memória de muitas famílias humildes da região do Araguaia e de Porto Franco.

Alguns anos mais tarde, quando fui a São Leopoldo por outro motivo, ao me apresentar, um senhor me contou que foi colega de escola de um jovem com o sobrenome Haas. Disse que ele era tão sensível e delicado que parecia uma menina. Não conseguia entender como anos mais tarde aquele jovem se juntou à guerrilha, pegou em armas e enfrentou batalhas sangrentas. Lembrei de um poema da Gioconda Belli chamado *Os portadores de sonhos*: “Desde pequenos vinham marcados pelo amor. / Por trás de sua aparência cotidiana / guardavam a ternura e o sol da meia-noite. / Suas mães os encontravam chorando por um pássaro morto / e mais tarde também encontraram muitos deles / mortos como pássaros” (BELLI, 2012, p. 212). Como são necessários os sonhadores em tempos como estes, tempos em que, como diria Bertolt Brecht, é preciso defender o óbvio.

Foi a partir deste lugar – de uma atriz/performer e educadora que trabalha com o tema da memória, da violência de Estado e da resistência ao terrorismo de Estado – que surgiu a minha pesquisa. Tomo como herança para ocupar esse lugar a luta destes dois sonhadores: Nilce Azevedo Cardoso (1945-2022) e João Carlos Haas Sobrinho (1941-1972).

SOBRE OS OBJETIVOS E O PROBLEMA DA PESQUISA

Esta pesquisa possui como tema a performance, o trauma e o testemunho na educação escolarizada. Tem como objetivo principal investigar como a performance pode transmitir a memória traumática relacionada à violência de Estado. Para tanto, foram realizadas experiências performáticas com estudantes da rede pública com base em testemunhos sobre violência de Estado.

Esta investigação suscita, também, alguns objetivos específicos: 1) apropriar-se dos conceitos dos Estudos da Performance, bem como dos conceitos de memória, trauma, testemunho e responsabilidade para analisar as experiências realizadas com os estudantes; 2) aprofundar o estudo sobre as relações entre trauma, testemunho e performance; 3) analisar como as experiências performáticas com os estudantes contribuem no debate sobre a memória; 4) relacionar essas experiências com outras ações performáticas, que possuem em comum o tema da violência de Estado; 5) tecer possíveis relações entre a violência de Estado sofrida no período do regime militar brasileiro e as suas consequências/resquícios no período democrático; 6) elaborar possíveis conclusões acerca da transmissão da memória traumática por meio da performance e do testemunho, a partir das experiências realizadas com os estudantes; 7) na disputa entre diferentes memórias, analisar o potencial reparador da performance.

Diana Taylor, pesquisadora do Instituto Hemisférico de Performance e Política, afirma que “[...] as performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social por meio do que Richard Schechner denomina ‘conduta reiterada’” (TAYLOR, 2013, p. 27). A autora parte, portanto, de uma noção de performance traçada por Richard Schechner, pioneiro nos Estudos da Performance:

[...] atividades humanas – eventos, condutas – que têm a qualidade do que chamo ‘conduta reiterada’, ou ‘conduta praticada duas vezes’; atividades que não se realizam pela primeira, mas pela segunda vez e *ad infinitum*. Esse processo de repetição, de construção (ausência de ‘originalidade’ ou ‘espontaneidade’) é a marca distintiva da performance, seja nas artes, na vida cotidiana, na cerimônia, no ritual ou no jogo. É preciso, ainda, fazer uma distinção entre o que ‘é’ performance e o que podemos estudar

‘como’ performance. Algo ‘é uma performance’ quando, em uma cultura particular, a convenção, o costume e a tradição dizem que é¹³ (SCHECHNER, 2000, p. 13).

Ou seja, quando considerada em seu aspecto ontológico, algo faz referência a eventos ou práticas localizadas e reconhecidas como performance, por exemplo teatro, dança, ritual etc. São localizadas, pois aquilo que é considerado como performance, em uma determinada cultura ou tradição, pode não o ser em outra. Quando considerada em seu aspecto epistemológico, a performance funciona como uma lente metodológica, que permite analisar os mais variados eventos como performance. Ela oferece um modo de conhecer que ressalta, simultaneamente, o caráter real e o caráter construído das mais diversas práticas, levando sempre em conta a especificidade cultural e histórica de cada contexto.

A ideia de que a performance funciona como um ato de transferência, que transmite conhecimento e memória por meio da repetição de conduta, permite entendermos como a performance, na sua relação com o testemunho de um evento traumático, pode tornar a experiência de dor em algo coletivo, em algo partilhado por mais pessoas e grupos sociais. Dessa forma, pretendo trabalhar com testemunhos de pessoas que foram vítimas da violência de Estado em turmas de Ensino Médio ou final do Ensino Fundamental da rede pública.

O testemunho de pessoas que foram vítimas da ditadura civil-militar no Brasil – que tiveram seus direitos civis cassados, foram encarceradas arbitrariamente, torturadas e exiladas – foi o princípio para pensar a experiência na escola. Se a performance pode ser uma forma de transmissão de conhecimento e memória, ela pode ser, também, uma forma de transmitir a memória traumática do período do regime militar. Alicerçada em tal pressuposto, pretendi questionar o modo como o testemunho e a performance podem transmitir a memória traumática no contexto da educação escolarizada.

Realizei oficinas que abordavam o tema da violência de Estado a partir da performance. Ao entrecruzar o testemunho de pessoas que foram vítimas dessa violência com a realização de ações performáticas – criadas coletivamente com estudantes –, busquei atualizar o debate sobre a memória segundo determinadas questões: como a performance pode ampliar e

¹³ No original: “actividades humanas – sucesos, conductas – que tienen la cualidad de lo que llamo ‘conducta restaurada’, o ‘conducta practicada dos veces’; actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y *ad infinitum*. Ese proceso de repetición, de construcción (ausencia de ‘originalidad’ o ‘espontaneidad’) es la marca distintiva de la performance, sea en las artes, en la vida cotidiana, la ceremonia, el ritual o el juego. Hay que hacer una distinción más entre lo que ‘es’ performance y lo que puede estudiarse ‘como’ performance. Algo ‘es una performance’ cuando en una cultura particular, la convención, la costumbre y la tradición dicen que lo es” (SCHECHNER, 2000, p. 13).

coletivizar a experiência do testemunho, transmitir conhecimento e trazer um sentido de responsabilidade coletiva? É possível criar e incorporar, a partir da performance e do testemunho, uma memória insurgente que desafie as estruturas da violência de Estado?

Ao longo da pesquisa, mais um questionamento tornou-se central: a performance da memória pode ser reparadora? A análise dos experimentos nas escolas demonstrou que a reparação da violência de Estado pode vir por uma pedagogia performativa da memória. Uma pedagogia centrada em memórias traumáticas, relacionadas a grandes catástrofes e violações dos direitos humanos, busca tensionar o passado – sem negar a singularidade de cada acontecimento histórico – e extrair dele uma lição. Ao longo desta investigação, mostrarei como aliar a pedagogia da memória a uma metodologia performativa pode ampliar o sentido de reparação, buscando restaurar laços sociais perdidos consoante o reconhecimento da violência sofrida e criar condições para a sua não repetição.

SOBRE A METODOLOGIA

A primeira etapa da pesquisa principiou com uma revisão bibliográfica sobre os temas abordados. Busquei apropriar-me dos conceitos dos Estudos da Performance que seriam importantes para a pesquisa, bem como dos conceitos de narração, trauma, testemunho e memória. Algumas pesquisas já realizadas e em andamento no *GETEPE* demonstram a potência de trabalhar a performance com estudantes na educação escolarizada. Esses estudos evidenciam o quanto a performance pode ser transformadora em sala de aula, não apenas como prática artística a ser ensinada, mas como ferramenta de análise. Pensar a escola como performance nos permite perceber os mecanismos que impelem à determinada construção social da escola.

Nesta pesquisa, pretendo estabelecer relações entre esse potencial transformador, que a performance pode ter na sua interface com a educação, e o testemunho sobre a violência de Estado. Assim como a performance, o testemunho também é um ato de transferência. No testemunho, a transmissão da memória traumática da vítima para o ouvinte inclui o ato, compartilhado e participativo, de contar e ouvir, que se associa com a performance ao vivo. Segundo Diana Taylor (2013, p. 235), dar testemunho é um processo ao vivo, um fazer, um evento que acontece em tempo real, na presença de um ouvinte que passa a ser “um participante e coproprietário do acontecimento traumático”. Taylor ainda complementa que o

trauma narrado no testemunho, assim como a performance, caracteriza-se pela natureza de suas repetições. Ambos se fazem sentir afetiva e visceralmente no presente e estão sempre *in situ*. Cada um intervém no corpo individual/político/social em um momento particular e refletem tensões específicas. Porém, o foco individual dos estudos do trauma e do testemunho “claramente se sobrepõe ao foco mais público e coletivo dos estudos da performance” (TAYLOR, 2013, p. 235). Esse aspecto mais público e coletivo da performance é o que pretendo ressaltar ao criar ações performáticas com estudantes da rede pública de ensino.

É importante, neste ponto, elucidar que a noção de performance é complexa, ambígua e utilizada em distintos contextos. Ela pode denotar ao mesmo tempo um processo, uma prática, uma episteme, um modo de transmissão, um modo de intervir no mundo. Diana Taylor vê, na dificuldade em encontrar uma definição estável para o termo, um aspecto positivo, pois pressupõe o reconhecimento de sua intraduzibilidade, trazendo consigo a possibilidade de desafio. Consiste em “uma pedra no caminho que nos lembra que ‘nós’ [...] não nos compreendemos uns aos outros de modo simples ou não problemático” (TAYLOR, 2013, p. 44).

Dessa forma, para a presente pesquisa, é importante distinguir dois termos derivados da performance. Enquanto o termo performático marca a forma adjetiva da performance, o termo performativo refere-se ao domínio da comunicação. Sigo a distinção delineada por Diana Taylor, quando afirma: “[...] cunhei o termo ‘performático’ (do *espanhol* performático) para denotar o domínio não discursivo da performance e diferenciá-lo do domínio ‘performativo’, que, como teorizado por J. L. Austin, passou a significar uma linguagem que age, que faz alguma coisa”¹⁴ (TAYLOR, 2006, p. 1677). A teoria dos atos de fala de John Langshaw Austin será problematizada no quarto capítulo, porém, por enquanto, é importante reter a ideia de que o performativo é a capacidade “[...] de nos mostrar a transformação como fator essencial da ação humana: na *performance* fazemos alguma coisa que nos permite refazer-nos a nós mesmos” (ICLE; BONATTO, 2017, p. 9).

Nesta introdução, também é importante evocar a noção de performatividade. Uma acepção muito corrente é associar a performatividade com desempenho, tanto no sentido neoliberal de aumento da produtividade, como no sentido de atuar ou desempenhar determinado papel. Segundo Schechner (2013, p. 123), “a performatividade é semelhante ao

¹⁴ No original: “I coined ‘performatic’ (from the Spanish *performatico*) to denote the non-discursive realm of performance and differentiate it from the ‘performative’ realm, which, as theorized by J. L. Austin, has come to mean language that acts, that does something” (TAYLOR, 2006, p. 1677).

que eu chamei de ‘como’ performance”¹⁵. Conforme o autor, esse termo é especialmente amplo e cobre uma gama de possibilidades, entre elas “[...] a construção da realidade social, incluindo gênero e raça, a qualidade de conduta reiterada das performances, e a complexa relação entre a prática de performance e a teoria da performance”¹⁶ (SCHECHNER, 2013, p. 123). Em relação à construção da realidade social, a noção de performatividade nos ajuda a compreender como performamos ou desempenhamos a nós mesmos continuamente, repetindo condutas que nos constituem como sujeitos.

Assim, quando utilizo o adjetivo performático para qualificar as ações experimentais realizadas com os estudantes, busco ressaltar características próprias da performance presentes nestas práticas. Já quando utilizo o performativo associado à pedagogia, busco acentuar que os atos de comunicação utilizados nas relações de ensino e aprendizagem fazem algo e podem ser transformadores. Também busco acentuar – com Icle, Bonatto e Pereira (2017, p. 2) – que “[...] na escola e fora dela, performamos a nós mesmos e ao outro de modo a repetir comportamentos que se tornam rituais de contínua constituição de sujeitos”.

É no cruzamento entre os Estudos da Performance e da Pedagogia que emergiu a noção de pedagogia performativa, identificada por Elyse Lamm Pineau (2010, p. 91) como “uma nova poética dos estudos educacionais”. Segundo a autora,

A poética da performance educacional privilegia do mesmo modo as dimensões criativas e construídas da prática pedagógica. Ela reconhece que educadores e educandos não estão engajados na busca por verdades, mas sim em ficções colaborativas – continuamente criando e recriando visões de mundo e suas posições contingentes dentro delas (PINEAU, 2010, p. 97).

Pineau (2010) evidencia – a partir de outras pesquisas, como a de Dwight Conquergood sobre as performances artísticas e culturais e a de Peter McLaren sobre a escola como um lugar de performances rituais – as múltiplas possibilidades que o ensino como performance engendra. Dentre essas possibilidades, resalto: “um método de ensino participativo” (p. 93); ao invés da acumulação simples e linear de competências disciplinares, “um conjunto mutável e contínuo de narradores, histórias e performances” (p. 97); “as dimensões estéticas do ensinar e do aprender, o contínuo fazer e refazer de ideias e identidades no espaço compartilhado da

¹⁵ No original: “performativity is similar to what I called ‘as’ performance”.

¹⁶ No original: “the construction of social reality including gender and race, the restored behavior quality of performances, and the complex relationship of performance practice to performance theory”.

sala de aula” (p. 98); a um jogo que “privilegia o envolvimento pleno do corpo combinado a uma espécie de autorreflexão precisa da natureza e das implicações da ação de cada um” (p. 100); um processo que “privilegia as fluidas, contínuas e frequentemente contraditórias representações da experiência humana que resistem à reificação e ao fechamento” (p. 103); “uma encenação reflexiva: ao mesmo tempo uma imersão e uma reflexão feita possível pela copresença do eu que atua” (p. 103).

Após aprofundar-me na pesquisa teórica, realizei oficinas experimentais com três turmas de duas escolas estaduais em Porto Alegre. No Colégio Estadual Coronel Afonso Emílio Massot, trabalhei com uma turma de nono ano do Ensino Fundamental, e, na Escola Estadual de Ensino Médio Infante Dom Henrique, trabalhei com duas turmas de terceiro ano do Ensino Médio¹⁷. Durante essa experiência, produzi dados por meio de: um diário de campo; gravação de áudio dos encontros; documentos criados pelos estudantes, tais como listas ou pequenos textos; registro fotográfico e audiovisual de algumas atividades. Esses dados serão analisados principalmente no quinto capítulo da tese.

A inspiração metodológica para realizar essas atividades experimentais também veio da própria performance, mais especificamente da tematização de corpo proposta por Elyse Lamm Pineau (2013). Como será aprofundado mais adiante, a pesquisadora propõe uma metodologia da performance na educação, que utiliza o corpo não como evidência ou demonstração do que foi aprendido pelos estudantes, mas como um meio para a aprendizagem. Buscar um corpo performático como metodologia, por consequência, implica tomar consciência do próprio corpo e refletir coletivamente sobre nossas condutas e hábitos. Tal tomada de consciência e reflexão é o ponto de partida para uma ruptura com padrões de comportamento predeterminados.

SOBRE A EXPERIÊNCIA EM TERRA ESTRANGEIRA

Esta tese é realizada em convênio de cotutela entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil) e a Université Paris Nanterre (França). Esse acordo previa que parte do doutoramento fosse realizado na universidade francesa. Depois de alguns adiamentos devido

¹⁷ A educação básica no Brasil é composta por três grandes etapas: Educação Infantil (em creches e pré-escolas, com duração de 6 anos, de 0 a 5 anos); Ensino Fundamental obrigatório (duração de 9 anos, de 6 a 14 anos); e Ensino Médio (duração de 3 anos, de 15 a 17 anos), que também pode ser técnico e profissionalizante.

à pandemia de Covid-19, realizei o estágio de doutoramento na Université Paris Nanterre durante o ano letivo 2021-2022. Nesse período, participei das atividades do grupo de pesquisa da Profa. Dra. Graça dos Santos, além de seminários e jornadas de estudos organizados pela École Doctorale Lettres, Langues, Spectacles e por outras universidades de Paris. O contato com um centro multidisciplinar como o CRILUS (Centre de Recherches Interdisciplinaires sur le Monde Lusophone), que aglutina pesquisadores interessados no mundo lusófono com diferentes temas de pesquisa e metodologias, foi extremamente enriquecedor.

É importante salientar que Graça dos Santos possui, entre os seus temas de pesquisa, as artes performativas; o corpo do ator e seus condicionamentos políticos e sociais; a relação das artes performativas com a história cultural da Europa e América Latina (transferência cultural, memória das ditaduras e pós-memória); além de ser especialista em censura teatral durante a ditadura de Salazar em Portugal. Dada a proximidade com os temas da minha pesquisa – performance, memória, violência de Estado, trauma e testemunho na educação –, as orientações da Profa. Graça dos Santos, assim como a convivência com o seu grupo de pesquisa e com a sua companhia teatral bilíngue, a Cia Cá e Lá, foi de grande relevância. Para mostrar como o intercâmbio com o CRILUS foi significativo em minha pesquisa, trarei um exemplo. Embora o colóquio internacional *48 x 48 / Temporalidades portuguesas ao espelho: 48 anos de democracia, 48 anos de ditadura* (organizado pelo CRILUS e a cátedra Lindley Cintra de Nanterre, em parceria com o Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra) tivesse como mote a longa ditadura portuguesa, que não tematizo de forma direta em minha investigação, a abordagem metodológica do assunto me permitiu vislumbrar um novo enfoque. Considerar a transmissão da memória sob a perspectiva da pós-memória implica entender o quanto existe de imaginação e criação nesse processo, o que nos aproxima da performance.

Realizar o estágio doutoral na França acabou reverberando na pesquisa além do esperado, o que ficará evidente ao longo do texto. Dentre as inúmeras contribuições, assinalo o quanto foi importante entender o processo de disputas entre diferentes memórias na história francesa. Seja em relação ao processo revolucionário, quando havia a necessidade de destruir os antigos símbolos da monarquia, mas ao mesmo tempo de preservar aquilo dotado de valor artístico, permitindo a emergência da noção moderna de patrimônio. Seja em relação à colaboração francesa com os nazistas durante o regime de Vichy, cujo reconhecimento só aconteceu depois de muitas décadas e de muita luta por parte dos sobreviventes. Foi no

contexto dessa disputa que surgiu o debate sobre o *devoir de mémoire* (dever de memória), depois alçado à política de Estado. Compreender a natureza reivindicativa desse novo discurso memorial na França, e como ele desembocou num imperativo moral – uma espécie de dívida que a sociedade possui com as vítimas, inicialmente com as vítimas do nazismo, mas em seguida mobilizada na busca pelo reconhecimento de outros processos de violência –, permitirá entender o potencial reparador da memória.

SOBRE A ESTRUTURA DA TESE

A tese foi dividida em seis capítulos. O primeiro capítulo visa entender o processo de transmissão da memória traumática. Parto de Walter Benjamin, que observou a dificuldade, própria da modernidade, em transmitir o saber da experiência. Dificuldade extremada depois da experiência dos campos de extermínio nazistas. É a partir da aporia, entre ser necessário e, ao mesmo tempo, impossível narrar o horror, que Giorgio Agamben reivindica a testemunha sobrevivente como sujeito ético do nosso tempo, aquela que fala pelos que sucumbiram diante da catástrofe. A noção de trauma social permite compreender como uma experiência-limite pode afetar não apenas indivíduos, mas a própria vida em comunidade. Por fim, a noção de pós-memória nos ajuda a compreender a relação que uma geração posterior mantém com o trauma vivido por aqueles que a precederam.

O segundo capítulo é dedicado aos usos da memória traumática implementados na França após a Segunda Guerra, na qual a ideia de dever de memória ganhou grande reverberação e virou política de Estado. É a partir da luta por reparação e reconhecimento de uma memória silenciada que emergiu um imperativo moral, segundo o qual o Estado e a sociedade têm uma dívida com as populações vitimadas. Abordo, também, a noção de lugares de memória, delineada por Pierre Nora (1993), e os abusos da memória, a partir das reflexões de Tzvetan Todorov (2008). Como alternativa ao dever de memória, Paul Ricoeur (2007) propõe a noção de trabalho de memória, visando assinalar o labor que é preciso ser realizado para lidar com as memórias traumáticas, na busca de uma justa medida entre os seus usos e abusos.

O terceiro capítulo é dedicado ao trauma e o testemunho no contexto das ditaduras que ocorreram no Cone Sul. Para tanto, analiso a noção de justiça de transição, que visa a reconciliação da sociedade depois de um conflito ou ditadura por meio de medidas de reparação. Em seguida, analisarei a luta por reparação em alguns dos países do Cone Sul

(Argentina, Chile e Uruguai) e mais atentamente no Brasil, uma luta encampada principalmente pelos familiares das vítimas e os movimentos sociais.

No quarto capítulo investigo alguns elementos que surgem a partir da intersecção entre as noções de trauma, de testemunho e de performance. Analiso algumas características performáticas do trauma e do testemunho e busco exemplos de performances movidas pelo trauma na América Latina que alumiem essas características. Isso permite observar as múltiplas estratégias performáticas utilizadas na América Latina na busca por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento.

O quinto capítulo é dedicado à análise da experiência realizada na escola, a partir da performance e do testemunho sobre o tema da violência de Estado, pressupondo o corpo como um meio de aprendizagem coletiva. Utilizo como principais referenciais teóricos a investigação de Gilberto Icle (2010; 2013) e Marcelo Andrade Pereira (2012) no cruzamento entre os estudos da performance e a educação no Brasil, assim como a metodologia da performance na educação e a tematização do corpo delineada por Elyse Lamm Pineau (2010; 2013). Assentados num programa performativo, noção criada por Eleonora Fabião (2013), os estudantes criaram uma ação performática que reencarna a sala de aula. Também é importante nesse percurso a noção de uma pedagogia da memória fundamentada no testemunho que, conforme Joan-Carles Mèlich (2006), permite sentir e ouvir o silêncio dos ausentes. Por intermédio das memórias de violência incorporadas pelos jovens pode-se perceber que elas possuem um arcabouço comum, aquilo que Diana Taylor (2013) propôs denominar como roteiro.

O sexto e último capítulo é dedicado às disputas memoriais em torno de símbolos controversos presentes no espaço público. Contextualizo a emergência do vandalismo na Revolução Francesa como um processo de disputa pelos sentidos do passado e analiso alguns monumentos que foram alvo de vandalismo. Ao tomar outros exemplos históricos, é possível perceber o vandalismo ou a intervenção como uma performance que é parte do drama social, deflagrado num momento de crise e ruptura, em que os símbolos que representam valores do passado não condizem mais com os anseios de uma parte da sociedade. Podemos entender a atitude vandalista como uma performance da memória reparadora, que reativa e reatualiza a memória, sinalizando, por meio da destruição simbólica, a vontade de transformação e a exigência de não repetição da violência. Por fim, analiso as disputas-memórias em torno dos legados da ditadura na cidade de Porto Alegre a partir de alguns exemplos. Desse modo espero retomar o debate que aconteceu com uma das turmas das escolas que fizeram parte da

experiência na escola e aprofundar a noção de pedagogia da memória, que pressupõe empatia com as vítimas das violações e visa educar para não repetir.

Como modo de conclusão, retomarei o percurso traçado na pesquisa pela via de sua principal questão: como a performance pode transmitir a memória traumática relacionada à violência de Estado. Por fim, tal jornada nos leva a uma outra questão: como a performance pode romper com o caráter repetitivo dos sofrimentos traumáticos e produzir reparações? Penso que a noção de uma pedagogia performativa da memória tem muito a contribuir nesta direção.

UMA PESSOA PRODUZ CERCA DE 640 GRAMAS DE CINZAS E OSSOS

Em 2022, três dias depois do dia em que se rememora a libertação de Auschwitz pelos soviéticos (27 de janeiro de 1945), conheci o Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau. Antes disso, estive em Varsóvia. Reconhecer nas ruas da cidade os vestígios do gueto onde, durante três anos, os judeus haviam sido encerrados, começou a tornar-me palpável a dimensão do que aconteceu. A população do gueto chegou a 380 mil pessoas, o que representava trinta por cento da população de Varsóvia. Porém, os muros erguidos na região central demarcavam um território de menos de quatro quilômetros quadrados, que ocupava menos de três por cento da cidade. Às vezes, caminhando pelas ruas, deparamo-nos com a marca desses muros no chão, o que permite perceber que o centro de Varsóvia foi todo recortado para isolar os judeus.

Pelos painéis colocados em alguns pontos das marcas do antigo muro, descobrimos que a maior parte da população do gueto foi levada (fala-se em torno de 300 mil pessoas) para os campos de extermínio no verão de 1942. Dos que ficaram, a maioria se tornou mão de obra da indústria alemã. Quando as informações sobre o destino final dos deportados chegaram ao gueto, uma organização conclamou as pessoas a resistir contra a embarcação nos comboios. “A maioria foi a favor da rebelião. As pessoas achavam melhor morrer com uma arma na mão do que sem ela. Pode-se chamar este tipo de resistência de rebelião? Era uma luta para não sermos transportados ao matadouro, uma luta contra a morte”, disse um sobrevivente (*apud* WEGMEYER, 2020, n. p.). Em janeiro de 1943, quando os alemães tentavam organizar um grupo de moradores para deportá-los, alguns *partisans*¹⁸ atiraram – com armas contrabandeadas e fabricadas por eles – nos soldados alemães e deram início a uma batalha que durou três dias e suspendeu as deportações. Essa pequena vitória lhes encorajou e foi o prenúncio do grande levante que viria depois.

Em abril de 1943, na madrugada de 18 para 19 de abril, enquanto se preparavam para a Pessah, as tropas alemãs cercaram e entraram no gueto, dessa vez com a intenção de destruir tudo e deportar os remanescentes. Apesar de toda a desvantagem, o levante resistiu quase um mês e só

¹⁸ A expressão *partisan* vem do francês e pode ser traduzida como partidário ou um grupo organizado em um partido político. Começou a ser utilizada na Guerra Civil Espanhola, para denominar os grupos de guerrilha e resistência armada. Durante a Segunda Guerra, foram chamadas de *partisans* as organizações paramilitares, geralmente sem qualquer treinamento regular, formadas com o objetivo de resistir à ocupação nazista.

foi liquidado após a explosão da sinagoga. Toda a área virou escombros e os sobreviventes foram levados para os campos de trabalho forçado e extermínio.

Varsóvia foi palco de outro levante civil, iniciado em 1º de agosto de 1944, quando o exército soviético já estava na margem leste do rio Vístula. Dizem que os poloneses não queriam continuar sob o domínio dos nazistas, mas também não queriam ser conquistados pelos russos, devido a disputas históricas muito antigas. Cerca de 50 mil pessoas participaram da insurreição, que durou 63 dias, usando técnicas de guerrilha. O levante terminou em 2 de outubro, com a rendição dos poloneses. Os nazistas deportaram a maior parte dos sobreviventes, cerca de 500 mil pessoas, mesmo sendo poloneses não judeus. As placas no centro histórico informam que dois terços da população de Varsóvia foi morta e 85 por cento da cidade foi destruída durante a Segunda Guerra. Diante dos vestígios da destruição de uma cidade e o aniquilamento de sua população, entrevi algo do que significa a devastação provocada pela guerra.

Os números assustam: sabemos, com base nas informações que constam nos quadros informativos, assim como no catálogo do museu (SWIEBOCKA; PINDERSKA-LECH; MENSFELT, 2019, p. 12), que, durante a existência de Auschwitz (14 de junho de 1940 – 27 de janeiro de 1945), os alemães deportaram para esse complexo de campos no mínimo 1,3 milhão de pessoas, dentre as quais 1,1 milhão de judeus, 140 mil poloneses, 23 mil ciganos, 15 mil prisioneiros de guerra soviéticos e 25 mil prisioneiros de outras nacionalidades (vindos de países ocupados pelos nazistas). Cerca de 900 mil judeus foram assassinados nas câmaras de gás imediatamente após a chegada. Dentre os prisioneiros que foram registrados, morreram no campo cerca de 100 mil judeus, 70 mil poloneses, 21 mil ciganos, 14 mil prisioneiros de guerra soviéticos e 10 mil prisioneiros de outras nacionalidades.

Os números assustam e muito: hoje estão salvaguardados no memorial (SWIEBOCKA; PINDERSKA-LECH; MENSFELT, 2019, p. 17) cerca de 110 mil sapatos; 3,8 mil malas, destas 2,1 mil com inscrições; 12 mil panelas; 40 kg de óculos; 470 próteses e aparelhos ortopédicos; 350 uniformes do campo, os chamados “listrados”; 250 mantas judaicas de oração; 40 metros quadrados de objetos de metal derretidos; 4,5 mil exemplares de coleção artística (sendo 2 mil objetos artísticos realizados pelos prisioneiros); e 2 toneladas de cabelos de mulheres.

Os números da catástrofe assustam, mas não materializam o horror, como os vestígios que vemos com nossos próprios olhos e as sensações que temos quando pisamos num lugar como Auschwitz. Não é possível contabilizar o peso das cinzas dos mortos que foram jogadas

no rio ou que adubaram essa terra. Foi isso que inicialmente pensei depois de adentrar o portão de Auschwitz I, com o macabro slogan nazista *Arbeit macht frei* (o trabalho liberta), e conhecer os seus diversos espaços, cada um assombrado por muitas e muitas histórias. As cercas de arame farpado, os diversos blocos com as exposições, as ruelas, a praça de formação, a força coletiva, o local onde a orquestra tocava, a cozinha, a “parede da morte”, onde ocorriam os fuzilamentos, a câmara de gás e o crematório 1.

O campo de Auschwitz I foi criado sobre construções do exército polonês já existentes, nos terrenos de um quartel, depois aumentadas e adaptadas às necessidades dos nazistas. Fica próximo da estação de cruzamento ferroviário da periferia de Oświęcim (o nome polonês da cidade de Auschwitz), o que era estratégico para as deportações. Para ir de Auschwitz I para Auschwitz II-Birkenau, atualmente é possível pegar um ônibus gratuito que faz esse trajeto enquanto o museu está aberto, são cerca de três quilômetros de distância entre um e outro. Ao chegar em Brzezinka (o nome polonês da vila Birkenau), somos deixados em frente ao pórtico, por onde – a partir de maio de 1944, quando o fluxo de transporte de deportados chegou no auge – os comboios entravam diretamente no campo e paravam na rampa central, muito próxima das câmaras de gás. Na rampa, os deportados eram imediatamente selecionados e os aptos a trabalhar eram separados dos outros e levados para onde ficavam os barracões que serviam de dormitórios. Os demais eram levados em direção às câmaras e assassinados no mesmo dia que chegavam.

Quando entramos pelo pórtico, além da rampa e do trilho com um antigo vagão de trem, que antes era toda cercada, deparamo-nos com um imenso terreno (140 hectares), terraplanado como se fosse um complexo industrial. Próximo da entrada, existem alguns barracos de madeira reconstruídos, outros poucos armazéns de tijolos, que atestam as condições nas quais os trabalhadores eram mantidos. Pelas placas somos informados que o campo Auschwitz II começou a ser construído no outono de 1941, após a expulsão dos antigos moradores da vila. Os primeiros armazéns de tijolos foram construídos com material das casas demolidas, de propriedade dos antigos habitantes. Os barracos de madeira, por sua vez, eram estábulos para cavalos construídos na Alemanha, que foram levados para Birkenau de forma pré-fabricada. Para aquecer o interior, seja dos barracões de madeira ou de tijolo, havia dois pequenos fornos nas extremidades, ligados por um canal de chaminé que passava por todo o seu comprimento. Porém, dados o tamanho e a falta de isolamento térmico, os pequenos aquecedores eram insuficientes. Quando olhamos a vastidão do terreno, todo cercado de

arame farpado, é muito difícil contar o número de ruínas desses antigos aquecedores. Esses restos são tudo o que remanesce de inúmeros alojamentos.

Auschwitz tornou-se o maior campo de concentração nazista para prisioneiros de diferentes nacionalidades e o maior campo de extermínio de judeus, no âmbito da “Solução Final”. A partir de 1943, chegaram a funcionar cinco câmaras de gás: quatro grandes câmaras com vestiários e crematórios em Auschwitz II-Birkenau e uma em Auschwitz I. Esse foi o único centro de extermínio polonês onde os corpos eram queimados, numa escala em massa, em modernos e eficientes fornos crematórios. Segundo um relatório elaborado pelos responsáveis do campo em 1943, os cinco crematórios tinham um rendimento diário de 4.756 cadáveres. Mesmo assim, os fornos não eram suficientes para a demanda e foi preciso continuar utilizando valas ou piras de incineração, como nos outros centros de extermínio da Polônia (Treblinka, Sobibor e Belzec), para fazer todos os corpos desaparecerem.

Mais tarde, soube que um *Sonderkommando* chamado Marcel Nadjari, um judeu de origem grega, estimou que “[...] uma pessoa produz cerca de 640 gramas de cinzas e ossos, que os alemães nos forçam a esmagar, para depois pressionar através de uma peneira grossa”¹⁹ (NADJARI *apud* SORENE, 2020, n. p.). Depois de todos os pequenos restos serem triturados e poderem passar pela peneira, um carro recolhia tudo e despejava na correnteza do rio Vístula, sem deixar resquícios. Como membro do *Sonderkommando*, Nadjari trabalhava retirando os corpos das câmaras de gás, extraíndo os dentes de ouro, transportando para os fornos crematórios, reduzindo os restos mortais a partículas tão pequenas que não pudessem deixar vestígios. Ele tinha certeza de que muito em breve teria o mesmo destino dos corpos que ele manejava e isso o compeliu a deixar um testemunho. “Eu não tenho medo de morrer. Afinal, como poderia ter medo, depois de tudo o que meus olhos viram?”²⁰ (NADJARI *apud* SORENE, 2020, n. p.).

A carta foi destinada ao amigo Dimitris Stefanidis, que ele chama de Mikos, ao primo Ilias Koen, que era membro da resistência (e foi executado em 1944), e a uma outra pessoa, chamada Georgios Gounaris. As 13 páginas, escritas entre meados de outubro e final de novembro de 1944, foram colocadas em uma garrafa térmica, dentro de uma bolsa de couro, que foi enterrada perto do crematório 3 de Birkenau. Ficaram soterradas durante décadas e só

¹⁹ No original: “A person produced only about 640 grams of ashes, bones that the Germans forced us to crush, to then press through a coarse sieve”.

²⁰ No original: “I am not afraid of dying. After all, how could I fear it, after everything that my eyes have seen?”.

foram descobertas nos anos 1980, por um estudante que participava de escavações no campo. Porém, devido à ação da umidade, a maior parte do conteúdo estava ilegível. Somente em 2017, graças à colaboração entre um especialista em tecnologia digital e um historiador, foi possível acessar quase todo o testemunho. Em determinado momento, ele antevê os questionamentos que poderiam ser-lhe colocados diante da terrível função que cumpriu:

Meus queridos, quando estiverem lendo sobre o trabalho que fiz, vocês dirão: como eu, Manolis, ou qualquer outra pessoa, poderia fazer este trabalho e queimar companheiros crentes. No início eu disse a mim mesmo a mesma coisa, muitas vezes, pensei em juntar-me a eles, a fim de acabar com tudo. Mas o que me impediu de fazê-lo foi a vingança; eu queria e quero viver, vingar a morte de papai e mamãe, e a de minha querida irmãzinha Nelli²¹ (NADJARI *apud* SORENE, 2020, n. p.).

Ao contrário do que previa, Marcel Nadjari sobreviveu a Auschwitz e morreu aos 54 anos em julho de 1971, em Nova York, para onde emigrou depois da guerra. Ele chegou a publicar suas memórias como membro do *Sonderkommando*, mas nunca nelas mencionara a longa carta enterrada perto do crematório de Birkenau. Depois de decifrada, 70 anos após ter sido enterrada, a carta foi entregue para a sua filha, que se chama Nelli. “Uma pessoa produz cerca de 640 gramas de cinzas e ossos”, aferiu Nadjari, imaginando que ia acabar da mesma forma. Quando descobri que um homem – mantido escravo em condições desumanas, depois de tanto manejar corpos de outros homens, seus semelhantes, para reduzi-los a cinzas – sabia exatamente quantos gramas de resíduos uma pessoa produz depois de ser cremada, compreendi que os números, sim, assustam e podem também materializar, com efeito, a sombria dimensão do horror.

²¹ No original: “My dearests, when you are reading what work I have done, you will say: how could I, Manolis, or anybody else, do this work and burn fellow believers. At the beginning I told myself the same thing, many times, I thought about joining them, in order to end everything. However, the thing that kept me from doing so was revenge; I wanted and I want to live, to revenge the deaths of Dad and Mum, and that of my beloved little sister Nelli”.



Imagem 3 – Fotografia de reconhecimento aéreo mostrando Auschwitz I e Auschwitz II-Birkenau.
 Fonte: United States Holocaust Memorial Museum²², demarcação em vermelho realizada pela autora.

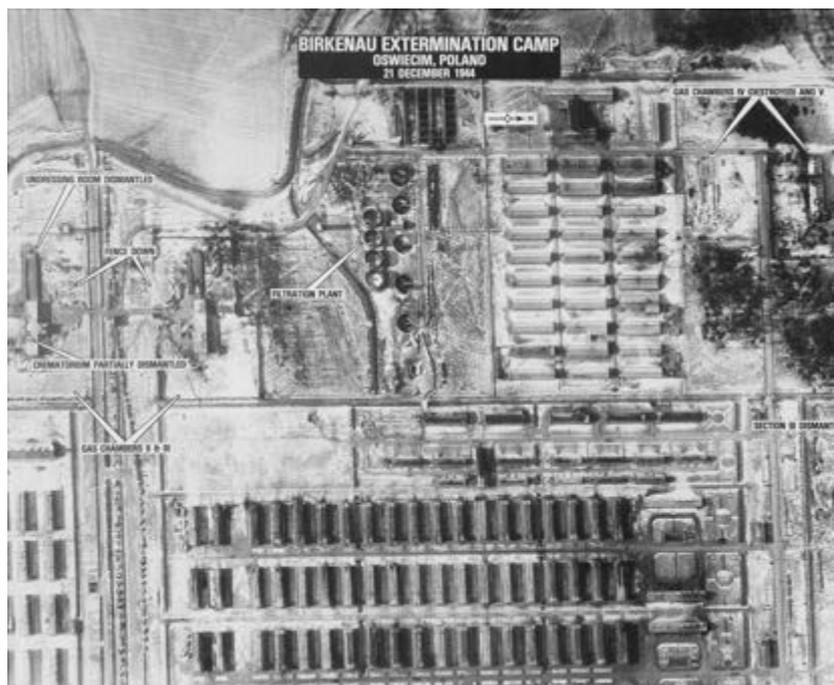


Imagem 4 – Fotografia de reconhecimento aéreo mostrando uma parte de Auschwitz II-Birkenau.
 Fonte: United States Holocaust Memorial Museum²³.

²² Disponível em: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa21806>. Acesso em: 12 set. 2022.

²³ Disponível em: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa28512>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 5 – Trilho e rampa de Auschwitz II-Birkenau.
Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 6 – Barracões e cercas de Auschwitz II-Birkenau.
Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 7 – Atrás das cercas, ruínas dos barracões de Auschwitz II-Birkenau.
Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 8 – Detalhe da parede da câmara de gás de Auschwitz I.
Fonte: Foto de Marta Haas.

1 SOBRE OS CONCEITOS DE NARRAÇÃO, TRAUMA E TESTEMUNHO

Este capítulo inicia com a discussão, a partir de Walter Benjamin, sobre a função do narrador e a dificuldade, própria da modernidade, de transmissão da experiência. Refletirei, ainda sob uma perspectiva benjaminiana, o que significa o trabalho de memória. Em seguida, buscarei deter-me sobre a aporia entre a necessidade de narrar e o não poder narrar o indizível, discussão que ganha grande relevância depois da Segunda Grande Guerra e da experiência dos campos nazistas. É por intermédio dessa aporia que Giorgio Agamben busca entender o presente, reivindicando a testemunha como sujeito ético do nosso tempo, uma vez que transmite algo que é inominável, mas faz parte do sofrimento humano. Por fim, aprofundarei a noção de trauma social, que assinala uma experiência-limite na qual são afetados não apenas indivíduos, mas grupos sociais. Como ficará evidente, essa experiência de sofrimento coletivo implica na ruptura dos laços sociais que regem a vida em comunidade. Por fim, abordo a noção de pós-memória, cunhada por Marianne Hirsch (1992; 1997; 2008), que descreve a relação que uma geração posterior mantém com o trauma cultural, coletivo e pessoal vivido por aqueles que a precederam.

1.1 NARRAÇÃO E FIDELIDADE AO PASSADO EM WALTER BENJAMIN

O ensaio *Experiência e pobreza* (1987a, p. 114-119), escrito por Walter Benjamin em 1933, inicia com a seguinte parábola: “[...] um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região” (BENJAMIN, 1987a, p. 114). Os filhos, então, compreendem aquilo que o pai lhes havia transmitido: a experiência de que a felicidade não consiste em ouro, mas em trabalho. A experiência, nesse sentido, denota um conhecimento acumulado por gerações que é transmitido pelos mais velhos – por meio de parábolas, provérbios, narrativas de países longínquos –, e que em algum momento tem seu significado apreendido pelos mais jovens. No caso da parábola, o tempo era um fator inalienável para compreender o ensinamento do pai em seu leito de morte.

Benjamin, então, ressalta a pobreza de experiência de seu tempo. Conta que, no fim da Primeira Grande Guerra, os combatentes retornavam mudos dos campos de batalha. Eles não

conseguiam lembrar nem contar as brutalidades que viveram nas trincheiras, tampouco o que haviam aprendido antes da guerra. Embora pareça estranho que os soldados que viveram um dos acontecimentos mais brutais da história voltem pobres em experiências que possam ser transmitidas, isso não é tão enigmático quanto parece. A experiência desmoralizante de viver uma guerra de trincheiras – associada ao excesso de violência, sofrimento, fome e morte – levou uma geração inteira a sentir-se completamente abandonada. De que serve todo o patrimônio cultural, transmitido ao longo de gerações, se esses valores unicamente nos conduzem à barbárie?

A guerra aniquila toda experiência transmissível, entretanto seu processo de empobrecimento inicia antes. Nesse mesmo ensaio, Benjamin (1987a, p. 115) afirma que a miséria da experiência prorrompe com o monstruoso avanço da capacidade técnica. O desenvolvimento do capitalismo impõe ao homem um modo de produção fabril, de produção em série, que por sua vez dificulta a transmissão da tradição.

Se o desenvolvimento técnico capitalista contemporâneo – regido por uma percepção de encurtamento do tempo e pela lei do consumo, na qual uma novidade rapidamente é suplantada por outra – impede memórias e narrativas coletivas, transmitidas ao longo de gerações, é preciso inventar outras formas de narrar e de se relacionar com a memória. Assumir que o homem moderno é pobre em experiências, portanto, não é um problema para Benjamin, a questão é como lidamos com essa pobreza de conhecimentos acumulados.

Em *Experiência e pobreza*, Benjamin (1987a, p. 116) afirma que é preciso “introduzir um conceito novo e positivo de barbárie”. Somente assumindo a barbárie conseguiremos estabelecer novas bases para o conhecimento, pois a assunção da pobreza de experiência nos impele “[...] a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar para a direita nem para a esquerda” (BENJAMIN, 1987a, p. 116). É preciso assumir os limites e as possibilidades do homem moderno, sem tentar encobrir sua pobreza consumindo, devorando, acumulando, abarrotando-se de tudo, cultura e homens.

Em 1936, Walter Benjamin escreve *O narrador* (1994, p. 197-221). Consiste num ensaio em que reflete sobre a narração, suas transformações históricas e os gêneros literários correspondentes. Ele retoma a constatação, do ensaio *Experiência e pobreza*, de que no fim da Primeira Grande Guerra os combatentes retornavam pobres em experiências que pudessem ser transmitidas. Para Benjamin, essa experiência que pode ser passada de pessoa para pessoa é, justamente, a fonte para toda narração. Entre os narradores, o autor distingue dois tipos

fundamentais: aqueles que viajam e vêm de muito longe e aqueles que, sem sair de sua terra, conhecem bem suas histórias e tradições; esses tipos são personificados respectivamente nas figuras do marinheiro comerciante e do camponês sedentário. Ambos trazem saberes distantes, seja de terras longínquas (distância espacial), seja do passado (distância temporal). A figura do narrador só é plena por meio da fusão desses dois tipos de saberes.

Segundo Benjamin, um narrador frequentemente insere em suas histórias um conselho, um conhecimento que pode ser útil ao ouvinte no futuro. Aconselhar, ele chama a atenção, não é responder uma pergunta, mas “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada” (BENJAMIN, 1987a, p. 200). A narração tem uma dimensão utilitária, por vezes bem latente, mas nem sempre. Um bom narrador é capaz de transmitir, por meio da história contada, um conhecimento que pode ser útil ao ouvinte, seja uma sugestão prática, um ensinamento moral ou um conselho.

Segundo Marcelo de Andrade Pereira (2006), a dimensão utilitária da narração consiste numa experiência aplicável, por isso não corresponde necessariamente à experiência vivida pelo narrador. Para dar um sentido ao que é narrado e poder extrair um saber prático, um conselho,

[...] o narrador obedece a um outro princípio de exposição da história (que não o da historiografia tradicional), qual seja, o testemunho. Isso impede, por sua vez, que a narração proceda de maneira lógica e verossímil. Há sempre na narração uma ‘dose’ de fantástico, de misterioso, justamente aquilo que dá a ela sua aura. A marca do narrador é, pois, sempre impressa naquilo que é narrado (PEREIRA, 2006, p. 68).

Essa marca do narrador incorpora, inclusive, a experiência dos próprios ouvintes. Pereira ressalta que diversas experiências compõem a obra do narrador, constituindo aquilo que Benjamin chama de tradição: “[...] a sua experiência, a experiência daqueles que ele ouviu e também a experiência daqueles a quem sua obra se dirige. É a isso precisamente que se deve a sua sabedoria e, por conseguinte, a sua autoridade. A autoridade do conhecimento do narrador deriva do passado” (PEREIRA, 2006, p. 69).

Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2014), o narrador autêntico para Benjamin é o narrador épico, aquele que dá continuidade a uma longa tradição de memória oral e popular e que é capaz de narrar histórias que compartilham experiências numa linguagem comum, que são capazes de invocar o peso dessa tradição. Com o advento do capitalismo, em que o tempo também se torna uma grandeza econômica, a relação com a memória igualmente é

transformada: “[...] o lembrar infinito e coletivo do tempo pré-capitalista cede lugar à narração da vida de um indivíduo isolado, que luta pela sobrevivência e pelo sucesso numa sociedade marcada pela concorrência” (GAGNEBIN, 2014, p. 221).

No âmbito literário, esse momento corresponde ao advento do romance, no qual escritores compartilham não mais uma memória coletiva numa linguagem comum, mas lembranças esparsas, histórias particulares: “[...] a origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los” (BENJAMIN, 1987a, p. 201). Enquanto o romance está vinculado essencialmente ao livro e ao advento da imprensa, a tradição oral da narração está vinculada ao encontro com o ouvinte e todos os meios expressivos que esse encontro propicia (voz, corpo, presença, gesto, performance).

Além da relação ouvinte-narrador, Benjamin também dá ênfase à questão da transmissão, àquilo que deve ser preservado do esquecimento, permanecendo vivo na memória, que merece ser lembrado e narrado, que adquire uma forma estética e pode ser apropriado e transmitido de geração para geração.

Gagnebin salienta ainda a dimensão antropológica da necessidade humana de narrar e contar trazida por Benjamin. Essa necessidade persiste na contemporaneidade e sua realização se torna cada vez mais problemática. Essa aporia – entre precisar narrar e ter dificuldade em fazê-lo – tem seu exemplo máximo na literatura do trauma, principalmente depois da Segunda Grande Guerra e dos campos de extermínio nazistas, como veremos adiante, pois “[...] coexistem a premência do relato, a necessidade da transmissão daquilo que não pode ser esquecido, e a impossibilidade de conseguir dizê-lo” (GAGNEBIN, 2014, p. 226).

A narrativa histórica, por conseguinte, também consiste numa forma de transferir aquilo que não deve ser esquecido, buscando-se estabelecer novas relações entre o presente e o passado. Em seu último texto, as famosas teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin afirma que “[...] articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela lampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1987a, p. 224). A narrativa histórica, dessa maneira, não deve visar descrever os fatos, mas articular o passado com o presente, permitindo que as reminiscências do passado iluminem o nosso agora, como centelhas de esperança.

A imagem benjaminiana de um passado carregado de “agoras” é muito potente para pensar essa articulação: “[...] a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo

homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do *continuum* da história” (BENJAMIN, 1987a, p. 230). Aí reside uma fidelidade ao passado, pois podemos contemplar nos acontecimentos do passado as possibilidades de futuro que ali estavam latentes. Essa visão aberta e indeterminada da história nos oportuniza agir no presente de uma forma não conformista. Segundo Pereira (2008, p. 154-155), “[...] a única possibilidade de se antecipar à catástrofe que o progresso representa (a fim de salvar o presente) é reconhecê-la nas imagens que o passado fornece, realizando as correspondências necessárias para a compreensão do tempo presente”.

Outra consequência, desse modo de compreender a história, é que ela não busca reconstruir uma grande narrativa dos grandes feitos heroicos, amparada na fé obtusa no progresso. O passado, longe de ser uma imagem cristalina que paralisa o presente, deve ser vislumbrado como uma experiência única que explode o *continuum* da história. Benjamin precede outros historiadores da descontinuidade, denunciando a pretensão de tapar buracos para dar coerência ao discurso histórico. O historiador/narrador não deve silenciar diante das incertezas que existem na transmissão da história, encobrindo as rupturas, pelo contrário, ele deve iluminá-las. Ao invés de tentar estabelecer nexos causais entre distintos momentos da história, na busca por uma história universal, cabe ao historiador/narrador uma outra tarefa, muito menor: recolher das ruínas os despojos, os restos, os cacos, os detritos. Esse narrador “[...] não tem por alvo recolher os grandes feitos. Deve muito mais apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a história oficial não sabe o que fazer” (GAGNEBIN, 2006, p. 54).

Gagnebin questiona o que seria, para Benjamin, esses restos com os quais a história oficial não sabe lidar. Seria, em primeiro lugar, o sofrimento daqueles que sobreviveram às trincheiras. Sofrimento que não se consegue narrar e que é levado às últimas consequências nos campos de concentração durante a Segunda Grande Guerra. Seria, também, o que não tem nome, aquilo e aqueles que desapareceram, sobre os quais ninguém se lembra e que a tradição oficial tratou de apagar. Benjamin nos lembra que também os mortos não estão em segurança: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987a, p. 224). A tarefa do

historiador/narrador consiste, então, “[...] na transmissão do inenarrável, numa fidelidade ao passado e aos mortos, mesmo – principalmente – quando não conhecemos nem seu nome nem seu sentido” (GAGNEBIN, 2006, p. 54).

É pertinente ressaltar que a exigência de memória evocada por Benjamin confronta-se justamente com as dificuldades de narrar que citamos antes, próprias do período de desenvolvimento técnico do capitalismo. Por isso Gagnebin propõe uma importante distinção entre comemoração – que pode transformar-se numa celebração vazia e ser confiscada pela história oficial ou para celebrações do Estado – e rememoração. Ao invés de repetir aquilo que se lembra, rememorar implica estar aberto para aquilo que foi esquecido e recalcado, para o que permaneceu incompleto. “A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente”, afirma Gagnebin (2006, p. 55). Rememorar implica também estar atento às ressurgências do passado no presente, pois não significa apenas não esquecer, mas agir no aqui e agora.

Gagnebin retoma Paul Ricoeur ao observar as duas palavras utilizadas pelos gregos para designar a atividade da memória: “[...] *mnèmè*, a imagem mnêmica, a lembrança que surge espontaneamente, sem a vontade do sujeito, que o afeta portanto; e *anamnèsis*, uma busca intelectual consciente” (GAGNEBIN, 2014, p. 239). A memória, nesse aspecto, é paradoxal: ao mesmo tempo que é afetada pela imaginação e possui um caráter passivo; ela é ativa, consciente e investigativa. A filosofia clássica sempre desconfiou do saber produzido pelo lembrar, pois sua proximidade com a imaginação não implica garantias e certezas epistemológicas. Para conter o fluxo da lembrança imagética da *mnèmè*, é preciso submetê-la à atividade consciente e reflexiva da *anamnèsis*.

Em suas leituras sobre Marcel Proust (1871-1922), no ensaio *A imagem de Proust* de 1929, Benjamin (1994) ressalta a importância da memória involuntária (*mémoire involuntaire*) na dinâmica do lembrar e esquecer, aquela memória de que não queremos lembrar, daquilo que escapou. A memória involuntária evocada por Benjamin não é o ressurgimento de uma imagem antiga, talvez da infância. Constitui, em verdade, a irrupção de uma imagem nova que, graças ao efeito renovador do esquecimento, podemos perceber. Não há uma vontade consciente de lembrá-la e, mesmo sem a ter conhecido antes, somos capazes de reconhecê-la como verdadeira. Esse tipo de memória muda nossa apreensão do passado e do presente. Enquanto a memória intencional e voluntária estaria associada com aquilo que chamamos de lembrança, a memória involuntária estaria associada com a rememoração.

Ao comentar a obra de Proust, Benjamin retoma a imagem de Penélope, esposa de Odisseu, que espera seu marido voltar da guerra sem saber se ele está vivo. Para ganhar tempo e não desagradar o pai, ansioso em casá-la com outro homem, Penélope aceita casar-se novamente, mas somente depois de terminar de tecer um sudário para seu avô. Durante o dia, aos olhos de todos, Penélope tecia o sudário, mas à noite desmanchava todo o trabalho. Benjamin associa o trabalho de Penélope com a rememoração, que está mais próxima do esquecimento que da lembrança intencional: “Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não está mais próxima do esquecimento que daquilo que em geral chamamos de reminiscência?” (BENJAMIN, 1987a, p. 37). Segundo essa perspectiva, não é a ação noturna que desfaz o trabalho feito durante o dia, mas é o dia que desfaz aquilo que foi produzido pela noite. É como se o trabalho diurno de lembrar intencionalmente desfizesse a urdidura elaborada à noite pelo esquecimento. Essa metáfora “[...] aproxima texto, tecido, tecelagem e trabalho de rememoração, definido com precisão como um entrecruzamento entre o lembrar (a trama) e o esquecer (a urdidura). O véu de Penélope é a obra conjunta do tecer e do desmanchar, como o texto é a trama do lembrar e do esquecer” (GAGNEBIN, 2014, p. 235). Dessa forma, ao usar a metáfora do tecido e da tecelagem, Benjamin estaria ressaltando que a narração implica tramar experiências as mais distintas, num movimento duplo entre lembrar e esquecer.

Esquecimento, nessa perspectiva, é um labor, um trabalho árduo. Gagnebin (2014, p. 231) alerta que esse esquecimento não é imposto pela razão, no sentido de *anamnèsis* ou anistia, mas é adquirido por um intenso trabalho que permite fazer as pazes com o passado. A autora associa esse labor do esquecimento ao esquecimento feliz de Friedrich Nietzsche (1844-1900), quando o lembrar não é mais necessário, pois se ultrapassou o ressentimento. Nesse caso, trata-se de um esquecimento adquirido por meio de muito trabalho. Lembrar do passado, nesse sentido, não é um acúmulo de informações, dados e fatos aparentemente neutros, como se pudéssemos descrever o passado como realmente foi. Aqui é interessante retomar uma distinção traçada por Benjamin: *Gedächtnis* (memória) refere-se à faculdade de armazenar memórias, *Erinnerung* (lembrança) refere-se a uma ação intencional e voluntária de lembrar, já *Eingedenken* (rememoração) refere-se à ação não intencional de recuperar memórias, caracterizada pela dinâmica do lembrar e esquecer. A ideia de rememorar conclama, portanto, uma memória não domesticada pela intenção racional. Ela nos permite viver e agir com

invenção e liberdade, pois significa iluminar algo que até então permanecia esquecido e recalçado, não para reiterar o já dito, mas para assumir uma posição crítica no presente.

1.2 A APORIA ENTRE DEVER E NÃO PODER REPRESENTAR O HORROR

O sofrimento inenarrável que Walter Benjamin constata ao observar os soldados que retornam das trincheiras da Primeira Grande Guerra é levado ao extremo nos campos de concentração da Segunda Guerra. Ante a iminência de ser deportado da França ocupada pelos nazistas, durante a tentativa de atravessar a fronteira bloqueada dos Pirineus com a Espanha, Benjamin se suicida. Ele prefere tirar a própria vida a ser submetido aos horrores dos campos de concentração.

É preciso antes fazer uma observação sobre a forma como o genocídio judeu tem sido nomeado ao longo da história. Giorgio Agamben (2008) rejeita o uso do termo “holocausto”, pois apresenta uma semântica religiosa, como um sacrifício supremo, uma entrega a causas sagradas e superiores. Inclusive, no desenrolar da história, esse termo possui um caráter antissemita. O termo grego *holókaustus*, que significa literalmente “todo queimado”, é uma das formas de sacrifício (*olah*) citada no Levítico, quando os padres condenam os cruéis sacrifícios dos hebreus. Para Agamben, o termo “holocausto” vincula, mesmo que de forma distante, Auschwitz e o sacrifício bíblico. Associar

[...] a morte nas câmaras de gás e a ‘entrega total a causas sagradas e superiores’ não pode deixar de soar como uma zombaria. O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso desse termo (AGAMBEN, 2008, p. 40).

Jean-Luc Nancy (2007), no ensaio *La representación prohibida*, também rechaça a expressão “genocídio judeu”, pois implica aceitar a intenção nazista de exterminar um *genos*, ou seja, exterminar os judeus como comunidade, grupo étnico, racial e religioso. Nancy defende o termo *Shoah*, utilizado de forma mais contumaz após o filme homônimo²⁴ de Claude

²⁴ O documentário *Shoah* foi elaborado a partir de diversos testemunhos sobre os campos de concentração, sobre os trens que conduziam os judeus para os campos e também sobre o Gueto de Varsóvia. O filme não utiliza imagens de arquivo, seu roteiro centra-se nas memórias e depoimentos das testemunhas que participaram da Shoah.

Lanzmann. Com esse termo, pretende-se distinguir o que houve de todos os outros extermínios que aconteceram, afirmando que não se parece com nenhuma outra coisa e que deve ser considerado na sua dessemelhança com todo o resto.

Embora seja em hebraico, língua utilizada pelos judeus, para Nancy, *Shoah* fala de todos aqueles que estiveram nos campos de concentração: “[...] é um sopro para todos. Um sopro judeu, mas nele se sopra o próprio ‘judeu’: O judeu é um cigano, um pederasta, um preso comum, um eslavo, um comunista; o judeu é a canalha, um muçulmano, um *Mensch*, não importa quem”²⁵ (NANCY, 2007, p. 73-74). Para Agamben, embora a palavra *Shoah* contenha um eufemismo, pois significa “devastação, catástrofe”, e na bíblia aparece num contexto de punição divina, ela não traz a ideia absurda de um sacrifício.

Primo Levi²⁶, sobrevivente de Auschwitz, um dos maiores narradores da *Shoah*, no seu primeiro livro-testemunho, *É isto um homem?*, recorda um sonho recorrente no campo de concentração.

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. [...] O sonho está na minha frente, ainda quentinho; eu, embora desperto, continuo, dentro, com essa angústia do sonho; lembro, então, que não é um sonho qualquer; que, desde que vivo aqui, já o sonhei muitas vezes, com pequenas variantes de ambiente e detalhes. Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por quê? Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam? (LEVI, 1988, p. 60).

O sonho de Levi, comum a inúmeros sobreviventes dos campos de concentração, retoma a aporia já esboçada por Benjamin: a intensa necessidade de narrar o que aconteceu –

²⁵ No original: “[...] es un soplo para todos. Un soplo judío, pero en el que se sopla al ‘judío’ mismo: El judío es un gitano, un pederasta, un preso común, un eslavo, un comunista; el judío es la canalla, un musulmán, un *Mensch*, no importa quién” (NANCY, 2007, p. 73-74).

²⁶ Primo Levi era judeu, pertencente a uma família com boas condições financeiras. Nasceu em Turim, em 1919, formou-se em Química pela Universidade de Turim, um ano depois de a Itália ter entrado na guerra ao lado de Hitler. Em 1943, Levi juntou-se a um grupo de resistentes à invasão alemã do norte da Itália. Foi preso em 1943 e, no início de 1944, estava em um comboio que o conduziria para Auschwitz. Lá permaneceu 11 meses e sobreviveu ao campo de extermínio, devido aos seus conhecimentos de química, à necessidade de mão de obra e à generosidade de um trabalhador italiano, que lhe conseguia um suplemento de sopa.

de contar aos seus entes queridos os horrores pelos quais passou – e a dificuldade em fazê-lo. Muitos sobreviventes contam que queriam sobreviver ao campo para poder contar ao mundo o que aconteceu. Muitos sobreviventes têm um imenso impulso em contar, mas, quando começam a desabafar, sentem que os relatos são tão horripilantes que o interlocutor parece duvidar da veracidade de seus detalhes.

No sonho de Levi, a dificuldade em transmitir para os outros o que se passou fica evidente na indiferença de sua irmã e seus amigos. Ele conta, precisa contar, tem muitas coisas para contar, mas os outros não escutam. É como se, por mais que se conte e narre o que aconteceu, nunca se consegue realmente representar a experiência do campo de concentração. A dificuldade em fornecer para o outro uma real dimensão do horror e da carência extrema, tão extrema que resulta inclusive na destituição de si mesmo como sujeito, compele Levi a se perguntar se vale a pena falar de tudo isso. Muitos debates, no âmbito ético e estético, foram tecidos sobre a possibilidade de representar Auschwitz – como paradigma do campo de concentração – e a *Shoah*.

Tornou-se célebre a frase de Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969) na qual afirma que “[...] escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO, 2002, p. 61). A frase gerou muita polêmica, como se Adorno simplesmente estivesse condenando a poesia realizada desde então, pois qualquer tentativa de representar a barbárie dos campos seria banalizar justamente o que não pode ser banalizado. Gagnebin (2006, p. 72) nos lembra que a frase conclui o ensaio *Crítica à cultura e à sociedade* e, nesse contexto, “[...] ressalta muito mais a urgência de um pensamento não harmonizante, mas impiedosamente crítico”. A cultura não está numa esfera superior, nem deve ter a pretensão de exprimir a nobreza humana. Contra a degradação imposta pelo esquecimento e entretenimento, que ofende a memória dos mortos, é preciso que sejamos críticos à cultura. A crítica de Adorno vai adiante: se Auschwitz também foi consequência de toda a tradição da filosofia, da arte e das ciências, então a própria linguagem, a razão e sua soberania deveriam ser questionadas. Gagnebin chama a atenção para as consequências desse abalo da razão e da linguagem na produção artística:

[...] criar em arte – como também em pensamento – ‘após Auschwitz’ significa não só lembrar os mortos e lutar contra o esquecimento, tarefa por certo imprescindível, mas comum a toda tradição artística desde a poesia épica. Significa também acolher,

no próprio movimento da rememoração, essa presença do sofrimento sem palavras nem conceitos que desarticula a vontade de coerência e de sentido de nossos empreendimentos artísticos e reflexivos (GAGNEBIN, 2006, p. 78).

Após Auschwitz, portanto, é tarefa da arte duas exigências paradoxais: lembrar os mortos e lutar contra o esquecimento e, ao mesmo tempo, evitar que essa lembrança se torne mais uma mercadoria, um produto de entretenimento, algo facilmente assimilável e digerível. Isso significa, então, tanto reconhecer a necessidade de tentar representar e transmitir o que foi Auschwitz como admitir sua irrepresentabilidade, ou seja, seus limites narrativos e linguísticos, que algo da experiência sempre permanece e deve permanecer inacessível. Essa é a aporia que rege a obra-testemunho de muitos sobreviventes²⁷ da *Shoah*.

1.3 O TESTEMUNHO COMO PARADIGMA ÉTICO DO NOSSO TEMPO

Giorgio Agamben (2008, p. 27), no livro *O que resta de Auschwitz*, afirma que em latim existem dois termos para a testemunha. *Testis* significa aquele que se põe como terceiro (*terstis*) numa contenda entre duas pessoas, como alguém que pode ajudar a julgá-las. Já *superstes* faz referência a alguém que viveu algo e pode dar testemunho do que vivenciou. Primo Levi, um sobrevivente do campo de concentração, não é um terceiro que se coloca à parte, ele é evidentemente um *superstes*. Contudo, Levi ressalta que seu testemunho é feito por delegação, em nome de outros que já não podem fazê-lo, é um testemunho efetuado pela própria impossibilidade de testemunhar. As “verdadeiras testemunhas”, as “testemunhas integrais” seriam aquelas que não podem testemunhar, que perderam a capacidade de observar, recordar e se expressar, que se tornaram não homens; na terminologia dos campos de concentração, são os *muçulmanos* (*muselmann*), os submersos.

A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la (LEVI, 1988, p. 91).

²⁷ David Rousset (1912-1997), em *O universo concentracionário*, Primo Levi (1919-1987) em *É isto um homem?*, Robert Antelme (1917-1990) em *A espécie humana*.

Agamben aponta a discordância que há sobre a origem do termo muçulmano. Uma das explicações aponta a posição em que ficavam. Esses homens, com desnutrição e disenteria, ficavam encolhidos no chão, com as pernas dobradas, numa posição que lembrava os árabes em oração. Independentemente da origem do termo, Agamben (2008, p. 53) ressalta sua feroz ironia: “os judeus sabem que em Auschwitz não morrerão como judeus”. Gagnebin, dentre as diversas explicações, não deixa de ouvir “uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo” (GAGNEBIN, 2008, p. 13).

Uma das formas como Primo Levi se refere ao muçulmano é “quem viu a Górgona”. Para os gregos, a Górgona, uma criatura feminina coroada de serpentes, tinha o poder de transformar todos que olhassem para ela em pedra. Trata-se de um não-rostos, um rosto proibido, pois olhá-lo culmina em morte. Segundo Agamben (2008, p. 61), a Górgona “designa, isso sim, a impossibilidade de ver de quem está no campo, de quem, no campo, ‘chegou ao fundo’”. Sendo assim, o muçulmano, como “quem viu a Górgona”, é aquele que está impossibilitado de ver e conhecer.

Outra forma como fazem referência ao muçulmano é como “mortos vivos”, “homens múmias”, “cadáveres ambulantes”, “presenças sem rosto”, “larvas”, “no limite entre vida e morte”. Evoca-se uma imagem biológica, como se um corpo de homem pudesse conter um não-homem. O muçulmano marca, conforme Agamben (2008, p. 62), “o limiar entre o homem e o não-homem”. É como se uma humanidade pudesse estar separada de uma humanidade biológica, trata-se de uma situação extrema e sem volta em que um homem se torna não-homem. Para exemplificar o que significa essa situação limite, Agamben cita Bruno Bettelheim (1903-1990), psicólogo judeu, nascido na Áustria, sobrevivente dos campos de Dachau e Buchenwald.

Para sobreviver como um homem, não como um cadáver ambulante, como um ser humano humilhado e massacrado, mas ainda um ser humano, era preciso antes de mais nada manter-se informado e ciente de qual era seu ponto sem retorno, o ponto além do qual nunca, sob circunstância alguma, se cederia ao opressor, mesmo que isso significasse arriscar-se ou perder-se a vida. Isso significava estar ciente de que, caso sobrevivesse ao preço de ultrapassar este ponto, a pessoa estaria apegando-se a uma vida que perdera todo o seu sentido. Significaria sobreviver – não com um respeito próprio reduzido, mas sem nenhum (BETTELHEIM *apud* AGAMBEN, 2008, p. 63).

Em diversas descrições dos sobreviventes²⁸, os muçulmanos são vistos como uma máquina biológica, sem consciência, sem lucidez, sem sensibilidade e sem capacidade de ser afetado. E, quando se perde a humanidade, também a piedade perde sentido. Para alguns, esses mortos-vivos transformaram-se, nos campos, num paradigma que lhes permitia distinguir entre o que é humano e o que não é. Todavia, delimitar o que significa continuar sendo humano não é simples. Enquanto Bettelheim, citado acima, parece acreditar que o paradigma para uma humanidade está ligado à dignidade e à moral, para Antelme “[...] o que estava em jogo era uma reivindicação ‘quase biológica’ de pertença à espécie humana, o sentimento último de pertencer a uma espécie” (AGAMBEN, 2008, p. 65). Renunciar à humanidade dos muçulmanos coincide, para Antelme, com a tarefa impetrada pelos nazistas, que era subtrair todo traço de humanidade que restava nas vítimas dos campos de concentração.

Para Agamben (2008, p. 66), Primo Levi é “[...] o único que se propõe conscientemente a testemunhar em nome dos muçulmanos, dos submersos, dos que foram destruídos e chegaram ao fundo”. Há algo implícito em muitos testemunhos que Levi enuncia abertamente, que todos em Auschwitz, de algum modo, perderam a dignidade humana: “[...] era praticamente impossível sobreviver sem renunciar a nada de seu próprio mundo moral; isso foi concedido a uns poucos seres superiores, da fibra dos mártires e dos santos” (LEVI, 1988, p. 93). O testemunho do campo implica aceitar esta condição, que os melhores morreram, e, se não tivessem morrido, eles poderiam dar testemunho apenas da sua própria virtude, mas não seriam as “testemunhas integrais” do campo.

Primo Levi fala em um sentimento de vergonha comum a vários sobreviventes dos campos de concentração: “[...] é um fato verificado e confirmado por numerosos depoimentos que muitos (e eu mesmo) tenham experimentado ‘vergonha’, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois” (LEVI, 2004, p. 63).

Tzvetan Todorov, no livro *Diante do extremo* (2017, p. 558), ressalta que “[...] o próprio Levi falou sobre isso, interpretando a fonte dessa amargura como um sentimento de vergonha por ter vivido o que se viveu, numa difusa e intransponível culpabilidade”. Isso, no entanto, não tem relação direta com a culpabilidade buscada nos tribunais de justiça. Essa vergonha ou culpabilidade pesa muito mais sobre as vítimas do que sobre seus algozes. Todorov (2017)

²⁸ Agamben faz referência a Primo Levi, Robert Antelme e Bruno Bettelheim.

discerne alguns elementos que fazem parte desse sentimento. Em primeiro lugar, a *vergonha da lembrança*: lembrança de realizar uma série de atos que julga abjetos quando se é privado de toda vontade e é reduzido à impotência. Em segundo lugar, *vergonha por sobreviver*: sobreviver como um privilégio imerecido, como se a própria sobrevivência apenas tivesse sido possível em decorrência da morte de outro. Por fim, vergonha de ser humano: somos uma “[...] espécie cujos representantes cometeram atos atrozes, e sabemos que não podemos nos proteger contra as implicações desse feito declarando essas pessoas loucas ou monstruosas, pois somos todos feitos da mesma massa” (TODOROV, 2017, p. 562).

As “testemunhas integrais” dos campos são justamente aquelas que perderam tudo, que não são capazes de reconhecer nem a morte, que não conseguem se projetar no passado e nem no futuro, que são uma máquina biológica. Para Levi, é no lugar dessas testemunhas que se deve falar, no lugar daqueles para quem seria indecente falar sobre dignidade e decência.

Diversos sobreviventes abdicam de falar sobre ou em nome dos muçulmanos, pois implica aceitar que nossos conceitos éticos não são suficientes para dar conta do que é o humano. Por um lado, negar aos muçulmanos a dignidade humana seria repetir o gesto dos nazistas; por outro lado, aceitar que existe uma região do humano na qual conceitos como dignidade e respeito não fazem sentido seria aceitar que nossa ética exclui uma parte do humano. Por isso Auschwitz e a *Shoah* impõem um novo limite ético, impõem uma ética que não exclua aqueles que foram levados aos limites da humanidade, que foram levados à vida nua. Agamben (2008, p. 70) afirma que, na perspectiva de Levi, “[...] o muçulmano é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão”.

Auschwitz também deflagra, segundo o filósofo, um outro paradoxo. A morte em massa – ou, como alguns afirmam, “fabricação de cadáveres” – tem como consequência duas acusações aparentemente contraditórias. Consiste, por um lado, no triunfo incondicionado da morte sobre a vida. Por outro lado, é a degradação da própria morte. Em um caso, o muçulmano “[...] se apresenta como o não-vivo, como o ser cuja vida não é realmente vida; no outro, como aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, mas apenas fabricação de cadáveres” (AGAMBEN, 2008, p. 87). Mais uma vez, o muçulmano – aquele que ninguém quer ver ou sobre quem ninguém quer falar – questiona os limites da humanidade ao subverter os domínios da sacralidade da morte e da vida.

Para refletir sobre essa degradação da morte, Agamben retoma a explicação de Michel Foucault (1926-1984) sobre a transformação do poder que ocorre na modernidade, apresentada na aula de 17 de março de 1976 no Collège de France, última aula que compõe o livro *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 1999, p. 285-315). Tradicionalmente, o poder é definido como direito de vida e de morte, mas essa relação se exerce de forma assimétrica. O poder do soberano sobre o súdito é exercido principalmente sobre a morte e indiretamente sobre a vida, por isso Foucault formula a soberania como *fazer morrer e deixar viver*. A partir do século XVII, com o advento das ciências, das estatísticas e do cuidado com a saúde, há uma mudança nessa relação, que Foucault denominou biopoder e que pode ser expressa na fórmula *fazer viver e deixar morrer*. Segundo Foucault, na modernidade o poder não se exerce mais como supressão da vida, mas como um conjunto de tecnologias que quantificam, controlam e regulam a vida, logo, por meio da biopolítica.

Segundo Agamben, contudo, essa heterogeneidade entre poder soberano e biopoder é colocada em xeque quando analisamos os grandes Estados totalitários do século XX, especialmente o Estado nazista. Nesse caso, “[...] uma absolutização sem precedentes do biopoder de *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica” (AGAMBEN, 2008, p. 89).

O que torna possível um poder, cujo objetivo é fazer viver, no fim exercer o poder incondicionado da morte, é, segundo Foucault (1999), o racismo. O aparecimento da ideia de raças e de uma hierarquia entre as raças estabelece uma cisão no *continuum* biológico da espécie humana. É o que permite diferenciar tipos biológicos e hierarquizá-los. Com o surgimento do biopoder, também surge a diferenciação entre povo – um corpo político – e população – um corpo biológico, demográfico, sobre o qual se pode controlar e regular natalidade, mortalidade, saúde e doença. A cisão provocada pela ideia de raças no *continuum* biológico é móvel e permite isolar, degradar e aviltar determinadas populações. No campo de concentração, as cisões biopolíticas alcançam o seu extremo. “O limite é o muçulmano. [...] a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é mais possível estabelecer cesuras” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

A biopolítica do século XX, continua Agamben, caracteriza-se não mais por *fazer morrer*, nem por *fazer viver*, mas por *fazer sobreviver*. Produz uma sobrevivência cada vez mais moldável, separando no homem a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o

muçulmano da testemunha: “[...] a ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoé* e *bios*²⁹, o não homem e o homem, a sobrevivência” (AGAMBEN, 2008, p. 156). O muçulmano, então, manifesta não só a eficácia do biopoder, mas a sua última cifra. Uma sobrevivência que não pode testemunhar, um corpo completamente isolado, privado de toda diferenciação e identidade (seja demográfica, étnica, nacional, política), absolutamente controlado e aniquilado.

Reivindicar a testemunha como sujeito ético do nosso tempo implica, conseqüentemente, refutar o isolamento dessa sobrevivência à vida, refutar a sua completa privação. Significa afirmar que o humano e o não humano, o ser que fala e o ser vivo, o sobrevivente e o muçulmano coincidem. O testemunho envolve, dessa forma, dois sujeitos. O sobrevivente do campo, que pode falar, mas não consegue dizer o que é importante; e “quem viu a Górgona”, o que tocou o fundo, que teria muita coisa a dizer, mas não pode falar. No testemunho, o ser que vive e que pode falar corresponde ao ser que tem algo importante a dizer.

A autoridade da testemunha reside no fato de poder falar unicamente em nome de um não poder dizer, ou seja, no seu ser sujeito. O testemunho não garante a verdade factual do enunciado conservado no arquivo, mas a sua não-arquivabilidade, a sua exterioridade com respeito ao arquivo; ou melhor, da sua necessária subtração – enquanto existência de uma língua – tanto perante a memória quanto perante o esquecimento. Por isso mesmo – por ser possível dar testemunho só onde há a possibilidade de dizer e só haver testemunha onde houver uma dessubjetivação – o muçulmano é realmente a testemunha integral, e por isso não é possível separar o muçulmano do sobrevivente (AGAMBEN, 2008, p. 157-158).

Na recusa de Primo Levi em negar aos muçulmanos a dignidade humana – pois lhes negar a humanidade seria aceitar e repetir o gesto dos nazistas –, e no gesto de assumir a palavra no lugar daquele que viveu a experiência do terror em sua totalidade, Agamben vê uma nova postura ética. O testemunho permite uma ética não prescritiva, que não é regida por normas que ditam nossos direitos e deveres. O testemunho dá voz àqueles que estão privados

²⁹ Segundo Agamben (2002, p. 9), “[...] os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoretikós*) da vida de prazer (*bíos apolaustikós*) e da vida política (*bíos políticos*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida”.

da linguagem, ele transmite algo que faz parte do sofrimento humano e que é inominável. É uma ética radical e exigente, pois significa encarregar-se dos sujeitos que foram privados de tudo, os sujeitos da biopolítica atual. Para Gagnebin (GAGNEBIN, 2008, p. 15), esse encarregar-se “[...] lembra também o ato de carregar os mortos, mesmo anônimos, de enterrá-los ou, quando foram reduzidos a cinzas, de mencioná-los e lembrá-los, mesmo e justamente aqueles que nem nome têm”.

O resgate daqueles que nem nome têm, daqueles que constituem o resto de nossa sociedade, significa revelar a contraface tenebrosa do paradigma biopolítico, cuja formação última é o campo de concentração. O campo é o espaço ideal no qual o biopoder pode exercer sua potência plena. É o lugar onde se pode banir todas as normas, todas as leis, todas as garantias jurídicas e políticas, onde se pode reduzir a vida à *zoé*, à vida nua. Sobre o muçulmano – aquele que foi banido completamente da esfera do direito, alijado de toda proteção ou garantia, aquele que pode ser morto sem que sua morte seja considerada um homicídio – o poder soberano pode exercer todas as suas prerrogativas: *fazer morrer e deixar viver; fazer viver e deixar morrer; fazer sobreviver*. Se o poder totalitário não pode incidir com toda a sua intensidade sobre uma vida qualificada (*bios*), pois ela tem direitos, cidadania e garantias jurídicas, o muçulmano constitui a vida puramente biológica (*zoé*) sobre a qual o soberano pode incidir sem limites com cálculos, decisões e intervenções. É a partir desse inolvidável reconhecimento que se busca erigir uma nova ética.

1.4 A NOÇÃO DE TRAUMA SOCIAL

Existe uma sensação generalizada de que o século XX e o início do século XXI foram palcos de violências extremas, combinando o avanço tecnológico com o avanço sistemático da violência social. O trauma – usado de uma forma metafórica, que talvez seja mais ampla que sua descrição mais técnica – assinala uma experiência social limite, em que as condições e os parâmetros de vida foram completamente modificados. Algo mudou radicalmente após a *Shoah* e os campos de extermínio. Não é nítido o que mudou, mas essa experiência-limite nos obriga a pensar e agir sob critérios epistemológicos, estéticos, éticos e políticos distintos dos vigentes até então. Esse é um dos motivos pelos quais o conceito de trauma ganhou tanta evidência.

Para Dominick LaCapra (2014), qualquer compreensão crítica do presente deve ter como ponto de partida uma teoria do trauma. O uso metafórico desse conceito, no entanto, pode gerar algumas confusões. É preciso manter uma postura crítica quanto ao seu emprego. Não podemos confundir vítimas universais – uma vez que todos vivemos uma época pós-Auschwitz, marcada pelo trauma – e vítimas específicas – aquelas que concretamente foram vítimas de uma experiência traumática. Essa postura crítica nos impede de incorrer em alguns equívocos, ao mesmo tempo que permite um profundo e enriquecedor debate sobre o tempo presente, vivido como uma época de catástrofes. A tentativa de encontrar critérios que incorporem os diversos acontecimentos extremos é justo o que moveu boa parte da filosofia do século XX. Como vimos anteriormente, a filosofia de Giorgio Agamben busca entender a biopolítica do presente a partir do paradigma de Auschwitz. A ideia de uma ética do testemunho é uma proposta radical que dá voz aos que foram privados de toda a linguagem, transmitindo aquilo que é inominável, mas faz parte do sofrimento humano.

Ortega (2011) ressalta que o atual discurso sobre o trauma muitas vezes marginaliza a dimensão social do sofrimento, promovendo um enfoque individualista que apresenta o trauma como algo que passa na mente humana. O pesquisador, entretanto, defende que os eventos traumáticos não afetam somente os indivíduos, mas desestruturam os grupos sociais. Pensar que o medo e a ansiedade derivam apenas de desordens privadas, privilegia uma resposta médica e ignora as causas sociais que lhes originam. O trauma social é diferente da soma das feridas pessoais que o constituem.

O conceito de trauma remonta ao grego *traumat* e significa uma ferida. Começou a ser utilizado no contexto médico no século XVIII para designar uma ferida no tecido humano causada por um agente externo. No século XIX, as pesquisas médicas sobre o sistema nervoso levam ao estudo sobre o impacto das emoções (como o medo, o susto ou o pavor) no comportamento humano. Isso induz à compreensão do trauma como uma ferida no sistema nervoso, uma lesão que não é visível e só é perceptível pelos seus sintomas. Nesse mesmo período surgiu a noção de memória traumática para memórias involuntárias relacionadas a eventos emocionalmente difíceis e intensos.

A noção de inconsciente tornou-se muito importante para a formulação posterior do conceito de trauma, por isso Sigmund Freud (1856-1939) e a psicanálise tornaram-se centrais nessa discussão. Ao trabalhar com pacientes caracterizadas como histéricas (em sua maioria eram pacientes mulheres), Freud desenvolveu algumas hipóteses que se tornaram

fundamentais para os estudos do trauma. Na época que desenvolveu a investigação sobre a histeria, Freud deixou de utilizar a hipnose e a sugestão para utilizar a livre associação como principal tratamento das pacientes. Isso porque os sintomas da histeria estão conectados a um evento específico e tendem a desaparecer quando a paciente descreve de forma detalhada o evento causador. A memória involuntária e insistente desse evento constitui, justamente, um dos sintomas da histeria. Quando essa memória consegue ser elaborada discursivamente, ser transformada em palavras, acontece uma espécie de catarse. Porém, recordar não é algo simples, a intensidade da dor e das emoções associadas ao evento produz resistências no processo de elaboração.

Nesse período, para explicar a dificuldade em assimilar a memória traumática, Freud elaborou a *teoria da sedução*, segundo a qual os sintomas da histeria estão ligados a uma experiência de agressão sexual ocorrida na infância. Dada a imaturidade sexual da criança, ela não é assimilada como um avance sexual, sendo reprimida. Essa experiência com potencial traumático permanece adormecida até que, na maturidade sexual do indivíduo, uma situação evoque de forma inconsciente o evento e produza sua ressignificação como experiência sexual, fazendo com que o sintoma se manifeste.

Essas ideias serão reformuladas posteriormente, mas já trazem importantes elementos para a teoria do trauma. Um aspecto importante é que nossa vida psíquica também é constituída por memórias involuntárias relacionadas aos eventos traumáticos. Outro elemento é o questionamento sobre a causalidade desse evento, uma vez que o trauma não se produz como resultado da agressão, mas como reativação de algo que foi reprimido, ou seja, quando se reativa a memória da primeira agressão sexual, que permaneceu latente, e, ao ser reativada por uma segunda experiência, ganha um sentido traumático de forma retroativa. Segundo essa perspectiva, são as estruturas psíquicas e pré-disposições dos sujeitos que determinam se um evento se interioriza como conflito interno e ganha a força de um evento traumático.

A experiência do sofrimento em massa vivenciada pelos soldados na Primeira Guerra, todavia, levou à reformulação da teoria do trauma. Em *A interpretação dos sonhos*, de 1900, Freud (2018, p. 157) afirma que o sonho é sempre uma realização do desejo: “o sonho é uma realização (disfarçada) de um desejo (suprimido ou recalcado)”. Para interpretar os sonhos, é preciso distinguir seu conteúdo manifesto, aquele que permanece consciente em nossa memória, e o conteúdo latente, inconsciente, que se caracteriza como os “pensamentos do sonho” (FREUD, 2018, p. 246). Em *Além do princípio do prazer*, publicado em 1920, Freud se

interroga por que os sujeitos perturbados (tal como os soldados que voltaram das guerras de trincheira) retornam em seus sonhos à situação de horror, mesmo que isso gere sofrimento e desprazer.

Podemos considerar o estudo do sonho como o caminho mais confiável para investigar os processos psíquicos profundos. Bem, a vida onírica da neurose traumática apresenta a característica de reconduzir o paciente repetidamente à situação de seu acidente, da qual acorda com susto renovado. Ninguém se admira muito com isso. Acredita-se que o fato de a vivência traumática se impor repetidamente ao paciente até durante o sono seja precisamente uma prova da força da impressão deixada por essa vivência. O paciente estaria fixado psiquicamente no trauma, por assim dizer. [...] No entanto, não tenho conhecimento de que as pessoas acometidas de neurose traumática se ocupem muito na vida de vigília da lembrança de seu acidente. Talvez se empenhem, antes, em não pensar nele. Caso se aceite como óbvio que o sonho noturno as coloca outra vez na situação adoecedora, não se compreende a natureza do sonho (FREUD, 2016, p. 70-72).

Se o nosso psiquismo é regido pelo princípio do prazer, por que esses sujeitos sonham repetidamente com acontecimentos que geram sofrimento e angústia, praticamente iguais aos eventos traumáticos que vivenciaram? Segundo essa concepção freudiana, o trauma constitui a resposta do organismo a um excesso, uma excitação excessiva vinda do mundo externo, que causa uma ruptura e desorganiza o psiquismo. Essa violência sobrevém de maneira tão repentina que o sujeito não consegue elaborá-la. Num gesto que contradiz a economia mental do princípio do prazer, o sujeito se vê na necessidade de repetir a situação do trauma – por meio de pesadelos ou ações conscientes ou inconscientes – para que o psiquismo possa tentar se proteger e reduzir o evento ao domínio da experiência. Essa compulsão à repetição da experiência traumática acaba gerando uma conduta neurótica.

De acordo com essa perspectiva, não são as estruturas psíquicas e pré-disposições de um sujeito que o compelem a interiorizar o sofrimento, mas o estímulo excessivo do mundo exterior. No caso dos soldados que retornam da Primeira Guerra, a vivência do terror das trincheiras provoca aquilo que Benjamin denominou choque. Esse choque rompe de forma abrupta o psiquismo do sujeito e impede a sua elaboração. Numa tentativa de assimilar o que aconteceu, há uma necessidade de repetir a experiência, de novo e de novo, o que acontece de forma inconsciente por meio de pesadelos, flashbacks, etc. As tentativas frustradas de tentar assimilar o que aconteceu culminam num comportamento compulsivo no que tange ao evento causador do sofrimento.

Ortega (2011) ressalta a tensão encontrada na teorização de Freud entre um modelo ou paradigma mimético e antimimético. É essa tensão já presente na teoria freudiana que estrutura as formulações posteriores e contemporâneas sobre o trauma. Segundo o paradigma mimético, o trauma é produzido quando um estímulo exterior e excessivo sobrecarrega o sujeito, de tal forma que o indivíduo só consegue responder por meio da repetição compulsiva. Esse modelo é denominado mimético, justamente porque nessas repetições acontece uma identificação com a cena traumática, impedindo que o sujeito se distancie do evento. Nesse caso, a vítima não é o sujeito de seu próprio enunciado, pois a repetição compulsiva não deixa espaço para um discurso deliberado. Isso não quer dizer que a vítima não consiga estabelecer uma relação causal entre a agressão externa e seu sofrimento. O que esse modelo assinala é que falta ao sujeito assimilar esse conhecimento, subjetivá-lo, por isso a resposta se dá unicamente por meio de repetições compulsivas e memórias involuntárias. Para romper a identificação com a cena traumática e propiciar que o sujeito assimile sua condição, esse modelo propõe tratamentos que permitam ao sujeito a “descarga” da experiência traumática.

Em contraponto, conforme o paradigma antimimético, o sujeito é capaz de se distanciar do evento e ser espectador de seu próprio trauma. Dessa forma, consegue construir uma narrativa sobre o seu passado e é capaz de acessar as experiências reprimidas e inconscientes, que se manifestavam unicamente de forma involuntária e compulsiva.

Para Ortega (2011, p. 25), “todos os conceitos de trauma alternam o modelo mimético com um antimimético”³⁰. Isso tem como consequência uma diversidade conceitual, pois cada autor privilegia um ou outro aspecto dos dois modelos. Essa conceptualização, elaborada inicialmente por Freud e a psicanálise, foi posteriormente reformulada segundo outros interesses e disciplinas. Ortega (2011) destaca, por exemplo, o trabalho de alguns psicanalistas e outros pensadores que, após a Segunda Guerra, desvincularam o trauma da carga sexual presente em Freud, pois ela se tornou irrelevante para explicar a experiência dos sobreviventes das catástrofes.

A noção de trauma utilizada no contexto médico, como o da neurologia e da psiquiatria, embora possua sua própria coerência conceitual, também tem uma dívida com o trabalho de Freud. Os sintomas do trauma foram oficialmente reconhecidos pela Associação Norte-

³⁰ No original: “todos los conceptos del trauma alternan el modelo mimético con uno antimimético” (ORTEGA, 2011, p. 25).

americana de Psiquiatria como um transtorno mental em 1980. O trauma aparece pela primeira vez na terceira edição do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM)*, em português – o guia médico da Psiquiatria mais influente no mundo – como *Transtorno de estresse pós-traumático (TEPT)*. Segundo a quinta edição do *DSM* (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 271), a característica essencial do *TEPT* é o desenvolvimento de sintomas característicos após a exposição a um ou mais eventos traumáticos. Implica a presença, após a ocorrência do evento, de um ou mais dos sintomas a seguir:

1. Lembranças intrusivas angustiantes, recorrentes e involuntárias do evento traumático. [...]
2. Sonhos angustiantes recorrentes nos quais o conteúdo e/ou o sentimento do sonho estão relacionados ao evento traumático. [...]
3. Reações dissociativas (p. ex., *flashbacks*) nas quais o indivíduo sente ou age como se o evento traumático estivesse ocorrendo novamente. (Essas reações podem ocorrer em um *continuum*, com a expressão mais extrema na forma de uma perda completa de percepção do ambiente ao redor.) [...]
4. Sofrimento psicológico intenso ou prolongado ante a exposição a sinais internos ou externos que simbolizem ou se assemelhem a algum aspecto do evento traumático.
5. Reações fisiológicas intensas a sinais internos ou externos que simbolizem ou se assemelhem a algum aspecto do evento traumático (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014, p. 271).

A definição do *TEPT* toma como ponto de partida o indivíduo e sua sintomatologia privada. Como contraponto ao enfoque individualista que apresenta o trauma como algo que passa na mente humana, Ortega de outro lado apresenta diversos argumentos de outros pesquisadores que questionam a marginalização da dimensão social do sofrimento, pois “[...] pensar que o medo e a ansiedade são produto de desordens privadas e privilegiar uma resposta médica é ignorar as causas sociais que lhes originam”³¹ (ORTEGA, 2011, p. 27). Localizar o mal-estar na mente do indivíduo significa, por conseguinte, ignorar que ele é consequência de uma violência social.

Se partirmos do pressuposto de que os eventos traumáticos não afetam somente indivíduos, mas também podem desestruturar grupos sociais, é preciso elaborar uma teoria que abarque a experiência de sofrimento coletivo, em outras palavras, uma teoria do trauma social. Para Ortega (2011), ao tratar o relato de violência social de grupos sociais mais vulneráveis como um mal-estar individual, e os medicalizar segundo tal pressuposto, as instituições cometem uma segunda violência. Diferentemente do trauma psicológico, no qual

³¹ No original: “[...] pensar que el miedo y la ansiedad son el producto de desórdenes privados y privilegiar una respuesta médica es ignorar las causas sociales que los originan” (ORTEGA, 2011, p. 27).

o objeto de estudos é o indivíduo, o que define um trauma social é o rompimento de estruturas sociais. Isso acontece quando uma comunidade é submetida a um acontecimento atroz que marca de forma indelével suas relações e suas memórias, alterando sua identidade coletiva.

Em 1976 o sociólogo Kai Erikson utilizou pela primeira vez a noção de trauma coletivo, para se referir às consequências do desastre de Buffalo Creek na vida das comunidades afetadas. Em 26 de fevereiro de 1972, uma barragem de represamento de lama de carvão que pertencia a Pittston Coal Company explodiu, quatro dias após ter sido declarada “satisfatória” por um inspetor de mina federal, inundando 16 cidades carboníferas ao longo do rio Buffalo. Por um lado, os sobreviventes experimentaram o que ele denominou um trauma individual, “[...] um golpe na psique que rompe as defesas de alguém tão repentinamente e com uma força tão brutal que não se pode reagir eficazmente a ele. Isto é o que os clínicos normalmente querem dizer quando usam o termo”³² (ERIKSON, 1976, p. 153). Como consequência desse choque, que lhes expôs à morte e à devastação, “[...] como tantas vezes acontece em catástrofes desta magnitude, eles se retiraram para dentro de si mesmos, sentindo-se entorpecidos, amedrontados, vulneráveis, e muito sozinhos”³³ (ERIKSON, 1976, p. 153). Por outro lado, o sociólogo também observou, como consequência do desastre, o que denominou de trauma coletivo, que vai além da soma das feridas individuais que o compõe, constituindo um *ethos* ou cultura grupal. O trauma coletivo, segundo Erikson (1976),

[...] danifica os laços que unem as pessoas e prejudica o senso prevalecente de comunidade. O trauma coletivo trabalha de forma lenta e até mesmo insidiosa na consciência daqueles que sofrem com ele, de modo que não acontece bruscamente, como normalmente associado ao ‘trauma’. Mas também é uma forma de choque, uma percepção gradual de que a comunidade não existe mais como uma fonte efetiva de apoio e que uma parte importante de si desapareceu. [...] O ‘eu’ continua a existir, embora danificado e talvez até mesmo alterado permanentemente. O ‘tu’ continua a existir, embora distante e difícil de se relacionar. Mas ‘nós’ não existe mais como um par conectado ou como células ligadas em um corpo comunitário maior³⁴.

³² No original: “a blow to the psyche that breaks through one's defenses so suddenly and with such brutal force that one cannot react to it effectively. This is what clinicians normally mean when they use the term”.

³³ No original: “as so often happens in catastrophes of this magnitude, they withdrew into themselves, feeling numbed, afraid, vulnerable, and very alone”.

³⁴ No original: “damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality. The collective trauma works its way slowly and even insidiously into the awareness of those who suffer from it, so it does not have the quality of suddenness normally associated with ‘trauma’. But it is a form of shock all the same, a gradual realization that the community no longer exists as an effective source of support and that an important part of the self has disappeared. [...] ‘I’ continue to exist, though damaged and maybe even permanently changed. ‘You’ continue to exist, though distant and hard to relate to. But ‘we’ no longer exist as a connected pair or as linked cells in a larger communal body”.

As vítimas de um trauma coletivo ou social, portanto, são afetadas não só em sua identidade e no modo de relacionar-se com o outro, mas também na sua perspectiva do mundo. O clima emocional e o estado de ânimo gerado pela violência social entranham-se de tal forma na comunidade afetada que sua visão de mundo e seu imaginário também mudam. Ortega (2011, p. 30), por sua vez, define a noção de trauma social como

[...] os processos e os recursos socioculturais por meio dos quais as comunidades encaram a construção, elaboração e resposta às experiências de graves fraturas sociais, fraturas que se percebem como moralmente injustas, e que se elaboram em termos coletivos e não individuais. Estes acontecimentos apresentam dinâmicas que rebaixam os critérios de previsão da comunidade e, inclusive, interrogam não só a viabilidade da comunidade, mas da própria vida³⁵

Um acontecimento traumático, como sequela, implica numa fratura social que faz desaparecer os critérios que regem a vida em comunidade. Esse é um elemento importante e distintivo, pois não devemos usar irrestritamente a noção de trauma social. Nenhum evento é traumático em si e por si. Não é um evento específico por si só que determina o desenvolvimento dos sintomas de trauma social, mas a estrutura da experiência social de certos episódios, como e em que momento se vivem tais atipicidades. Ortega (2004, p. 106) traz um exemplo que elucida esse ponto de vista:

[...] estudos recentes sugerem que as taxas de TEPT (Transtorno de Estresse Pós-Traumático) são muito baixas para as catástrofes naturais (terremotos, furacões, etc.), uma vez que as vítimas aceitam a dimensão arbitrária própria desses eventos. No entanto, os mesmos estudos assinalam que a elaboração do luto se torna mais difícil quando as vítimas descobrem que as autoridades ou instituições políticas não cumprem com as expectativas coletivas. Igualmente ocorre quando se encontra evidência de que as penúrias sofridas têm como causa um erro ou negligência humana (a corrupção, exploração, etc.) e, por conseguinte, quando se considera que o sofrimento poderia ter sido evitado; ou quando se acredita que terceiros tiraram proveito da destruição³⁶.

³⁵ No original: “[...] los procesos y los recursos socio-culturales por medio de los cuales las comunidades encaran la construcción, elaboración y respuesta a las experiencias de graves fracturas sociales que se perciben como moralmente injustas y que se elaboran en términos colectivos y no individuales. Estos acontecimientos presentan dinámicas que rebasan los criterios de previsión de la comunidad e incluso interrogan no sólo la viabilidad de la comunidad sino la vida misma” (ORTEGA, 2011, p. 30).

³⁶ No original: “[...] estudios recientes sugieren que las tasas de PTSD (trastorno de estrés post-traumático, por sus siglas en inglés) son muy bajas para las catástrofes naturales (terremotos, huracanes, etc.), una vez que las víctimas aceptan la dimensión arbitraria propia de estos eventos. No obstante, los mismos estudios señalan que la elaboración del duelo se hace más difícil si las víctimas descubren que las autoridades o instituciones

No caso de uma catástrofe natural, o processo de lidar com o sofrimento e de elaborar o luto envolve a aceitação de que existe uma dimensão arbitrária na natureza da qual não podemos escapar, por isso as taxas de *TEPT* são baixas. Porém, na medida em que se percebe uma responsabilidade moral pelo que aconteceu – como nos exemplos em que a catástrofe poderia ter sido evitada e não o foi por negligência humana ou no caso em que alguém ou grupo tira proveito da destruição provocada por causas naturais –, a predisposição para se desenvolver um trauma social aumenta. Quanto maior a percepção de uma responsabilidade moral pelo que aconteceu, maior a tendência a desenvolver-se o trauma social.

Por isso, o que caracteriza a experiência coletiva de um trauma é o reconhecimento da perda de critérios comuns que regem a vida em determinada comunidade, como se houvesse uma dissonância entre os discursos coletivos que regem a sociedade e as recordações do evento causador do sofrimento social, dissonância que rompe os laços comunitários e altera a própria perspectiva de vida em seu âmbito grupal. Esse fenômeno da quebra da confiança nos laços sociais foi o que Kai Erikson observou quando realizou o trabalho pioneiro em zonas devastadas por catástrofes naturais e humanas como a de Buffalo Creek, com o objetivo de observar como as comunidades reagiam a esses acontecimentos.

Segundo Jô Gondar (2012, p. 199), o elemento que mina a confiança nos laços sociais – intuído e apontado, porém não nomeado, na investigação de Kai Erikson – é o desmentido. Essa noção foi elaborada pelo psicanalista húngaro Sandor Ferenczi (1873-1933), no texto *Confusão de línguas entre adultos e crianças*, finalizado em 1933. Conforme Lísia da Luz Refosco e Luciana Maccari Lara, a teoria de Ferenczi toma o abuso sexual infantil como paradigma do elemento patógeno do trauma e

[...] entende que este elemento patógeno está contido no desmentido, por parte do adulto a quem a criança recorre a fim de confirmar a realidade de sua vivência, de que o abuso tenha acontecido. A criança tem, portanto, negado o direito ao reconhecimento de sua vivência e de seus sentimentos – não reconhecimento do si mesmo, portanto. A ausência deste reconhecimento, necessário para que a reorganização do psiquismo afetado pelo excesso traumático, impede o restabelecimento das ligações psíquicas e das barreiras entre os sistemas (REFOSCO; LARA, 2018, p. 161).

políticas no cumplen con las expectativas colectivas. Igualmente ocurre si se encuentra evidencia de que las penurias sufridas tienen como causa un error o negligencia humana (la corrupción, explotación, etc.) y, por consiguiente, se considera que el sufrimiento hubiera sido evitable; o si se cree que terceros han sacado provecho de la destrucción” (ORTEGA, 2004, p. 106).

Quando um adulto desmente o acontecimento que a criança lhe conta, ele instaura um segundo momento traumático. A criança busca no adulto precisamente o suporte para lidar com aquilo que não dá conta. Quando esse adulto, que a deveria proteger, não reconhece o abuso e a realidade do que aconteceu, quebrando a expectativa de acolhimento e proteção, ele também passa a ocupar o lugar de agressor.

Embora a construção teórica de Ferenczi busque pensar o indivíduo, pode ser extremamente potente tecer analogias com os processos sociais. Gondar salienta que, na esfera política, os efeitos traumáticos do desmentido têm sido abordados pelo seu avesso: o reconhecimento.

Entendido como a necessidade vital que possui todo indivíduo de ser visto, ouvido, aprovado e respeitado pelas pessoas que o cercam, o reconhecimento se encontra hoje no cerne das reivindicações políticas contemporâneas, como nos casos das minorias étnicas, dos conflitos culturais e das questões de orientação sexual. O que subjaz a todas essas reivindicações é o reconhecimento dos indivíduos em sua condição de sujeitos, considerando-se sua sensibilidade, seus gostos, a integridade do seu corpo e mesmo sua integridade psíquica (GONDAR, 2012, p. 199).

Se o reconhecimento é o avesso do desmentido, podemos afirmar que o não reconhecimento da condição de sujeito de alguém pode provocar efeitos traumáticos. A autora retoma o filósofo Axel Honneth, que problematiza o reconhecimento a partir das situações em que ele é recusado. Recusar o reconhecimento, nesse sentido, é violar a integridade do ser humano, uma vez que os sujeitos adquirem uma visão positiva de si mesmos de forma intersubjetiva. Honneth propõe três formas de reconhecimento e de recusá-lo: o reconhecimento amoroso, cuja ausência é experimentada como violação; no plano jurídico, cuja recusa implica ser alijado de direitos fundamentais; e, no plano cultural, cuja recusa é vivida como ofensa ou degradação. Gondar (2012, p. 200) salienta que essas três noções permitem ao filósofo “[...] perceber uma continuidade entre o campo afetivo, o social, o jurídico e o político. Vê como primeira condição de reconhecimento, condição necessária para a própria constituição subjetiva, o campo do amor”.

Se o trauma social é causado pela quebra de confiança nos laços sociais que regem a vida em comunidade, a partir do desmentido, o que move a luta política é o sentimento de injustiça proveniente da recusa de reconhecimento. Um exemplo disso, que analisaremos com mais atenção no próximo capítulo, é a luta política encampada pelas associações de

deportados na França. Durante décadas esse grupo social exigiu, como forma de reparação, que o governo francês reconhecesse a sua cumplicidade ativa nos crimes contra a humanidade durante a ocupação nazista. Foi preciso cinco décadas para desfazer esse desmentido.

1.5 A PÓS-MEMÓRIA

À medida que as contingências da vida e do tempo reduzem o grupo de sobreviventes dos campos de extermínio, surge uma questão da qual não se pode escapar: sobre a persistência dessa memória e o papel das próximas gerações na sua preservação. Em um pequeno ensaio intitulado *A quem pertence Auschwitz?*, de 1998, Imre Kertész (1929-2016) – escritor húngaro, sobrevivente da *Shoah* e ganhador do Prémio Nobel de Literatura de 2002 – afirma que “[...] os sobreviventes devem se resignar: com o tempo, Auschwitz lhes escapa das mãos cada vez mais débeis. Porém, a quem pertencerá? Sem dúvida, para a próxima geração e depois para a geração seguinte... desde que o reivindicuem, é claro”³⁷ (KERTÉSZ, 1998, p. 148). Embora pareça trivial, a questão colocada por Kertész nos adverte que, mesmo uma catástrofe das proporções de Auschwitz, só sobrevive na memória das próximas gerações se houver quem a reivindique.

Kertész constata o quão ambíguo é o zelo com que alguns sobreviventes insistem em ser os únicos “proprietários” dos direitos intelectuais sobre o holocausto. Esse zelo implica em que a preservação dessa história dependa única e exclusivamente da força de sua memória, porém, como é possível escapar da deterioração própria do tempo, da transitoriedade? Essa postura, ao invés de transformar o holocausto em parte da consciência pública europeia, questiona cada detalhe: se tal descrição é crível, se tal história é exata, se isso realmente foi dito, se isso realmente foi sentido. Porém, “que obsessão é esta com detalhes embaraçosos e torturantes, em vez de tentar esquecê-los o mais depressa possível?”³⁸ (KERTÉSZ, 1998, p. 150). Para o autor, quanto maior é essa obsessão e esse puritanismo, mais longe ficamos do âmbito do imaginável. Nesse pequeno ensaio, Kertész faz uma defesa quase surpreendente do filme *A Vida é Bela* (1993), de Roberto Benigni.

³⁷ No original: “los sobrevivientes tienen que resignarse: con el tiempo, Auschwitz se les escapa de las manos cada vez más débiles. Pero ¿a quién pertenecerá? No cabe la menor duda, a la próxima generación y luego a la siguiente... mientras lo reivindicuen, claro está”.

³⁸ No original: “¿qué es esta obsesión por los detalles embaraçosos y torturantes, en lugar de intentar olvidarlos lo más pronto posible?”.



Imagem 9 – Quadro do filme *A Vida é bela* (1997) de Riberto Benigni.
Fonte: Café com filme³⁹.



Imagem 10 – Quadro do filme *A Vida é bela* (1997) de Riberto Benigni.
Fonte: Café com filme⁴⁰.

Contra o que ele chama de os “dogmáticos do Holocausto”, que questionariam o uso do humor e os recursos da comédia, Kertész afirma que a ideia de Benigni não é cômica, mas trágica. Se admitimos que algo da experiência nos campos de extermínio sempre permanece e deve permanecer inacessível, dada sua irrepresentabilidade, em contraponto, o uso do humor

³⁹ Disponível em: <https://www.cafecomfilme.com.br/filmes/a-vida-e-bela#gallery752c903f3e-7>. Acesso em: 21 jul. 2022.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.cafecomfilme.com.br/filmes/a-vida-e-bela#gallery752c903f3e-3>. Acesso em: 21 jul. 2022.

permite acessar conteúdos que são impossíveis de descrever numa linguagem racional, mostrando precisamente o absurdo do vivido:

O filme nos afeta com o poder da magia mais antiga: a magia do conto. No papel e à primeira vista, o conto parece bastante torpe. Guido mente ao seu filho Giosué, dizendo-lhe que Auschwitz é um simples jogo: que os pontos são atribuídos pela forma como cada pessoa supera as dificuldades e que o vencedor ganhará um ‘tanque de verdade’. Não reconhecemos nós nesta mentira uma característica essencial da realidade vivida? O fedor da carne queimada nos revirava o estômago e, mesmo assim, não podíamos acreditar que fosse verdade. O homem preferia entregar-se a pensamentos mais otimistas, aqueles que o incitavam a sobreviver, e um ‘tanque de verdade’ é precisamente um tipo de promessa sedutora para uma criança (KERTÉSZ, 1998, p. 160).

Sobre a necessidade de ter pensamentos otimistas para sobreviver, Kertész afirma que o campo de concentração só é imaginável como literatura, não como realidade. Mesmo quando se viveu o campo, ele era inconcebível: “A necessidade de sobreviver nos acostuma a falsificar, tanto quanto possível, a realidade assassina em que temos de nos impor”⁴¹ (KERTÉSZ, 1998, p. 161). O que o filme de Benigni consegue fazer, sob o ponto de vista de Kertész, é mostrar que essa realidade absurda de sofrimento inenarrável só se torna imaginável – a um outro, para uma nova geração e até para si mesmo – quando “falsificada”. Por isso o autor húngaro considera Benigni alguém que consegue reivindicar essa triste herança que é a memória do Holocausto, um representante da nova geração que luta contra o fantasma de Auschwitz. O que está em jogo na pergunta “a quem pertence Auschwitz?” e na resposta de Kertész, por conseguinte, não é apenas a transmissão para os que virão, mas como as próximas gerações se apropriarão dessa memória e escolherão preservá-la.

A questão sobre como preservar e como as próximas gerações se apropriarão dessa história se estende para os domínios da conservação material. Piotr M. A. Cywinski, diretor do Museu Estatal Auschwitz-Birkenau desde 2006, afirma que “todas as decisões sobre a conservação de Auschwitz são morais”⁴² (*apud* ALTARES, 2017, n. p.). Essa fala, de certa forma, sintetiza o dilema ético enfrentado no processo de restauração do Museu, necessário para a conservação dos edifícios e de todos os objetos que fazem parte do complexo Auschwitz-

⁴¹ No original: “La necesidad de sobrevivir nos acostumbra a falsificar todo el tiempo posible la realidad asesina en que tenemos que imponernos”.

⁴² No original: “todas las decisiones sobre la conservación de Auschwitz son morales”.

Birkenau. A enorme quantidade de objetos que existiram nos campos – e foram roubados dos deportados e assassinados – são testemunhas e provas do horror perpetrado naquele lugar.



Imagem 11 – Malas roubadas de pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴³.



Imagem 12 – Malas roubadas de pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁴.

⁴³ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

⁴⁴ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 13 – Óculos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁵.



Imagem 14 – Óculos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁶.

⁴⁵ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

⁴⁶ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 15 – Próteses que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁷.



Imagem 16 – Sapatos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁸.

⁴⁷ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

⁴⁸ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 17 – Sapatos que pertenceram a pessoas deportadas para Auschwitz.
 Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁴⁹.



Imagem 18 – Pertences de pessoas deportadas para Auschwitz.
 Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁵⁰.

É preciso salientar que houve muitas dúvidas sobre o que fazer com esse enorme complexo de edifícios, construções, trilhos, bosques e objetos que constituíram o campo de concentração e extermínio Auschwitz-Birkenau. Poucos meses depois do fim da guerra e da libertação dos campos, um grupo de ex-prisioneiros começou a propagar publicamente a ideia

⁴⁹ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

⁵⁰ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

de conservar a memória das vítimas do campo. Mesmo antes da abertura do Museu, esse grupo de antigos prisioneiros começou a proteger os objetos e as ruínas, bem como a receber pessoas que buscavam sinais de seus familiares desaparecidos e prestavam homenagens aos assassinados. Em 2 de julho de 1947 o parlamento polonês aprovou a emenda que fundou o museu, com os seguintes objetivos: “[...] proteger os terrenos do antigo campo⁵¹ e seus objetos, reunir e agregar provas e materiais relacionados com os crimes alemães cometidos em Auschwitz, pesquisa científica e informação sobre esses crimes” (SWIEBOCKA; PINDERSKA-LECH; MENSFELT, 2019, p. 13).

Questões relacionadas com a organização e funcionamento do museu foram e continuam sendo objeto de discussão entre sobreviventes, museólogos, conservadores, historiadores e pedagogos. O fato de Auschwitz não ser apenas um museu, mas um imenso cemitério a céu aberto, por onde passou 1,3 milhão de pessoas e onde 1,1 milhão foi assassinada, faz com que continue sendo cenário de um crime em investigação, pelo menos enquanto houver sobreviventes e perpetradores vivos. Esse lugar, com seus prédios, ruínas e objetos é a evidência dos crimes ali praticados, por isso o enfoque principal na conservação do complexo Auschwitz-Birkenau é conservar e não restaurar. Hoje o departamento de conservação do museu conta com uma equipe de especialistas altamente qualificados e dispõe de laboratórios e equipamentos de conservação tão avançados quanto o orçamento do museu permite. Mesmo tendo as mais avançadas tecnologias como aliadas, para que tudo permaneça exatamente igual como estava quando o campo foi descoberto pelos soviéticos, o dilema ético persiste e caberá às novas gerações tomar decisões sobre o que fazer com as evidências encontradas.

Isso é exemplificado pelos cabelos, uma prova indiscutível, uma vez que eram raspados, mantidos e conservados atrás de um cristal, mas, como matéria orgânica e perecível, necessitam de um processo muito complexo para conservar-se. Depois de anos de reflexão, o conselho internacional de Auschwitz decidiu não tomar nenhuma medida e deixar a natureza seguir seu curso. O debate foi encerrado diante do argumento de Israel Gutman, agora já falecido, que foi

⁵¹ O museu abarca os terrenos de dois antigos campos, Auschwitz I e Auschwitz II-Birkenau, com a superfície total de 191 hectares, dos quais 20 estão em Auschwitz I e 171 em Auschwitz II-Birkenau. No terreno encontram-se várias centenas de edifícios e ruínas, incluindo as ruínas das câmaras de gás e crematórios, mais de uma dúzia de quilômetros de cercas, estradas e a chamada “rampa”, onde os deportados eram selecionados em Birkenau. Em 1979, o local foi inscrito na lista internacional de sítios do patrimônio mundial da UNESCO. Para saber mais, ver em: <http://www.auschwitz.org/en/history/>. Acesso em: 21 abr. 2022.

um sobrevivente, historiador e diretor de outro museu em Israel: “Esse cabelo existe, não podemos negá-lo. Não creio que tenhamos o mandato de tomar a decisão de conservá-lo ou destruí-lo. Enquanto existir, ele existirá, e, quando se transformar em pó, caberá às próximas gerações decidir o que fazer com ele”⁵² (GUTMAN *apud* ALTARES, 2017 n. p.).

Essa fala é exemplar, pois assinala que o dilema ético, do que fazer com as provas e os indícios desse lugar de memória, permanecerá para as próximas gerações. Quando já não houver mais cabelos, mas apenas pó, o que se fará com esses restos/indícios? Quando já não houver sobreviventes vivos, como essa memória será transmitida? Quem reivindicará essa história?



Imagem 19 – Fardos de cabelos de prisioneiras encontrados nos armazéns de Auschwitz na libertação.
Fonte: United States Holocaust Memorial Museum⁵³.

⁵² No original: “Ese pelo existe, no podemos negarlo. No creo que tengamos el mandato para tomar la decisión de conservarlo o destruirlo. Mientras exista, existirá, y cuando se convierta en polvo serán las siguientes generaciones las que tengan que tomar la decisión sobre qué hacer con él”.

⁵³ Disponível em: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa14771>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 20 – Tranças e tecido feito de cabelo humano.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Jarko Mensfelt⁵⁴.



Imagem 21 – Cabelos cortados de pessoas mortas nas câmaras de gás.
Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁵⁵.

⁵⁴ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

⁵⁵ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.



Imagem 22 – Vitrine com cabelos cortados de pessoas mortas nas câmaras de gás.

Fonte: Memorial e Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau / Paweł Sawicki⁵⁶.

Na esteira da discussão sobre quem herdará essa memória, Marianne Hirsch – pesquisadora de origem judaica que nasceu na Romênia após a Segunda Guerra e emigrou para os Estados Unidos com seus pais quando era adolescente – cunhou o termo de pós-memória. A noção aparece pela primeira vez nos anos 1990, nos seus estudos sobre fotografia, narrativa e memória intitulados *Family pictures: Maus, Mourning and post-memory* (1992) e *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory* (1997). O conceito foi alvo de inúmeras controvérsias e discussões, ganhando novas elaborações ao longo do tempo. Num ensaio mais recente, intitulado *The Generation of Postmemory* (2008), a autora define na seguinte fórmula:

A pós-memória descreve a relação que a geração após aqueles que testemunharam traumas culturais ou coletivos traz para as experiências daqueles que vieram antes, experiências que eles ‘lembram’ apenas por meio das histórias, imagens e comportamentos entre os quais cresceram. Mas estas experiências foram-lhes transmitidas tão profunda e afetivamente que parecem constituir memórias. A conexão da pós-memória com o passado não é, portanto, realmente mediada pela lembrança, mas por um investimento imaginativo, projeção e criação. Crescer com memórias herdadas tão esmagadoras, ser dominado por narrativas que precederam o nascimento ou a consciência, é arriscar ter suas próprias histórias e experiências deslocadas, mesmo removidas, por aquelas de uma geração anterior. É ser moldado, ainda que indiretamente, por eventos traumáticos que ainda desafiam a reconstrução narrativa e excedem a compreensão. Estes eventos aconteceram no passado, mas

⁵⁶ Disponível em: <https://www.auschwitz.org/en/gallery/exhibits/evidence-of-crimes,1.html>. Acesso em: 12 set. 2022.

seus efeitos continuam no presente. Esta é, creio, a experiência da pós-memória e o processo dessa geração⁵⁷ (HIRSCH, 2008, p. 106-107).

Hirsch afirma que chegou a esse termo com base em leituras autobiográficas de obras de escritores e artistas da segunda geração do Holocausto, que mostraram uma relação particular com o passado traumático evocado em suas obras. Ao analisar a obra *Maus: a história de um sobrevivente*⁵⁸ (2009), de Art Spiegelman, surgiu-lhe, pela primeira vez, a necessidade de encontrar um termo que descrevesse a forma particular de memória tardia ou herdada, evocada principalmente em três fotografias intercaladas aos quadrinhos. A fotografia tornou-se o único meio de transmissão desses eventos traumáticos, sendo o elo de ligação entre a geração do Holocausto e as subsequentes. Ela promete oferecer um acesso ao próprio evento e facilmente assume um poder simbólico e icônico, porém, ao mesmo tempo, existe para a geração seguinte algo que permanece inacessível, uma “perda de nitidez e foco inerente à pós-memória”⁵⁹ (HIRSCH, 2008, p. 108).

⁵⁷ No original: “Postmemory describes the relationship that the generation after those who witnessed cultural or collective trauma bears to the experiences of those who came before, experiences that they ‘remember’ only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right. Postmemory’s connection to the past is thus not actually mediated by recall but by imaginative investment, projection, and creation. To grow up with such overwhelming inherited memories, to be dominated by narratives that preceded one’s birth or one’s consciousness, is to risk having one’s own stories and experiences displaced, even evacuated, by those of a previous generation. It is to be shaped, however indirectly, by traumatic events that still defy narrative reconstruction and exceed comprehension. These events happened in the past, but their effects continue into the present. This is, I believe, the experience of postmemory and the process of its generation”.

⁵⁸ Segundo Hirsch, em um nível, *Maus* conta a história do pai de Art Spiegelman (Artie), Vladek, desde os anos 1930 na Polônia até a sua libertação de Auschwitz, em 1945. “Em outro nível, *Maus* conta a história do pai e do filho em Queens and the Catskills nos anos 1980, a história do testemunho do pai e a tentativa do filho de transmitir esse testemunho nos quadrinhos, gênero que se tornou a sua profissão, e a história da própria vida de Artie dominada por memórias que não são suas. Enquanto Art visita Vladek em sua casa, na sua oficina ou nas suas férias, enquanto se senta, caminha, trabalha ou discute, Vladek fala para um gravador e Art faz-lhe perguntas, acompanha os detalhes, exige mais descrições minuciosas. O testemunho está contido na voz de Vladek, mas recebemos mais do que essa voz: recebemos as interpretações gráficas da narrativa de Vladek feitas pela Arte. Este é um ‘conto de sobrevivência’ – um testemunho – mediado pelo filho deste sobrevivente por meio das suas próprias escolhas representacionais e estéticas idiossincráticas” (HIRSCH, 1992, p. 12). No original em inglês: “on another level, *Maus* recounts the story of father and son in 1980s Queens and the Catskills, the story of the father's testimony and the son's attempt to transmit that testimony in the comics genre which has become his profession, and the story of Artie's own life dominated by memories that are not his own. As Art visits Vladek at his home, in his workshop, or on his vacations, as they sit, or walk, or work, or argue, Vladek talks into a tape recorder and Art asks him questions, follows up on details, demands more minute descriptions. The testimony is contained in Vladek's voice, but we receive more than that voice: we receive Art's graphic interpretations of Vladek's narrative. This is a ‘survivor's tale’ - a testimony - mediated by the child of this survivor through his own idiosyncratic representational and aesthetic choices”.

⁵⁹ No original: “loss of sharpness and focus inherent in postmemory”.



Imagem 23 – Fotografias intercaladas aos quadrinhos em *Maus: a história de um sobrevivente*.
Fonte: Art Spiegelman (2009, p. 102 e 294).

Segundo a autora, há uma série de premissas controversas que levaram à elaboração desse conceito. Por um lado, esses descendentes dos sobreviventes se conectam tão profundamente às lembranças do passado da geração anterior que eles precisam chamar essa conexão de memória. Isso implicaria que em certas situações extremas, a memória poderia ser transmitida para aqueles que não vivenciaram realmente o evento traumático. Por outro lado, assume-se que essa memória recebida é diferente da rememoração de testemunhas diretas. O “pós” de pós-memória busca abarcar um fenômeno contraditório e compartilha a estratificação de outros fenômenos que também receberam o prefixo “pós”, oscilando entre continuidade e ruptura, como por exemplo o “pós-moderno”, que marca uma distância crítica e ao mesmo tempo uma profunda inter-relação com o moderno. No caso da pós-memória, Hirsch assinala que não temos literalmente “memórias” das experiências dos outros, pois obviamente se trata de princípios semióticos diferentes que estão em jogo. Existe, no entanto, uma força afetiva que se aproxima da memória.

O debate sobre o futuro da memória não é recente e diversos pesquisadores já se debruçaram sobre a questão da memória que é herdada, principalmente de experiências traumáticas em massa. Hirsch analisa, por exemplo, o trabalho de Aleida e Jan Assman sobre a

transmissão da memória inter- e trans-geracional. Os Assman, por sua vez, realizam sua investigação a partir do conceito de memória coletiva, elaborado por Maurice Halbwachs. Para o autor, a memória sempre é formada consoante referências socioculturais, os chamados pontos de referência ou quadros sociais. Mesmo a memória individual, ela também

[...] não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. Mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio (HALBWACHS, 1990, p. 54).

A noção de memória coletiva de Halbwachs possui, então, duas dimensões: de um lado, a memória individual, que adquire forma somente no processo de interação social e que, por isso, desde seu princípio já é coletiva; por outro lado, existe uma dimensão cultural que atua nos grupos sociais, situada num espaço e tempo, que determina o que deve ser lembrado, esquecido, silenciado ou comemorado. Essa coesão, situada num tempo e espaço, cumpre uma importante função social, que é o sentimento de identidade entre seus membros.

Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, [...] o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Segundo Halbwachs, portanto, a memória diz respeito a uma experiência que permanece no espírito de indivíduos e grupos, trazendo um sentido de pertencimento. A partir da reconstrução do passado comum forma-se uma comunidade afetiva, que determina pensamentos e ações no momento presente. Quando uma memória deixa de existir é porque os laços afetivos que a mantinham não existem mais, ou seja, a comunidade que cultivava determinada lembrança não existe mais. Herdeiros desse estudo sobre a memória coletiva, Aleida e Jan Assmann definem dois modos diferentes de lembrar: por meio da memória comunicativa e da memória cultural.

Memória cultural é uma forma de memória coletiva, no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é, cultural. Halbwachs, todavia, o inventor do termo 'memória coletiva', foi cuidadoso em manter seu conceito de memória coletiva à parte do campo das tradições, transmissões e transferências, que nós propomos

incluir no termo ‘memória cultural’. Preservamos a distinção de Halbwachs, dividindo esse conceito de memória coletiva em ‘memória comunicativa’ e ‘memória cultural’, mas insistimos em incluir a esfera cultural, que ele excluiu, no estudo da memória (ASSMANN, 2016, p. 118).

Assim como a memória coletiva de Halbwachs, a memória comunicativa delineada pelos Assmann não é institucional, não é formalizada por meio de símbolos materiais, não é celebrada em datas especiais nem visa ensinar ou transmitir. Ela depende da interação e da comunicação cotidiana e, por isso, possui uma longevidade limitada, alcançando normalmente o período de três gerações que interagem entre si. Ela se estrutura por intermédio de laços afetivos que ligam famílias, grupos e gerações. Já a memória cultural é institucionalizada, pode ser “[...] exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentem à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra” (ASSMANN, 2016, p. 118). As memórias comunicativas baseiam-se na transmissão de uma experiência encarnada para a próxima geração, principalmente no contexto familiar, por isso são intergeracionais. Já as memórias culturais não são mediadas pela prática encarnada, mas por sistemas simbólicos, por isso são transgeracionais.

Marianne Hirsch argumenta, no entanto, que as distinções estabelecidas por Aleida e Jan Assmann “[...] não têm especificamente em conta as rupturas introduzidas pelo trauma histórico coletivo, pela guerra, Holocausto, exílio e condição de refugiado: estas rupturas certamente refletiriam em seus esquemas de transmissão”⁶⁰ (HIRSCH, 2008, p. 111). Ambos os modos de lembrar – seja por meio da memória comunicativa encarnada ou da memória cultural institucionalizada – seriam severamente prejudicados pela experiência traumática. Para os sobreviventes não existem memórias propriamente falando, mas “emanações em um caos de emoção”⁶¹ (HIRSCH, 2008, p. 111), o que se acentua quando os registros e documentos são destruídos pelos perpetradores dos regimes totalitários. A noção de pós-memória, no que lhe concerne, elucidada

[...] como as múltiplas rupturas e quebras radicais introduzidas pelo trauma e pela catástrofe interferem na herança intra-, inter- e trans-geracional. Ela rompe e complica a linha que os Assmanns traçam ligando o indivíduo à família, ao grupo social, ao arquivo histórico institucionalizado. Esse arquivo, em caso de interrupção traumática, exílio e

⁶⁰ No original: “do not specifically account for the ruptures introduced by collective historical trauma, by war, Holocaust, exile, and refugeehood: these ruptures would certainly inflect their schemas of transmission”.

⁶¹ No original: “emanations in a chaos of emotion”.

diáspora, perdeu sua ligação direta com o passado, perdeu as conexões corporificadas que forjam a comunidade e a sociedade. No entanto, a tipologia dos Assmanns explica por que e como a pós-geração poderia e funciona para contrabalançar esta perda⁶² (HIRSCH, 2008, p. 111).

Segundo Hirsch, no esforço de contrabalançar a perda gerada pelo trauma, o trabalho da pós-memória consiste precisamente em reativar memórias culturais distantes e reencarnar laços sociais perdidos, buscando formas de mediação e expressão estética que ressoem a experiência traumática. Isso explica porque, muitas vezes, pessoas afetadas de forma menos direta podem se engajar no trabalho da pós-memória, mesmo depois que todos os sobreviventes e mesmo seus descendentes diretos tenham partido. Essa memória implica uma conexão viva com o passado traumático, uma ligação afetiva e encarnada que nos faz sentir-se responsável por lembrar. O crescimento dessa cultura da memória pode ser o sintoma de uma necessidade coletiva em reivindicar esse passado – “o que os franceses chamaram de ‘le devoir de mémoire’”⁶³ (HIRSCH, 2008, p. 111).

António Sousa Ribeiro salienta que a pós-memória não se baseia numa simples transmissão, é um processo complexo que “[...] implica um posicionamento ativo, uma decisão, por parte de membros de uma segunda geração. Esta decisão não se joga nunca no plano estritamente racional, pressupõe, inevitavelmente, um grau elevado de envolvimento emocional” (RIBEIRO, 2019, p. 3). Por isso, o pesquisador argumenta que a noção de pós-memória só pode ser equacionada levando-se em conta uma teoria das emoções. Reivindicar uma memória, sentir-se herdeiro dela, implica deixar-se afetar. A compaixão talvez seja a principal força afetiva nessa construção, “[...] a emoção compassiva representa o impulso para integrar o sofrimento alheio no quadro do nosso conhecimento do mundo, sendo, assim, indissociável de um impulso performativo, de um impulso para a ação” (RIBEIRO, 2019, p. 2). Porém, em contextos de reparação histórica, também o ressentimento pode desempenhar um papel importante, não como uma fixação paralisante do passado, mas como uma posição que recusa o esquecimento e a indiferença diante do que aconteceu, como ressalta Jean Améry:

⁶² No original: “how the multiple ruptures and radical breaks introduced by trauma and catastrophe inflect intra-, inter- and trans-generational inheritance. It breaks through and complicates the line the Assmanns draw connecting individual to family, to social group, to institutionalized historical archive. That archive, in the case of traumatic interruption, exile, and diaspora, has lost its direct link to the past, has forfeited the embodied connections that forge community and society. And yet the Assmann’s typology explains why and how the postgeneration could and does work to counteract this loss”.

⁶³ No original: “what the French have referred to as ‘le devoir de mémoire’”.

A sociedade só se preocupa com sua segurança. Não dá a mínima importância às vidas destruídas: olha para a frente e, no melhor dos casos, preocupa-se em evitar que algo semelhante se repita no futuro. Mas meus ressentimentos estão ali para que o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele se veja implicado na verdade do seu ato. [...] Nos vinte anos consagrados a refletir sobre tudo o que me sucedeu, penso ter compreendido que o perdão e o esquecimento forçados mediante pressão social são imorais (AMÉRY, 2013, p. 117-119).

A ideia de que a pós-memória comporta um compromisso ético em rememorar o passado traumático – assumido por meio da compaixão com o sobrevivente e da recusa à indiferença – é muito potente para a presente investigação, no sentido em que coletiviza a responsabilidade por reconstruir a narrativa. Diante da ruptura gerada pelo trauma que excede a compreensão do vivido, a reconstrução realizada pelas gerações posteriores não é mediada por lembranças propriamente ditas, mas pela imaginação, projeção e criação. Não se trata de uma evocação direta do vivido, mas de uma representação do passado que se projeta para fora do âmbito privado e se insere no espaço público. Diante dos silêncios e vazios provocados pelo trauma, por meio de um investimento imaginativo e estético, as novas gerações reconfiguram ou, pelo menos, tentam reconfigurar laços perdidos.

Cabe aqui retomar a pergunta de Imre Kertész – “A quem pertencerá Auschwitz?” – e fazer uma observação. Como nos lembra António Sousa Ribeiro, os processos de memória e de pós-memória são espaços de disputa, muitas vezes violentas. “Nestes conflitos, a questão da legitimidade e, no limite, da ‘propriedade’ da memória, a questão de saber ‘a quem pertence’, está invariavelmente presente” (RIBEIRO, 2020, p. 3). Responder de forma restritiva que uma memória pertence a este ou aquele grupo – excluindo outros grupos e impedindo que seja compartilhada de forma mais ampla possível – também pode, por fim, constituir uma violência e, paradoxalmente, transgredir o dever de memória. Para Ribeiro (2020, p. 3),

[...] se o direito à memória da primeira geração não se transmite simplesmente na forma de um legado, isto significa que não existe uma legitimidade ‘natural’ para que determinados indivíduos ou grupos possam reivindicar esse legado só para si. Sem dúvida que, para quem é quotidianamente vítima de racismo, a questão da memória do colonialismo assume uma dimensão existencial que não existe, nessa forma, para outros grupos sociais. Isto não implica, porém, que outros indivíduos ou grupos, não vitimados da mesma forma, devam ficar excluídos. Não se trata de ‘falar em nome de’ nem de reivindicar qualquer protagonismo, nem, ainda, de querer ocupar lugares de enunciação que poderão caber com mais legitimidade a outrem. Trata-se, sim, de criar condições para que seja possível proporcionar o máximo de ressonância e as melhores condições de projeção no nosso tempo a memórias que, pelo seu significado, transcendem qualquer forma de apropriação particular.

É importante ressaltar essa diferença entre reivindicar um legado e reivindicar um lugar de enunciação ou protagonismo. Reivindicar uma memória de sofrimento não pode ser falar em nome do grupo que sofreu a violência, ocupando seu lugar de fala. Tomar uma memória traumática como sua, reivindicar o seu legado, é deixar-se afetar, como vimos anteriormente: implica compaixão e recusa do esquecimento. Rememorar no espaço público, então, é não se manter indiferente, é reconhecer o sofrimento das vítimas, é sentir-se responsável para que esse sofrimento não seja silenciado ou apagado, é criar condições para reativar os laços sociais perdidos.

Com o objetivo de compreender as dinâmicas envolvidas no processo de transmissão de uma memória traumática, vimos até aqui que há uma dificuldade que é própria da modernidade, observada por Walter Benjamin depois da Primeira Guerra, em transmitir o saber da experiência. Essa dificuldade em transmitir um saber é levada ao extremo depois da Segunda Guerra e a experiência dos campos de extermínio nazista. É diante da catástrofe e da aporia entre ser necessário narrar e não ser possível narrar o horror que Giorgio Agamben reivindica a testemunha (o sobrevivente) como sujeito ético do nosso tempo, aquele que fala pelos que já não podem mais falar. Em seguida, a partir da ideia de um trauma social ou coletivo, foi possível compreender como uma experiência-limite pode afetar não apenas indivíduos, mas grupos sociais e a própria vida em comunidade. Quando os sobreviventes de uma catástrofe vão desaparecendo, surge a questão sobre quem herdará e reivindicará essa memória. A noção de pós-memória, então, permitiu-nos entender a relação que uma geração posterior mantém com o trauma vivido por aqueles que a precederam. O próximo capítulo será dedicado aos usos da memória traumática implementados na França após a Segunda Guerra, onde a ideia de dever de memória ganhou grande reverberação e virou política de Estado. É a partir da luta pelo reconhecimento de uma memória silenciada que emergiu um imperativo moral, segundo o qual o Estado e a sociedade têm uma dívida com as populações vitimadas.

ISSO É VERDADE, FOI ASSIM QUE ACONTECEU

Aquele que escuta uma testemunha se torna testemunha por sua vez⁶⁴.
(Elie Wiesel *apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 186).

Em 17 de outubro de 2021, durante o período de estágio na França, participei do testemunho de Rachel Jedinak no Memorial de la Shoah de Drancy⁶⁵. Naquele momento, eu não tinha conhecimento sobre o que acontecera na *Cité de la Muette*. Concebida inicialmente como um conjunto habitacional popular, durante a ocupação nazista foi transformada em campo de detenção de prisioneiros políticos e depois em campo de trânsito de judeus, de onde partiram numerosos comboios com destino aos campos de concentração e extermínio. Eu também desconhecia qual a relação de Rachel Jedinak, nascida Rachel Psankiewicz, com aquele lugar.

A *Cité de la Muette* fica entre duas estações de trem que param na cidade de Drancy. Para chegar ao memorial é preciso descer em uma dessas estações e caminhar pouco mais de dois quilômetros ou pegar um ônibus. Descobri mais tarde que a proximidade das estações de trem foi um fator que determinou a transformação daquela construção em campo de trânsito e que o último grande comboio que partiu de Drancy com destino aos campos de extermínio aconteceu quando os aliados já estavam bem próximos da região de Paris. A estratégia nazista, à medida que foram perdendo o território e, conseqüentemente, a guerra, foi de enviar o maior número possível de judeus para as câmaras de gás. Esse plano de assassinato em massa foi nomeado de forma eufemística como “Solução Final”, uma espécie de código que oculta a decisão planejada e sistematizada de extermínio da população judaica na Europa.

Quando cheguei ao memorial, por estar próximo da hora do testemunho, não prestei muita atenção à praça em frente e ao conjunto de prédios em volta dela. Fui informada na recepção que estava acontecendo uma visita guiada no terceiro andar, porém escutei somente a parte final, numa sala de exposição ampla, onde há diversos painéis explicativos e uma maquete do conjunto de prédios. Todo o lado da sala voltado para a praça em frente é de vidro, o que permite ter uma visão privilegiada do entorno. No centro da praça vemos um antigo vagão de trem e um monumento. Fomos, então, convidados a descer para o auditório no segundo andar, onde aconteceria o testemunho. O auditório fica exatamente embaixo da outra sala e

⁶⁴ No original: “Celui qui écoute un témoin le devient à son tour”.

⁶⁵ Ver divulgação do evento em: <https://billetterie.memorialdelashoah.org/fr/evenement/temoignage-de-rachel-jedinak>. Acesso em: 19 nov. 2022.

também possui janelas de vidro que permitem ver a *Cité de la Muette* ao fundo. Era um domingo à tarde e o auditório estava cheio, sendo possível perceber diversas famílias e grupos de amigos. Sentei numa cadeira mais ao fundo, o que me permitia perceber as reações das pessoas à frente. Uma pessoa do Mémorial de la Shoah fez uma pequena introdução – ao mesmo tempo que higienizava o microfone, já que estávamos em plena pandemia, sendo possível entrar em museus e memoriais somente mediante a apresentação do passe sanitário e usando máscaras – e apresentou Rachel Jedinak. Também informou que ela havia escrito um livro-testemunho intitulado *Nous étions seulement des enfants (Nós éramos apenas crianças)*, publicado em 2018. Em seguida Rachel entrou, acompanhada de outra pessoa do memorial. Ela agradeceu aos presentes e sentou no lugar que lhe fora definido. Podíamos vê-la sentada em frente a uma mesa e ao fundo, por trás dos vidros, o lugar onde ela vira a mãe pela última vez.

Em 2021 Rachel completou 86 anos. Quando a França foi ocupada pelos nazistas, ela tinha apenas cinco anos. Sobre esse período, a lembrança mais antiga que tem é do chão tremendo, quando o exército alemão desfilou pelas ruas de Paris. O tremor anunciava a tropa de soldados, com botas, capacetes e armas, que desfilavam de forma cadenciada e ostensiva sobre o território ocupado.

Seus pais, Abram Psankiewicz e Chana Gitla Zyto, eram judeus de origem polonesa, ambos nascidos em Varsóvia, que se conheceram e casaram em Paris. A pobreza e o antisemitismo fizeram suas famílias fugirem da Polônia. A primeira filha do casal, Louise, nasceu em 1929 e Rachel em 1935. A família morava no vigésimo *arrondissement* de Paris. Quando a guerra foi deflagrada, o pai juntou-se à Legião Estrangeira e lutou, até que seu regimento foi praticamente dizimado durante a invasão alemã em Ardennes. Durante o período em que o pai esteve no campo de batalha, para escapar do avanço dos alemães, a mãe e as duas irmãs tentaram fugir em direção ao Sul com a família do seu tio. Eles partiram de caminhão e todas as noites paravam em um campo ou clareira para descansar. Ela contou que numa das noites, quando atravessou o campo para buscar água, no caminho de volta, pequenos aviões metralharam a multidão que partia em fuga. Seu jarro de água foi baleado e ela viu duas pessoas serem mortas. Mais tarde, quando o exército alemão lhes apanhou, perto da cidade de Angoulême, cerca de quatrocentos quilômetros distante de Paris, a família decidiu voltar.



Imagem 24 – Foto da família Psankiewicz. Rachel no colo da mãe e Louise de pé ao lado.
 Fonte: Foto de François-Damien Bourgery / RFI⁶⁶ a partir do arquivo pessoal da família.

Abram, o pai de Rachel, também retornou a Paris em setembro de 1940. Logo em seguida, em outubro, o novo regime de Vichy promulgou uma série de leis que impuseram carnês de racionamento e diversas proibições aos judeus. Seu pai foi preso em maio de 1941 na *rafle du billet vert* (prisão em massa do bilhete verde), quando milhares de homens judeus estrangeiros foram convocados a se apresentar, sob a justificativa de verificar sua situação. Essa foi a primeira grande prisão em massa de judeus na França ocupada, 3.700 parisienses foram presos e enviados para campos de detenção da região de Loiret. Abram permaneceu preso durante 13 meses antes de ser deportado para Auschwitz, de onde não retornou. Desde o início de junho de 1942, os judeus, a partir dos seis anos de idade, viram-se obrigados a usar uma estrela amarela quando saíam à rua. Nessa altura Rachel tinha sete anos e também teve de usar a estrela amarela.

Um dia antes da maior prisão em massa que aconteceu em Paris, os policiais advertiram aos gritos pela rua que no dia seguinte aconteceria uma *rafle*. Chana, a mãe de Rachel, muito precavida, escondeu as duas filhas na casa dos avós paternos. Porém, no dia seguinte, 16 de julho de 1942 ao amanhecer, quando dois policiais apareceram, intimaram a mãe a buscar as filhas. No caminho para o lugar onde ficariam presas, Bellevilloise, um espaço cultural e sala de concertos que fica no vigésimo *arrondissement*, um dos policiais lhes disse para agradecerem à zeladora do prédio, que as denunciara. Quando estavam dentro de Bellevilloise, a mãe ordenou que Louise e

⁶⁶ Disponível em: <https://www.rfi.fr/fr/france/20220703-rachel-jedinak-inlassable-t%C3%A9moin-de-la-shoah>. Acesso em: 19 nov. 2022.

Rachel tentassem fugir pela saída de emergência, que era vigiada por apenas dois policiais. Rachel não queria abandonar a mãe, que lhe deu então uma bofetada para que obedecesse. Ela contou que foi a primeira vez que a mãe lhe bateu, mas essa bofetada salvou sua vida. Louise a pegou pela mão e foram em direção à saída. Quando as irmãs chegaram, os dois policiais que vigiavam aquela porta viraram a cabeça e elas conseguiram escapar da *rafle du Vél d'Hiv*.

A mãe foi levada diretamente para o campo de Drancy junto com as outras mulheres solteiras e permaneceu lá por 13 dias. Durante esse período, as irmãs foram duas vezes à *Cité de la Muette* tentar encontrar a mãe. Na primeira vez elas conseguiram vê-la numa janela com binóculos emprestados. Quando Chana percebeu as filhas, fez um gesto que Rachel repetiu durante o testemunho: um gesto para que fossem embora o quanto antes, fugissem. Na segunda vez, Rachel não viu a mãe, mas Louise depois lhe contou que a vira num dos ônibus que levavam os prisioneiros e que ela, ao ver as filhas, novamente fez o gesto para que fossem embora. Esse ônibus provavelmente levou os prisioneiros até a estação de trem, de onde partiram em direção a Auschwitz, também para nunca mais voltar.

Nesse momento, Rachel fez uma pausa na narrativa, para fazer duas observações. A primeira foi que todas as prisões que presenciou foram organizadas pelos policiais franceses. Ela não viu nenhum soldado alemão nessas circunstâncias. Só mais tarde entendi a dimensão dessa afirmação. Foi preciso muito tempo para que o governo da França admitisse a sua responsabilidade pelos crimes contra a humanidade praticados durante o regime de Vichy. Houve muita luta para que alguns cidadãos franceses, responsáveis pela organização das prisões em massa e deportações, fossem condenados por esses crimes. A segunda observação de Rachel diz respeito àquilo que uma situação limite, como a guerra, traz à tona. Duas atitudes opostas são exemplificadas na ação da zeladora do prédio onde moravam, que delatou a ausência das irmãs, e na ação dos dois policiais na saída de emergência de Bellevilloise, que viraram o rosto para “não verem” a fuga delas. Para ela, virar o rosto e deixá-las escapar foi um ato de resistência.

Foi graças à solidariedade de outras pessoas que Rachel e Louise conseguiram escapar de outra prisão em massa, em fevereiro de 1943. As duas irmãs e sua avó foram levadas para a delegacia do vigésimo *arrondissement*, onde foram colocadas no subsolo com outras pessoas mais velhas, elas eram as únicas crianças. Elas tentaram escapar e forçar a saída subindo as escadas quando os policiais trouxeram mais pessoas, o que levou algumas pessoas não judias – que se encontravam na sala principal da delegacia, no andar térreo – a gritar para os policiais

que era uma vergonha prender crianças. Depois de um tempo de gritaria, elas receberam a seguinte ordem: *fichez le camp* (saíam daqui)! A avó também foi liberada algumas horas mais tarde, graças à pressão das pessoas que diziam que elas não poderiam se virar sozinhas.

Sem condições de continuar cuidando das netas, as duas irmãs foram colocadas pela avó em um centro para crianças judias por vários meses. Num domingo em que foram autorizadas a realizar um passeio, sua irmã mais velha teve a ideia de dar o antigo endereço de sua tia e tio. Já na rua, às escondidas, elas descosturaram a estrela amarela de suas roupas e assim se tornaram indetectáveis. Mais tarde elas conseguiram mudar a identidade, graças a uma prima que estava na resistência. Até a libertação, Rachel viveu como uma *enfant cachée* (criança escondida), sendo inicialmente acolhida em algumas famílias católicas e depois numa enfermaria, porém sempre sob o risco de ser denunciada. Após a libertação, ela voltou a morar com sua avó, porém a vida foi muito difícil. O apartamento e todos os bens da família tinham sido pilhados e muito cedo ela teve de trabalhar e se virar. Aos 21 anos se casou com um homem que também era filho de deportados, com quem teve uma filha. Um de seus triunfos, depois de tudo, é que hoje possui dois netos.

Numa entrevista que li depois⁶⁷, Rachel conta que teve coragem de testemunhar pela primeira vez em 1990, depois da profanação do cemitério judeu de Carpentras. Um de seus netos lhe disse que havia contado a história de sua avó para a turma do colégio e que ninguém sabia de nada, nem as outras crianças, nem a professora. Ele disse que ela deveria testemunhar para as crianças. E, desde então, ela não parou de testemunhar.

Já quase no fim de sua narrativa, Rachel contou que antigos estudantes de sua escola (sobreviventes, resistentes, *enfants cachés*) fixaram uma placa em memória das crianças deportadas.

⁶⁷ Disponível em: <https://www.rfi.fr/fr/france/20220703-rachel-jedinak-inlassable-t%C3%A9moin-de-la-shoah>. Acesso em: 19 nov. 2022.

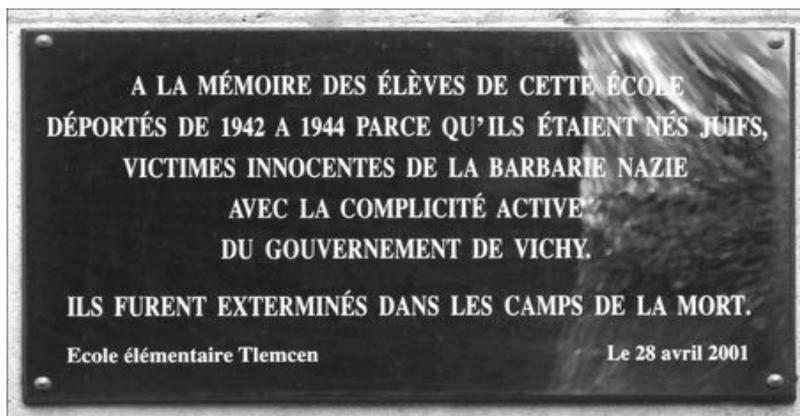


Imagem 25 – Placa fixada no exterior da escola na rua Tlemcen.
 Fonte: Foto do Comité de l'école de la rue Tlemcen⁶⁸.

Essa é uma reprodução da primeira placa que rememora os estudantes judeus deportados. Na placa está escrito: “Em memória dos estudantes dessa escola, deportados de 1942 a 1944, porque eles nasceram judeus, vítimas inocentes da barbárie nazista com a cumplicidade ativa do governo de Vichy. Eles foram exterminados nos campos da morte”. Junto com os ex-estudantes que tiveram a iniciativa, ela fundou o *Comité de l'école de la rue Tlemcen*. Essa associação foi responsável por pesquisar os nomes das crianças judias que constavam nos registros escolares e cruzar com as listas dos deportados. Somente na escola da rua Tlemcen, 163 crianças haviam morrido na deportação. Mais tarde, a associação conseguiu, em parceria com a prefeitura de Paris, instalar placas em centenas de escolas. Nos muros exteriores foram fixadas as placas que lembram os estudantes deportados daquela escola e no interior foram instaladas placas com seus nomes e a idade que tinham quando foram levados, de forma a lhes restituir a identidade e não serem lembrados apenas como mais um número.

Rachel Jedinak finalizou seu testemunho dizendo que estava à disposição para responder qualquer questão ou comentário que as pessoas quisessem fazer. Durante alguns instantes, todos permaneceram em silêncio. Um pouco depois, alguém tomou a palavra. Mais de um adolescente tomou a palavra e agradeceu o testemunho de Rachel. Um jovem homem, que se apresentou como um policial, também agradeceu o testemunho e disse o quanto tinha ficado impactado com a sua história. Durante o testemunho, Rachel havia enfatizado diversas vezes que as prisões e deportações dos judeus foram organizadas pelos policiais franceses e não pelos alemães. Fiquei imaginando o quanto essa ênfase sobre a colaboração ativa da polícia francesa nos crimes contra a humanidade deve ter pesado para esse policial. Rachel

⁶⁸ Disponível em: http://www.comitetlemcen.com/Lesplaques_diapo.html#4. Acesso em: 19 nov. 2022.

então falou que, faz alguns anos, tem testemunhado em algumas formações destinadas a policiais no Mémorial de la Shoah. Nessas ocasiões, ela contou que afirma sem medo, diante dos oficiais superiores, que, em situações injustas, é preciso que os policiais ouçam a sua consciência e desobedeçam às ordens.

Uma mulher, que tinha os filhos ao seu lado, também agradeceu o testemunho e perguntou o que pessoas como ela poderiam fazer para ajudar a associação que Rachel fundou. Ela respondeu que não havia muito mais o que fazer pelo *Comité de l'école de la rue Tlemcen*, pois ela era uma das poucas pessoas – dentre esses antigos estudantes judeus que sobreviveram à ocupação – que ainda estava viva e que em breve todos os sobreviventes desapareceriam. Rachel disse que o mais importante a fazer era transmitir aquilo tudo que havíamos ouvido. O mais importante é tomar a palavra e contar: “Isso é verdade, foi assim que aconteceu, eu conheci um sobrevivente que nos contou”.

Depois do testemunho fui conhecer a praça que fica no centro dos prédios da *Cité de la Muette*. Um antigo comboio utilizado para levar os prisioneiros numa viagem sem retorno foi assentado no meio da praça, com trilhos que não levam a lugar algum. O vagão de trem – que, antes de transportar seres humanos amontoados em direção aos campos no Leste, era utilizado para levar carga – foi colocado ali como uma evidência, uma prova do horror. Como se esse objeto também pudesse contar que foi assim que aconteceu.



Imagem 26 – Monumento em memória aos deportados inaugurado em 1978 na entrada da *Cité*. Criado pelo sobrevivente Shlomo Selinger.

Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 27 – Vagão instalado na *Cité* em 1988 próximo do monumento.
Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 28 – Montagem de fotos de placas que comemoram o período 1939-1945 em Paris.

Fonte: Fotos de Marta Haas.

2 OS USOS DA MEMÓRIA NA FRANÇA

Depois de participar do testemunho de Rachel Jedinak, no qual ela rapidamente abordou o trabalho empreendido pela associação que rememora os estudantes assassinados devido à política racial implementada pelos nazistas, comecei a prestar ainda mais atenção às placas espalhadas pela cidade de Paris. Dentre as placas que remontam à Segunda Guerra, além das que lembram os milhares de deportados, existem muitas que homenageiam aqueles que morreram lutando pela França, aqueles que esconderam pessoas perseguidas – colocando sua própria vida em risco – e outras que marcam eventos específicos ligados à resistência. Segundo uma página mantida a partir de dados coletados pela prefeitura de Paris⁶⁹, atualizada pela última vez em 2019, existem registradas 1.219 placas comemorativas, relacionadas ao período entre 1939 e 1945. Em muitas dessas placas está assinalada a cumplicidade do governo de Vichy – o regime implementado na França durante a ocupação nazista –, sobre a qual falarei mais detalhadamente neste capítulo. Para uma parte da sociedade, principalmente para as associações de sobreviventes e filhos de deportados, essa cumplicidade não assumida pelo governo da França era uma grande fratura social que devia ser evocada no espaço público. O reconhecimento, por parte do Estado francês, de que também foi responsável por inúmeros crimes de lesa-humanidade deveria ser o primeiro passo para uma política de reparação.

Neste capítulo buscarei traçar um panorama sobre os usos da memória implementadas na França após o fim da Segunda Guerra, a partir dessa demanda por reconhecimento e reparação. O país foi precursor na adoção de um novo discurso memorial e no debate sobre o imperativo moral que memórias de sofrimento e opressão impõem à sociedade, a partir da noção *devoir de mémoire*. Compreender como uma memória – no caso aqui analisado, principalmente ligada à Shoah – foi utilizada ao longo dos últimos tempos permitirá entender as disputas que foram travadas desde a luta por seu reconhecimento até a implementação de uma política de Estado, que tem como base unificadora o discurso memorial e a gestão do passado. Uma vez que esta pesquisa pretende investigar como a performance pode contribuir na transmissão de uma memória traumática relacionada à violência de Estado no contexto escolar, de forma a reatar laços sociais perdidos numa sociedade fraturada, entender os

⁶⁹ Ver https://opendata.paris.fr/explore/dataset/plaques_commemoratives_1939-1945/information/. Acesso em: 19 nov. 2022.

diferentes usos da memória na França permitirá vislumbrar diferentes estratégias de transmissão dessa memória. Como uma memória, que após a guerra estava circunscrita a um grupo social, ganhou a força de uma obrigação por parte do Estado e do resto da sociedade? Para responder a essa questão, um elemento importante a ser analisado consiste na forma como essas memórias foram sendo transmitidas. Se, inicialmente, foram silenciadas, posteriormente mobilizaram uma grande parcela da sociedade e ganharam estatuto de lei.

Iniciarei este percurso a partir da história do testemunho da *Shoah*, pois nos permitirá entender a emergência de um vocabulário da memória e sua conexão com as demandas de diversos grupos sociais, principalmente os judeus e resistentes deportados. Tais grupos começaram a atuar desde o fim da década de 1940, sempre buscando honrar os franceses assassinados e rememorar o terror vivido durante a ocupação nazista. Porém, a memória da *Shoah* só ganhou visibilidade três décadas depois, impulsionada pela noção de *devoir de mémoire*. Essa noção foi ressignificada ao longo do tempo – fazendo referência à memória da *Shoah*, à memória dos combatentes, como ferramenta de mobilização para outras memórias traumáticas – até se transformar em uma fórmula utilizada pelo Estado para a gestão do passado. Buscarei abordar, também, o conceito de lugar de memória, forjado por Pierre Nora, e problematizar os abusos da memória, segundo as reflexões de Tzvetan Todorov. Como alternativa ao dever de memória, Paul Ricoeur propõe a noção de trabalho de memória, visando assinalar o labor que é preciso ser realizado para lidar com as memórias traumáticas, na busca de uma justa medida entre os seus usos e abusos.

2.1 O TESTEMUNHO DA SHOAH NA FRANÇA

De janeiro de 2020 a novembro de 2021, o *Mémorial de la Shoah* de Paris manteve a exposição *La voix des témoins (A voz das testemunhas)*. Ela marcava os 75 anos da libertação do campo de Auschwitz-Birkenau e trazia testemunhos da *Shoah* em diversos suportes e de diferentes naturezas. Conforme já vimos, no momento que os últimos sobreviventes desta experiência-limite vão desaparecendo surge a questão sobre quem herdará essa memória e como ela será transmitida. A exposição interrogava, precisamente, como dar continuidade ao gesto das testemunhas. Léa Veinstein, curadora da exposição, afirma:

Como continuaremos este gesto, iniciado pelos Sonderkommandos com o risco de suas vidas? Esta exposição se intitula *A voz das testemunhas* porque procura afirmar que, para além do desaparecimento das testemunhas, suas vozes permanecem e permanecerão: elas constituem traços vivos. As gerações que se seguiram se apoderaram delas e nos mostram que elas representam um patrimônio intangível. A voz das testemunhas é, antes de tudo, uma voz que nos chega de Birkenau. Mais precisamente, do solo de Birkenau, onde os manuscritos foram enterrados pelos membros dos Sonderkommandos, ‘unidades especiais’ compostas por prisioneiros judeus, que foram obrigados a remover os cadáveres das câmaras de gás, queimá-los e espalhar as cinzas. Encontrados anos depois, estes papéis amarelados são os primeiros testemunhos que temos. Nenhum de seus autores sobreviveu. Mas cada testemunho posterior, daqueles que virão, tem uma ligação subterrânea com estes manuscritos – uma dívida. Pois eles contêm o significado mais profundo do que é um testemunho: deixar um rastro⁷⁰ (VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 11).

A própria origem do *Mémorial de la Shoah* remonta à necessidade de deixar rastros. Segundo a página da instituição⁷¹, ainda durante a Segunda Guerra, foi criado um arquivo clandestino, com o objetivo de recolher provas da perseguição e das atrocidades cometidas contra os judeus, para posteriormente demandar reconhecimento e justiça. A iniciativa partiu de Isaac Schneersohn, um industrial de origem russa, que reuniu em abril de 1943, na cidade de Grenoble – quando a região sul da França ainda se mantinha sob ocupação italiana –, militantes judeus de diferentes tendências. O fundo de arquivos criado por esse grupo foi chamado de *Centre de documentation juive contemporaine* (*Centro de documentação judaica contemporânea*), porém esse trabalho foi interrompido em setembro de 1943 com a ocupação da região pelos nazistas.

Assim que iniciaram os combates pela libertação da França, Isaac Schneersohn e seu grupo se juntaram em Paris para salvar os arquivos oriundos da ocupação. Logo que as batalhas cessaram, o centro de documentação começou a classificar os documentos, para analisar como funcionava o processo de deportação dos judeus da França. Esses arquivos foram utilizados

⁷⁰ No original: “Comment va-t-on poursuivre ce geste, initié par les Sonderkommandos au péril de leur vie ? Cette exposition s’intitule *La voix des témoins*, car elle voudrait affirmer que, par-delà la disparition des témoins, leurs voix restent et resteront : elles constituent des traces vives. Les générations d’après s’en saisissent et nous montrent qu’elles représentent un héritage immatériel. La voix des témoins est d’abord une voix qui nous vient de Birkenau. Plus exactement, du sol de Birkenau, où des manuscrits furent enfouis par les membres des Sonderkommandos, « unités spéciales » constituées de détenus juifs, contraints d’extraire les cadavres des chambres à gaz, de les brûler et de disperser les cendres. Retrouvés des années plus tard, ces papiers jaunés sont les premiers témoignages dont nous disposons. Aucun de leurs auteurs n’a survécu. Mais tout témoignage ensuite, de ceux qui reviendront, a un lien souterrain avec ces manuscrits – une dette. Car ils recèlent le sens profond de ce qu’est un témoignage : laisser une trace”.

⁷¹ Ver <https://memorialdelashoah.org/le-memorial/qui-sommes-nous/histoire-du-memorial-de-la-shoah.html>. Acesso em: 30 jun. 2021.

como provas judiciais em diversos processos, como o julgamento de Nuremberg (1945-1946), o julgamento de Adolf Eichmann (1961-1962) e o julgamento de Klaus Barbie (1987).

Em 1950 Isaac Schneersohn teve a iniciativa de criar um túmulo em memória das vítimas da *Shoah*, que foi chamado de *Mémorial du martyr juif inconnu* (*Memorial do mártir judeu desconhecido*). Foram necessários alguns anos para encontrar apoiadores e mais alguns anos para a construção, num terreno central cedido pela prefeitura de Paris, até que em 1956 o prédio foi inaugurado. Em janeiro de 1957 cinzas provenientes de campos de extermínio e do gueto de Varsóvia foram depositadas na sua cripta. É nesse local que acontecem, todos os anos, as principais cerimônias de rememoração da *Shoah* na França. O memorial foi reconhecido como monumento histórico em 1991.

Em 2005, com apoio federal, municipal, da região de Île-de-France e da *Fondation pour la mémoire de la Shoah* (*Fundação pela memória da Shoah*), foi inaugurado o *Mémorial de la Shoah*, ampliando a construção do *Mémorial du martyr juif inconnu*, com um centro de arquivo e espaços para pesquisa, exposição permanente e temporárias, espaço multimídia e auditório, dedicados em grande parte a atividades pedagógicas e eventos para o público escolar. Também em 2005 foi inaugurado no espaço aberto um muro com os nomes de todos os judeus deportados da França.

Em 2012, o *Mémorial de la Shoah* inaugurou um museu na cidade de Drancy, que fica em torno de 12 quilômetros distante de Paris, em frente da *Cité de la Muette*, concebida na década de 1930 como um grande conjunto habitacional de baixo custo. O empreendimento, destinado às classes trabalhadoras da periferia e projetado como uma cidade jardim, possuiria 1.250 habitações. Porém, quando a construção foi finalizada, em 1937, não obteve sucesso como local de moradia. As cinco torres acabaram sendo alugadas pelo Ministério da Guerra e abrigaram a guarda republicana.

Em 1940, quando o norte da França já estava sob ocupação da Alemanha nazista, um outro bloco de prédios da *Cité de la Muette*, situado a noroeste das torres, foi requisitado pelas forças armadas alemãs e utilizado como campo de detenção provisório para prisioneiros de guerra franceses e ingleses. O formato dos prédios em ferradura, com um grande pátio central, facilitou a sua transformação num campo de detenção: foram colocadas cercas de arame farpado na entrada do pátio e torres de vigilância nos quatro cantos. Com as prisões em massa que ocorreram a partir de 1941 e a superlotação decorrente dessas prisões, a vida no campo

de Drancy se tornou cada vez mais difícil, sem alimentação suficiente e sem acesso a condições mínimas de higiene.

Entre dezembro de 1941 e março de 1942 os prisioneiros foram retirados do campo de Drancy para serem fuzilados no Mont-Valérien ou deportados. Em junho de 1942 o local, situado entre duas estações ferroviárias, foi transformado em campo de trânsito, de onde partiram os comboios com destino aos campos de concentração e extermínio situados na Alemanha e Polônia, principalmente para Auschwitz-Birkenau. Inicialmente o campo foi administrado pela polícia francesa e, a partir de junho de 1943, foi administrado diretamente pela SS alemã (*Schutzstaffel* em alemão, tropa de proteção em português), sob o comando de Alois Brunner, considerado por Adolf Eichmann o “seu melhor homem”.

À medida que as forças aliadas foram retomando o território francês, o processo de deportação se intensificou e milhares de judeus foram transportados do sul da França para o campo de trânsito de Drancy e tiveram como destino final as câmaras de gás. O último grande comboio partiu de Drancy em 19 de julho de 1944 e o campo foi libertado pelas forças aliadas em 17 de agosto. A libertação da cidade de Paris, por sua vez, iniciou-se em 19 de agosto e foi concluída em 25 de agosto com a rendição da última tropa e a assinatura da capitulação. Foi no museu de Drancy que tive a oportunidade de ouvir o testemunho de Rachel Jedinak.

A exposição *La voix des témoins* apresentava o testemunho emblemático de sete sobreviventes que, com suas obras literárias e cinematográficas, com suas ações sociais, políticas e educativas, contribuíram para tornar a história da *Shoah* conhecida na França: Primo Levi (1919-1987), Imre Kertész (1929-2016), Simone Veil (1927-2017), Marceline Loridan-Ivens (1928-2018), Elie Wiesel (1928-2016), Aharon Appelfeld (1932-2018) e Samuel Pisar (1929-2015). Além de apresentar essas vozes testemunhais, a exposição buscava delinear uma história do testemunho da *Shoah* na França. Conforme consta no catálogo da exposição, “[...] retratar a história do testemunho por meio de uma linha cronológica é inscrever a voz das testemunhas na história, ou seja, no tempo em que esta palavra emergiu e no qual foi (ou não foi) ouvida”⁷² (VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 58). Retomar essa história é relevante para a presente investigação, pois permite compreender a emergência do discurso memorial sobre a *Shoah* na

⁷² No original: “En retraçant l’histoire du témoignage à travers une frise chronologique, il s’agit d’inscrire la voix des témoins dans l’histoire, c’est-à-dire dans le temps le quel cette parole a émergé, et dans le quel elle a été (ou non) écoutée”.

França e os seus usos, a partir dos diferentes tipos de testemunho e de sua recepção desde o fim da guerra até o presente.

Um primeiro período foi delimitado pela própria guerra e concerne aos testemunhos realizados clandestinamente, na eminência da morte. Diante do horror vivido e da consciência de que se tratava de uma experiência-limite, que excedia todas as violências conhecidas até então, diversas pessoas buscaram deixar algum rastro daquilo que acontecia. Isso é exemplificado nos registros deixados sobre a vida nos guetos, muitos deles sob a forma de diários ou crônicas. Também é exemplificado nos diversos escritos enterrados em Auschwitz-Birkenau, no próprio local onde ficavam os fornos crematórios e que só foram encontrados após a guerra. Esses escritos foram enterrados pelos prisioneiros que trabalhavam nos *Sonderkommandos* (comando especial), unidades de prisioneiros judeus incumbidos de realizar a remoção dos cadáveres das câmaras de gás, a queima nos fornos e o descarte das cinzas.

Um pouco depois da guerra e durante a década de 1950, muitos sobreviventes dos guetos, dos campos e da perseguição nazista narraram o que viveram. Esses testemunhos, no entanto, tiveram pouco impacto nesse período de reconstrução dos países mais afetados. Esse é o exemplo da narrativa autobiográfica de Primo Levi, *É isto um homem?*, publicada em 1947, que foi recebida com certa indiferença. Sobre a recepção dos primeiros testemunhos, a historiadora Annette Wieviorka ressalta que é preciso fazer uma distinção, pois no mundo judaico da diáspora, logo após a guerra, os testemunhos de sobreviventes dos guetos tiveram uma grande recepção por meio dos *Yizker-bikher*, que consistiam em “[...] livros coletivos escritos por sobreviventes que contam a história de sua *shtetl* ou cidade natal, descrevendo como sua comunidade, sua cidade foram destruídas”⁷³ (*apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 63). Fora da cultura judaica, no entanto, os testemunhos dos sobreviventes não encontram leitores, pois “a sociedade não tinha vontade de ouvir este tipo de narrativa”⁷⁴ (*WIEVIORKA apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 63).

O *Diário de Anne Frank*, publicado pela primeira vez também em 1947 e traduzido para o francês em 1950, já com enorme sucesso, foi uma exceção. Para o pesquisador François Azouvi, o diário teve uma recepção tão grande, em diversas camadas da sociedade, “[...] pois

⁷³ No original: “Ce sont des livres collectifs écrits par des survivants qui font l’histoire de leur *shtetl* ou de leur ville d’origine, et décrivant la façon dont leur communauté, leur ville ont été détruites”.

⁷⁴ No original: “la société n’avait pas d’appétence pour entendre de type de récit”.

o horror estava ausente. A qualidade deste testemunho, seu frescor, seu otimismo e o fato de não estar marcado de forma muito forte por um judaísmo ritual, permitiram que este livro aparecesse como um testemunho universal”⁷⁵ (*apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 104). Na década de 1950 começaram a surgir obras de ficção sobre a *Shoah* que causaram grande impacto e “que conseguem restaurar algo do horror do genocídio com um relativo distanciamento ficcional que, ao mesmo tempo, permite que esse horror seja contado”⁷⁶ (*AZOUVI apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 105). São exemplos desse período o romance *The wall (A muralha)*, de John Hersey, publicado em 1950 e traduzido para o francês em 1952, dedicado ao gueto de Varsóvia; e o filme *Nuit et brouillard (Noite e neblina)*, de Alain Resnais, lançado em 1956.

O julgamento de Adolf Eichmann, iniciado em abril de 1961 em Jerusalém, marca o princípio do período que a historiadora Annette Wieviorka chama de o “advento da testemunha” (*apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 116). Eichmann foi o responsável pela logística do transporte de milhões de judeus para os guetos e campos de extermínio das zonas ocupadas pelos alemães no Leste Europeu. O processo, que se baseava em farta documentação e no testemunho direto de mais de cem pessoas, foi integralmente registrado em vídeo e amplamente mediatizado, sendo transmitido para vários países à medida que ia acontecendo. Wieviorka ressalta que, com a grande publicização do julgamento de Eichmann, “a testemunha se afasta do campo estritamente jurídico para se tornar aquela que vai contar a história para a sociedade e não simplesmente atestar algo”⁷⁷ (*apud* VEINSTEIN *et al.*, 2020, p. 116). A pesquisadora analisa que o impacto desse julgamento na França só não foi tão forte quanto em outros países ocidentais, como Alemanha e Estados Unidos, pois estava em pleno curso a guerra pela independência da Argélia.

É a partir desse momento que a prática do testemunho se espalhou, quando muitos sobreviventes conseguiram reconstruir sua vida profissional, tiveram filhos e, de alguma forma, integraram-se nas sociedades para onde emigraram. Nos Estados Unidos, o professor de literatura comparada Geoffrey Hartmann, da Universidade de Yale, iniciou a primeira coleta de testemunhos dos sobreviventes em vídeo, com o objetivo de conservar essas narrativas para o

⁷⁵ No original: “c’est parce que l’horreur en était absente. La qualité de ce témoignage, sa fraîcheur, son optimisme et le fait qu’il n’était pas marqué de façon trop forte par un judaïsme rituel ont permis à ce livre d’apparaître comme un témoignage universel”.

⁷⁶ No original: “qui parviennent à restituer quelque chose de l’horreur du génocide dans une relative mise à distance fictionnelle qui, en même temps, permet à cette horreur d’être dite”

⁷⁷ No original: “mais là le témoin se détache du camp strictement juridique pour devenir celui qui va raconter l’histoire à la société et pas simplement pour attester de quelque chose”

futuro. Esses arquivos depois serão integrados ao *Fortunoff video archive for the holocaust testimonies*⁷⁸ (*Arquivo de vídeos Fortunoff para os testemunhos do holocausto*), que atualmente reúne mais de 4.400 testemunhos. Ao mesmo tempo, foram publicadas importantes obras de sobreviventes, como os romances *Les bagages des sables* (*Bagagem de areia*), de Anna Langfus, em 1962 e *Le grand Voyage* (*A grande viagem*), de Jorge Semprún, em 1963, a peça teatral *Qui rapportera ces paroles?* (*Quem relatará essas palavras?*), de Charlotte Delbo, em 1974, bem como novas traduções de obras de Primo Levi.

A década de 1980 foi marcada pela emergência do discurso negacionista. Se até então esse discurso – que nega radicalmente a existência das câmaras de gás e, de forma geral, da *Shoah* – ficava restrito aos nichos de extrema direita, foi a partir desse momento que ganhou repercussão no espaço público. Duas ações contra a comunidade judaica causaram grande comoção: o atentado da Rue Copernic em outubro de 1980, um atentado à bomba contra uma sinagoga de Paris, que resultou na morte de quatro pessoas, e a profanação do cemitério judeu de Carpentras, cidade que fica na região sul da França, em maio de 1990, quando diversos túmulos foram destruídos e um corpo, enterrado duas semanas antes, foi exumado.

Em reação a esse discurso negacionista e/ou antissemita, muitos sobreviventes decidiram começar a contar as suas histórias. Em 1979, por exemplo, causou grande impacto um testemunho difundido na televisão, no qual Simone Veil – figura política conhecida pela defesa da lei sobre a interrupção voluntária da gravidez – apresentou-se como sobrevivente de Auschwitz. As décadas de 1980 e 1990 foram marcadas, então, pela presença crescente de testemunhas no espaço público, levando a uma tomada de consciência da sociedade que culmina no imperativo moral do *devoir de mémoire*, como veremos logo mais adiante. Também são responsáveis pela mudança da opinião pública diversas associações que lutam por memória e justiça. São exemplos desse período o filme *Shoah*, de Claude Lanzmann (1985), a tradução da história em quadrinhos *Maus*, de Art Spiegelman (1987), e o livro *Être sans destin* (*Sem destino*), de Imre Kertész (1998).

A partir dos anos 2000, diversos sobreviventes, convencidos da importância de sua transmissão e conscientes de que estão a desaparecer, testemunham incansavelmente em escolas e ações pedagógicas. À medida que desaparecem as últimas testemunhas diretas da

⁷⁸ Ver <https://fortunoff.library.yale.edu/>. Acesso em: 21 maio 2021.

Shoah e que se institucionaliza uma política de memória da *Shoah* na França, espera-se que as próximas gerações se apropriem dessa memória.

2.2 A MEMÓRIA COMO POLÍTICA DE ESTADO

Segundo Luciana Heymann (2006, p. 7), afirmar o dever de memória, atualmente, remete “[...] à ideia de que cada grupo social, em outro tempo vítima, e hoje herdeiro da dor, pode reivindicar a celebração de seus mártires e heróis, bem como o reconhecimento pelo dano sofrido e uma forma de reparação”. Dessa forma, é obrigação do Estado reconhecer o sofrimento vivido por essa população, principalmente se o próprio Estado possui algum tipo de responsabilidade nesse sofrimento. Para os grupos que foram vítimas, o reconhecimento oficial por parte do Estado, assim como medidas de reparação, são premissas fundamentais para restabelecer os laços de confiança na sociedade em que vivem. Uma das medidas de reparação reivindicada pelas vítimas é que sua memória de dor e sofrimento seja transmitida para as próximas gerações por meio de ações pedagógicas. Essas ações evocam a ideia de uma vigilância constante por parte da sociedade para que a violência não seja repetida, por isso é preciso extrair lições desse passado que guiem nossas ações no presente. Foi nesse contexto que os testemunhos de sobreviventes da *Shoah* nas escolas se tornaram uma importante ferramenta pedagógica, incentivada por uma política de institucionalização da memória.

Para compreender essa institucionalização da memória e como a noção de *devoir de mémoire* tornou-se política de Estado na França, Sébastien Ledoux (2021), no livro *Le devoir de mémoire: une formule et son histoire*, analisa duas dimensões. A primeira remete às origens históricas da expressão e a segunda ao contexto histórico-social da França que permitiu a emergência dessa expressão como fórmula com ampla visibilidade no espaço público, permitindo a evocação de distintos eventos traumáticos.

Segundo o autor (LEDOUX, 2021, p. 19), diversos historiadores associam o surgimento do termo dever de memória a Primo Levi, a partir do fim dos anos 1990. Henry Rousso (1998), numa entrevista concedida a Philippe Petit, remonta o termo ao apelo de Primo Levi, já no período pós-guerra, para que os sobreviventes testemunhassem. Olivier Wieviorka (2010), por outro lado, afirma que o uso da expressão dever de memória é recente e remonta à publicação na França, em 1995, de uma entrevista póstuma de Levi com Anna Bravo e Federico Cereja, que foi intitulada pelos entrevistadores como *Le devoir de mémoire*. Trata-se, portanto, de

duas cronologias diferentes estabelecidas por dois renomados historiadores, porém ambas possuem a mesma referência: Primo Levi. Para além da simples referência a Primo Levi, o pesquisador se apoiou na pesquisa de diferentes corpus: fontes documentais como publicações, artigos de imprensa escrita e entrevistas e material audiovisual oriundo dos arquivos do *Institut national de l'audiovisuel - INA (Instituto nacional do audiovisual)*⁷⁹. A análise quantitativa e qualitativa desse corpus permitiu identificar as ocorrências da expressão, os contextos de sua aparição, assim como indagar quais questões memoriais, sociais, culturais e políticas estavam em jogo.

Ledoux identifica um primeiro período da história do termo entre as décadas de 1970 e 1980, que ele denomina – a partir do vocabulário de Michel Foucault – como “arqueologia do dever de memória”. Nesse momento, a expressão surge em múltiplos gêneros (romances, poemas, ensaios, obras científicas, discursos políticos ou associativos) e retrata uma certa polissemia. O termo ainda tem um status indefinido e seu uso não é compartilhado entre os diferentes locutores. De forma geral, a evolução semântica reflete “[...] uma modificação do vocabulário da memória, que viu seu campo semântico se expandir consideravelmente durante este período. É observando este novo ambiente discursivo que podemos entender a aparição e a evolução da expressão”⁸⁰ (LEDOUX, 2021, p. 119-120).

A emergência da expressão dever de memória faz parte de um período – iniciado nos anos 1960 – de profundas mudanças socioculturais. Durante os anos 1970, o termo memória (*mémoire*) é mobilizado – substituindo o termo lembrança (*souvenir*), que se impunha como forma de coesão nacional desde a Primeira Guerra – para formalizar atitudes que promovam identificações reflexivas e narrativas com o passado. A memória se torna a expressão de uma nova apropriação do passado no campo social.

Esse novo uso está presente na noção de “memória popular”, evocada por Michel Foucault na entrevista concedida ao *Cahiers du cinema (Cadernos do cinema)* em 1974, intitulada *Anti-retro*. Segundo o filósofo, consiste na memória das pessoas “[...] que não têm o direito à escrita, de fazer elas próprias seus livros, de redigir sua própria história, aquelas pessoas têm, no entanto, uma maneira de registrar a história, de se lembrar dela, de vivê-la e

⁷⁹ Dentre diversas funções, o *Institut national de l'audiovisuel* é encarregado de salvar os arquivos das produções audiovisuais francesas desde 1975.

⁸⁰ No original em francês: “une modification du vocabulaire de la mémoire qui voit son champ sémantique s’élargir de manière considérable los cette période. C’est en observant ce nouvel environnement discursif que l’on peut comprendre l’apparition puis l’évolution de l’expression”.

de utilizá-la” (FOUCAULT, 2009b, p. 332). Para Foucault, esse movimento da memória popular – que era mais vivo no século XIX, quando transmitido de forma oral, escrita ou por canções – foi bloqueado por uma série de aparatos (pela literatura popular ou barata e também pelo ensino escolar), que reduziram o saber histórico que a classe operária tem dela mesma. Atualmente o cinema e a televisão conseguem fazer esse bloqueio de forma mais eficaz, ao “[...] recodificar a memória popular, que existe mas que não tem nenhum meio de se formular. Então, mostra-se às pessoas não o que elas foram, mas o que é preciso que elas se lembrem que foram” (FOUCAULT, 2009b, p. 332). Foucault ressalta que a memória é um importante fator de luta e de resistência, pois implica ter consciência da dinâmica histórica em que as lutas se desenvolvem. Se a memória é mantida, mantém-se a experiência e o saber sobre as lutas anteriores.

Segundo Ledoux, nos anos 1970 houve uma abundância de produções escritas que não estão distantes da noção definida por Foucault. Pessoas ou grupos de pessoas, que até então não tinham sua própria história publicizada, formulam suas memórias sob a forma de narrativas de vida, testemunhos e romances autobiográficos. Essa memória é percebida “[...] como um vetor de emancipação social e política, e uma forma inovadora de compreender cientificamente o passado/presente das sociedades”⁸¹ (LEDOUX, 2021, p. 121), permitindo o surgimento de novos objetos históricos, como a história dos trabalhadores ou das mulheres.

Para dar conta desse advento memorial, que abre espaço para as memórias de minorias invisibilizadas até então, uma nova geração de investigadores se debruça sobre o tema. No fim dos 1970, como prolongamento e, ao mesmo tempo, reação à noção de memória popular, desponta a noção de memória coletiva, tal como definida por Pierre Nora, um dos representantes mais importantes da *Nouvelle histoire* (*Nova história*). Em 1978 o historiador publica o verbete intitulado *Mémoire collective* (*Memória coletiva*), no qual faz apenas uma única referência à obra homônima do sociólogo Maurice Halbwachs, publicada em 1925, segundo a qual – conforme visto no capítulo anterior – a memória, inclusive a memória individual, sempre é formada a partir de referências socioculturais, os chamados quadros sociais (*cadres sociaux*). Pierre Nora, no entanto, traz outra formulação para a memória coletiva, como “[...] a recordação ou o conjunto de recordações, conscientes ou não, de uma

⁸¹ No original: “comme un vecteur d’émancipation sociale et politique, et une façon innovante de saisir scientifiquement le passé/présent des sociétés”.

experiência vivida e/ou mitificada por uma coletividade viva, cuja identidade é parte integrante do sentimento do passado”⁸² (NORA *apud* LEDOUX, 2021, p. 50). Com essa categorização, Nora pretende instaurar um novo quadro epistemológico relacionado à memória e à história. Para Ledoux, Nora visa não somente distinguir, mas hierarquizar o discurso sobre o passado. De um lado estaria o discurso histórico (a memória coletiva de um determinado grupo ou nação), de outro, o discurso das memórias coletivas (memórias que enfatizam as interações dos indivíduos de um determinado grupo):

A oposição que ele apresenta entre a ‘memória histórica’, ela própria definida como a ‘memória coletiva do grupo de historiadores’, e a ‘memória coletiva’ prepara a divisão história/memória que ele estabelecerá em sua introdução aos *Lugares da memória*. O autor enumera, então, as características de cada uma das duas noções para demonstrar em conclusão que ‘a memória histórica une, e a memória coletiva divide’⁸³ (LEDOUX, 2021, p. 51).

Ao opor memória coletiva e história, Nora assegurava à história um discurso de autoridade sobre o passado, fazendo da própria memória um objeto de estudo histórico e não um novo tipo de narração sobre o passado, como sugeriam alguns intelectuais e era amplamente divulgado no campo editorial e mediático. Essa oposição surge, portanto, mais como uma reação no campo social do que, estritamente, como um debate no âmbito científico.

Conforme Ledoux (2021, p. 123), nos anos 1980, o vocabulário da memória (o que inclui os termos dever de memória, políticas de memória, lugares de memória, memória coletiva, memória nacional, etc.) é mobilizado por duas dinâmicas que evoluem de forma independente. O dever de memória, de um lado, consiste no reconhecimento da memória de Auschwitz que ultrapassa o círculo estrito da comunidade judaica e se torna um imperativo moral; de outro, torna-se um imperativo político, que incide na transmissão de uma memória nacional, prestando homenagem aos que morreram pela França.

Com relação à memória de Auschwitz, é nos anos 1980 que algumas associações de deportados começaram a usar o vocabulário da memória, com o objetivo de obter reconhecimento dos traumas vividos e reparações (jurídicas, financeiras, políticas), amparadas

⁸² No original: “Le souvenir ou l’ensemble de souvenirs, conscients ou non, d’une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l’identité de laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante”.

⁸³ No original: “l’opposition qu’il présente entre “mémoire historique”, définie elle-même la mémoire collective du groupe des historiens”, et “mémoire collective” prépare le clivage histoire/mémoire qu’il établira dans son introduction des *Lieux de mémoire*. L’auteur énumère ainsi les caractéristiques de chacune des deux notions pour démontrer en conclusion que la mémoire historique unit, et la mémoire collective divise »

pela noção da imprescritibilidade dos crimes de lesa-humanidade. Mais especificamente, o termo dever de memória passou a ser usado como uma figura de estilo, para afirmar uma identidade especificamente judaica, relacionada à evocação do genocídio e que é mediada por uma série de controvérsias em torno do negacionismo da *Shoah* e de atos antissemitas (LEDOUX, 2021, p. 69). Nesse contexto surgem os empreendedores da memória, responsáveis pelo processo de memorialização do genocídio judeu na França.

Um importante protagonista nesse processo é Serge Klarsfeld, que em 1978 publicou a primeira versão do *Mémorial de la déportation des Juifs de France (Memorial da deportação dos judeus da França)*⁸⁴. Trata-se de uma obra que lista, a partir de arquivos do *Centre de documentation juive contemporaine*, os judeus deportados da França, que morreram nos campos ou que foram executados na França durante a ocupação nazista, entre 1940 e 1944. Esse trabalho ganhou novas versões em 1994 e 2012, nas quais foi possível acrescentar e corrigir informações graças ao acesso a novos documentos e arquivos. Junto com sua esposa Beate Klarsfeld, em 1979, fundou a *Association des fils et filles des déportés juifs de France (Associação dos filhos e filhas dos deportados judeus da França)*. O casal tornou-se notório perseguidor de criminosos nazistas⁸⁵, sendo deles a iniciativa no processo jurídico contra Klaus Barbie, René Bousquet, Jean Leguay, Maurice Papon e Paul Touvier.

Em abril de 1982, Serge Klarsfeld publicou um artigo no jornal *Le Monde*, intitulado *Vichy et la solution finale (Vichy e a solução final)*, no qual apresenta um relato sobre a deportação de judeus da França durante a Segunda Guerra, indicando o número de deportados entre 1942 e 1944, o número de comboios que partiram para Auschwitz e o papel do governo de Vichy nesses crimes. “Solução final” ou “Solução final da questão judaica” (“*Endlösung der Judenfrage*” em alemão) foi o termo criado pelos nazistas para se referir ao plano de genocídio, meticulosamente deliberado e planejado, colocado em prática contra os judeus europeus na Segunda Guerra. O assassinato em massa ocorreu entre 1941 e 1945, implementado por meio da fome, do frio, de doenças, de atos aleatórios de terror, de fuzilamentos coletivos e do uso das câmaras de gás, expressão máxima da sistematização do extermínio durante o nazismo.

⁸⁴ Em 2018, Jean-Pierre Stroweis criou uma versão online do *Mémorial de la déportation des Juifs de France*, acessível como um mecanismo de busca, disponível no site <https://stevemorse.org/france/introf.html>. Acesso em: 11 maio 2021.

⁸⁵ Ver os livros *Le Combat d'une vie : 25 ans à traquer les nazis* (2015), de Serge Klarsfeld, e *Mémoires* (2016), de Beate e Serge Klarsfeld.

O regime ou governo de Vichy foi a forma que os alemães utilizaram para administrar parte da França durante a ocupação, que durou de 1940 a 1944. Após a invasão dos nazistas, em maio de 1940, a França foi rapidamente derrotada. O Primeiro-Ministro Paul Reynaud renunciou ao cargo e o Marechal Henri Philippe Pétain, reconhecido herói da Primeira Guerra, assinou um acordo de armistício com a Alemanha. Uma das condições do acordo foi a divisão da França em duas partes desiguais, ficando a maior parte (todo o norte do país, inclusive a costa do Atlântico) sob controle direto dos nazistas. Pétain foi autorizado pelos alemães a controlar a parte sul da França e suas colônias. Esse novo governo, que dissolveu a Terceira República francesa e acabou com a constituição de 1875, foi estabelecido na cidade de Vichy. A partir de abril de 1942 o governo foi assumido por Pierre Laval e em novembro do mesmo ano a zona ocupada foi estendida ao sul da França. Após a libertação da França, em agosto de 1944, e o restabelecimento da República, Pétain e Laval foram acusados de alta traição na ajuda ao inimigo e na violação da segurança de Estado, sendo condenados à pena de morte. Laval foi fuzilado em 1945, porém Pétain teve sua pena transformada em prisão perpétua e morreu na prisão em 1951.

Embora os responsáveis pelo governo de Vichy tenham sido, logo após a libertação, considerados colaboracionistas e traidores, o texto de Serge Klarsfeld denuncia a responsabilidade desse governo no assassinato de milhares de cidadãos judeus, inclusive crianças, que foram deportados entre 1942 e 1944. Em 1982 essa responsabilidade por crimes de lesa-humanidade ainda não havia sido reconhecida oficialmente pelo Estado francês. No artigo, Klarsfeld afirma que estes fatos “ainda não fazem parte da memória coletiva francesa”⁸⁶ (*apud* LEDOUX, 2021, p. 80).

Um caso emblemático da responsabilidade francesa na deportação de judeus, que Serge Klarsfeld denunciou, é a participação da polícia francesa na maior prisão em massa de judeus na França durante a ocupação. René Bousquet (secretário geral da polícia francesa) e Jean Leguay (delegado da polícia de Vichy na zona ocupada) participaram diretamente da sua organização e preparação. Conhecida como a *rafle du Vélodrome d'Hiver* (*prisão em massa do Velódromo de Inverno*) ou *rafle du Vel d'hiv*, a operação aconteceu entre 16 e 17 de julho de

⁸⁶ No original: “ne sont pas encore inscrits dans la mémoire collective française”.

1942, resultando na prisão de 12.884 judeus, sendo 4.115 crianças⁸⁷. A maioria das pessoas foram mantidas no velódromo durante dias, no calor do verão, sem água e sem comida, antes de serem deportadas para os campos de extermínio, seguindo a política de assassinato em massa colocada em prática desde 1941. A responsabilidade por parte do Estado francês só seria oficialmente assumida em 1995, com um discurso histórico do presidente Jacques Chirac.

É possível exemplificar como os usos da memória de Auschwitz se transformaram bastante na década de 1980, ultrapassando o círculo restrito da comunidade judaica e se tornando um imperativo moral, a partir do processo de Klaus Barbie⁸⁸, desde sua extradição em fevereiro de 1983 à sua condenação em 1987. Barbie foi um oficial de alto escalão da organização paramilitar nazista SS e posteriormente chefe da Gestapo (a polícia secreta de Hitler) em Lyon. Devido à brutalidade com que tratava os prisioneiros judeus e da resistência francesa, ficou conhecido como o “açougueiro de Lyon”.

Segundo o *United States holocaust memorial museum* (MUSEUM, 2019), Barbie foi responsável direto pela execução ou assassinato de mais de 4.000 pessoas, bem como pela deportação de 7.500 judeus. Uma de suas vítimas foi Jean Moulin, grande herói da resistência francesa, que Barbie interrogou e torturou pessoalmente durante três semanas. Moulin acabou morrendo em consequência da tortura, sem dar qualquer informação para o seu algoz. Outro crime cometido por Barbie foi a deportação das crianças judias que estavam num refúgio na cidade de Izieu. Sabine e Miron Zlatin mantinham escondidas numa fazenda 44 crianças, com idade entre 4 e 17 anos, cujas identidades eram mantidas em segredo. Barbie foi o responsável, em abril de 1944, pela captura das crianças e sete cuidadores adultos que se encontravam no local. Miron Zlatin e dois dos jovens mais velhos foram enviados para a Estônia e executados a tiros. As demais crianças e cuidadores foram transferidos para o campo de trânsito de Drancy e posteriormente deportadas para Auschwitz, onde foram mortos nas câmaras de gás.

Depois da Guerra, Barbie trabalhou para o serviço de inteligência dos Estados Unidos na zona ocupada por este país na Alemanha. Quando o governo francês solicitou às autoridades estadunidenses a extradição de Barbie, ele e sua família fugiram para a América

⁸⁷ Ver <https://www.memorialdelashoah.org/16-et-17-juillet-1942-la-rafle-du-vel-dhiv.html> e o documentário lançado recentemente *La rafle du Vel d'hiv: l'histoire révélée* (2021), disponível em <https://youtu.be/PgRk8VRLfRI>. Acesso em: 11 maio 2021.

⁸⁸ Diversos documentários abordam a trajetória de Barbie e/ou seu julgamento: *Hotel Terminus* (1988), *O inimigo do meu inimigo* (2007) e *Rastreando Klaus Barbie* (2019).

do Sul com a ajuda do serviço de inteligência dos Estados Unidos. Barbie se estabeleceu em La Paz, na Bolívia, utilizando o nome de Klaus Altman. Ganhou cidadania boliviana e passaporte diplomático, o que lhe dava livre trânsito. Envolveu-se com a inteligência militar boliviana, auxiliando inclusive no rastreamento de Che Guevara e na implementação de uma série de golpes militares na América do Sul patrocinados pela *Central intelligence agency – CIA (Agência central de Inteligência)*.

Barbie foi descoberto por Beate e Serge Klarsfeld em 1971. O casal manteve durante anos uma campanha pública para levar o nazista de volta à França para ser julgado por seus crimes contra a humanidade, porém sua extradição só aconteceu em 1983, após o fim da ditadura do General Luis García Meza, que lhe dava proteção. O processo de Barbie – o primeiro julgamento por crimes de lesa-humanidade na França – aconteceu entre maio e julho de 1987 e ganhou uma enorme repercussão, mobilizando diferentes setores da sociedade e provocando novas narrativas públicas⁸⁹. Uma das testemunhas no julgamento foi Sabine Zlatin, que sobreviveu pois não estava presente na casa de Iziu quando a Gestapo invadiu o refúgio. Após o julgamento, Zlatin fundou uma associação com o objetivo de criar um memorial⁹⁰ dedicado às crianças de Iziu. Barbie foi considerado culpado e condenado à prisão perpétua, morrendo de câncer em 1991.

Com base em seu estudo de caso, que analisa, dentre outros dados, os arquivos audiovisuais da INA, Ledoux compara o momento da extradição de Barbie e do seu julgamento em 1987. Ele afirma que:

Enquanto as discussões em torno da chegada de Barbie se concentraram principalmente na história da Resistência em 1983, as de 1987 são polarizadas em torno da singularidade do genocídio mediadas pelas palavras das testemunhas judiciais/oculares e a denúncia do antissemitismo realizada notadamente por atores políticos⁹¹ (LEDOUX, 2021, p. 83).

⁸⁹ O julgamento de Barbie foi o primeiro na França a ser completamente registrado em vídeo. Em 3 de julho de 2017, nos 30 anos de aniversário do veredicto, os Ministérios da Justiça e da Cultura da França anunciaram a abertura desses arquivos por meio do INA. No mesmo ano, em coprodução com o INA, foi lançado *Klaus Barbie, un procès pour mémoire* (2017), um documentário sobre o julgamento, a partir dos registros do processo. Ver em: <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/1987-klaus-barbie-un-proces-filme-en-integralite> e https://youtu.be/42AjZ_9kVMM. Acesso em: 11 maio 2021.

⁹⁰ Para saber mais sobre a *Maison d'Izieu, mémorial des enfants juifs exterminés*, ver <https://www.memorializieu.eu/>. Acesso em: 11 maio 2021.

⁹¹ No original: “Alors que les enjeux autour de l'arrivée de Barbie se concentraient principalement autour de l'histoire de la Résistance en 1983, ceux de 1987 se polarisent autour de la singularité du génocide médiée par la parole des témoins judiciaires/oculaires, et de la dénonciation de l'antisémitisme porte notamment par les acteurs politiques”.

O pesquisador observa uma modificação do vocabulário, marcada pela introdução da palavra memória, acompanhada por uma mudança nas categorias jurídicas mobilizadas (de crimes de guerra para crimes contra a humanidade), nas principais vítimas (de Jean Moulin para as crianças de Izieu) e no grupo envolvido pelo crime (de combatentes da resistência para judeus). Essa mudança reflete a dimensão que a memória ligada ao genocídio judeu ganhou na sociedade francesa ao longo da década de 1980, transformando-se em um imperativo moral, que gera uma obrigação do Estado e da sociedade em relação a essa memória e àqueles que são seus portadores.

Com relação à transmissão de uma memória nacional, foi a partir de 1981, sob a presidência de François Mitterrand, que a memória não só foi utilizada como categoria de ação política, graças à qual foram criadas estratégias, leis e órgãos, mas o Estado tornou-se o guardião de uma memória coletiva, entendida como um patrimônio nacional que deve ser preservado e valorizado. A invenção de uma política de memória e a imposição de um dever de memória sobre a Segunda Guerra e a *Shoah* são a base para uma identidade comum: em nome dos Direitos Humanos, o Estado deve gerar e gerir uma memória dos crimes cometidos na França. Com esse objetivo criou-se a *Commission nationale de l'information historique pour la paix* (Comissão nacional de informação histórica para a paz).

Foram responsáveis pela criação dessa comissão Jean Laurain (1921-2008), ministro dos *Anciens combattants et victimes de guerre* (Antigos combatentes e vítimas de guerra) e Serge Barcellini, que será seu primeiro diretor. Jean Laurain queria acrescentar uma nova missão ao ministério dos antigos combatentes: além de reparar as consequências da guerra, deveria cumprir a função de prevenir novas guerras, transmitindo fatos históricos à população, sobretudo às novas gerações, e permitir uma consciência histórica sobre as origens da guerra, como o racismo e o fascismo.

Serge Barcellini propõe confiar duas atividades principais a essa nova diretoria: a coleta de documentação por um lado, e sua divulgação e 'vulgarização', realizada por seis escritórios, incluindo um escritório de 'Cerimônias e eventos', um escritório de 'Exposições', um escritório de 'Museus, sítios e necrópoles', e um escritório de 'Relações com as escolas'⁹² (LEDOUX, 2021, p. 97).

⁹² No original: "Serge Barcellini propose de confier deux activités principales à cette nouvelle Direction : le rassemblement de la documentation d'une part, et sa diffusion et sa 'vulgarisation' pris en charge par six bureaux dont un bureau 'Cérémonies et manifestations', un bureau 'Expositions', un bureau 'Musées, sites et nécropoles', et un bureau 'Relations avec les scolaires'".

A comissão fundada em 1982 surgiu, portanto, como um instrumento de política pública do Estado francês com relação ao passado. Buscando assegurar a conservação da memória coletiva da França, a comissão tornou-se responsável por resguardar os traços iconográficos (como fotos, desenhos e pinturas), os objetos, os testemunhos (orais ou escritos) e os arquivos que envolvem todos os grandes conflitos do século XX. Para modelar essa memória nacional, um dos recursos amplamente utilizado foi a criação de lugares de memória, fundamentado no conceito concebido por Pierre Nora.

2.3 LES LIEUX DE MÉMOIRE (OS LUGARES DE MEMÓRIA)

Entre 1978 e 1981, Pierre Nora promoveu uma série de seminários na *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)* em Paris que reuniram importantes intelectuais franceses para refletir sobre a memória e o processo de construção da identidade nacional. A expressão *lieux de mémoire* foi criada nesse contexto, visando abarcar as profundas mudanças sociais na forma como as pessoas se relacionam com o passado e como isso influencia no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social ou nação. A partir dos seminários, Nora publicou entre 1984 e 1992 sete tomos da obra *Les lieux de mémoire (Os lugares de memória)*.

No texto de abertura do primeiro tomo, traduzido no Brasil em 1995 como *Entre memória e história: a problemática dos lugares*, o conceito de lugar de memória surge vinculado a uma proposta de renovação historiográfica. A aceleração da história provocou uma ruptura com o passado, posto que os processos de globalização, democratização, massificação e midiaticização causaram o desmoronamento da memória: o fim das sociedades-memória, que asseguravam a conservação e transmissão de valores; e o fim das ideologias-memória, que garantiam a passagem regular do passado para o futuro ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar este futuro. Se antes a memória permitia um elo de identidade entre os indivíduos e o passado era sentido como algo próximo, a aceleração da história rompe de vez com o passado, produzindo um antes e um depois, uma descontinuidade:

Se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do sentido. Desde que haja

rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história (NORA, 1993, p. 8-9).

De acordo com a distinção realizada pelo historiador, a memória é dinâmica, viva, em permanente evolução, aberta para uma dinâmica de lembrança e esquecimento, vulnerável a diversos tipos de manipulações, portadora de uma herança que dá sentido ao presente, enquanto a história é o oposto. Para realizar uma narrativa unificadora de representação do passado, a história exige um discurso crítico, que separa e seleciona os fatos, que marca um antes e um depois, que traz à luz as descontinuidades. Se a ruptura com o passado levou ao limite da transformação da memória em história, permanece a busca pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia. Segundo o historiador, esses lugares onde a memória ganha abrigo

[...] são lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre [...]. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou (NORA, 1993, p. 21-22).

Uma vez que não há uma memória espontânea e verdadeira, o que existe é a possibilidade de se acessar uma memória reconstituída a partir de lugares que tragam um sentido de identidade. Ele assinala que nenhuma época produziu de forma voluntária tantos arquivos quanto a nossa e que esse fascínio pela acumulação de documentos, imagens, discursos, vestígios e testemunhos é um sinal de uma memória perdida. Segundo essa concepção, é a história, portanto, que cumpre a função de dar inteligibilidade ao passado e um sentido de identidade.

No momento que Nora formulou a noção de lugar de memória, em pleno advento do discurso memorial, preocupava-o a perda de uma memória coletiva da nação e a evocação de múltiplas memórias coletivas por diferentes grupos sociais, ou seja, preocupava-o que a história perdesse o sentido de unidade e identidade para a sociedade francesa. Como resposta

a essas múltiplas memórias coletivas e identidades, os lugares de memória são definidos como o lugar onde uma sociedade registra voluntariamente suas memórias, como forma de integração de sua identidade. Ao fazer uma espécie de inventário dos lugares de memória que representam a história da nação francesa, o objetivo do projeto-obra lieux de mémoires não é fazer uma análise histórica dessas diversas memórias, mas desenvolver uma memória histórica unificadora.

A oposição na obra de Nora, que já foi abordada anteriormente, entre as memórias coletivas dos grupos sociais e a memória coletiva da nação, assegurada pela operação da história ao inventariar os lugares de memória, permite restaurar um sentido de unidade que também foi utilizado no campo político. Com a chegada de Mitterrand à presidência e a criação da *Commission nationale de l'information historique pour la paix*, presidida por Barcellini, a noção criada pelo historiador passou a ser amplamente utilizada para justificar a transformação de monumentos, memoriais, necrópoles, antigos campos de batalha, lápides e placas em lugares de memória, como forma de comemoração e valorização da memória nacional. Trata-se de uma gestão do passado organizada pelo próprio Estado, que impõe aos indivíduos de diferentes grupos sociais referências comuns de passado e um horizonte compartilhado de expectativas.

2.4 A CONSOLIDAÇÃO DO DEVER DE MEMÓRIA

A busca no início da década de 1990 por um reconhecimento oficial do Estado francês de sua responsabilidade, no regime de Vichy, pelo genocídio dos judeus, cristalizou o termo dever de memória como uma necessidade de rememoração pública da *Shoah*. Essa associação entre o dever de memória e o fato histórico, ao longo do tempo, consolidou-se como uma operação de referência para o uso do termo. Sob essa perspectiva, existe uma verdade histórica – a cumplicidade do governo de Vichy com os crimes nazistas – e existe um imperativo moral que surge a partir desse fato histórico – é preciso reconhecer esse fato ocultado durante muito tempo pelo Estado, recordar, reparar as vítimas e transmitir para as próximas gerações.

Um marco importante nessa redefinição da memória da *Shoah* na França foi a promulgação, em julho de 1990, da lei que ficou conhecida como Lei *Gayssot*⁹³, de autoria do

⁹³ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000532990>. Acesso em: 19 nov. 2022.

deputado comunista Jean-Claude Gayssot. A lei foi aprovada pouco mais de dois meses após a profanação do cemitério judaico de Carpentras e pode ser considerada uma resposta ao discurso negacionista, exortado pelo partido de extrema direita Front National, e aos ataques antisemitas.

Esta lei modifica a lei de 29 de julho de 1881 sobre a liberdade de imprensa, introduzindo um artigo 24° extra, que penaliza a negação da existência de um ou mais crimes contra a humanidade, conforme definido pelo estatuto do tribunal militar internacional anexo ao Acordo de Londres de 8 de agosto de 1945. Também alterou várias outras leis para tornar mais eficaz a legislação contra o racismo introduzida na legislação francesa desde 1972⁹⁴ (LEDOUX, 2021, p. 85-86).

Com o objetivo de reprimir todo ato racista, antisemita e xenófobo, a lei prevê sanções penais para quem negar crimes contra a humanidade, tal como estabelecidos pelo tribunal internacional militar de Nuremberg. Isso implica em punições legais para quem negar o extermínio em massa cometido pelos nazistas contra os judeus.

Segundo Ledoux (2021, p. 229), o dever de memória foi implementado na França por meio de práticas comemorativas, de uma educação cidadã, de um pacto testemunhal e de uma política de reparações. Com relação às práticas comemorativas, o termo foi usado sobretudo para marcar datas relacionadas à *Shoah*, que passaram a fazer parte da agenda oficial do Estado francês. Além do 8 de maio (dia da vitória sobre a Alemanha nazista) ser transformado em feriado nacional, diversas cerimônias oficiais passaram a ser realizadas nos dias 27 de janeiro (libertação do campo de Auschwitz) e 16 de julho (*rafle du Vel d'Hiv*).

Com relação à educação cidadã, o dever de memória passou a ser evocado no âmbito escolar como justificativa para diversas ações. Transmitir a história do genocídio judeu para os estudantes das escolas francesas passou a ser percebido como uma prioridade, o que pode ser observado a partir da redação, em 1995, de novos programas escolares destinados aos estudantes do *lycée*⁹⁵. Torna-se uma ferramenta para essa educação cidadã as visitas de grupos escolares, com subvenção do ministério da educação, aos campos de concentração e extermínio, muitas vezes acompanhadas por sobreviventes que testemunham sobre a sua

⁹⁴ No original: "Cette loi modifie la loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de presse en introduisant un article 24°bis qui pénalise la contestation de l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité tels qu'ils ont été définis par le statut du tribunal militaire international annexé à l'accord de Londres du 8 août 1945. Elle modifie également plusieurs autres lois pour rendre plus efficace le dispositif législatif de lutte contre le racisme introduit depuis 1972 dans le droit français".

⁹⁵ O *lycée* (liceu) corresponde ao Ensino Médio no Brasil.

experiência. Outra ferramenta utilizada é o *Concours national de la résistance et de la déportation* (Concurso nacional da resistência e da deportação), que existe desde 1961 graças à iniciativa de algumas associações de antigos combatentes e deportados.

A partir de 2003 instituiu-se nas escolas, na data de 27 de janeiro, o dia da memória do Holocausto e da prevenção dos crimes contra a humanidade (*journee de la memoire de l'Holocauste et de prevention des crimes contre l'humanité*). A instituição dessa jornada não visa apenas estabelecer um dia para lembrar um fato histórico, existe também uma dimensão cívica, que pretende promover os valores ligados aos Direitos Humanos e a defendê-los, conforme atesta o seu programa:

O objetivo desta jornada não é perpetuar a memória do horror, mas ensinar as pessoas a serem vigilantes, a defender os valores democráticos e a combater a intolerância [...] Esta jornada da memória deve conscientizar as pessoas de que o mal absoluto existe e que o relativismo não é compatível com os valores da República [...] O respeito por esses valores em todos os países do mundo é fundamental e exige que todos estejam atentos ao que os ameaça e que sejam ativos em sua defesa⁹⁶ (*apud* LEDOUX, 2021, p. 453).

Ensinar a *Shoah* nas escolas é ensinar história, mas é também, a partir de então, uma lição cívica, de luta contra a intolerância, o racismo, o antissemitismo e a xenofobia. O dever de memória também se transformou em um pacto testemunhal:

Durante os três julgamentos de crimes contra a humanidade que ocorreram na França (Barbie, Touvier, Papon), a testemunha não é necessariamente uma testemunha histórica, no sentido de uma testemunha ocular. Sua característica é que ela aparece tanto como testemunha jurídica que, como parte civil, presta um depoimento diante do tribunal, para obter reparação [...], quanto como testemunha social, portadora de uma experiência histórica [...] a ser compartilhada e transmitida a toda a população⁹⁷ (LEDoux, 2021, p. 240).

⁹⁶ No original: “Cette journée n’a pas pour but de perpétuer la mémoire de l’horreur, mais d’apprendre aux élèves à être vigilants, à défendre les valeurs démocratiques et à combattre l’intolérance [...] Cette journée de la mémoire devra faire prendre conscience que le mal absolu existe et que le relativisme n’est pas compatible avec les valeurs de la République [...] Leur respect dans tous les pays du monde est fondamental et nécessite de la part de chacun d’être attentif à ce qui menace ces valeurs et actif pour les défendre”.

⁹⁷ No original: “Au cours des trois procès pour crime contre l’humanité qui ont eu lieu en France (Barbie, Touvier, Papon), le témoin n’est pas forcément un témoin historique au sens de témoin oculaire. Sa caractéristique est qu’il apparaît à la fois comme un témoin juridique qui dépose, en tant que partie civile une parole, à charge devant le tribunal, pour obtenir réparation [...] et comme un témoin social porteur d’une expérience historique [...] à partager et à transmettre à l’ensemble de la population”.

Sob a perspectiva do dever de memória, testemunhar nos julgamentos por crimes contra a humanidade é compartilhar sua experiência em prol de um bem comum, que vai além da culpabilização do acusado. Também se tornaram recorrentes os testemunhos de sobreviventes realizados nas escolas, destinados especificamente ao público estudantil. O dever de memória é mobilizado, ainda, para evocar a literatura testemunhal dedicada à experiência da *Shoah*.

Em linhas gerais, do ponto de vista psicanalítico, o pacto testemunhal implica uma espécie de contrato moral entre duas partes, a testemunha e a pessoa que recebe o testemunho. A pesquisadora Régine Waintrater propõe o termo *témoignaire* para se referir à pessoa que recebe ou coleta um testemunho, termo que surge a partir da prática da recolha de testemunhos de sobreviventes para grandes arquivos de vídeo, como por exemplo o *Fortunoff Video Archive* da Universidade de Yale. Essa pessoa cumpre uma função ética fundamental, que é tornar-se um interlocutor confiável, que seja comprometido e benevolente com aquilo que a pessoa narra e com quem a testemunha pode sentir-se segura durante o testemunho:

O compromisso da testemunha de contar a história da forma mais verdadeira possível é correspondido pelo compromisso ético daquele que recebe o testemunho de facilitar a sua intervenção. A pessoa que aceita tornar-se testemunha da testemunha deve saber que está correndo o risco de percorrer um caminho estreito entre as necessidades complexas e às vezes contraditórias da testemunha e a impossibilidade parcial de atendê-las. [...] Pois enquanto se oferece como uma estrutura de diálogo, o testemunho deve ser construído sobre as ruínas do conceito de reciprocidade e empatia, que tanto fizeram falta à testemunha durante as perseguições que ela está tentando narrar. E neste encontro, aquele que recebe o testemunho é a pedra angular, cuja delicada tarefa é, acima de tudo, tornar-se 'o semblante de seu próximo'⁹⁸ (WAINTRATER, 2014, p. 2).

O pacto testemunhal evocado na noção de dever de memória diz respeito à emergência de um novo discurso memorial na sociedade francesa, em que a palavra da testemunha atesta um fato que somente agora é considerado uma verdade histórica: a cumplicidade e

⁹⁸ No original: "À l'engagement du témoin de faire un récit aussi véridique que possible, fait pendant l'engagement éthique du témoignaire de faciliter la prise de parole du témoin. Celui qui accepte de devenir le témoin du témoin doit savoir qu'il se risque sur une voie étroite entre les besoins complexes et parfois contradictoires du témoin et l'impossibilité partielle dans laquelle il sera d'y répondre. [...] Car tout en se proposant comme une structure de dialogue, le témoignage doit se construire sur les ruines du concept de mutualité et d'empathie, qui ont tant fait défaut au témoin lors des persécutions dont il tente de faire le récit. Et dans cette rencontre, le témoignaire est la pierre angulaire, lui dont la tâche délicate consiste, avant tout, à devenir 'le semblable de son prochain'".

responsabilidade do governo de Vichy no genocídio. Essa palavra é constantemente solicitada e tornada pública, diferentemente de outros momentos, em que a narrativa dos sobreviventes pouco reverberou no espaço público.

O dever de memória também se manifestou por meio de uma política de reparações para as vítimas da violência perpetrada pelo próprio Estado. Tais políticas de reparação, sejam simbólicas, pedagógicas ou materiais, inserem-se num contexto internacional, em que diversos países do continente europeu assumiram sua responsabilidade relativa a diferentes eventos históricos⁹⁹. Os julgamentos de Paul Touvier (chefe da milícia de Lyon no regime de Vichy, responsável pelo fuzilamento de sete judeus, condenado em 1994 à prisão perpétua – o primeiro francês condenado por crime contra a humanidade) e Maurice Papon (secretário-geral da região da Gironda durante a ocupação, responsável pela prisão e deportação de 1.560 judeus para o campo de trânsito de Drancy, condenado em 1997 por crime contra a humanidade¹⁰⁰) permitem reestabelecer uma verdade no âmbito da justiça. Além de representar uma reparação jurídica, o julgamento Papon se tornou um momento no qual várias corporações ou instituições – incluindo a Igreja Católica¹⁰¹, que reconhece seu silêncio diante da perseguição aos judeus – realizaram pedidos de perdão (*déclarations de repentance*) dirigidos aos judeus.

O Estado francês deu o pontapé inicial para uma política pública de reparação material por meio da chamada Missão Mattéoli, cujo nome advém do seu presidente, Jean Mattéoli. A missão foi criada em 1997 com o objetivo de investigar a origem e a extensão das espoliações dos bens de judeus durante a ocupação nazista. Seu relatório final¹⁰² foi apresentado em 2000 e, dentre outras recomendações, previa a conservação e publicização dos arquivos relativos à espoliação, uma indenização para os órfãos da deportação e a reabertura de pedidos de compensação individual que seriam analisados por uma comissão específica, além da criação

⁹⁹ Alguns exemplos europeus são o pedido formal de desculpas da Rainha Elizabeth II em 1995 à maior tribo Maori da Nova Zelândia, pela devastação de suas terras no século XIX, e do Primeiro Ministro britânico Tony Blair em 1997 pela inação do governo no período conhecido como a Grande Fome (final da década de 1840), quando mais de um milhão de irlandeses morreram.

¹⁰⁰ Em 1961, como prefeito da cidade de Paris, Papon comandou a violenta repressão de uma manifestação pela independência da Argélia, que resultou num massacre. Falaremos sobre este episódio mais adiante.

¹⁰¹ Ver https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2017/02/1997_Declaration-de-repentance-de-Drancy.pdf. Acesso em: 19 nov. 2022.

¹⁰² Ver <http://www.civs.gouv.fr/fr/ressources-documentaires/la-mission-matteoli/> e o artigo *Éléments pour une histoire de la Mission Mattéoli* de Annette Wiewiorka (2012) disponível em <https://journals.openedition.org/revdh/249>. Acesso em: 19 nov. 2022.

da *Fondation pour la mémoire de la Shoah*, que seria financiada por diversas instituições envolvidas na espoliação, como o próprio Estado francês, bancos, etc.

O processo de memorialização da *Shoah*, então, tornou-se uma referência de como o passado é evocado no espaço público, não apenas na França, mas em outros países ocidentais. O dever de memória foi usado para justificar as diferentes ações e reivindicações que culminaram com o reconhecimento oficial da responsabilidade do Estado francês, por meio do discurso de Jacques Chirac em 1995¹⁰³, na cerimônia de rememoração da *rafle de Vel d'Hiv*. Esse discurso estabeleceu uma nova narrativa de reconciliação nacional, que reconhecia a dívida da França com a comunidade judaica.

2.5 AS LEIS MEMORIAIS

A natureza reivindicativa presente no discurso memorial da *Shoah* tornou-se, na sequência, um modelo de ação para outros grupos que também buscavam e buscam afirmar suas memórias no espaço público. O dever de memória foi mobilizado na busca pelo reconhecimento de outros processos de violência, perseguição e discriminação. A expressão passou a ser utilizada, por exemplo, no contexto da resistência à ocupação nazista, “[...] enfatizando o sofrimento dos resistentes, particularmente a experiência do campo de concentração, em vez do heroísmo dos combatentes da liberdade e dos defensores da nação”¹⁰⁴ (LEDOUX, 2021, p. 272). Ou seja, os combatentes da resistência passaram a ser lembrados não por sua bravura e heroísmo, mas porque também foram vítimas e portam uma memória dolorosa.

O dever de memória também foi mobilizado, a partir de 1994, para denunciar o genocídio dos Tutsis em Ruanda. Ao mesmo tempo, tornou-se uma ferramenta na luta por reconhecimento das memórias pós-coloniais. Dois fatos históricos ligados à colonização são evocados: as lutas por independência das antigas colônias, sobretudo a guerra de independência da Argélia; e a escravidão e o tráfico transatlântico das pessoas escravizadas organizado pelo Estado francês. Para Ledoux (2021, p. 280),

¹⁰³ Ver <https://www.fondationshoah.org/sites/default/files/2017-04/Allocution-J-Chirac-Vel-dhiv-1995.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2022.

¹⁰⁴ No original: “met davantage en avant les souffrances des résistants, à travers notamment l’expérience concentrationnaire, que l’héroïsme des combattants de la liberté et défenseurs de la nation”.

[...] trata-se de apontar os crimes cometidos pela França contra determinadas populações, mas também de ressaltar o tratamento discriminatório experimentado pelos descendentes dessas populações, principalmente dos territórios ultramarinos e do norte da África, num contexto de segregação socio-étnica que põe em jogo o vínculo de pertencimento à Nação. Este passado vai além da estrutura estritamente histórica para constituir o motor de mobilizações sociais¹⁰⁵.

No final dos anos 1990 e início dos anos 2000, uma sequência de leis de reconhecimento ou leis memoriais foram aprovadas. Por um lado, essas leis são uma resposta às mobilizações dos diversos grupos sociais; por outro, “[...] fazem parte de um contexto mais amplo de modificação do modo de regulamentação do passado pela política, que chamaremos de ‘governança do passado’”¹⁰⁶ (LEDOUX, 2021, p. 295). Se na França “‘contar a história’ era, até então, um domínio reservado ao presidente da República nas práticas institucionais”¹⁰⁷ (LEDOUX, 2021, p. 296), a partir de então houve uma ação dos parlamentares com o objetivo de qualificar os fatos históricos por meio da legislação. Essas leis, amparadas sempre no dever de memória, buscam reconhecer: um dano sofrido no passado, qualificado como um trauma; a coletividade que sofreu esse dano; a coletividade na França que ainda sofre com esse dano; e o direito de reparação para essa coletividade.

Além da Lei *Gayssot*, mencionada anteriormente, que foi aprovada em 1990 e penaliza a negação dos crimes contra a humanidade, como o genocídio dos judeus, foram aprovadas outras cinco leis de reconhecimento. Em 1999 foi aprovada a lei de reconhecimento da guerra da Argélia¹⁰⁸, que até então era oficialmente nomeada com a expressão *opérations effectuées en Afrique du Nord* (operações efetuadas na África do Norte) e que é denominada pelos argelinos como guerra de independência. Em 2000 houve o reconhecimento dos chamados *Justes de France* (Justos da França)¹⁰⁹, aqueles que acolheram, protegeram ou defenderam, sob risco de vida, pessoas ameaçadas e perseguidas pelo nazismo. Em 2001 foi aprovada a lei

¹⁰⁵ No original: “il s’agit à la fois de pointer les crimes commis par la France envers des populations, mais aussi de signaler le traitement discriminant que connaissent les descendants de ces populations, ultramarines et nord-africaines essentiellement, dans un contexte de ségrégations socio-ethniques mettant en jeu le lien d’appartenance à la Nation. Ce passé dépasse le cadre proprement historique pour constituer le moteur de mobilisations sociales”.

¹⁰⁶ No original: “interviennent dans un contexte plus large de modification du mode de régulation du passé par le politique que l’on nommera par la notion de ‘gouvernance du passé’”.

¹⁰⁷ No original: “‘dire l’histoire’ était jusque-là le domaine réservé du présidente de la République dans les pratiques institutionnelles”.

¹⁰⁸ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000578132>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁰⁹ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000571650>. Acesso em: 11 abr. 2022.

de reconhecimento do genocídio armênio¹¹⁰, extermínio sistemático dos armênios pelo Império Otomano durante a Primeira Guerra e que até hoje não é reconhecido pela Turquia. Também em 2001 foi aprovada a lei que reconhece o tráfico de escravos e a escravidão como crimes contra a humanidade¹¹¹, conhecida como Lei *Taubira*, em referência à deputada Christiane Taubira, da Guiné Francesa, que propôs o projeto. Em 2005 foi aprovada a lei que reconhece os franceses repatriados¹¹² da Argélia, Marrocos, Tunísia e Indochina.

A lei de 2005, que reconhece os chamados *pieds noirs* (cidadãos franceses que viviam nos países do norte da África e após a independência regressaram para a França) e os *harkis* (argelinos que auxiliaram o exército francês durante a guerra de independência da Argélia em formações paramilitares e que a França recebeu após a guerra) tornou-se alvo de uma série de controvérsias e evidenciou a complexidade e os limites de uma gestão da memória pelo Estado. O artigo 4º da lei determinava que os programas escolares deveriam reconhecer o “papel positivo” da presença francesa nas colônias, especialmente no norte da África. Esse artigo gerou manifestações de desagravo das ex-colônias, para as quais a ideia de “papel positivo” representava um desrespeito e uma nova violência. Também provocou uma enorme reação dos historiadores, que viam neste artigo uma tentativa do legislativo de impor uma história oficial. A pesquisadora Luciana Heymann (2006, p. 8) ressalta que, “[...] entre o estabelecimento de políticas memoriais visando à celebração e à homenagem, tradicionalmente de competência do Estado, e a interpretação de eventos de natureza histórica há, de fato, uma distância a ser considerada com cuidado” e que o que estava em jogo na crítica ao artigo 4º da lei de reconhecimento de 2005 era “[...] um debate acerca das competências específicas de historiadores e legisladores, um debate acerca do direito de falar sobre o passado” (HEYMANN, 2006, p. 9).

No mesmo período, um outro caso contribuiu para esse debate. Em junho de 2005, uma associação ligada aos territórios ultramar abriu uma queixa contra o historiador Olivier Pétré-Grenouilleau, professor universitário e autor de um premiado livro sobre o tráfico de escravos publicado no ano anterior. Segundo a associação, o historiador teria negado que o tráfico de escravos possui o caráter de crime contra a humanidade, conforme reconhecido pela lei *Taubira*. Para Pétré-Grenouilleau, o tráfico de escravos não consistia num genocídio, uma vez

¹¹⁰ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000403928/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹¹¹ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000405369>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹¹² Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000444898>. Acesso em: 11 abr. 2022.

que a intenção dos traficantes não era exterminar as pessoas escravizadas, mas comercializá-las. Numa entrevista ele inclusive criticou a Lei *Taubira*, por considerar que ela

[...] induz a uma comparação entre a escravidão e o holocausto, já que a noção de crime contra a humanidade recebeu sua primeira formulação jurídica em Nuremberg, em 1945, ficando fortemente marcada por esse contexto histórico particular. O genocídio judeu e o tráfico de escravos configurariam crimes contra a humanidade, já que a definição jurídica compreende tanto o extermínio quanto a escravização de grupos de indivíduos, mas não seriam a mesma coisa, segundo Pétré-Grenouilleau, que se preocupa em deixar claro que essa afirmação não esconde qualquer perspectiva hierarquizante: 'Não há escala Richter dos sofrimentos' (HEYMANN, 2006, p. 11).

A queixa acabou sendo retirada em fevereiro de 2006, mas a ação da associação contribuiu para a mobilização e o debate sobre a quem compete interpretar o passado. Em dezembro de 2005 foi publicada no jornal *Libération* a petição de um grupo de renomados historiadores, entre eles René Rémond, Pierre Nora e Françoise Chandernagor, intitulada *Liberté pour l'histoire (Liberdade para a história)*, na qual afirmam que a história não deveria ser confundida com memória nem ser escrava da atualidade. Para esses historiadores, não caberia aos parlamentares legislar sobre o passado, por isso solicitavam a revogação das chamadas leis memoriais, que restringiriam a liberdade da pesquisa histórica. Um outro grupo de historiadores, liderados por Gerard Noiriel, que se declaravam engajados nas lutas contemporâneas por reconhecimento, distinguia uma importante diferença entre o caráter revisionista do artigo 4º da lei de 2005 – que previa o ensino do “papel positivo” do empreendimento colonial nas escolas – e as outras leis memoriais, que denunciavam os crimes contra a humanidade cometidos no passado e visibilizavam o sofrimento das respectivas populações no presente. O parágrafo 2 do artigo 4º da lei de 23 de fevereiro de 2005, que visava obrigar o ensino da História a reconhecer os aspectos positivos da colonização francesa, foi finalmente revogado por decreto do primeiro-ministro em fevereiro de 2006. O dever de memória foi, portanto, o cerne do embate entre os próprios historiadores, que assumiram diferentes posições quanto às leis memoriais.

O dever de memória foi utilizado pelos parlamentares como uma ferramenta para legitimar uma prática política sem precedentes até então: o reconhecimento oficial e a prescrição de algumas ações de reparação, por meio de leis, das falhas do Estado francês – Estado do qual os próprios parlamentares são representantes. Para Ledoux (2021, p. 316), mais que se limitar a uma leitura estrategista do termo dever de memória, devemos questionar a

sua utilização “na escrita de uma nova narrativa nacional com uma reivindicação unificadora”¹¹³. Essa gestão ou, como ele denomina, governança do passado, tornou-se “[...] um instrumento de pacificação do corpo social destinado a responder aos problemas da sociedade francesa (‘exclusão’, ‘integração’, ‘diversidade’), que contraria a obsessão unitária dos representantes do regime democrático”¹¹⁴ (LEDOUX, 2021, p. 317). A noção de dever de memória cumpre uma função tradicional que o Estado não conseguia mais cumprir, qual seja, de criar uma unidade nacional e a pacificação social. Por meio dessas leis memoriais, que qualificam o passado e reconhecem os sofrimentos traumáticos de determinados grupos, os parlamentares demonstrariam sua capacidade de agir na sociedade.

2.6 DO DEVER DE MEMÓRIA AO TRABALHO DE MEMÓRIA

Um dos primeiros historiadores a teorizar os usos da memória na sociedade contemporânea é Tzvetan Todorov, no livro *Les abus de la mémoire (Os abusos da memória)*, publicado pela primeira vez em 1995, como um aprofundamento de uma comunicação realizada em 1992. Em tempos do que chama de culto à memória, ele investiga de que forma é possível distinguir os “bons” usos e os “maus” usos do passado, ou seja, quais usos permitem extrair um ensinamento e quais usos tornam o ato de rememorar estéril. Ele alerta que aqueles que viveram experiências-limite em passados totalitários, pela grande carga emocional que carregam, desconfiam “dos chamamentos a uma análise prévia de valoração”¹¹⁵ (TODOROV, 2008, p. 21). Para Todorov, todos têm direito a recuperar seu passado, mas não se deve sacralizar a memória. Uma vez restabelecido o passado, devemos nos perguntar para que e com que fim pode servir. Como ponto de partida para avançar nessa discussão, ele propõe uma distinção entre diversas formas de reminiscência do acontecimento recuperado, que podem ser usadas de maneira literal ou exemplar. Quando o acontecimento é preservado de forma literal, permanece intransitivo, não conduzindo a nada além de si mesmo. Todavia, o uso exemplar não nega a singularidade do acontecimento, mas o utiliza

¹¹³ No original: “l’écriture d’un nouveau récit national à prétention unifiant”

¹¹⁴ No original: “un instrument de pacification du corps social censé répondre aux problèmes de la société française (‘exclusion’, ‘intégration’, ‘diversité’), qui contrarient l’obsession unitaire des représentants du régime démocratique”.

¹¹⁵ No original: “de los llamamientos a un análisis previo a la valoración” (TODOROV, 2008, p. 21).

[...] como uma manifestação entre outras de uma categoria mais geral, e me sirvo dele como um modelo para compreender situações novas, com agentes diferentes. A operação é dupla: por um lado, como no trabalho da psicanálise ou do luto, neutralizo a dor causada pela recordação, lhe controlando e marginalizando; mas, por outro lado – e é então que nossa conduta deixa de ser privada e entra na esfera pública –, abro essa recordação para a analogia e a generalização, construo um exemplum e extraio uma lição¹¹⁶ (TODOROV, 2008, p. 51).

Segundo Todorov, no uso literal, a memória é um fim em si mesmo e o acontecimento é visto como insuperável, o que acaba submetendo o presente ao passado. No uso exemplar, pelo contrário, utilizamos o passado em função do presente, extraindo lições das injustiças e violências do passado que podem nos ajudar a lutar contra as injustiças e violências do momento atual. Quando se vai em direção ao outro, buscando generalização e universalização, a memória exemplar se aproxima das instituições e da justiça, pois “é a ‘des-indivuação’, se assim podemos chamar, o que permite o advento da lei”¹¹⁷ (TODOROV, 2008, p. 51).

Depois de Todorov, e influenciado por seu trabalho, Paul Ricoeur formulou uma crítica teórica ao dever de memória. No livro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*A memória, a história e o esquecimento*), publicado pela primeira vez em 2000, ele aborda a relação entre esses temas e distingue três tipos de abusos: a memória impedida, a memória manipulada e a memória proibida. Ao tratar sobre a memória impedida, Ricoeur recorre a duas categorias clínicas e terapêuticas provenientes principalmente da psicanálise freudiana: o trabalho de perlaboração¹¹⁸ e o trabalho de luto¹¹⁹. Esses eixos serão fundamentais para o desenvolvimento de suas teses sobre o perdão, uma vez que indicam formas de lidar com o passado traumático.

A primeira categoria refere-se à compulsão da repetição presente no sujeito marcado pelo trauma. Para esse sujeito, o evento traumático não é elaborado como lembrança, mas é

¹¹⁶ No original: “[...] como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. La operación es doble: por una parte, como en un trabajo de psicoanálisis o un duelo, neutralizo el dolor causado por el recuerdo, controlándolo y marginándolo; pero, por otra parte – y es entonces cuando nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública –, abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un exemplum y extraigo una lección” (TODOROV, 2008, p. 51).

¹¹⁷ No original: “es la ‘des-individuación’, si así se puede llamar, lo que permite el advenimiento de la ley” (TODOROV, 2008, p. 51).

¹¹⁸ O conceito de perlaboração é forjado por Freud no ensaio *Erinnern, Wiederholen, Durch/arbeiten* (*Recordar, repetir, perlaborar*) de 1914.

¹¹⁹ O trabalho de luto foi analisado por Freud no ensaio *Trauer und Melancholie* (*Luto e melancolia*) de 1917.

constantemente revivido. Para superar essa compulsão à repetição, é preciso um trabalho de perlaboração, no qual analisando e analisista se envolvem, com o objetivo de liberar a lembrança recalçada e perceber o vivido como passado. O trabalho, nesse caso, consiste na “[...] palavra repetida várias vezes, e simetricamente oposta à compulsão: trabalho de rememoração contra compulsão de repetição” (RICOEUR, 2007, p. 85).

Segundo Ricoeur (2007, p. 453), Freud utiliza a noção de um passado vivenciado indestrutível para se referir a esse passado que não passa, manifestado de forma inconsciente na vida cotidiana e, muitas vezes, quase imperceptível. O historiador retoma a noção de indestrutibilidade do passado vivenciado para analisar a memória coletiva, defendendo que também na esfera coletiva, quando a memória é impedida, há uma tendência inconsciente à repetição. Mesmo que inacessíveis à consciência, os traumas desenvolvidos no processo histórico de uma comunidade permanecem, eclodindo em seu lugar diversos sintomas do recalque. O trauma não pode ser apagado, mas pode ser conciliável. Para lidar com o passado indestrutível na esfera pública – e construir novos sentidos sobre o passado – também é preciso um trabalho árduo e doloroso.

O trabalho de luto, por sua vez, é considerado uma experiência natural à perda, diferente da melancolia, vista como patológica. A melancolia conduz à condenação própria, culpa e desvalorização. Já o trabalho de luto, embora seja penoso, quando bem-sucedido, permite desvincular-se da pessoa ou coisa perdida. Isso é o que Ricoeur (2007, p. 502) denomina “memória feliz”, quando se torna possível uma reconciliação com as lembranças.

O segundo tipo de abuso consiste na memória manipulada. Refere-se a memórias e esquecimentos construídos em função de determinadas relações de poder, num determinado campo de forças. Segundo o autor, “[...] a especificidade dessa segunda abordagem situa-se no cruzamento entre a problemática da memória e da identidade tanto coletiva como pessoal” (RICOEUR, 2007, p. 94). Essa ligação entre identidade e memória coletiva se dá na esfera da ideologia. Na construção de uma narrativa fundadora coletiva – elemento indispensável na constituição da identidade – as ideologias cumprem um importante papel. Como é impossível memória e narrativa completa, a seleção do que é narrado e lembrado é determinada conforme o sistema simbólico do grupo social dominante. A manipulação, nesse caso, consiste em escrever a história a partir das narrativas dominantes, transformando as memórias de um grupo específico em memórias “oficiais”, que devem ser incorporadas por comunidades inteiras. Essa manipulação permanece opaca e dissimulada, impondo não apenas identidade,

mas também esquecimento. Encontramos como exemplo para esse abuso da memória os diversos regimes totalitários que, ao longo do século XX, buscaram modificar o passado e empreenderam posturas negacionistas, instituindo o esquecimento para legitimar-se e manter-se no poder.

O terceiro abuso analisado por Ricoeur é a memória obrigada, que reflete sobre o dever de memória. Segundo o autor, essa noção surge, após a Segunda Guerra, das dificuldades vivenciadas pela comunidade em construir uma memória desses acontecimentos de modo apaziguado. A ideia de dever de memória traz implícito um imperativo: “[...] dizer ‘você se lembrará’, também significa dizer ‘você não esquecerá’. Pode até ser que o dever de memória constitua ao mesmo tempo o cúmulo do bom uso e o do abuso no exercício da memória” (RICOEUR, 2007, p. 100). Nesse caso, o bom uso diz respeito a uma necessidade da sociedade em lidar com o passado traumático, enquanto o abuso consiste justamente na sua imposição.

O dever de memória também busca reconciliação e apaziguamento, porém, diferentemente do trabalho de memória e do trabalho luto, ele vem de fora, exercendo uma coerção que é sentida como obrigação. Para Ricoeur, o caráter impositivo do dever de memória relaciona-se com a ideia de justiça: “É a justiça que, ao extrair das lembranças traumatizantes seu valor exemplar, transforma a memória em projeto; e é esse mesmo projeto de justiça que dá ao dever de memória a forma do futuro e do imperativo” (RICOEUR, 2007, p. 101). Ao questionar a relação entre dever de memória e justiça, Ricoeur aponta três elementos importantes. Em primeiro lugar, enfatiza que a justiça é sempre voltada para o outro, para a alteridade. Em segundo lugar, remete à noção de dívida e de herança.

Somos devedores de parte do que somos aos que nos precederam. O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança ao inventário (RICOEUR, 2007, p. 101).

O terceiro elemento faz referência àqueles que somos devedores: cabe às vítimas uma prioridade moral e a vítima é um outro que não nós. Luciana Heymann (2006) sublinha que a ideia de justiça envolvida na noção de dever de memória busca o reconhecimento de uma dívida pública. A justiça possui um sentido de reparação, inserindo na história oficial memórias que haviam sido silenciadas ou invisibilizadas.

O limite entre o uso e o abuso do dever de memória e sua relação com a justiça é extremamente sutil. Um bom uso busca apaziguar os traumas do passado e reparar as vítimas.

O abuso implica uma “[...] direção de consciência que, ela mesma, se proclama porta-voz da demanda da justiça. É essa captação da palavra muda das vítimas que faz o uso se transformar em abuso” (RICOEUR, 2007, p. 102). Dessa forma, a noção de trabalho de memória, emprestada da teoria psicanalítica de Freud, permite a Ricoeur encontrar uma política da justa memória que será retomada por outros historiadores. O difícil trabalho de memória permitiria que as vítimas se distanciem gradualmente de seu sofrimento e, ao mesmo tempo, permitiria que a dívida do resto da sociedade para com elas fosse, aos poucos, dissolvida. Dessa forma, o excesso de memória seria superado, reconciliando o presente com o passado.

2.7 UM TRABALHO DE MEMÓRIA AINDA POR FAZER

Se o trabalho de memória, como afirma Ricoeur, é um processo que se faz necessário para a reconciliação do presente com o passado, penso ser importante para esta pesquisa retomar a mobilização por reconhecimento das memórias pós-coloniais, especialmente a memória ligada à guerra de independência da Argélia. Em primeiro lugar, porque os crimes de lesa-humanidade cometidos pelo Estado francês nesse evento demoraram muito tempo para serem reconhecidos e somente nos últimos anos houve algum tipo de pronunciamento oficial por parte do Estado sobre o massacre contra os manifestantes argelinos em 1961 e a utilização sistemática da tortura, inclusive contra cidadãos franceses. Em segundo lugar, é importante para este trabalho, pois a prática de tortura sistematizada pelos franceses fez escola nas Américas e pouco se fala sobre a ligação entre a repressão colonialista e a repressão colocada em prática nas ditaduras sul-americanas.

Como vimos anteriormente, o dever de memória, a partir da década de 1990, também passou a ser evocado na mobilização por reconhecimento das violências cometidas durante a guerra de independência argelina. Um exemplo dessa mobilização é a publicação de um manifesto de Mouloud Aounit, do presidente do *Mouvement contre le Racisme et pour l’Amitié entre les Peuples – MRAP (Movimento contra o racismo e pela amizade dos povos)*, no dia 17 de outubro de 1996. O manifesto evoca o massacre ocorrido 35 anos antes. Aounit afirma que

[...] o dever de memória só tem sentido se fizer parte de uma memória ativa e servir de suporte para a luta atual. Lutar contra o esquecimento de ontem é lutar contra o racismo de hoje. Esta memória petrificada e mutilada da Guerra da Argélia, a natureza não dita e reprimida deste período revela a persistência de impulsos racistas em nossa

sociedade. Esta amnésia coletiva é também um poderoso vetor anti-magrebino, e mais particularmente anti-argelino, do racismo atual¹²⁰ (*apud* LEDOUX, 2021, p. 282).

Em 17 de outubro de 1961, quando a guerra estava chegando ao fim, uma manifestação pacífica chamada pela federação francesa do *Front de libération nationale – FLN (Frente de libertação nacional)* foi violentamente reprimida em Paris. A manifestação foi chamada contra o toque de recolher imposto pelo prefeito de polícia da capital, Maurice Papon, que depois veio a ser condenado por crime contra a humanidade no caso da *rafle de Vel d’Hiv*. Naquela noite, 12 mil homens foram presos, muitos foram espancados, executados ou atirados no rio Sena pela polícia. Durante várias décadas, o número oficial de mortos foi de apenas três pessoas, entretanto alguns historiadores¹²¹ estimam mais de cem mortos.

Em 17 de outubro de 2021, sessenta anos após o massacre, foi a primeira vez que um presidente da República participou das cerimônias de sua rememoração. Na ocasião, Emmanuel Macron, o primeiro presidente da França nascido depois da independência da Argélia, não tomou a palavra, mas em um comunicado oficial declarou: “A França olha toda a sua História com lucidez e reconhece claramente as responsabilidades estabelecidas. Os crimes cometidos naquela noite sob a autoridade de Maurice Papon são imperdoáveis para a República”¹²² (*apud* FRANCE 24, 2021, n. p.).

O posicionamento de Macron foi considerado um avanço em relação ao do presidente anterior, François Hollande, que somente caracterizou o evento como uma “repressão sangrenta” (*sanglante répression*). Contudo, para muitos militantes da memória, isso não é suficiente. Para Mehdi Lallaoui, presidente da associação *Au nom de la mémoire (Em nome da memória)*, foi uma oportunidade perdida: “Os assassinos não são nomeados. Somente Maurice Papon é nomeado. É insuportável continuar nesta negação, não podemos nomear a polícia de Paris, não podemos nomear Michel Debré, primeiro ministro na época, ou o general de

¹²⁰ No original: “le devoir de mémoire n’a de sens que s’il s’inscrit dans une mémoire active et sert de support au combat actuel. Combattre l’oubli d’hier, c’est combattre le racisme d’aujourd’hui. Cette mémoire pétrifiée, mutilée, de la guerre d’Algérie, le non-dit et le refoulement autour de cette période révèlent une permanence des pulsions racistes de notre société. Cette amnésie collective est aussi un vecteur puissant du racisme anti-maghrébin, et plus particulièrement anti-algérien, actuel”.

¹²¹ Quanto à estimativa de mortos, ver https://www.liberation.fr/checknews/massacre-du-17-octobre-1961-pourquoi-des-bilans-si-differents-selon-les-medias-20211018_P3CBIVRCVGGTPQGC4SGPHEMLA/. Acesso em: 02 jan. 2022.

¹²² No original: “les crimes commis cette nuit-là sous l’autorité de Maurice Papon sont inexcusables pour la République”.

Gaulle”¹²³ (*apud* FRANCE 24, 2021, n. p.). Mimouna Hadjam, da associação *África93*, afirmou: “Estávamos esperando por mais. Papon não agiu sozinho. Eles torturaram, massacraram no coração de Paris e lá em cima, eles tinham conhecimento disso”¹²⁴ (*apud* FRANCE 24, 2021, n. p.). Para a ativista é preciso abrir todos os arquivos relativos ao massacre e reconhecer um crime de Estado. Essas manifestações deixam entrever o que alguns arquivos revelados em dezembro de 2021¹²⁵ confirmam: que o chefe da nação, Charles De Gaulle, sabia que havia dezenas de mortos, alguns afogados, outros asfixiados, outros baleados. Também sabia que as investigações abertas levariam ao questionamento de determinados policiais e solicitou que elas fossem levadas adiante, para que os culpados fossem julgados. Não obstante, nada aconteceu e o crime permanece impune até hoje. Inclusive Maurice Papon continuou sendo chefe de polícia, mesmo depois do massacre, sendo julgado somente por sua responsabilidade na deportação dos judeus entre 1942 e 1944.

O reconhecimento do uso sistemático da tortura pelo exército francês durante a guerra de independência da Argélia também se tornou uma demanda a partir da noção de dever de memória, como podemos perceber no *Appel pour la condamnation de la torture durant la guerre d’Algérie* (*Apelo pela condenação da tortura durante a guerra da Argélia*), endereçado ao então presidente Jacques Chirac e ao primeiro ministro Lionel Jospin, assinado por diversos intelectuais¹²⁶ e publicado em outubro de 2000 no jornal *L’Humanité*:

Em ambos os lados do Mediterrâneo, a memória francesa e argelina continuará assombrada pelos horrores da guerra argelina até que a verdade seja dita e reconhecida [...]. Com esta atualização, não se trata apenas da verdade histórica, mas também do futuro das gerações de diversas comunidades que vivem com este fardo, esta culpa e esta verdade não ditos [...] cabe à França, em vista de suas responsabilidades, condenar as torturas que foram feitas em seu nome durante a guerra da Argélia. Trata-se do dever de memória ao qual a França afirma, com razão, estar ligada e que não deve estar sujeita a qualquer discriminação de tempo ou lugar¹²⁷ (*apud* LEDOUX, 2021, p. 285).

¹²³ No original: “C’est insupportable de continuer dans ce déni, que l’on ne puisse pas nommer la police parisienne, que l’on ne puisse pas citer Michel Debré, Premier ministre à l’époque, ou le général de Gaulle”.

¹²⁴ No original: “On espérait plus. Papon n’a pas agi seul. On a torturé, on a massacré au cœur de Paris et là-haut, ils étaient au courant”.

¹²⁵ Ver <https://www.mediapart.fr/journal/france/060622/massacre-du-17-octobre-1961-les-preuves-que-le-general-de-gaulle-savait>. Acesso em: 02 jan. 2022.

¹²⁶ Assinaram o apelo, entre outros: Henri Alleg, Josette Audin, Gisèle Halimi, Madeleine Rebérioux, Germaine Tillion, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet.

¹²⁷ No original: “Des deux côtes de la Méditerranée, la mémoire française et la mémoire algérienne resteront hantées par les horreurs qui ont marqué la guerre d’Algérie tant que la vérité n’aura pas été dite et reconnue

Esse apelo aconteceu num momento cujo debate sobre o uso da tortura pelo exército francês havia sido retomado, após a publicação de um testemunho de Louise Ighilahriz em junho de 2000 no jornal *Le Monde*. A antiga militante pela independência da Argélia narrou as torturas e as violações que sofreu em 1957 na sede da 10ª divisão de paraquedistas, sob comando do general Jacques Massu. Uma série de matérias sobre o tema foi publicada no jornal – inclusive uma entrevista com Massu, na qual ele admite que torturaram na Argélia e que não faria isso de novo – culminando na publicação de uma entrevista com o, até então, desconhecido general da reserva, Paul Aussaresses, em novembro de 2000. Nessa entrevista, Aussaresses falou sobre as torturas e execuções sumárias praticadas pelos franceses, sem nenhum arrependimento, justificando que era uma arma de guerra legítima. Pouco tempo depois, em maio de 2001, ele publicou um livro de memórias intitulado *Services Spéciaux: Algérie, 1955-1957 (Serviços especiais: Argélia, 1955-1957)*, no qual detalha a sua atuação como agente especial do governo francês e volta a defender o uso da tortura como arma de guerra. Nas notas desse livro, ele menciona o seu trabalho como professor nas escolas militares dos Estados Unidos e como adido militar no Brasil entre 1973 e 1975. Em 2008, Aussaresses publicou um segundo livro sob a forma de entrevistas, intitulado *Je n'ai pas tout dit: ultimes révélations au service de la France (Eu não disse tudo: revelações finais a serviço da França)*, no qual traz mais detalhes sobre os fatos narrados no livro anterior e sobre o período no qual atuou como instrutor de tortura nas Américas.

É importante frisar que a utilização da tortura por parte dos paraquedistas, sob a liderança do general Massu, para interrogar e eliminar seus opositores, foi trazida a público em plena guerra, ainda em 1958. Henri Alleg (1921-2013), pseudônimo de Harry Salem, membro do Partido Comunista e diretor do principal jornal de oposição ao regime colonialista, de 1950 até o momento que o jornal foi proibido de circular em 1955, foi detido em 12 de junho de 1957 quando ia encontrar o amigo Maurice Audin (1932-1957) em seu apartamento. Audin havia sido detido um dia antes e foi torturado até a morte. Os paraquedistas haviam montado uma “ratoeira”, ficando de guarda no seu apartamento. Durante a prisão, Alleg escreveu o livro

[...]. Avec cette mise à jour il ne s'agit pas seulement de vérité historique, mais aussi de l'avenir des générations issues des diverses communautés qui vivent avec ce poids, cette culpabilité et ce non-dit [...] il revient à la France, eu égard à ses responsabilités, de condamner la torture qui a été entreprise en son nom durant la guerre d'Algérie. Il en va du devoir de mémoire auquel la France se dit justement attachée et qui ne devrait connaître aucune discrimination d'époque et de lieu”.

*La question*¹²⁸, relatando a tortura sofrida na 10ª divisão de paraquedistas. A denúncia foi entregue aos seus advogados e publicada em 1958, com um prefácio de Jean-Paul Sartre. O livro foi apreendido por ordem judicial na França, mas reeditado na Suíça, ganhando uma enorme repercussão e se tornando uma referência sobre a tortura cometida pelo exército francês. Já no início do livro, Alleg denuncia a sua utilização sistemática:

A tortura? Faz tempo que a palavra se tornou familiar para todos. Aqui são raros os que escaparam a ela. Quando chega um 'novato' com quem conseguimos falar, as perguntas são, nesta ordem: 'Preso há muito tempo? Torturaram? Polícia ou paraquedistas?'. Meu caso é excepcional pela repercussão que teve. Ele está longe de ser único. O que eu disse diante do tribunal, o que direi aqui, ilustra com um exemplo singular isso que é uma prática trivial nesta guerra atroz e sanguinolenta. Faz agora mais de três meses que fui detido. Durante esse tempo, passei por tantos sofrimentos e tantas humilhações que não ousaria voltar a falar desses dias e noites de suplício se não soubesse que isso pode ser útil, que dar a conhecer a verdade também é uma maneira de contribuir para o cessar-fogo e para a paz. Por noites inteiras, durante todo um mês, ouvi os berros de homens torturados, e seus gritos ressoam para sempre na minha memória (ALLEG, 2020, p. 9).

Após a publicação do segundo livro de Aussaresses, a jornalista brasileira Leneide Duarte-Plon conseguiu entrevistá-lo, com o objetivo de obter mais informações sobre sua passagem no Brasil como adido militar. Ela também conseguiu ter acesso aos relatórios secretos de Aussaresses, enviados do Brasil entre 1973 e 1975 e arquivados no Château de Vincennes. As entrevistas e a pesquisa nos arquivos resultaram na publicação do livro *A tortura como arma de guerra da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado* (DUARTE-PLON, 2016). Muito se fala sobre o papel dos Estados Unidos nas ditaduras sul-americanas e especialmente no Brasil, mas pouco se fala sobre a doutrina ou escola francesa. Duarte-Plon evidencia que houve uma triangulação entre França, Estados Unidos e América do Sul na suposta guerra contra o inimigo interno. Aussaresses deu curso em escolas militares nos Estados Unidos entre 1961 e 1963, antes de ser adido militar no Brasil, onde treinou diversos militares latino-americanos que depois foram responsáveis em seus respectivos países pela implementação da tortura como arma de guerra.

No prefácio ao livro, Vladimir Safatle chama a atenção para a conexão pouco explorada entre a chamada "guerra contrarrevolucionária" utilizada no combate colonialista e os crimes

¹²⁸ *La question, quaestio* em latim, é nome como Inocêncio IV designava a tortura em sua bula papal em 1252, que legitimava seu uso para os fins da inquisição. O título francês também faz referência à pergunta que os torturadores de Alleg repetiam incansavelmente. O livro foi traduzido no Brasil, somente em 2020, sob o título *A tortura*.

contra a humanidade cometidos nas ditaduras sul-americanas. Para o pesquisador, esse vínculo mostra

[...] como o colonialismo serviu de laboratório para o modelo de Estado imposto em países como o Brasil durante a ditadura militar. Mais do que isso, foi o campo da consolidação de uma verdadeira ‘política de governo’, se quisermos falar como Michel Foucault. Campo de verdadeira governamentalidade, baseada não apenas na exploração econômica metropolitana, mas principalmente na gestão ordinária da tortura, do desaparecimento, da destruição moral, da execução sumária para não ‘sobrecarregar o poder judiciário’ e da morte sem traços (SAFATLE *apud* DUARTE-PLON, 2016, p. 16).

De fato, chama a atenção no livro que as práticas utilizadas na guerra da Argélia foram as mesmas aplicadas na ditadura brasileira: os discursos oficiais, a tese do inimigo interno, o controle das populações civis por meio do medo, o uso de sabotagem, os interrogatórios “coercitivos” em centros clandestinos, os esquadrões da morte, as execuções sumárias, as formas de esconder os assassinatos, o regime de desaparecimento dos corpos. Segundo Duarte-Plon, o desaparecimento de pessoas na Argélia começou a ser denunciado em 1959, quando advogados franceses que defendiam o *FNL* relataram o desaparecimento de 175 muçulmanos em 1957. Para as famílias que buscavam informações sobre o paradeiro de seus entes, as autoridades francesas respondiam da mesma forma que os militares brasileiros anos depois: “[...] o desaparecido era ‘desconhecido dos órgãos de segurança’, ou tinha ‘sido preso e depois libertado’, ou ‘tinha retomado a clandestinidade’, ou, ainda, ‘tinha sido morto durante uma tentativa de evasão’” (DUARTE-PLON, 2016, p. 43).

O caso do desaparecimento de Maurice Audin talvez seja o mais emblemático do silêncio que o governo francês manteve por muitas décadas diante da demanda por reconhecimento dos crimes contra a humanidade cometidos pelo Estado francês. Audin era professor de matemática na Universidade de Argel, membro do Partido Comunista e militante pela independência da Argélia. Tinha 25 anos quando foi preso e torturado até a morte pela 10ª divisão de paraquedistas em 1957. Desde o seu desaparecimento em 1957, sua esposa, Josette Audin, demandou justiça pela morte do marido, porém todas as ações que fez contra o Estado francês não foram adiante, devido a uma lei de 1968 que anistiou os crimes de guerra cometidos na Argélia¹²⁹. Em junho de 2007, Josette Audin enviou uma carta aberta ao presidente recém-eleito Nicolas Sarkozy, pedindo que ele reconhecesse e condenasse a

¹²⁹ Ver <https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000693181>. Acesso em: 11 dez. 2022.

tortura. Essa carta nunca foi respondida. Somente em setembro em 2018, mais de sessenta anos após o seu desaparecimento, o presidente Emmanuel Macron reconheceu,

[...] em nome da República Francesa, que Maurice Audin foi torturado e depois executado ou torturado até a morte por militares que o haviam prendido em sua casa. Reconhece também que embora sua morte tenha sido, em última instância, um ato de poucos, ela foi possível graças a um sistema legalmente estabelecido: o sistema 'prisão-detenção', posto em prática no âmbito dos poderes especiais que tinham sido legalmente confiados às forças armadas naquele período¹³⁰ (MACRON, 2018, n. p.).

Esse gesto segue um primeiro passo dado, em junho de 2014, pelo então presidente François Hollande, ao declarar que Maurice Audin não fugira do cárcere, conforme a versão oficial, mas morrera na prisão. Esse foi um reconhecimento histórico, pois o estado francês finalmente admitiu o uso sistemático da tortura durante a guerra de independência da Argélia. Porém, ainda resta um trabalho de memória por fazer, sobretudo se pensarmos que as táticas usadas pela França na guerra colonialista, contra aqueles que lutavam pela autodeterminação de um país, foi ensinada nos Estados Unidos e na América do Sul. Ainda existem muitos crimes contra a humanidade – praticados pelo país dos Direitos Humanos – que precisam ser reconhecidos e elaborados no espaço público, como atesta a fala de Mostafa Bouchachi, filho de um revolucionário morto durante a guerra da Argélia e militante dos Direitos Humanos.

Para nós, esta declaração é apenas um começo, um começo para a França reconhecer sua responsabilidade pelos crimes cometidos contra os argelinos durante a guerra de libertação, mas também durante os 132 anos de colonização. Os Maurice Audin sequestrados, torturados e desaparecidos podem ser contados aos milhares, às dezenas de milhares entre os argelinos¹³¹ (*apud* VERDIER, 2018, n. p.).

A fala de Mostafa Bouchachi, que evoca o dever de memória para falar sobre a violência colonial, evidencia o quanto essa noção é aceita enquanto princípio de ação, que gera uma obrigação do Estado e da sociedade em relação às populações oprimidas e violentadas. Ao

¹³⁰ No original: “au nom de la République française, que Maurice Audin a été torturé puis exécuté ou torturé à mort par des militaires qui l’avaient arrêté à son domicile. Il reconnaît aussi que si sa mort est, en dernier ressort, le fait de quelques-uns, elle a néanmoins été rendue possible par un système légalement institué : le système « arrestation-détention », mis en place à la faveur des pouvoirs spéciaux qui avaient été confiés par voie légale aux forces armées à cette période”.

¹³¹ No original: “Pour nous cette déclaration n’est qu’un début, un début pour que la France reconnaisse sa responsabilité dans les crimes commis contre les Algériens pendant la guerre de libération, mais aussi pendant les 132 ans de colonisation. Les Maurice Audin enlevés, torturés et portés disparus se comptent par milliers, par dizaines de milliers parmi les Algériens”.

reivindicar reconhecimento e responsabilização do Estado francês em relação aos crimes cometidos não só na guerra pela independência da Argélia, mas durante todo o período colonial, ele evidencia memórias ainda silenciadas e interditas sobre as quais é preciso muito laborar. Graça dos Santos (2021) chama atenção à conexão evidente, porém continuamente dissimulada pela sociedade francesa, entre a atual violência contra os imigrantes, sobretudo de origem magrebina, e a escravatura e violência colonial. Ambas as violências fundamentam-se na “convicção de que existem raças humanas diferentes, algumas superiores a outras” (SANTOS, 2021, p. 99). Para a autora,

O insulto racista e a injúria xenófoba refletem sempre o modo de uma sociedade pensar a diferença: é por isso que a estigmatização de uma comunidade deve ser observada à luz dos eventos que a favoreceram ou a desencadearam, e também à luz das correntes ideológicas que a perpetuaram. Ao longo dos séculos, constituiu-se um repertório racista insultuoso que impregnou a memória coletiva (SANTOS, 2021, p. 100).

É importante lembrar, conforme vimos no início deste capítulo, que os testemunhos da *Shoah* também foram durante muito tempo silenciados. Foi somente com a emergência de um discurso memorial, que reivindicava a visibilidade de narrativas das minorias e das margens, como forma de transmissão de um saber não abarcado pela história oficial, que a voz desses sujeitos foi escutada. Como reação a essas novas narrativas sobre o passado, surgiu um novo discurso histórico, levado à frente pelo movimento da *Nouvelle histoire*, que buscava assegurar à história um discurso de autoridade sobre o passado, fazendo das próprias memórias um objeto de estudo histórico e não narrativas alternativas do passado. A noção de lugar de memória, forjada por Pierre Nora – entendida como o lugar onde uma sociedade registra voluntariamente suas memórias – pretendia estabelecer um novo sentido de identidade nacional a partir do discurso histórico. Essa noção, assim como a noção de dever de memória, foi utilizada no campo político, como forma de coesão nacional e pacificação social. Se, por um lado, o dever de memória permite mobilizar a sociedade em relação a outras memórias de violência e sofrimento; por outro lado, ele passou a ser utilizado pelo Estado como forma de gerir o passado, estabelecendo referências e narrativas comuns para toda a sociedade. Assim, embora o dever de memória possa ser criticado pelos seus maus usos e desvios, inclusive pela legislação que engendrou, ele tornou-se uma ferramenta na luta política de grupos sociais minoritários por reparação. Ele exige por parte da sociedade um debate e um labor sobre memórias que permaneciam invisibilizadas, questionando

como elas devem ser reconhecidas na arena pública e como elas devem ser transmitidas para as próximas gerações, de forma a superar o sofrimento e reconciliar o presente com o passado.

O próximo capítulo será dedicado às políticas de memória implementadas no Cone Sul, que visam a reconciliação da sociedade, no período de redemocratização, a partir da noção de justiça de transição. Ao analisar a luta por reparação na Argentina, Chile, Uruguai e, mais atentamente, no Brasil, veremos que ela foi travada principalmente por movimentos organizados em torno das vítimas, principalmente seus familiares. Contudo, diferentemente da França, essa disputa não acontece em resposta à ideia de um imperativo moral, de que o Estado e toda a nação têm uma dívida com relação às populações vitimadas. Talvez a Argentina, dentre os países do Cone Sul analisados, esteja mais próxima desse entendimento, uma vez que o debate sobre a memória ligada à última ditadura engendrou uma política de Estado, inclusive com consequências no âmbito jurídico e pedagógico. No outro extremo desse entendimento está o Brasil, no qual a luta por memória, verdade, justiça e reparação é encampada por indivíduos e grupos sociais, sendo acionada pela concepção de que é um direito legítimo desses grupos evocar publicamente suas memórias de sofrimento. Porém, não pesa sobre essa evocação pública da memória traumática uma obrigação compartilhada, como um problema que é de todos e deve ser trabalhado por toda a sociedade.

O COTIDIANO E O SINISTRO

A ESMA foi uma escola; portanto, é um lugar que ensina. Ensina que isso é isso e que a melhor maneira de recordar é informar, difundir e capacitar¹³².
(Remo Bianchedi *apud* BRODSKY, 2005, p. 109).

Em outubro de 2019 participei do Seminário Internacional Políticas de la Memoria em Buenos Aires, Argentina. O evento é organizado pelo Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti desde 2008 e acontece no Espacio para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos – Ex-ESMA. Esse espaço foi criado por lei, em 24 de março de 2004, na data simbólica que recorda o golpe de Estado de 1976, que deu início à última ditadura civil-militar argentina. Costuma-se dizer “última ditadura argentina”, pois na Argentina houve seis golpes de Estado promovidos por militares durante o século XX: em 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 e 1976. Os quatro primeiros estabeleceram “governos provisórios” com a intenção de depois restabelecer eleições, enquanto os dois últimos instauraram ditaduras militares de caráter duradouro (de 1966 a 1973 e de 1976 a 1983).

A antiga Escola Superior de Mecânica da Armada (ESMA), e depois Escola de Mecânica da Armada, ocupou um grande terreno com cerca de 17 hectares e 34 prédios. Pertenceu à Marinha argentina e funcionou como um centro de formação de suboficiais. Os estudantes entravam como aspirantes navais com uma idade média de 15 anos e eram treinados para sete especialidades: marinheiros, eletricitas, maquinistas, artilheiros, abastecimento, técnicos de comunicação e de radar. A partir de 1976 funcionou nesse lugar, paralelamente à escola, um centro clandestino de detenção, tortura e extermínio. Lá se cometeram crimes contra a humanidade, que continuam a ser investigados e julgados nos tribunais federais. Lá estiveram presos milhares de pessoas, em sua maioria desaparecidas: estima-se que cerca de cinco mil dos trinta mil detidos-desaparecidos da Argentina passaram por esse centro de extermínio.

A ex-ESMA fica situada numa grande avenida paralela à orla do Rio da Prata, a Avenida del Libertador. Fica na zona norte da cidade, próxima ao estádio de futebol do River Plate e do aeroporto Aeroparque Jorge Newbery. Esse era um dos aeroportos dos quais partiram os, depois denominados, *Vuelos de la muerte*. Após serem submetidos à tortura e violação, muitos detentos foram sedados, despídos e colocados em voos clandestinos da força armada, para

¹³² No original: “La ESMA fue una escuela; por lo tanto, es un lugar que enseña. Enseña que esto es esto y que la mejor manera de recordar es informar, difundir y capacitar”.

serem lançados ainda vivos, inicialmente, no Rio da Prata. Entre 1976 e 1977 diversos corpos apareceram na costa argentina e uruguaia, provavelmente por isso os detentos passaram a ser lançados diretamente no mar. Quando a ditadura completou um ano, Rodolfo Walsh (1927-1977) – jornalista, escritor e militante político opositor ao regime – publicou sua *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar*, na qual acusa a Junta Militar que assumiu o governo do país (composta pelos três comandantes das forças armadas) pelos inúmeros crimes que estavam sendo cometidos. Num trecho, Walsh denuncia os muitos corpos encontrados na costa:

Entre mil e quinhentas e três mil pessoas foram secretamente massacradas depois que vocês proibiram informar a descoberta de cadáveres que, em alguns casos, apesar disso, foram divulgadas porque afetaram outros países, por sua magnitude genocida ou pelo espanto provocado entre suas próprias forças. Vinte e cinco corpos mutilados afloraram na costa uruguaia entre março e outubro de 1976, talvez uma pequena parte da carga daqueles torturados até a morte na Escuela de Mecánica de la Armada, ancorados no Rio da Prata por navios daquela força, incluindo o menino de quinze anos, Floreal Avellaneda, de mãos e pés atados, ‘com ferimentos na região anal e fraturas visíveis’, de acordo com sua autópsia. Um verdadeiro cemitério lacustre foi descoberto em agosto de 1976 por um vizinho que mergulhava no Lago San Roque em Córdoba, que foi à delegacia de polícia onde lhe foi recusada uma denúncia e escreveu para os jornais, que não a publicaram¹³³ (WALSH, 1977).

No dia seguinte à publicação da carta aberta, Walsh foi emboscado e ferido fatalmente por uma força-tarefa da ditadura. Já desfalecido, foi sequestrado e seu corpo permanece desaparecido. Hoje sabemos que três fundadoras do movimento Madres de la Plaza de Mayo tiveram como destino final os *vuelos de la muerte*, graças ao trabalho da equipe de antropologia forense argentina. Em 2004 essa equipe descobriu que os restos mortais de uma pessoa enterrada como NN (*nomen nescio* em latim, que pode ser traduzido como nome ignorado), no cemitério de General Lavalle, correspondiam a uma pessoa desaparecida durante a ditadura. Ao verificar os livros do cemitério, descobriram que esta e mais cinco pessoas haviam sido encontradas nas praias argentinas entre 20 e 29 de dezembro de 1977, ou seja, provavelmente foram todas vítimas do mesmo voo da morte. Realizou-se a exumação desses

¹³³ No original: “Entre mil quinientas y tres mil personas han sido masacradas en secreto después que ustedes prohibieron informar sobre hallazgos de cadáveres que en algunos casos han trascendido, sin embargo, por afectar a otros países, por su magnitud genocida o por el espanto provocado entre sus propias fuerzas. Veinticinco cuerpos mutilados afloraron entre marzo y octubre de 1976 en las costas uruguayas, pequeña parte quizás del cargamento de torturados hasta la muerte en la Escuela de Mecánica de la Armada, fondeados en el Río de la Plata por buques de esa fuerza, incluyendo el chico de quince años, Floreal Avellaneda, atado de pies y manos, ‘con lastimaduras en la región anal y fracturas visibles’ según su autopsia. Un verdadero cementerio lacustre descubrió en agosto de 1976 un vecino que buceaba en el Lago San Roque de Córdoba, acudió a la comisaría donde no le recibieron la denuncia y escribió a los diarios que no la publicaron”.

corpos e em 2005 foi identificado que eram os restos mortais de Azucena Villaflor, Esther Ballestrino e María Eugenia Ponce (fundadoras das Madres), Ángela Auad (militante) e Léonie Duquet (freira francesa). Essas mulheres integravam o chamado grupo da Santa Cruz, nome da igreja em Buenos Aires onde se reuniam familiares de vítimas da ditadura. Nesse grupo infiltrou-se o marinheiro Alfredo Astiz, fingindo ser irmão de um desaparecido. Com as informações levantadas pelo infiltrado, um grupo de tarefa da ESMA sequestrou 12 pessoas, que foram mantidas em cativeiro e torturadas durante dez dias até serem lançadas com vida no mar.



Imagem 29 – Foto de cabos e cordas que estavam atados aos corpos. Captada por um fotógrafo uruguaio quando os cadáveres foram encontrados nas margens do Rio da Plata. Fonte: Documentos Revelados¹³⁴.

Mesmo com o fim da ditadura em 1983, o conjunto de prédios da ESMA continuou funcionando como escola de suboficiais. Porém, era público e notório que ali havia acontecido incontáveis crimes de lesa-humanidade. Em determinado momento houve a negociação da escola com a prefeitura de Buenos Aires para a mudança de endereço e demolição dos prédios, para a realização de novos empreendimentos imobiliários. Diante da possibilidade de destruição, em 1998 diversas organizações de direitos humanos solicitaram na justiça a preservação do espaço. Foi somente em 2004, no primeiro ano de mandato do presidente

¹³⁴ Disponível em: <https://documentosrevelados.com.br/reveladas-fotografias-das-vitimas-dos-voos-da-morte/>. Acesso em: 11 fev. 2022.

Nestor Kirchner, que a sua preservação foi garantida por lei. Hoje todas as edificações da escola são ocupadas por diferentes instituições e movimentos sociais, na defesa de memória, verdade, justiça: o Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti (que organiza o seminário do qual participei), Equipo Argentino de Antropología Forense, projeto Memoria Abierta, Secretaría de Derechos Humanos, Archivo Nacional de la Memoria, Museo Malvinas e Islas del Atlántico Sur, espaços das Abuelas, Madres (Asociación e Línea Fundadora), HIJOS e Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas.

A ex-ESMA é administrada por um órgão público composto por representantes do governo federal, da cidade de Buenos Aires e de organizações de direitos humanos. Essas três instâncias foram responsáveis pelo trabalho de preservação e museografia do Museo Sítio de Memoria ESMA, situado no prédio onde funcionava o Cassino dos Oficiais, que foi o núcleo da atividade repressiva. No último dia do seminário de que participei, em 2019, conheci o museu. Dada sua condição de prova judicial, a intervenção não alterou o edifício. O roteiro museográfico é baseado nos testemunhos que os sobreviventes prestaram no julgamento das Juntas Militares de 1985 e nos julgamentos de lesa-humanidade reiniciados a partir de 2004.

Pelo tamanho do prédio, que não é muito grande, é surpreendente que tenha sido o maior centro clandestino de detenção, tortura e extermínio da ditadura militar argentina e que ali tenham sido detidas, enquanto funcionou como centro clandestino, cerca de cinco mil pessoas. Ainda mais se levamos em conta que o edifício também abrigava no primeiro e segundo andares os dormitórios dos oficiais. Quando percorremos as instalações, entendemos em que condições os detidos eram mantidos. O terceiro andar, conhecido como *capucha* (capuz em português), era o principal lugar de reclusão dos prisioneiros, que ficavam constantemente com os pés e mãos algemadas e um capuz ou saco de pano sobre o rosto. Em grande parte do tempo, permaneciam com esse capuz, sem enxergar o que acontecia na volta, isolados num cubículo de madeira de dois metros por setenta centímetros, deitados sob um colchonete no chão.

Nesse mesmo piso, ficava a sala apelidada pelos repressores de pequena Sardá, em referência ao nome da maternidade da cidade de Buenos Aires. Ali, a partir de 1977, as mulheres grávidas foram mantidas vivas até darem à luz. Os recém-nascidos geralmente eram entregues a integrantes das forças armadas ou seus parentes. E também ficava o *pañol* (almoxarifado em português), onde eram armazenados os bens roubados dos sequestrados, utilizados para financiar as atividades ilegais dos militares. Para gerenciar os roubos, que se

estenderam a imóveis e terrenos, a Marinha começou a produzir documentos falsos, criou agências imobiliárias e empresas. Um dos trabalhos, que os detidos foram forçados a fazer, foi justamente o de falsificar documentos.

No último piso, um sótão conhecido como *capuchita*, sucediam as sessões de tortura e também eram mantidos alguns presos. Esse espaço, rigorosamente vigiado e superlotado, também era compartilhado com outras forças repressivas, como o Exército e a Aeronáutica. O porão, por sua vez, era o primeiro lugar para onde os sequestrados eram levados quando chegavam à ESMA e o último lugar por onde passavam antes de serem desaparecidos. Além de salas de tortura, no porão também havia uma enfermaria, imprensa, laboratório fotográfico e de produção audiovisual. Numa das paredes do fundo do porão, hoje estão expostas algumas fotos que Victor Bastera conseguiu esconder e levar para casa. Ele era um trabalhador gráfico e fotógrafo, que foi sequestrado em 1979 e forçado a trabalhar na falsificação de documentos. Com o passar dos anos, consideraram Bastera inofensivo e lhe permitiram seguir vivendo, sempre bem vigiado. Em 1983 ele conseguiu começar a levar para casa alguns negativos:

Um dia, trabalhando no laboratório, vi que tinha uma pilha de fotos para queimar, já era 1983, já vinham as mudanças. E entre elas vi meu retrato, minha própria foto quando acabaram de me reventar, aquela que tiraram no mesmo dia em que nos fotografaram a todos contra a mesma parede. Então meti a mão na pilha e guardei os negativos que pude agarrar, os escondi entre minha barriga e a calça, os coloquei lá, perto de minhas bolas. [...] Não podiam pensar que, enquanto pude, tirei as fotos da ESMA, um pouco de cada vez, nas saídas. [...] Eles quase não me revistavam, mas se chegassem a encontrar uma dessas fotos, era um homem morto¹³⁵ (BASTERA *apud* BRODSKY, 2005, p. 31).

Um ano depois, quando a democracia já estava em vigor, Bastera entregou as fotografias aos tribunais. Sua denúncia tornou possível identificar algumas das pessoas detidas na ESMA, o que levou às primeiras investigações criminais. Essas fotos, meticulosamente retiradas aos poucos da ESMA, sob risco de vida, são as últimas imagens que restam de diversas pessoas. São evidências de que tudo isso de fato ocorreu, de que elas foram sequestradas e torturadas naquele lugar. Uma prova do terrorismo praticado pelo Estado.

¹³⁵ No original: “un día, trabajando en el laboratorio, vi que tenía una pila de fotos para quemar, era ya el 1983, ya se venían los cambios. Y entre ellas vi mi retrato, mi propia foto cuando me acababan de chupar, la que sacaran el mismo día en que nos fotografiaron a todos contra la misma pared. Entonces metí la mano en la pila, y me guardé los negativos que pudo agarrar, los escondí entre la panza y el pantalón, ahí los puse, cerca de los huevos. [...] No podían pensar que en cuanto pude saqué las fotos de la ESMA de a poquito, en las salidas. [...] No me revisaban casi, pero si llegaban a encontrar una de esas fotos, era boleta”.



Imagem 30 – Fernando Ruben Brodsky, que continua desaparecido.

Fotografia retirada da ESMA por Victor Basterra.

Fonte: Livro *Memoria en construcción: el debate sobre la ESMA* (BRODSKY, 2005, p. 33).

Muitas coisas nos perturbam quando visitamos um sítio de consciência como esse. A capacidade humana em sequestrar, torturar, planejar racionalmente e metodicamente um campo de trabalho forçado, matar, fazer desaparecer, apropriar-se de crianças. Pelas declarações de um perpetrador, Alfredo Scilingo, que atuou diretamente na ESMA, sabemos que a ditadura argentina não queria ter os mesmos “problemas” que Francisco Franco na Espanha e Augusto Pinochet no Chile, qual seja, o “problema” do que fazer com os corpos das pessoas assassinadas. O mesmo “problema” que os nazistas solucionaram com eficientes fornos crematórios. Embora, assim como na Espanha e no Chile, tenham sido encontradas diversas fossas comuns clandestinas, hoje sabemos que os voos da morte foram um método de eliminação física dos oponentes políticos muito utilizado pelos militares argentinos.

À medida que vamos conhecendo o antigo Cassino de Oficiais, cada lugar, cada história e cada testemunho que vemos por vídeo torna o percurso mais pesado, de forma que é difícil ficar imune. A escada principal do prédio, até 1979, conectava todos os andares: o porão, que albergava salas de tortura e de trabalho forçado; o primeiro e segundo andar, onde ficavam os alojamentos dos oficiais; o terceiro piso, onde ficavam reclusos a maior parte dos detidos. Saber que os presos, encapuzados e algemados, eram constantemente conduzidos para cima e para baixo por essas escadas, ao mesmo tempo que eram utilizadas para acessar os

alojamentos, mostra que havia uma convivência muito grande da Marinha com o que ocorria. Em 1979, grandes modificações foram realizadas no prédio – dentre elas a interrupção do acesso ao último piso e ao porão pela escada principal, assim como a retirada de um elevador – para esconder o centro clandestino de detenção, antes da visita da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) à Argentina, como consequência das denúncias feitas pelos sobreviventes e parentes das vítimas. Durante a visita da CIDH, um grupo de presos foi levado para uma ilha no rio Paraná, outro grupo foi liberado e outro foi trasladado para os voos da morte.

Tudo no edifício denuncia a convivência cotidiano com o terror. Um testemunho, entretanto, capturou-me no percurso realizado no museu. No primeiro piso existia um espaço que era destinado a quem ocupava o cargo de diretor da ESMA: a Casa do Almirante, um apartamento de 195 metros quadrados, com entrada separada de todo o restante do prédio e vista para a Avenida del Libertador e para os jardins internos do prédio. Outros dois acessos levavam a um corredor que dava acesso aos escritórios dos oficiais, onde se tomavam as decisões sobre como administrar o centro clandestino. Quem ocupou esse cargo de 1976 a 1979 foi Rubén Jacinto Chamorro. Em algum momento entre 1976 e 1977, a única filha de Chamorro convidou uma colega de escola para almoçar e passar o dia na ESMA. Numa tela instalada nessa antiga residência, vemos o testemunho de Andrea Krichmar – a colega de escola que visitou a filha de Chamorro –, prestado em 1985 durante o julgamento das Juntas Militares. Diante do tribunal, ela contou que, enquanto estavam numa sala de bilhar, pôde ver por uma janela como desciam, de um automóvel modelo Ford Falcon, uma mulher encapuzada e com mãos e pernas algemadas, enquanto lhe apontavam armas. O promotor perguntou a Andrea Krichmar se, naquela altura, ela se perguntou qual seria o destino dessa jovem. Ela respondeu que não, que imaginou algo estranho, mas que naquele momento não falou sobre isso.

Hoje está escrito sobre a porta de entrada dessa residência: o cotidiano e o sinistro. Penso que essas palavras resumem bem o que sentimos depois de conhecer os antigos aposentos da casa – que contrastam com o resto do edifício, pois possui resquícios de uma arquitetura luxuosa – e ver o testemunho. Como foi possível uma família conviver cotidianamente com essa visão? Como foi possível habitar o mesmo prédio onde centenas de pessoas estavam detidas clandestinamente, diariamente eram torturadas e desaparecidas?

Como lhes foi possível banalizar de tal forma o que acontecia, a ponto de não ser um problema que as crianças vissem a sinistra cena?



Imagem 31 – Casa do Almirante, tela onde se vê o testemunho de Andrea Krichmar.
Fonte: Museu Sitio de Memoria ESMA¹³⁶.

¹³⁶ Disponível em: <http://www.museositioesma.gob.ar/item/la-casa-del-almirante/>. Acesso em: 09 abr. 2022.

3 TRAUMA E TESTEMUNHO NO CONTEXTO DAS DITADURAS DO CONE SUL

A teoria do trauma tem servido como estratégia – a diversos pesquisadores e artistas que sobreviveram às ditaduras das décadas de 1960, 1970 e 1980, particularmente do Cone Sul – para abordar as memórias e os legados do terrorismo de Estado. Também nesse contexto o testemunho surge como resposta ao intento de encontrar novos paradigmas éticos que levem em consideração a catástrofe provocada pelos projetos autoritários e repressivos. Para compreender como as memórias, os traumas e os testemunhos relacionados à violência de Estado do período ditatorial são trabalhados no sul do continente americano, começarei o capítulo delineando a noção de justiça de transição. Ela visa a reconciliação da sociedade depois de um conflito ou ditadura por meio de medidas de reparação. Em seguida analisarei a luta por reparação em alguns dos países do Cone Sul (Argentina, Chile e Uruguai) e mais atentamente no Brasil, uma luta encampada principalmente pelos familiares das vítimas e os movimentos sociais. Por fim, refletirei sobre os usos da memória e do testemunho no contexto da luta por memória, verdade, justiça e reparação.

3.1 A NOÇÃO DE JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Entre as décadas de 1960 e 1990, diversos países do Cone Sul vivenciaram experiências de regimes políticos de exceção por meio de golpes de Estado (Brasil de 1964 a 1985, Chile de 1973 a 1990, Uruguai de 1973 a 1985, Argentina de 1976 a 1983). Embora o Estado estivesse sob comando das forças armadas, uma boa parcela da sociedade civil – grupos de empresários, latifundiários, igreja, imprensa – apoiou e incentivou os regimes autoritários, por isso nos referimos a esses regimes como ditaduras civis-militares. Nesse período ocorreram graves violações dos direitos humanos, como sequestros, torturas, mortes e desaparecimentos. Com o fim do período de exceção, esses países passaram por um processo de redemocratização, cada um com suas particularidades.

Em sociedades nas quais acontecem graves violações dos direitos humanos e que não rompem com esse passado de violência institucional, permanece uma grande tensão política – por ausência de políticas públicas que visem à verdade e à memória sobre o que ocorreu, como ocorreu e quem foram os responsáveis. São sociedades fraturadas, que não reconhecem seus erros, não transformam suas instituições e não se responsabilizam pela repetição das

violações. Sob essa premissa, então, reivindica-se uma justiça de transição. Essa noção não deve ser confundida com o processo de transição política em geral, pois comporta um conjunto de medidas que visam reconciliar a sociedade após a saída de um governo autoritário em prol de uma integração social. Nos países do Cone Sul, a consolidação de uma justiça de transição deveu-se às pressões e reivindicações de familiares e vítimas dos regimes de exceção, bem como de movimentos em prol dos direitos humanos.

Podemos remontar a ideia de uma justiça de transição ao período posterior à Segunda Guerra (TEITEL, 2011), quando diversos Estados buscaram a internacionalização dos direitos humanos e a responsabilização pelos crimes contra a humanidade. Um exemplo é o Tribunal de Nuremberg, realizado entre 1945 e 1946, que julgou os crimes cometidos por algumas lideranças do partido nazista. Foi competência desse tribunal os crimes de:

- 1) Conspiração e atos deliberados de agressão, que significa a execução de planos destinados a tomar o poder e instituir um regime totalitário; 2) Crimes de guerra, que consiste nas infrações aos costumes e leis de guerra, na prática de maus-tratos, homicídios, trabalhos forçados etc.; 3) Crimes contra a paz, que são os que se referem a administrar, preparar, incitar e dar continuidade à guerra; 4) Crimes contra a humanidade, que são os homicídios em massa, extermínios, escravizações, deportações e todo e qualquer outro ato desumano ou cruel contra civis (SILVA, 2014, p. 56).

Diversos pontos podem ser questionados nesse Tribunal Militar Internacional, sendo que um deles é que se trata de uma “justiça dos vencedores”, pois foi conduzido exclusivamente pelos Estados Unidos, Grã-Bretanha, União Soviética e França, sem a participação de países considerados neutros, no qual os vencedores ditaram todas as regras e todo o funcionamento do processo que julgaria os vencidos, num acordo que foi firmado em 8 de agosto de 1945 por meio da Carta de Londres. Disso decorre que jamais foram cogitados os julgamentos de crimes contra a humanidade cometidos pelos países aliados, como os bombardeios sucessivos contra cidades alemãs que foram completamente devastadas ou o lançamento de bombas atômicas contra as cidades de Hiroshima e Nagasaki, eventos que resultaram na morte de centenas de milhares de civis. Outro ponto a ser considerado é que o tribunal não respeitou o princípio de legalidade, pois os alemães estavam sendo julgados por crimes que não estavam previstos em lei no momento que as ações foram realizadas. O princípio de legalidade visa trazer segurança jurídica, uma vez que prevê decisões baseadas em regras e normas estabelecidas por meio de fundamentos igualitários, freando a utilização da lei de forma arbitrária e proibindo que novas leis recaiam sobre fatos anteriores a sua

ocorrência. Por se tratar de um processo regido por leis internacionais instituídas após os fatos ocorridos, o Tribunal de Nuremberg é considerado um tribunal de exceção ou *ad hoc*.

Apesar de poder ser questionado sob diversos pontos, esse tribunal de exceção – junto com o Tribunal de Tóquio, que julgou os crimes cometidos pelos japoneses durante a Segunda Guerra – é considerado um marco histórico na defesa dos direitos humanos, pois foi o primeiro a tipificar os crimes contra a humanidade. Eles serviram como base para a criação do Tribunal Penal Internacional, estabelecido de forma excepcional para julgar os criminosos da guerra na antiga Iugoslávia e do genocídio de Ruanda, e de forma permanente desde 2002 na cidade de Haia nos Países Baixos (Holanda). É importante frisar que o Tribunal Penal Internacional julga crimes de direitos humanos cometidos por indivíduos e não pelos Estados. Os crimes cometidos pelos Estados são julgados pela Corte Internacional de Justiça, também com sede na cidade de Haia e fundada em 1945 no âmbito da criação da Organização das Nações Unidas (ONU). A consolidação de uma internacionalização dos direitos humanos aconteceu com a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 10 de dezembro de 1948, projeto proposto pela Comissão de Direitos Humanos da ONU.

Durante o período da Guerra Fria, marcado pela disputa de poder entre Estados Unidos e União Soviética e pela tensão ideológica entre capitalismo e comunismo, a defesa dos direitos humanos na América Latina, em especial nos países do Cone Sul, é relativizada. Sob a justificativa de conter o avanço do comunismo, diversos golpes militares instauraram regimes responsáveis por inúmeros crimes de lesa-humanidade. Com a derrocada desses regimes na década de 1980, a justiça de transição iniciada nesses países visa a estabilização da democracia.

A solidificação da noção de justiça de transição aconteceu no início dos anos 2000, com o estabelecimento permanente do Tribunal Penal Internacional e quando começaram a surgir diversos estudos sobre os princípios que regem esse processo. Uma das formulações mais utilizadas para definir a justiça de transição é a adotada pelo Secretário Geral da Organização das Nações Unidas no seu informe em 2004, que se tornou a definição oficial da organização:

A noção de 'justiça de transição' [...] abrange toda a variedade de processos e mecanismos associados às tentativas de uma sociedade de resolver os problemas decorrentes de um passado de abusos em grande escala, a fim de responsabilizar os perpetradores, servir à justiça e alcançar a reconciliação. Tais mecanismos podem ser judiciais ou extrajudiciais e ter níveis variados de participação internacional (ou não o ter por completo), bem como abranger a acusação de indivíduos, a reparação, a busca

da verdade, a reforma institucional, o veto, a destituição ou combinações de todos eles¹³⁷ (ONU, 2004, p. 6).

Outro documento importante, que utiliza a noção de justiça pós-conflito – mais ampla porque visa abarcar não somente sociedades que transitam de uma ditadura para uma democracia, mas sociedades em conflito em geral – é a publicação de *The Chicago principals on post-conflict justice (Os princípios de Chicago para uma justiça pós-conflito)* em 2007. Foi fruto de uma pesquisa interdisciplinar liderada por Cherif Bassiouni, que realizou consultas a mais de 180 especialistas de 30 países. Apresenta sete princípios, cada um com recomendações sobre como elaborar e aplicar uma justiça de transição. Conforme Bassiouni (2007), são eles: 1) investigação e justiça (os Estados devem julgar os supostos autores das graves violações dos direitos humanos); 2) direito à verdade (os Estados devem respeitar o direito à verdade e encorajar as investigações da comissão da verdade e iniciativas similares sobre alegações de violações graves dos direitos humanos); 3) direitos das vítimas, reparações (os Estados devem reconhecer a situação especial das vítimas, garantir o acesso à justiça e desenvolver políticas de reparação); 4) sanções aos perpetradores (os Estados devem aplicar vetos, sanções e medidas administrativas que impeçam que os perpetradores das violações participem do novo governo ou ocupem funções oficiais); 5) comemoração, educação e preservação da memória histórica (os Estados devem criar programas oficiais e apoiar iniciativas populares em memória das vítimas para educar a sociedade sobre a violência política passada e preservar a memória histórica); 6) justiça e reparações para grupos indígenas e religiosos (os Estados devem apoiar e respeitar as tradições de grupos indígenas e grupos religiosos nas suas diferentes manifestações em relação às violações sofridas); 7) reforma institucional (os Estados devem promover reformas institucionais que restaurem a confiança pública e criar um sistema de proteção de direitos fundamentais).

É no momento de retorno do poder aos civis e de demanda por justiça que ganha força a ideia de memória como um direito humano fundamental e se exige a busca por verdade, responsabilização e reparação pelos crimes de lesa-humanidade. Também é nesse contexto

¹³⁷ No original: “La noción de ‘justicia de transición’ que se examina en el presente informe abarca toda la variedad de procesos y mecanismos asociados con los intentos de una sociedad por resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación. Tales mecanismos pueden ser judiciales o extrajudiciales y tener distintos niveles de participación internacional (o carecer por complejo de ella) así como abarcar el enjuiciamiento de personas, el resarcimiento, la búsqueda de la verdad, la reforma institucional, la investigación de antecedentes, la remoción del cargo o combinaciones de todos ellos”.

que se tornam importantes as comissões da verdade, instrumento no qual a sociedade civil e o Estado colaboram para assegurar o direito das vítimas e de seus familiares à verdade e à memória. Parte-se do pressuposto de que o reconhecimento das graves violações cometidas pelo Estado é uma etapa fundamental para que a violência não seja replicada. Dar visibilidade às vítimas é essencial não somente para os próprios indivíduos, que finalmente têm possibilidade de fala, é valoroso para a sociedade como um todo, porquanto poderá reconhecer seus erros e tomar para si a responsabilidade de não voltar a cometê-los. Por isso a consigna *Nunca más!*, empunhada por diversos movimentos de direitos humanos no Cone Sul, é tão simbólica e fundamental.

É consenso na comunidade internacional que cada sociedade e cada país deve encontrar uma forma própria de lidar com seu legado de violência do passado e criar mecanismos para que essa violência não volte a se repetir. Todavia, também existe um consenso sobre algumas medidas que todo Estado deve cumprir no contexto de uma justiça de transição, são elas: “[...] processar os perpetradores, revelar a verdade sobre crimes passados, fornecer reparações às vítimas, reformar as instituições perpetradoras de abuso e promover a reconciliação” (VAN ZYL, 2011, p. 47). Esses parâmetros foram definidos pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) a partir do *Caso Velásquez Rodríguez Vs Honduras*¹³⁸, em 1988, que deliberou sobre as obrigações legais de um Estado após um período de graves violações de direitos humanos. Paul Van Zyl (2011) adverte, no entanto, que é preciso equilibrar as exigências de justiça com o contexto de cada local. Em muitos países, o processo de paz e democracia é frágil ou os responsáveis pelas violações continuam tendo poder, então é preciso que a exigência de justiça se adapte à realidade do que pode ser realizado em curto, médio e longo prazos.

Uma vez que, atualmente, a justiça de transição possui parâmetros comuns para a passagem de um regime político autoritário – em que houve graves violações dos direitos humanos – para um regime democrático, o que se questiona não é se um Estado deve ou não cumprir essas obrigações. Quando se analisa um processo de justiça de transição, questiona-se quais medidas concretas foram adotadas por determinado Estado, para verificar seu compromisso efetivo com os direitos humanos fundamentais. Segundo Ruti Teitel (2010, p. 32),

¹³⁸ Para saber mais sobre o caso *Caso Velásquez Rodríguez Vs Honduras* ver: http://www.corteidh.or.cr/cf/Jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=189&lang=es. Acesso em: 02 jun. 2020.

Na maioria dos países em que a justiça transicional passa a se desenvolver ou segue se desenvolvendo mesmo após uma longa passagem de tempo, percebemos claramente que a motivação para tanto é a necessidade do Estado democrático em responder a uma demanda persistente vinda da sociedade civil organizada. Esse é o caso das mães da Praça de Maio e de toda a rede relacionada aos direitos humanos que se formou em torno desse tema na Argentina – eles foram capazes de manter o tema vivo até que diferentes respostas democráticas pudessem ser dadas.

Nos países do Cone Sul, para que as medidas que compreendam a justiça de transição aconteçam, são os movimentos sociais em torno das vítimas e dos seus familiares que têm articulado estratégias para que as suas demandas por verdade, memória e justiça ganhem alcance.

3.2 DA COOPERAÇÃO REPRESSIVA À LUTA POR REPARAÇÃO NA ARGENTINA, CHILE E URUGUAI

Antes de analisar com mais atenção a luta por reparação no Brasil, iremos traçar um breve panorama sobre como o acordo de cooperação repressiva no Cone Sul foi protagonizado pelo Brasil e como o processo de transição para a democracia aconteceu na Argentina, Chile e Uruguai. É importante salientar que os militares brasileiros tiveram um papel importante na implementação das ditaduras nesses países, pois estavam comprometidos com a Doutrina de Segurança Nacional (DSN), que tinha como principais características

[...] um anticomunismo militante, a identificação do inimigo interno, a execução da guerra interna (contrainsurreição), a imposição do papel político das Forças Armadas e a definição de fronteiras ideológicas. Evidentemente que há questões particulares que marcam a especificidade de cada caso. Mas, de forma geral, os novos regimes defendiam a desmobilização e despolitização da sociedade, bem como impuseram programas econômicos desnacionalizadores, privatistas, de abertura ao capital internacional (oferecendo vantagens comparativas às empresas multinacionais) e concentradores de riqueza (PADRÓS, 2009, p. 52).

Uma vez que o golpe de 1º de abril de 1964, que levou à deposição do presidente João Goulart, obteve amplo apoio dos Estados Unidos¹³⁹, o primeiro governo militar brasileiro, sob

¹³⁹ Diversos trabalhos analisam a participação dos Estados Unidos no golpe de 1964 e na sustentação do regime militar no Brasil. O documentário *O dia que durou 21 anos (2013)*, de Camilo Tavares, por exemplo, apresenta uma série de depoimentos que mostram a participação ativa do embaixador estadunidense Lincoln Gordon para impedir as ações do governo de Goulart e as reformas de base. Também traz documentos sobre a *Operação Brother Sam*, da marinha dos Estados Unidos, que previa desembarcar tropas estadunidenses caso os militares brasileiros não conseguissem consolidar o golpe.

o comando do general Castelo Branco, “[...] priorizou as relações com os Estados Unidos, país pioneiro no reconhecimento do novo regime. O dinheiro americano voltou a entrar no país, mas como contrapartida o Brasil teve que se engajar na luta contra o comunismo na América Latina” (IVH, 2021a, n. p.). No aspecto doutrinário e militar, a vinculação com os Estados Unidos se deu por meio da Escola das Américas (*School of the Americas*, em inglês), implementada no Panamá em 1946. Segundo Enrique Padrós (2009, p. 53),

[...] a Escola das Américas no Panamá e outras unidades de treinamento e instrução em técnicas de luta antiguerrilha, interrogatório e inteligência, entre outras, foram fundamentais para formar gerações de militares e policiais latino-americanos dentro das diretrizes doutrinárias da DSN. Além disso, cabe frisar que também houve apropriação da experiência francesa de contrainsurgência (Doutrina Francesa), desenvolvida na ação repressiva contra o movimento de libertação nacional da Argélia.

À medida que se consolidou e institucionalizou, seguindo as diretrizes da DSN, a ditadura brasileira tornou-se modelo para outros governos autoritários no sul do continente americano, mas não só. Os militares brasileiros trabalharam ativamente para impedir que experiências de esquerda fossem implementadas nos países vizinhos. O Instituto Vladimir Herzog traz alguns exemplos:

O Brasil deu apoio logístico ao golpe de Estado contra Torres [na Bolívia], liderado pelo general Hugo Banzer. Depois, o regime militar se preparou para intervir no Uruguai [...] e enviou ao exército uruguaio caminhões e carros como suporte ao golpe de 1973. No mesmo ano, o Brasil apoiou decisivamente a deposição do presidente socialista chileno Salvador Allende pelo general Augusto Pinochet, em 11 de setembro. Após o golpe, o governo brasileiro reconheceu imediatamente o novo regime e passou a enviar, em aviões da Força Aérea Brasileira (FAB), mantimentos, remédios e inclusive oficiais das Forças Armadas, que treinaram os colegas chilenos nas técnicas de tortura (IVH, 2021a, n. p.).

Para integrar a repressão aos opositores das ditaduras e aos movimentos de guerrilhas foi criada uma rede de cooperação entre os militares de diversos países. Em 1975, em Santiago do Chile, assinaram um acordo representantes militares da Argentina, Bolívia, Chile, Paraguai e Uruguai¹⁴⁰. O Brasil também enviou seus emissários para a reunião que formalizava esse acordo como Operação Condor, porém não assinou o documento, seguindo a prática brasileira de não deixar vestígios de suas ações. Para Jair Krischke (2013, p. 10), fundador do Movimento

¹⁴⁰ A ata da reunião de 28 de novembro de 1975 pode ser consultada em <https://documentosrevelados.com.br/documento-registra-criacao-da-op-condor-1/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

de Justiça e Direitos Humanos, ainda que a denominação desse acordo tenha sido formalizada em novembro de 1975, “[...] os fatos e documentos comprovam o papel protagonista do Brasil nas ditaduras de nossa América e a paternidade na criação e exportação da teoria e métodos que caracterizaram a Operação Condor”¹⁴¹. Ainda segundo Krischke, o Brasil foi pioneiro, por meio de um órgão que não constava no organograma oficial do governo, o Centro de Informações do Exterior (CIEEX), na troca de informações e prisioneiros, assim como na realização de operações conjuntas com outras ditaduras militares da região.

Se o Brasil foi protagonista na formação da rede de cooperação repressiva, infelizmente não o foi, dentre os países do Cone Sul, na busca pela verdade, visto que a comissão da verdade brasileira só foi implementada como lei em novembro de 2011, mais de 25 anos depois do fim da ditadura. Tampouco é protagonista na responsabilização dos perpetradores. Como vimos, a responsabilização penal pelos crimes cometidos em nome do Estado, nos termos da justiça de transição, é determinante para consolidar uma democracia. No Brasil, como veremos mais adiante, a Lei da Anistia tem impedido a responsabilização criminal daqueles que cometeram violações como tortura, assassinato, sequestro e desaparecimento forçado. Diferentemente da experiência de outros países do Cone Sul, que também passaram por regimes de exceção, o Brasil mantém em vigor uma lei, criada pelos próprios militares, que protege os violadores. Essa lei propugna um pacto institucional de esquecimento: olhar para o futuro e esquecer o passado.

Dentre os países do Cone Sul, a Argentina é uma referência pela participação das vítimas e familiares na luta por memória, verdade e justiça. Também é uma referência no julgamento e condenação dos responsáveis pelos crimes de lesa-humanidade cometidos durante a última ditadura civil-militar, que iniciou em 24 de março de 1976 e findou com a eleição e posse de Raúl Alfonsín na presidência, em 10 de dezembro de 1983. Ao contrário de outros países, a transição democrática não ocorreu por meio de um acordo, mas pelo enfraquecimento do poder militar com a derrota na guerra das Malvinas e uma grande crise econômica. Logo após a eleição de Alfonsín, devido à enorme pressão da sociedade civil em relação ao desaparecimento forçado de milhares de pessoas, ocorreram as primeiras medidas em direção à justiça de transição.

¹⁴¹ No original: “los hechos y documentos comprueban el papel protagónico de Brasil en las dictaduras de nuestra América y la paternidad en la creación y exportación de la teoría y métodos que caracterizaron la Operación Cóndor”.

Em 1984, foi criada a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* (CONADEP) (Comissão nacional sobre a desapareição de pessoas), responsável por investigar e registrar, a partir de documentos e testemunhos de sobreviventes e familiares, os desaparecimentos, sequestros, tortura e apropriação de bebês e crianças durante o regime. A comissão fez uma série de recomendações ao Estado e publicou em 1985 o relatório *Nunca más*¹⁴², que gerou grande repercussão na sociedade, especialmente pela revelação da quantidade de mortos e desaparecidos no país. O relatório apresentou 8.961 casos, mas hoje é estimado que 30 mil pessoas tenham sido desaparecidas, além de 500 bebês que foram sequestrados e entregues de forma ilegal para a adoção.

As provas reunidas nesse relatório foram utilizadas no emblemático *Juicio a las Juntas* (*Julgamento das Juntas*), em 1985, que julgou os integrantes das três primeiras juntas militares (Exército, Marinha e Aeronáutica), condenando cinco dos nove oficiais acusados. Contudo, na sequência, duas leis foram criadas com o objetivo de conter os processos penais pelos crimes cometidos na ditadura: as leis de *Obediencia Debida*¹⁴³ e *Punto Final*¹⁴⁴, que ficaram conhecidas como “leis da impunidade”. Além disso, entre 1989 e 1990, o presidente Carlos Menem decretou uma série de indultos¹⁴⁵, que beneficiou civis e militares processados, inclusive os oficiais já condenados.

Segundo o livro organizado pela Rede Latino-Americana de Justiça de Transição (RLAJT), o relatório anual da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) de 1992 “[...] concluiu que as leis do Ponto Final e da Obediência Devida e os decretos de indulto eram incompatíveis com a Convenção Americana de Direitos Humanos e com a Declaração Americana sobre Direitos Humanos” (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 16). Nesse

¹⁴² Ver: <https://www.cultura.gob.ar/que-es-la-conadep-9904/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁴³ A Lei nº 23.521, chamada *Ley de Obediencia Debida*, foi uma disposição legal ditada na Argentina em 4 de junho de 1987, durante o governo de Raul Alfonsín, que estabeleceu uma presunção de que os feitos cometidos pelos membros das forças armadas durante a guerra suja e o Processo de Reorganização Nacional não eram puníveis por haver agido em virtude de obediência devida. Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/21746/norma.htm>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁴⁴ A Lei nº 23.492, chamada *Ley de Punto Final*, foi promulgada na Argentina em 24 de dezembro de 1986, durante a presidência de Raul Alfonsín, estabelecendo a paralisação dos processos judiciais contra os autores das detenções ilegais, torturas e assassinatos que ocorreram na etapa de ditadura civil-militar. Ver: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/21864/norma.htm>. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁴⁵ Os indultos são uma série de dez decretos sancionados, em 1989 e 1990, pelo presidente Carlos Menem, indultando civis e militares que cometeram crimes durante a ditadura civil-militar, incluindo os membros das Juntas Militares, condenados em 1985. Cerca de 1.200 pessoas foram beneficiadas. Para acessar o indulto aos oficiais condenados, ver: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-2741-1990-5208>. Acesso em: 02 abr. 2021.

relatório, a CIDH recomendava ao governo da Argentina realizar ações de compensação às vítimas e sugeria a adoção de medidas que permitissem reconhecer quem eram os responsáveis pelos crimes. Isso levou à aprovação, em 1994, de uma lei de reparação econômica¹⁴⁶ em benefício dos mortos e desaparecidos.

Em 1995, graças à atuação de organizações de direitos humanos e dos familiares de mortos e desaparecidos, acontecem os *Juicios por la verdad (Julgamentos pela verdade)*¹⁴⁷. Trata-se de processos judiciais, que produzem provas sobre os crimes, mas sem efeitos penais, ou seja, não podem condenar os responsáveis, devido às leis em vigor. Em 2001, graças à articulação da sociedade civil, um juiz federal de primeira instância declarou as leis de *Obediencia Debida* e *Punto Final* inconstitucionais. Em 2003, as leis que impediam a condenação dos responsáveis foram anuladas no Congresso Nacional e, em 2005, na Suprema Corte. Também em 2003, com a chegada de Nestor Kirchner à presidência, 52 oficiais militares foram expurgados devido à responsabilidade nos crimes contra a humanidade cometidos durante a ditadura.

Desde 2006, quando foi finalizado o primeiro julgamento desde a revogação das leis de impunidade, a Argentina segue avançando nos processos de julgamento dos crimes de lesa-humanidade cometidos durante a ditadura civil-militar. Em julho de 2022 foi finalizado o julgamento relacionado aos *vuelos de la muerte* (voos da morte), quando os presos políticos eram retirados do centro clandestino de detenção e tortura, dopados, embarcados em aviões e jogados, ainda vivos, no mar. Os voos saíam de uma instalação militar chamada Campo de Mayo, nos arredores de Buenos Aires. Foram condenados à prisão perpétua quatro ex-militares que atuavam na instalação¹⁴⁸.

Esse processo faz parte da chamada megacausa da ESMA, “[...] um dos maiores processos judiciais da história argentina, pela quantidade de vítimas, dos fatos investigados, o número de réus e de declarações testemunhais”¹⁴⁹ (EX-ESMA, [s.d.]). Sabe-se, como já mencionado, que Escola de Mecânica da Armada (ESMA) foi o maior centro clandestino de detenção, tortura e extermínio da ditadura argentina. Estima-se que cerca de 5.000 pessoas

¹⁴⁶ Ver: http://www.infojus.gob.ar/legislacion/ley-nacional-24411-ausencia_por_desaparicion_forzada.htm?6. Acesso em: 15 jul. 2022.

¹⁴⁷ Ver: <http://vocalarios.saij.gob.ar/portalthes/?task=fetchTerm&arg=4378&v=47> e https://www.cij.gov.ar/juicio_por_la_verdad_la_plata.html. Acesso em: 11 abr. 2020.

¹⁴⁸ Ver <https://www.argentina.gob.ar/noticias/prision-perpetua-y-carcel-comun-cuatro-ex-militares-como-responsables-de-los-vuelos-de-la>. Acesso em: 11 set. 2021.

¹⁴⁹ No original: “uno de los mayores procesos judiciales de la historia argentina por la cantidad de víctimas, de hechos investigados, el número de imputados y las declaraciones testimoniales”.

foram detidas e desaparecidas na ESMA entre 1976 e 1983. Em 2004, o lugar foi transformado no *Espacio Memoria y Derechos Humanos*¹⁵⁰, dedicado à preservação da memória. Além do sítio de memória, a ex-ESMA atualmente abriga o Arquivo Nacional da Memória, o Museu Malvinas e a sede de diversas organizações ligadas à defesa dos direitos humanos. O Museo Sitio de Memoria ESMA¹⁵¹ foi inaugurado em 2015 no prédio do antigo Cassino dos Oficiais, lugar que centralizou o núcleo repressivo da ESMA. A conservação desse local é fruto da luta de diversas organizações ligadas aos direitos humanos há mais de 40 anos. Como pode ser fonte de novas provas e evidências judiciais, a estrutura do museu não pode ser alterada. Sua exposição, de caráter permanente, é baseada nos testemunhos dos sobreviventes no Juicio a las Juntas Militares de 1985 e nos julgamentos reiniciados depois de 2004.

A partir desse pequeno panorama, podemos perceber o papel central que diversas organizações da sociedade civil tiveram na luta por memória, verdade, justiça e reparação, os pilares para uma justiça de transição. No capítulo dedicado às performances movidas pelo trauma, falaremos mais acerca dessas organizações, especialmente as Abuelas de Plaza de Mayo, Madres de Plaza de Mayo e H.I.J.O.S.

A ditadura chilena, por sua vez, iniciou-se com o golpe de 11 de setembro de 1973 e durou até 11 de março de 1990, quando assumiu o presidente democraticamente eleito Patricio Aylwin. Essa mudança ocorreu quase 18 meses após um plebiscito pela permanência ou não do general Augusto Pinochet no poder. O não venceu com uma margem não muito grande e em 1989 foram convocadas eleições presidenciais. Segundo a publicação da RLAJT,

A transição chilena foi bastante controlada, com permanências significativas de medidas autoritárias: Decreto-Lei de Autoanistia, editado em 1978; Constituição autoritária, imposta em 1980; e sistema eleitoral binominal, que garantia à direita uma sobrerrepresentação no Legislativo. Ademais, estabeleceu-se que Pinochet permaneceria como comandante-em-chefe do Exército durante pelo menos os oito primeiros anos de regime democrático (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 64).

Mesmo com todo o controle no processo de transição, no primeiro ano do reestabelecimento da democracia foi criada a Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Informe Rettig)¹⁵², a primeira comissão da verdade chilena destinada a investigar os crimes

¹⁵⁰ Ver <https://www.espaciomemoria.ar/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

¹⁵¹ Ver <http://www.museositiesma.gob.ar/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

¹⁵² Ver <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-94640.html> e <https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/Creacion-Comision-Rettig.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2020.

cometidos durante a ditadura. O alcance de seu relatório ficou restrito aos crimes com vítimas ausentes (desaparecidas ou executadas), ignorando outros crimes contra a humanidade, e não tinha competência para condenar e punir. Porém, as informações levantadas por essa comissão foram fundamentais na responsabilização dos perpetradores e para fazer uma política de reparação. Em 1992 foi criada a Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación¹⁵³, que visava a reparação material das famílias de mortos e desaparecidos políticos.

Em 2003 foi criada uma segunda comissão da verdade, a Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (Informe Valech)¹⁵⁴, que entre 2004 e 2005 ouviu o testemunho de 35.000 pessoas que viveram a prisão política e sofreram tortura. Junto com os trabalhos realizados em 2011, numa comissão assessora que abriu novo prazo para o reconhecimento, “[...] foram reconhecidas como vítimas da prisão política e tortura 28.459 pessoas, que correspondem a 34.690 detenções. Do total de pessoas, 1.244 eram menores de 18 anos e, destas, 176 eram menores de 13 anos. 12,72%, que equivale a 3.621 pessoas, são mulheres”¹⁵⁵ (PACHECO, 2016, n. p.). O Informe Valech estendeu para essas vítimas os direitos de reparação econômica e simbólica, antes destinados somente aos familiares de mortos e desaparecidos.

No Chile, as organizações ligadas aos sobreviventes e familiares de vítimas também tiveram um papel fundamental na luta por memória, verdade, justiça e reparação. Junto com a igreja católica do país, que possui um grande protagonismo na defesa dos direitos humanos, essas organizações conseguiram fazer repercutir internacionalmente, em 1998, as denúncias por violação dos direitos humanos contra Pinochet. Em outubro desse ano,

[...] o ditador foi detido em Londres por mandado do juiz espanhol Baltazar Garzón, que buscava sua extradição para a Espanha, no exercício da jurisdição universal, por violações praticadas contra cidadãos espanhóis e outros durante a ditadura chilena. Após 12 meses de controvérsia judicial, permitiu-se, por razões médicas, que Pinochet retornasse ao Chile em 2000. O ditador morreu em 2006, processado em várias causas domésticas por violações a direitos humanos e em uma por corrupção, mas sem receber qualquer condenação (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 65).

¹⁵³ Ver <https://pdh.minjusticia.gob.cl/reparacion/> e https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/Ley_19123.pdf. Acesso em: 02 jul. 2020.

¹⁵⁴ Ver <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-85804.html>; <https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/dcto-1040-CREA-COMISION-NACIONAL-SOBRE-PRISION-POLITICA-Y-TORTURA.pdf> e <http://www.comisiontortura.cl/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

¹⁵⁵ No original: “fueron reconocidas como víctimas de prisión política y tortura 28.459 personas, que corresponden a 34.690 detenciones. Del total de personas, 1.244 eran menores de 18 años y de éstas 176 eran menores de 13 años. El 12,72%, que equivale a 3.621 personas, son mujeres”.

Embora esteja em vigor o Decreto-Lei de Autoanistia de 1978¹⁵⁶, desde 2004 a Corte Suprema de Justiça do Chile e os tribunais inferiores têm julgado e condenado crimes reconhecidos como de lesa-humanidade. Isso levou à condenação de Manuel Contreras em 2015, com pena de mais de 500 anos de prisão, por inúmeros casos de desaparecimento, sequestro e tortura. Entre 1973 e 1977 Contreras foi chefe da Dirección de Inteligencia Nacional (DINA)¹⁵⁷, órgão militar secreto responsável pela repressão das organizações sociais de esquerda. Contreras também foi anfitrião na reunião realizada em novembro 1975 em Santiago do Chile, que batizou a Operação Condor.

Uma importante iniciativa na luta por memória no Chile foi a inauguração, em 2010, do Museo de la Memoria y los Derechos Humanos¹⁵⁸. Segundo a página do museu, é um espaço que pretende “[...] dar visibilidade às violações dos direitos humanos cometidas pelo Estado do Chile entre 1973 e 1990; dignificar às vítimas e a suas famílias; e a estimular a reflexão e o debate sobre a importância do respeito e da tolerância, para que estes fatos nunca mais se repitam”¹⁵⁹ (MUSEO DE LA MEMORIA, 2020, n. p.).

Segundo a RLJT, no campo da justiça persiste o desafio de superar definitivamente o Decreto-Lei de Autoanistia de 1978. Outro desafio é a transformação das diversas estruturas institucionais do Chile que são marcadas pelo legado da ditadura civil militar: “[...] a preservação do modelo econômico neoliberal, a forte privatização do sistema educacional e de pensões, e aspectos da Constituição de 1980” (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 66). Os diversos legados da ditadura contribuíram para o chamado *estallido social*, que iniciou em outubro de 2019, com manifestações massivas em Santiago que se espalharam para todas as regiões do Chile. O estopim para essas manifestações foi o aumento da tarifa de transporte público, entretanto, como dizia a consigna, a causa “não são 30 pesos, são 30 anos”¹⁶⁰. Para César Jiménez-Yañez (2020, p. 950),

Não foi apenas o aumento de 30 pesos do Metrô, conforme noticiado e observado pela imprensa internacional, mas foi o desabafo de décadas, assumindo o custo de manter a

¹⁵⁶ Ver <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=6849>. Acesso em: 11 set. 2020.

¹⁵⁷ Ver <http://villagrimaldi.cl/historia/dina/>. Acesso em: 11 set. 2020.

¹⁵⁸ Ver <https://web.museodelamemoria.cl/>. Acesso em: 11 set. 2020.

¹⁵⁹ No original: “dar visibilidad a las violaciones a los derechos humanos cometidas por el Estado de Chile entre 1973 y 1990; a dignificar a las víctimas y a sus familias; y a estimular la reflexión y el debate sobre la importancia del respeto y la tolerancia, para que estos hechos nunca más se repitan”.

¹⁶⁰ No original: “no son 30 pesos, son 30 años”.

imagem do ‘Jaguar da América Latina’, de um modelo econômico que foi implementado na ditadura, aceito na transição e validado na democracia¹⁶¹.

A mobilização popular só chegou ao fim quando o então presidente Sebastián Piñera costurou um acordo que permitiu a realização do plebiscito de 2020 sobre a criação de uma nova constituição, aprovada por 80% dos chilenos. Uma proposta de nova Carta Magna do Chile¹⁶² – redigida de forma paritária entre homens e mulheres, prevendo mudanças profundas no sistema político e social, com foco nos direitos sociais e na igualdade – foi votada e rejeitada por meio de plebiscito popular em setembro de 2022.

Por fim, a ditadura civil militar uruguaia teve início com o golpe de 27 de junho de 1973, quando o presidente civil eleito Juan María Bordaberry, com apoio dos militares, dissolveu o poder legislativo (câmaras de senadores e deputados) e concentrou os poderes no executivo. O golpe aconteceu num momento de crise econômica e grandes tensões sociais, após a saída do presidente Jorge Pacheco Areco, que mantinha um governo de tendência autoritária e repressiva contra a “ameaça comunista” e o *Movimiento de Libertación Nacional – Tupamaros (MLN-T)*, organizado no início da década de 1960.

Distintamente das ditaduras do Cone Sul, o Uruguai manteve na maior parte do tempo presidentes civis, enquanto o governo era exercido de fato pelos militares. O único presidente militar foi o último, general Gregório Álvarez, que comandou o processo de transição para a democracia. Nesse processo de transição negociada, o *Pacto del Club Naval*¹⁶³, firmado em agosto de 1984 entre militares e representantes dos partidos Colorado, Unión Cívica e Frente Amplio, previa eleições sob determinadas condições, que aconteceram em novembro de 1984. Assim como em outros países da região, havia uma grande mobilização da sociedade civil pela reabertura política, que aconteceu em 28 de fevereiro de 1985.

Logo no início da retomada democrática, em março de 1985, foi votada a *Ley de Amnistía*¹⁶⁴, destinada aos civis que haviam cometido crimes por motivação política. Com o

¹⁶¹ No original: “No fueron sólo los 30 pesos de alza del Metro, como lo informó e hizo notar la prensa internacional, sino fue el desahogo de décadas, cargando el costo de mantener la imagen del ‘Jaguar de América Latina’, de un modelo económico que se implantó en dictadura, se aceptó en transición y se validó en democracia”.

¹⁶² Ver <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/07/Texto-Definitivo-CPR-2022-Tapas.pdf>. Acesso em: 01 set. 2021.

¹⁶³ Segundo Andrés Capelán (2004), existe uma discrepância entre os próprios negociadores do *Pacto del Club Naval* sobre as condições acordadas naquele momento para que as eleições fossem realizadas.

¹⁶⁴ Ver <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/15737-1985>. Acesso em: 02 mar. 2022.

objetivo de conter a pressão das organizações civis para que os militares fossem investigados por crimes contra a humanidade, em 1986 foi votada a *Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado*¹⁶⁵, que beneficiava os membros das forças armadas. Essa lei foi imediatamente questionada, porém teve sua legalidade confirmada pela Suprema Corte do Uruguai em 1988. Também em 1985 foram criadas duas comissões que visavam investigar os crimes de lesa-humanidade:

i) a Comisión Investigadora sobre Situación de Personas Desaparecidas y Hechos que la Motivaron, criada para investigar os 164 casos de desaparecimentos forçados, que também apurou a prática de tortura nos centros de detenção clandestinos e os casos de crianças sequestradas; e *ii) a Comisión Investigadora sobre el Secuestro y Asesinato Perpetrados contra los ex Legisladores Héctor Gutiérrez Ruiz y Zelmario Michelini*, que não obteve nenhum resultado conclusivo. Um terceiro esforço, dedicado à memória e à verdade, foi o relatório *Uruguay nunca más*, publicado pelo *Servicio de Paz y Justicia (Serpaj)* em dezembro de 1989, que registrou as violações aos direitos humanos ocorridas no país entre 1972 e 1985 (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 167).

Diferente da Argentina e de forma semelhante ao que ocorreu no Brasil, o relatório *Nunca Más*¹⁶⁶ do Uruguai foi iniciativa de uma organização da sociedade civil, mais precisamente da SERPAJ, e não uma medida oficial do Estado. O relatório trouxe informações sobre os desaparecidos e, também, sobre os presos políticos e as vítimas de tortura.

Em 2000, durante o governo de Jorge Battle, foi criada a *Comisión para la Paz (Compaz)*¹⁶⁷, com o objetivo de coletar e classificar os casos de desaparecimento durante o regime, mas sem identificar e investigar os responsáveis. Em 2005, sob grande pressão da sociedade civil, o presidente Tabaré Vázquez admitiu a possibilidade de reinterpretação da *Ley de Caducidad* para alguns casos específicos. Essa reinterpretação, assim como uma condenação da Corte Interamericana de Direitos Humanos (*Caso Gelman vs. Uruguay*)¹⁶⁸, abriu o caminho para a declaração de inconstitucionalidade da lei alguns anos mais tarde, que foi revogada novamente em 2013. Porém, entre avanços, recuos e casos específicos, a *Ley de Caducidad* “[...] segue, assim, como um obstáculo às investigações e à responsabilização de

¹⁶⁵ Ver <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/15848-1986/1>. Acesso em: 02 mar. 2022.

¹⁶⁶ Ver <https://sitiosdememoria.uy/recurso/42>. Acesso em: 02 mar. 2022.

¹⁶⁷ Ver https://www.usip.org/sites/default/files/file/resources/collections/commissions/Uruguay-Report_Informal.pdf. Acesso em: 11 set. 2020.

¹⁶⁸ Ver https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_221_esp1.pdf. Acesso em: 22 mar. 2021.

agentes que cometeram crimes na ditadura uruguaia” (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 169).

Em 2006, com o objetivo de reparação material às vítimas, foi aprovada a Lei 18.033¹⁶⁹, que concedeu indenização às pessoas presas e/ou processadas durante o regime. Em 2015, nos trinta anos de retomada democrática, foi criado o *Grupo de Trabajo por Verdad y Justicia*¹⁷⁰, composto por sete integrantes. Visa “[...] investigar os crimes da ditadura, buscar e organizar os registros dos desaparecidos e colocá-los à disposição da justiça. Chama atenção a composição do grupo, constituído por familiares de vítimas e por representantes das principais religiões do país – católica, judia, metodista e umbandista” (CARVALHO; GUIMARÃES; GUERRA, 2015, p. 169).

Um grande marco na mobilização por memória, verdade e justiça no Uruguai é a *Marcha del silencio*¹⁷¹, organizada pela associação *Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos*. A marcha em homenagem às vítimas da ditadura e em repúdio às violações dos direitos humanos é realizada no dia 20 de maio desde 1996. A data escolhida para a mobilização remete ao 20 de maio de 1976, quando apareceram em Buenos Aires os corpos de Zelmario Michelini e Héctor Gutiérrez Ruiz, senador e deputado uruguaios exiliados na Argentina, sequestrados alguns dias antes, numa ação de cooperação repressiva entre Uruguai e Argentina, nos termos da Operação Condor.

3.3 A LUTA POR REPARAÇÃO NO BRASIL

No Brasil, assim como nos outros países do Cone Sul, por conseguinte, são os familiares das vítimas do regime militar que protagonizam a luta por verdade, memória e justiça. Desde os anos 1970 promovem ações na tentativa de responsabilizar o Estado – e aqueles que agiram em seu nome – pelos crimes de violação dos direitos humanos.

Desde 1978, diversos familiares de presos, mortos e desaparecidos, assim como outras organizações sociais, reivindicam uma anistia ampla, geral e irrestrita. Isso significaria a volta de todos os exilados e abertura das prisões sem restrições, porém o governo militar se recusou

¹⁶⁹ Ver <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18033-2006>. Acesso em: 22 mar. 2021.

¹⁷⁰ Ver <https://www.gub.uy/secretaria-derechos-humanos-pasado-reciente/politicas-y-gestion/grupo-trabajo-verdad-justicia>. Acesso em: 22 mar. 2021.

¹⁷¹ Ver <https://desaparecidos.org.uy/marcha-del-silencio/>. Acesso em: 22 mar. 2021.

a anistiar os militantes da luta armada. A Lei da Anistia, finalmente aprovada em 1979, fazia parte da estratégia do próprio governo de uma abertura democrática lenta e gradual. Essa versão da lei anistia os crimes políticos, mas deixa de fora os chamados “crimes de sangue”, o que significa não dar anistia aos que participaram da luta armada. Essas pessoas precisaram entrar com outros recursos jurídicos para receber indulto. Embora não anistie todos os perseguidos políticos, a lei anistia os “crimes conexos” aos crimes políticos, o que permite estender legalmente a anistia aos torturadores e assassinos a serviço do Estado. Essa lei, portanto, acaba equiparando os crimes cometidos pelos que se opuseram à ditadura aos crimes de tortura, assassinato e ocultação de cadáver cometidos em nome do Estado, perpetuando a impunidade daqueles que cometeram graves violações dos direitos humanos.

Desde então, ao longo de décadas, os grupos de familiares dos mortos e desaparecidos políticos, assim como movimentos em defesa dos direitos humanos, buscaram pressionar distintos governos a tomarem medidas que avancem no sentido de uma responsabilização jurídica dos crimes cometidos durante o regime. A revisão da Lei da Anistia, que pretendia anular o perdão dado aos agentes do Estado (civis e militares) que cometeram crimes de lesa-humanidade durante o regime militar, chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF) em 2010. Por sete votos a dois, o STF decidiu contra a revisão¹⁷². Após essa decisão, os familiares de desaparecidos da Guerrilha do Araguaia denunciaram o Brasil à CIDH, no *Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil*¹⁷³. Ainda em 2010, a CIDH condenou o Brasil pelo desaparecimento forçado, reconhecendo o governo brasileiro como omissor e considerando a Lei da Anistia um obstáculo à investigação, julgamento e punição de graves violações dos direitos humanos. Sob a ótica da CIDH, o Brasil é o único país sul-americano que não investigou, julgou e puniu nenhum dos responsáveis pelos crimes de lesa-humanidade, aqueles crimes que não prescrevem como os crimes comuns.

Embora a impunidade continue a prevalecer, é preciso admitir que, graças à mobilização da sociedade civil, houve diversos avanços no sentido de uma justiça de transição. A luta pela responsabilização do Estado também contou com o apoio de setores progressistas de algumas igrejas, inclusive em pleno período de exceção. Um caso muito emblemático foi a

¹⁷² Para saber mais sobre a decisão do STF com relação à revisão da Lei de Anistia ver: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=125515>. Acesso em: 04 jun. 2020.

¹⁷³ Para saber mais sobre o *Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil* ver http://www.corteidh.or.cr/cf/Jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nld_Ficha=342&lang=es. Acesso em: 10 jul. 2020.

reação à morte do jornalista Vladimir Herzog em 1975, assassinado durante a tortura, nos porões do Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI)¹⁷⁴ de São Paulo, depois de se apresentar voluntariamente para prestar um depoimento. A versão de suicídio, estampada nos jornais junto a uma foto montada de forma escancarada, aumentou a indignação dos opositores ao regime. Um grande culto ecumênico – celebrado por Dom Paulo Evaristo Arns, pelo reverendo Jaime Wright e pelo rabino Henry Sobel – foi realizado na Catedral da Sé. Reuniu milhares de pessoas e tornou-se um símbolo da luta pela redemocratização do Brasil.

Outro caso emblemático é o projeto que deu origem ao livro *Brasil: nunca mais*¹⁷⁵, que contém parte da mais ampla pesquisa realizada pela sociedade civil sobre a tortura política no Brasil. As principais informações dessa pesquisa foram obtidas a partir dos depoimentos prestados pelos réus no âmbito dos tribunais militares, pois diversos acusados, quando interrogados em juízo, denunciaram e detalharam as práticas de violência física, psicológica e moral que sofreram ou presenciaram enquanto presos. Uma brecha na Lei da Anistia, promulgada em agosto de 1979, permitia que os advogados (dos exilados e presos políticos que requeriam a anistia) pudessem retirar por 24 horas os processos sobre crimes políticos reunidos no Superior Tribunal Militar (STM). O projeto de copiar sigilosamente durante cinco anos 850 mil páginas de processos do STM contou com o apoio do Reverendo Jaime Wright, da Igreja Presbiteriana, e Dom Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo. Contou, ainda, com o financiamento de um órgão ecumênico e internacional, o Conselho Mundial de Igrejas.

Segundo seus idealizadores, o projeto teve três principais objetivos: “[...] evitar que os processos judiciais por crimes políticos fossem destruídos com o fim da ditadura militar, tal como ocorreu ao final do Estado Novo; obter e divulgar informações sobre torturas praticadas pela repressão política; e estimular a educação em direitos humanos” (BNM, 2016). O resultado foi a publicação, em 1985, de um relatório e do livro, que revelaram a gravidade das violações aos direitos humanos promovidas pela repressão durante a ditadura. O sucesso da

¹⁷⁴ O DOI-CODI surgiu a partir da Operação Bandeirante (OBAN), um órgão de repressão paramilitar, não oficial. A criação do DOI-CODI representou a “institucionalização” da OBAN, embora não tivesse sido baseada em lei ou um decreto, mas em diretrizes secretas, formuladas pelo Conselho de Segurança Nacional e aprovadas pelo presidente da República, o general Emílio Garrastazu Médici. Apesar disso, o DOI-CODI possuía mais prestígio e poder que os outros órgãos de segurança militares, sendo que foram criados DOI-CODIs nas principais capitais de estados brasileiros.

¹⁷⁵ Recentemente, todo o acervo da pesquisa *Brasil: nunca mais* foi digitalizado e está disponível no site: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

publicação continua a influenciar gerações e impulsionou o compromisso do Estado brasileiro com o enfrentamento à tortura. O ousado e arriscado trabalho que resultou no livro *Brasil: nunca mais* permite ouvir/ler relatos de extrema violência e crueldade.

A primeira vitória institucional na luta por reparação foi a criação da *Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos*¹⁷⁶, por meio de lei específica em 1995¹⁷⁷. Possui as seguintes atribuições: reconhecer as pessoas mortas e desaparecidas em função de suas atividades políticas, localizar os corpos de pessoas desaparecidas por meio de grupos de investigações, emitir pareceres sobre os pedidos de indenização realizados por familiares das vítimas. Essa comissão responsabiliza o Estado pela busca dos desaparecidos, pelo reconhecimento dos mortos e por indenizar os familiares.

Em 2002, fruto de um movimento da sociedade civil e de grupos em defesa dos direitos humanos, foi criada uma comissão¹⁷⁸ com escopo mais amplo. A *Comissão de Anistia* é responsável pelas políticas de reparação e memória para as vítimas do regime militar. Permite àqueles que foram presos, torturados, exilados, ou que sofreram danos físicos e morais devido à perseguição política, a exigência da condição de anistiado. Se a Lei da Anistia de 1979 ficou marcada como uma lei que permite impunidade em relação àqueles que cometeram violações dos direitos humanos em nome do regime, a Comissão da Anistia, em contrapartida, busca ampliar o reconhecimento do Estado e os atos de reparação.

Inicialmente a reparação acontecia apenas por meio de indenizações, que eram recebidas e julgadas pela Comissão. As indenizações aconteciam de duas formas e dependiam do tipo de perseguição ou impedimento que a vítima sofreu. Se a pessoa tivesse sido afastada de seu emprego, por exemplo, ela era indenizada com um valor mensal. Se a pessoa não tinha um emprego, mas teve sua vida e possibilidade de carreira impedida, ela recebia uma indenização única, de acordo com o tempo de perseguição e com um teto limite. Porém, segundo o verbete *Reparação Psíquica*, do sítio virtual *Memórias da Ditadura*, organizado pelo

¹⁷⁶ Mais informações podem ser acessadas em: <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/orgaos-colegiados/cemdp/comissao-especial-sobre-mortos-e-desaparecidos-politicos-cemdp>. Acesso em: 03 jun. 2020.

¹⁷⁷ A Lei 9.140, de 4 de dezembro de 1995, pode ser acessada em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9140.htm. Acesso em: 02 jun. 2020.

¹⁷⁸ A Lei 10.559, de 13 de novembro de 2002, pode ser acessada em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10559.htm. Acesso em: 09 jun. 2020.

Instituto Vladimir Herzog (IVH), a reparação por meio da indenização financeira apresentava diversos problemas.

Um deles, por exemplo, é que as indenizações muitas vezes eram recebidas pela opinião pública e meios de comunicação como uma espécie de privilégio, pois estas indenizações não vinham acompanhadas de promoções de eventos públicos nos quais estas pessoas podiam narrar suas histórias e vincular este benefício à sua história de sofrimento. Um outro problema é que a condição de anistiado político e as indenizações individuais que a acompanhavam podiam ser importantes para uma pessoa ou família que via ali uma forma de reconhecimento do Estado, mas faziam muito pouco para transformar a nossa sociedade já que recebiam pouca visibilidade. Um terceiro problema é que a indenização financeira pode ser importante para garantir o reestabelecimento da qualidade de vida e tem seu valor simbólico de pedido de desculpas, mas ela, na ausência de outras formas de reconhecimento, acaba colocando a reparação como uma transição financeira (IVH, 2021b).

Para que essa reparação fosse efetiva e não ficasse restrita a uma transição financeira, foram criados outros mecanismos de modo a tornar o processo de reparação mais visível e coletivo. De 2008 a 2016 foram realizadas mais de noventa *Caravanas da Anistia*¹⁷⁹ em todo o território brasileiro. Consistiam em sessões públicas nas quais as vítimas da ditadura davam seus testemunhos sobre a violência sofrida e recebiam o pedido de desculpas oficiais por parte do Estado. Para ampliar o alcance dessas ações, os testemunhos eram realizados em espaços marcados pela memória da ditadura, acompanhados de atividades educativas e culturais, além de homenagens a determinadas pessoas importantes na resistência. A utilização deliberada do nome *anistia* pela comissão – uma palavra marcada pela impunidade na história brasileira – pretende justamente subverter essa marca. Segundo Paulo Abrão (então Presidente da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça) e Marcelo D. Torelly (então Coordenador-geral de Memória Histórica da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça),

[...] se o conceito de anistia significava um gesto político do Estado direcionado a perdoar os cidadãos enquadrados nos dispositivos legais da Doutrina de Segurança Nacional, com a medida, a anistia ressignificada passou a constituir-se em ato no qual o cidadão violado é quem perdoa o Estado pelos erros cometidos contra ele no passado. A declaração de anistiado político torna-se um ato oficial de reconhecimento do direito de resistência da sociedade contra o autoritarismo e a opressão. Se o significado da anistia, para alguns, reverberava o esquecimento ou amnésia, agora ele passa, pela ação estatal de *reconhecimento*, a revelar o protagonismo da *reparação* e da *memória* (ABRÃO; TORELLY, 2014, p. 73).

¹⁷⁹ Diversas sessões da Caravana da Anistia podem ser acessadas na videoteca do Acervo Virtual da Anistia, disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLpy-eNPbuQ4sQ9GP56wvxUZlIXzGKG-QJ>. Acesso em: 02 jun. 2020.

Outra forma de tornar o tema da reparação mais público e coletivo foi o projeto Marcas da Memória, realizado de 2010 a 2013¹⁸⁰. Conforme o nome do projeto, previa diversas ações de memória, não só das violações sofridas, mas de resistência. Além de publicações, registro de história oral e audiências públicas, foram abertos editais para que a sociedade civil propusesse ações de memória.

O movimento por memória, verdade e justiça ganhou um novo fôlego e teve uma grande adesão da sociedade civil com a implementação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2012. Segundo a lei¹⁸¹ que a instituiu, a CNV possuía a tarefa hercúlea de investigar, no curto período de dois anos, as graves violações dos direitos humanos praticadas por agentes públicos, pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado brasileiro no período de 1946 a 1988. A investigação, contudo, concentrou seus esforços no período da última ditadura (1964 a 1985).

A instituição da CNV incentivou a criação de outras comissões da verdade em todo o Brasil, sejam elas em âmbito estadual, municipal ou setorial (sindicais, universitárias, etc.). Essas comissões cumpriram – e algumas ainda cumprem – seus mandatos de forma independente e diversas vezes suas investigações subsidiaram os trabalhos da CNV. Nesse período também foram criados diversos comitês e coletivos da sociedade civil que congregavam tanto a geração que foi diretamente afetada pela violência do regime militar, quanto jovens interessados pelo tema. A adesão de diversos setores da sociedade civil ao movimento por Memória, Verdade e Justiça representou avanços no entendimento sobre a necessidade de reparação por parte do Estado, uma luta de longa data dos familiares de mortos e desaparecidos, bem como de ex-presos políticos e exilados.

Nesse mesmo período a Comissão da Anistia deu início a uma ação que visava ampliar o escopo da reparação. O Clínicas do Testemunho¹⁸², como já foi mencionado, tinha como objetivo a reparação psíquica daqueles que foram vítimas diretas da violência de Estado no período do regime militar ou que foram afetados de forma “indireta”. Podemos citar como

¹⁸⁰ Mais informações podem ser acessadas em: https://www.justica.gov.br/acervo_legado/anistia/projetos/projetos-de-memoria-e-reparacao#projeto-marcas-da-mem-ria. Acesso em: 02 jun. 2020.

¹⁸¹ A Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011, pode ser acessada em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12528.htm. Acesso em: 02 jun. 2020.

¹⁸² Informações sobre o projeto Clínicas do Testemunho ainda podem ser acessadas em <https://www.justica.gov.br/seus-direitos/anistia/clinicas-do-testemunho-1>. Acesso em: 02 jul. 2020.

exemplo de afetados “indiretamente” os filhos de perseguidos políticos, impelidos ao exílio, que só voltaram ao Brasil após a Anistia. O sofrimento psíquico das vítimas da ditadura nunca havia sido tratado como uma questão de saúde pública, que exigisse políticas públicas.

Desde sua criação em 2012 até a interrupção em 2017, a relevância desse projeto de reparação simbólica por meio da atenção psicológica foi reforçada. O Clínicas do Testemunho foi amparado pela sentença da CIDH no *Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia) vs. Brasil*, na qual a corte declarou que “o Estado deve oferecer o tratamento médico e psicológico ou psiquiátrico que as vítimas requeiram”¹⁸³ (CIDH, 2010, p. 12). E também encontrou respaldo na recomendação nº 15 do Relatório da CNV, divulgado em dezembro de 2014:

[...] garantia de atendimento médico e psicossocial permanente às vítimas de graves violações de direitos humanos. Como demonstraram as investigações conduzidas pela CNV, as vítimas de graves violações de direitos humanos estão sujeitas a sequelas que demandam atendimento médico e psicossocial contínuo, por meio da rede articulada intersetorialmente e da capacitação dos profissionais de saúde para essa finalidade específica. A administração pública deve garantir a efetividade desse atendimento (CNV, 2014a, p. 970).

A Comissão da Anistia, por intermédio do Ministério da Justiça, realizou duas chamadas públicas para projetos da sociedade civil. O primeiro edital financiou os trabalhos desenvolvidos entre 2013 e 2015 e, o segundo edital, os trabalhos realizados entre 2016 e 2017. Cada instituição ou núcleo proponente possuía algumas características próprias, mas tinham em comum, dentre as suas principais ações: o acompanhamento terapêutico individual das pessoas que pediram a condição de Anistia Política, o acompanhamento de grupos terapêuticos, conversas públicas, palestras, ciclos de estudos, cursos teóricos e de capacitação.

Segundo o Memórias da Ditadura (IVH, 2021b), o Clínicas do Testemunho ampliava o alcance e a pretensão de reparação do Estado quanto às ditaduras em dois aspectos. Em primeiro lugar, ao reconhecer que a saúde mental daqueles que sofreram violações merecem cuidado. Em segundo lugar, ao ampliar a perspectiva de afetado pela violência de Estado, entendendo o trauma como algo que extravasa a esfera individual e macula toda a sociedade. Se reconhecemos a dimensão social do trauma e sua tendência à repetição, podemos compreender como “[...] a violência política que operou durante a ditadura pode ser relacionada com formas mais antigas, como a escravidão e o genocídio negro e indígena, que

¹⁸³ No original: “el Estado debe brindar el tratamiento médico y psicológico o psiquiátrico que requieran las víctimas” (CIDH, 2010, p. 12).

até hoje continuam a oprimir as populações periféricas” (IVH, 2016). No entanto, um dos problemas enfrentados pelo Clínicas do Testemunho consistia, justamente, em incluir oficialmente pessoas de diversos setores marginalizados da população que não eram contabilizadas dentre as vítimas. No número oficial de 436 mortos pela ditadura civil-militar, não estão contabilizados os indígenas¹⁸⁴, camponeses e moradores de periferias urbanas, sob a alegação de falta de provas das perseguições.

A segunda etapa de trabalhos do Clínicas do Testemunho aconteceu num período de graves crises institucionais, após o impedimento da presidenta eleita Dilma Rousseff, em 2016. O último ano do projeto – 2017 – foi marcado pelo desmonte, por parte do governo federal, da Comissão de Anistia e dos projetos por ela desenvolvidos. Esse momento intensificou impasses e contradições, uma vez que significou um grande retrocesso no entendimento que o Estado vinha apresentando sobre a necessidade de reparação simbólica às vítimas, como parte de um processo de justiça de transição.

Apesar disso, no curto período em que foi desenvolvido, o Clínicas do Testemunho realizou um trabalho cujo resultado ainda reverbera. O fato de o Estado reconhecer o sofrimento causado de forma injusta e oferecer um espaço de escuta capaz de acolher as narrativas por muito tempo silenciadas foi um grande avanço no sentido de reatar laços sociais. Ser reconhecido como vítima é um primeiro passo para aqueles que foram perseguidos pelo terrorismo de Estado. Márcio Seligmann-Silva salienta, no entanto, que

[...] existe a possibilidade de esta comunidade sair desta posição de vítima. O testemunho pode, justamente, servir de caminho para a construção de uma nova identidade pós-catástrofe. A uma era de violência e de acúmulo de crimes contra a humanidade corresponde também uma nova cultura do testemunho. O testemunho tanto artístico/literário como o jurídico pode servir para se fazer um novo espaço político para além dos traumas que serviram tanto para esfacelar a sociedade como para construir novos laços políticos. Esta passagem pelo testemunho é, portanto, fundamental tanto para indivíduos que vivenciaram experiências-limite, como para sociedades pós-ditadura (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 12).

Por meio do projeto Clínicas do Testemunho, muitas histórias, guardadas por décadas, puderam ser elaboradas sob o amparo de diversos profissionais da clínica psicanalítica. Trago

¹⁸⁴ Segundo a CNV, estima-se que, de 1964 a 1985, 8.350 indígenas foram mortos por ação ou omissão do Estado brasileiro. A ausência de reconhecimento e demarcação dos territórios indígenas levou a massacres, roubo de terras, remoções forçadas dos territórios, prisões, torturas e maus-tratos. Para saber mais, ver o segundo volume do relatório final da CNV (2014b, p. 203-262).

como exemplo alguns testemunhos presentes no registro audiovisual¹⁸⁵ que ajudei a produzir exatamente no período de encerramento do projeto. Foi vontade dos próprios beneficiários do Clínicas do Testemunho deixar um registro sobre a experiência vivenciada.

Mirian Burger: Quando a gente é presa e torturada, a primeira coisa que a gente faz quando sai da cadeia é não procurar ninguém que se identifique com a gente, para que também eles não sejam presos e torturados. [...] Muitas histórias de outros a gente não sabe. Então aqui [no Clínicas do Testemunho] eu retomei essas histórias.

Paulo de Tarso Carneiro: Uma prática que o estado tinha colocado para mim, a sociedade tinha colocado para mim, que não era bom falar sobre isso, que não era interessante falar sobre isso. Que esse tempo já tinha passado. [...] [A experiência no Clínicas do Testemunho] me trouxe à memória fatos que eu havia completamente esquecido. E aí o contato com pessoas do grupo, não exatamente do mesmo grupo, mas de outros grupos, me traziam a lembrança: 'Não, isso tu sabias. Isso tu não sabias' (*apud* NARRATIVAS..., 2018).

Os diversos testemunhos ao final do projeto ressaltam a potência que é encontrar um espaço onde se possa falar sobre o que até então permanecia silenciado. Não é à toa que o vídeo recebeu o título *Narrativas do silêncio: memórias coletivas de resistência à ditadura*. Aquilo que por muito tempo permaneceu interdito pôde ser finalmente elaborado e ressignificado, em condições de acolhimento e segurança. O encontro em grupos, com outras pessoas que também passaram por experiências traumáticas relacionadas à ditadura, enseja narrativas múltiplas sobre um mesmo acontecimento. Aí reside a construção coletiva da memória, que permite perceber sua própria experiência em relação aos acontecimentos históricos. Novas subjetividades são forjadas nesse trabalho de elaboração do passado.

3.4 SOBRE OS USOS DA MEMÓRIA E DO TESTEMUNHO NO CONE SUL

Beatriz Sarlo (2007), no livro *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*, salienta a importância que o testemunho teve para reconstituir a memória coletiva, restaurar laços sociais e condenar o terrorismo de Estado no fim da ditadura militar argentina. A autora admite que a “[...] confiança nos testemunhos das vítimas é necessária para a instauração de regimes democráticos e o enraizamento de um princípio de reparação e justiça” (SARLO, 2007, p. 47). Segundo Sarlo, na transição para a democracia, os testemunhos sobre as violações foram indispensáveis para a restauração de um regime democrático de direitos. Retomar essas

¹⁸⁵ Um *teaser* desse registro pode ser visto em: <https://youtu.be/CxSbIsR6zjg>. Acesso em: 12 jun. 2020.

memórias, conseqüentemente, era um dever, algo fundamental para o bem comum. Em muitos julgamentos na Argentina não houve outras provas contra os responsáveis e, nesses casos, os testemunhos foram fundamentais para provar o que as vítimas haviam sofrido e condenar aqueles que cometeram crimes em nome do Estado.

Um exemplo de como o testemunho foi vital para reconstruir um fato histórico, no Brasil, é a história de Inês Etienne Romeu (1942-2015), que militou em diversas organizações clandestinas de resistência armada à ditadura. Na Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), junto com Carlos Lamarca e outros, participou do sequestro do embaixador suíço em dezembro de 1970, o último e mais longo da ditadura brasileira, que exigiu a libertação de 70 prisioneiros políticos. Inês foi a única sobrevivente da Casa da Morte, um centro clandestino de tortura em Petrópolis, na região serrana do Rio de Janeiro. Mantida na casa durante 96 dias, de 5 de maio a 11 de agosto de 1971, quando foi humilhada, torturada e estuprada, Inês conseguiu convencer seus algozes de que colaboraria com a repressão, por isso foi libertada.

Para protegê-la da possibilidade de ser novamente sequestrada, seus advogados optaram por oficializar sua prisão. Nessa circunstância, Inês escreveu um relatório onde conta o calvário que sofreu. Ela conseguiu descrever uma planta da casa e memorizar o nome dos torturadores, das outras pessoas torturadas e o telefone do lugar, que depois permitiu descobrir o endereço correto. Condenada à prisão perpétua, Inês foi a última presa política brasileira libertada em 1979, não pela anistia, mas sob liberdade condicional. Nesse mesmo ano, o relatório *Se eu morrer...*¹⁸⁶, escrito em 1971, foi utilizado pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) para denunciar a existência do centro clandestino de tortura. É graças a esse relatório e aos inúmeros testemunhos que Inês deu ao longo de sua vida que hoje temos conhecimento desse aparato repressivo. Em 2003, Inês sofreu uma agressão dentro de sua casa e foi internada com traumatismo craniano, o que comprometeu sua capacidade de falar e andar. Até hoje o agressor não foi identificado e a polícia registrou o caso como acidente doméstico. Paulo Malhães, de alcunha Dr. Pablo, um dos torturadores da Casa da Morte e o único que quebrou o silêncio e falou sobre o centro clandestino para a Comissão Nacional da Verdade em 2014, foi encontrado morto um mês depois do depoimento.

¹⁸⁶ Este documento hoje faz parte do acervo da Comissão Estadual da Verdade de São Paulo Rubens Paiva e pode ser consultado em <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/arquivos/documentos/048-relatorio-entregue-por-ines-romeu-a-oab-rubens-paiva>. Acesso em: 01 set. 2022.

Embora seja evidente que o testemunho das vítimas é fundamental para a investigação dos crimes, principalmente quando não há outras provas e evidências, Sarlo questiona a centralidade e superioridade que o testemunho ganhou frente a outras fontes documentais. Se, por um lado, as memórias evocadas pelo testemunho são fundamentais para reatar laços sociais, desempenhando importantes funções sociais e jurídicas, por outro lado é preciso manter um ponto de vista crítico em relação ao seu uso historiográfico. No contexto latino-americano pós-ditaduras civis-militares, especialmente na Argentina, por sua importância social e política, os discursos sobre a memória se impõem como verdades inquestionáveis. Ela retoma Paul Ricoeur (2007), para quem o testemunho daqueles que sobreviveram aos campos de concentração nazistas são casos-limite que provocam uma crise no conceito de testemunho. Segundo Sarlo (2007, p. 36-37), esses casos-limite “[...] são uma exceção sobre a qual é complicado (quase impróprio) exercer o método historiográfico, pois se trata de experiências extraordinárias, que não podem ser comparadas a outras”. Seria terrível e inadequado utilizar o método historiográfico nos casos em que a confiança nos testemunhos das vítimas é fundamental para que haja justiça e reparação. Nesses casos, a memória impõe uma primazia, realizando uma espécie de veto a qualquer posição crítica. Porém, a autora defende que, fora da esfera jurídica e reparatória, deveríamos submeter as memórias a uma crítica metodológica, assim como fazemos com todas as outras fontes historiográficas, sem conceder-lhe uma legitimidade absoluta, pois somente “[...] uma confiança ingênua na primeira pessoa e na lembrança do vivido pretenderia estabelecer uma ordem presidida pelo testemunhal” (SARLO, 2007, p. 48).

Por conseguinte, não deveríamos nos restringir ao testemunho e à memória de quem conta para tentar compreender um tema do ponto de vista histórico. É preciso evidenciar uma dimensão problemática de todo testemunho, porquanto “[...] o discurso da memória e as narrações em primeira pessoa se movem pelo impulso de bloquear os sentidos que escapam; não só eles se articulam contra o esquecimento, mas também lutam por um significado que unifique a interpretação” (SARLO, 2007, p. 50). Enquanto as narrações subjetivas buscam uma narrativa unívoca e total, a disciplina histórica renuncia a utopia de um relato “completo” e busca problematizar esses sentidos que escapam.

Todavia, também é inegável que a história tem se aproximado de questionamentos próprios do campo da memória. Isso fica evidente no âmbito da história oral (que engloba os relatos em primeira pessoa) e das micro-histórias (que utilizam como fonte a narrativa e a

descrição etnográfica). Sarlo (2007, p. 18 et seq.) denomina como “guinada subjetiva” essa tendência à valorização da experiência, dos relatos em primeira pessoa e da dimensão subjetiva nos estudos sobre o passado e nos estudos culturais do presente.

Nessa relação entre memória e história, Sarlo vislumbra um novo paradigma a partir do livro *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, de Pilar Calveiro, e *La Bemba*, de Emilio de Ípola. Pilar Calveiro, por exemplo, não utiliza as suas experiências pessoais de sequestro e prisão clandestina em diversos centros de tortura e campos de concentração para legitimar seu ponto de vista. Segundo Sarlo, ambos se afastam de uma reconstituição apenas narrativa e do consolo de que a experiência por si só poderia produzir conhecimento. Pelo contrário, eles recorrem a uma modalidade argumentativa.

Como se pudessem pôr provisoriamente em suspenso o fato de terem sido vítimas em termos diretos e pessoais da repressão, ambos escrevem com conhecimento disciplinar, tentando se ater às condições metodológicas desse saber. Justamente por isso mantêm uma distância exata em relação à experiência de seus próprios sofrimentos (SARLO, 2007, p. 70).

Elizabeth Jelin (2012), pesquisadora argentina, também investiga a relação entre memória e história no contexto latino-americano. A autora ressalta que a memória é uma fonte crucial para a história, uma vez que as memórias demandam perguntas que funcionam como estímulo para a investigação histórica. Por outro lado, a história pode questionar e provar os conteúdos memoriais, ajudando – de forma crítica – no processo de narrar e transmitir memórias.

No entanto, Jelin alerta que, se levadas ao extremo, as operações de memorialização¹⁸⁷ podem representar um perigo histórico. A tentativa de rememorar e registrar à exaustão todos os lugares e todas as instâncias de terror põe ênfase na literalidade da memória, tal como formulada por Todorov. Assim, perde-se a capacidade “[...] de abstrair e de inferir consequências para o futuro e para outras pessoas e grupos, com o qual o que se constrói é

¹⁸⁷ Segundo Ereshnee Naidu (2015, p. 11), na cartilha *Da memória à ação: um kit de ferramentas para memorialização em sociedades pós-conflito*, “[...] memorialização refere-se a processos através dos quais a memória se perpetua. É um meio de homenagear, reconhecer e lembrar [...] Monumentos e memoriais são apenas um aspecto da memorialização; no entanto, a memorialização também pode incluir iniciativas mais orgânicas, menos permanentes, que atendem as necessidades da comunidade. Formas de iniciativas de memorialização podem incluir, mas não se limitam, a museus, cerimônias comemorativas, pedidos de desculpas, renomeação de instalações públicas, funerais simbólicos e projetos de memória”.

uma repetição ritualizada, sem elaboração nem integração na dinâmica sociopolítica dos momentos posteriores”¹⁸⁸ (JELIN, 2012, p. 19).

A autora complementa as reflexões de Todorov sobre a memória literal e exemplar, abordadas no capítulo anterior, trabalhando com duas noções vindas do guarani.

Em guarani existe dois vocábulos para expressar a ideia de ‘nós’. Um – *ore* – marca a fronteira entre aqueles que falam e sua comunidade e o/a ‘outro/a’, que escuta ou observa, que fica claramente excluído/a. O outro – *ñande* – é um nós inclusivo, que convida o/a interlocutor/a a ser parte da mesma comunidade. Vou sugerir que as duas formas de memória e seus dois usos correspondem a essas duas noções de ‘nós’ ou de comunidade – uma inclusiva, a outra excludente¹⁸⁹ (JELIN, 2012, p. 90).

A partir dessa distinção, Jelin questiona quem é o “nós” com legitimidade para recordar. Trata-se de um “nós” excludente, do qual só pode participar quem vivenciou o acontecimento, ou de um “nós” ampliado, que interpela o interlocutor a fazer parte da mesma comunidade? Trata-se de um *ore* ou um *ñande*? Essa discussão não pretende questionar o sofrimento das vítimas e seu direito à verdade, nem retirar o papel protagonista que as vítimas diretas e seus familiares tiveram na luta por memória. Contudo, refletir sobre quem é esse “nós” nos ajuda a perceber qual uso estamos fazendo da memória. Se é um “nós” excludente e intransferível, levado ao extremo, paradoxalmente essa autoridade simbólica pode “[...] chegar a obstruir os mecanismos de ampliação do compromisso social com a memória, ao não deixar lugar para a reinterpretação e ressignificação do sentido das experiências transmitidas”¹⁹⁰ (JELIN, 2012, p. 92). Retornamos às reflexões de Todorov sobre os abusos da memória. Em última instância, isolar uma lembrança em si mesma, sem dar espaço para analogias e generalizações, pode dificultar o trabalho de elaboração da memória na esfera pública e a obtenção de alguma lição das reminiscências do passado.

¹⁸⁸ No original: “[...] de abstraer y de inferir consecuencias para el futuro y para otras personas y grupos, con lo cual lo que se construye es una repetición ritualizada, sin elaboración ni integración en la dinámica sociopolítica de los momentos posteriores” (JELIN, 2012, p. 19).

¹⁸⁹ No original: “En guaraní hay dos vocablos para expresar la idea de ‘nosotros/as’. Uno – *ore* – marca la frontera entre quienes hablan y su comunidad y el/a ‘otro/a’, que escucha u observa, que queda claramente excluido/a. El otro – *ñande* – es un nosotros/as incluyente, que invita al/a interlocutor/a a ser parte de la misma comunidad. Voy a sugerir que las dos formas de memoria y sus dos usos corresponden a estas dos nociones de ‘nosotros/as’ o de comunidad – la una inclusiva, la otra excluyente” (JELIN, 2012, p. 90).

¹⁹⁰ No original: “[...] este poder puede llegar a obstruir los mecanismos de ampliación del compromiso social con la memoria, al no dejar lugar para la reinterpetación y la resignificación del sentido de las experiencias transmitidas” (JELIN, 2012, p. 92).

Para esta pesquisa, é importante trazer mais uma noção cunhada por Jelin (2012, p. 79 et seq.). Ela contrapõe a essa postura de fixação da memória o trabalho dos/das “empreendedores da memória”. Nesse caso, o uso do termo empreendimento possui um sentido coletivo e social: quando alguém se envolve pessoalmente num projeto de memória, mas também compromete outras pessoas nessa tarefa, o que confere um caráter coletivo e participativo ao empreendimento. São agentes sociais comprometidos com o uso político e exemplar da memória, que criam novos sentidos para a sua luta e incorporam novos sujeitos, ampliando o sentido de “nós” para *ñande*.

Maria Rita Kehl, psicanalista que foi membra da Comissão Nacional da Verdade do Brasil, investiga o tema do ressentimento para falar sobre a relação da sociedade brasileira com os poderes, cuja função deveria ser proteger os interesses coletivos. Essa abordagem é interessante para a presente pesquisa, pois nos auxilia a entender como a luta dos empreendedores da memória por reparação, expondo publicamente a violência sofrida nas mãos daqueles que deveriam protegê-los, é uma tentativa de elaborar um trauma que diz respeito à sociedade brasileira como um todo e que se manifesta como um grave sintoma social: a naturalização da violência.

Fruto dos abusos históricos que aparentemente ‘perdoamos’ sem exigir que opressores e agressores pedissem perdão e reparassem os danos causados, o ressentimento instalou-se na sociedade brasileira como forma de ‘revolta passiva’ (Bourdieu) ou ‘vingança adiada’ (Nietzsche), ao sinalizar uma covarde cumplicidade dos ofendidos e oprimidos com seus ofensores/opressores. A mágoa ‘irreparável’ do ressentido indica que ele sabe, mas não quer saber, que aceitou se colocar em uma condição passiva diante dos abusos do mais forte; por covardia, por cálculo (‘mais tarde ele há de reconhecer e premiar meu sacrifício’) ou por impotência auto imposta, o ressentido acaba por se revelar cúmplice do agravo que o vitimou (KEHL, 2019, p. 9).

Para Kehl, há um mal-entendido ou má fé em chamar de ressentidos aqueles que continuam lutando pelos seus direitos e por reparação. Ressentidos são os que “recuaram sem lutar e perdoaram sem exigir reparação” (KEHL, 2019, p. 9). O esquecimento da violência e da tortura e o perdão dos perpetradores sem reparação são, sob o seu ponto de vista, da ordem do recalque. Para a psicanálise, o esquecimento que produz sintoma diz respeito a um recalque, quando o sujeito afasta do consciente determinada emoção, afeto ou pulsão. Porém a repressão desses sentimentos para o inconsciente não os elimina, é preciso um grande dispêndio de energia para manter esses elementos psíquicos longe do consciente e, mesmo assim, eles “escapam” como sintomas. Embora a noção de sintoma social seja controversa,

pois uma sociedade não pode ser analisada da mesma forma que um sujeito, para Kehl um sintoma social “se manifesta por meio de práticas e discursos que se automatizam, independentes das estruturas psíquicas singulares de cada um de seus agentes” (KEHL, 2019, p. 10). No caso da sociedade brasileira, o recalque da violência e da tortura sofrida no passado se manifesta não apenas pela sua repetição, mas por sua naturalização e agravamento ao longo do tempo.

Segundo a cientista política Kathryn Sikkink (2011, p. 287), que investiga o impacto dos processos judiciais na justiça de transição na América Latina, o Brasil “é um dos poucos países democráticos da região que recebe hoje piores resultados em matéria de direitos humanos do que durante o governo militar”¹⁹¹. Para fazer essa afirmação, a pesquisadora analisa a situação dos direitos humanos nos países antes e depois da realização dos processos de transição, usando como medida a Escala de Terror Político (ETP). Trata-se de uma escala quantitativa, que mede violações extremas de direitos humanos (como execuções sumárias, tortura, desaparecimentos e aprisionamentos políticos) a partir dos dados apresentados nos relatórios anuais de direitos humanos da Anistia Internacional. Para Sikkink (2011, p. 287), no Brasil, “[...] a falta de qualquer punição para os funcionários do Estado no passado, por violações cometidas durante a ditadura, pode ter contribuído para uma atmosfera de impunidade, que alimenta os altos níveis de violações que continuam hoje”¹⁹². Ou seja, a não punição das violações no passado contribui para uma cultura de impunidade que, por sua vez, condiciona a relação do país com os direitos humanos e acaba se transformando em mais violações.

Kehl nos lembra que os opositores da ditadura brasileira, vítimas ou não da tortura, nunca se recusaram a elaborar publicamente os efeitos do trauma. Pelo contrário, apesar da imposição do silêncio e do esquecimento, buscaram formas de simbolizar o trauma sofrido. Então, “[...] de que lado está o apagamento da memória que produz a repetição sintomática da violência institucional brasileira? A resposta é imediata: do lado dos remanescentes do próprio regime militar, seja qual for a posição de poder que ainda ocupam” (KEHL, 2019, p. 18). O que ficou recalcado não é a existência da tortura, ontem e hoje, mas “a convicção de que ela é intolerável” (KEHL, 2019, p. 18). A recusa dos torturadores em debater publicamente as

¹⁹¹ No original: “is one of the few democratic countries in the region that receives worse human rights scores today than it did during the military government”.

¹⁹² No original: “the lack of any punishment for past state officials for violations during the dictatorship may have contributed to an atmosphere of impunity that feeds continuing high levels of violations there today”.

violações do passado – e o silêncio da maioria – leva a população brasileira a aceitar a tortura, que aconteceu e acontece todos os dias, como se fosse um mal necessário.

Não nos esquecemos nem por um dia de nossa violência social, passada e presente. Convivemos com ela o tempo todo, preocupamo-nos com ela e a tememos. O que ficou recalcado na sociedade brasileira, desde a tal pseudoanistia, é que somos nós os agentes sociais a quem cabe exterminar a tortura. Esquecemos de que é possível viver sem ela. Só que esta mudança não se dará sem enfrentamento, sem conflito. A tortura resiste como sintoma social de nossa displicência histórica (KEHL, 2019, p. 18).

Aqueles que Elizabeth Jelin chama de empreendedores da memória – comprometidos com o uso político e exemplar da memória, que ampliam o sentido de “nós” para *ñande* – não são os ressentidos. Pelo contrário, eles nos lembram que a tortura é intolerável – no passado, no presente e no futuro – e que “[...] se a tortura separa corpo e sujeito, cabe a nós assumir o lugar de sujeito em nome daqueles que já não têm direito a uma palavra que os represente” (KEHL, 2019, p. 18).

Ainda sobre o tema de assumir o seu lugar de sujeito é interessante conhecer a história de um movimento político muito recente, que subverte a lógica patriarcal de herança e submissão. Trata-se do coletivo Histórias Desobedientes, que surgiu na Argentina e logo se estendeu para outros países, como Chile, Uruguai, Paraguai, Espanha, El Salvador e, também, Brasil. O coletivo é constituído por filhas, filhos, netas, netos e familiares de repressores, que romperam com mandatos familiares e manifestaram seu repúdio e indignação frente à impunidade de seus parentes que sequestraram, torturaram, assassinaram e desapareceram com corpos de opositores políticos das ditaduras. Conforme o coletivo,

Histórias Desobedientes se afirma e afirma que...

... desobedecemos à autoridade que exige respeito por ter um uniforme, uma arma, uma batina ou uma posição importante e, ao mesmo tempo, é incapaz de respeitar a dignidade de um ser humano;

... desobedecemos ao imperativo da incondicionalidade filiatório para com aqueles familiares que nos mentiram, nos ocultaram informações e nos fraudaram; aqueles que foram capazes de sequestrar, torturar, roubar, estuprar, assassinar e desaparecer;

... desobedecemos, portanto, à exigência de cumplicidade familiar;

... nós desobedecemos diante do medo, da subjugação, da violência; desobedecemos diante da vergonha e do silêncio. Porque não só desobedecemos à lei do pai, como também desobedecemos ao mandato social que nos impulsiona ao silêncio e nos identifica com o genocida e com o pensamento genocida;

... desobedecemos à imposição de um único discurso, especialmente quando ele é definido pelos poderosos;

... desobedecemos ao ódio e à rejeição daqueles que pensam de maneira diferente, o que nos foi inculcado;

... desobedecemos ao mandato de silêncio porque nossas vozes silenciadas têm muito a dizer;

... desobedecemos, acima de tudo, ao imperativo da culpa por desobedecer¹⁹³ (HISTORIAS DESOBEDIENTES, 2020, p. 17-18).

O movimento surgiu no início de 2017, em Buenos Aires, durante o governo de Mauricio Macri, quando a Suprema Corte da Argentina considerou que o 2x1 era aplicável em caso de crimes de lesa-humanidade e não apenas para delitos comuns. O 2x1 é uma lei que existiu na Argentina entre 1994 e 2001, com o objetivo de reduzir a população carcerária, composta por um grande número de pessoas em prisão preventiva, sem condenação definitiva. A lei previa que, passados os dois primeiros anos de prisão preventiva sem condenação, cada ano transcorrido na prisão valia por dois. Isso permitiria a liberdade condicional de, conforme o jornal argentino *La Nación*¹⁹⁴, mais de 750 policiais e militares presos por violações dos direitos humanos, mas ainda sem condenação definitiva.

Houve uma grande mobilização social e nesse contexto nasceu o coletivo *Historias Desobedientes: hijas, hijos y familiares de genocidas por la Memoria, la Verdad y la Justicia*. Segundos seus integrantes, o adjetivo desobediente remete, por oposição, à lei de *Obediencia Debida*, promulgada em 1987 e anulada no início dos anos 2000, que determinava que os membros das forças armadas não podiam ser punidos pelos delitos cometidos, pois tinham a obrigação de obedecer às ordens de seus superiores. Junto a milhares de pessoas e a outras organizações que militam há muitas décadas pelos direitos humanos na Argentina – como as Abuelas de Plaza de Mayo, Madres de Plaza de Mayo e H.I.J.O.S. – esse grupo marchou pela Praça de Maio reclamando justiça e repudiando os atos cometidos por seus familiares¹⁹⁵.

¹⁹³ No original: “Historias Desobedientes se afirma y afirma que... / ... desobedecemos a la autoridad que exige respeto por tener un uniforme, un arma, una sotana o un cargo importante y que al mismo tiempo es incapaz de respetar la dignidad de un ser humano; / ... desobedecemos al imperativo de incondicionalidad filiatoria hacia aquellxs familiares que nos mintieron, nos ocultaron información y nos defraudaron; aquellxs que fueron capaces de secuestrar, torturar, robar, violar, asesinar y desaparecer; /... desobedecemos, por lo tanto, a la exigencia de complicidad familiar; / ... desobedecemos ante el temor, el sometimiento, la violencia; / ...desobedecemos frente a la vergüenza y el silencio. Porque no solo desobedecemos a la ley del padre, también desobedecemos al mandato social que nos insta al silencio y nos identifica con el genocida y con el pensamiento genocida; / ... desobedecemos frente a la imposición de un discurso único, sobre todo cuando lo definen los poderosos; / ... desobedecemos al odio y al rechazo, que nos inculcaron, por los que piensan distinto; / ... desobedecemos al mandato de silencio porque nuestras voces acalladas tienen mucho que decir; / ... desobedecemos, sobre todo, al imperativo de la culpa por desobedecer”.

¹⁹⁴ Ver <https://www.lanacion.com.ar/politica/mas-de-750-militares-presos-miran-el-fallo-con-expectativa-nid2020312/>. Acesso em: 11 set. 2022.

¹⁹⁵ Ver entrevista realizada em maio de 2017 com Mariana Dopazo, filha de Miguel Etchecolatz, uma das primeiras desobedientes a marchar contra seu pai genocida: <https://www.revistaanfibia.com/marche-contra-mi-padre-genocida/>. Poucos dias depois dessa primeira marcha o coletivo foi criado.

Dar-se conta de que se nasceu num sistema de silêncio e cumplicidade, contudo, é muito doloroso. E romper com o mandato familiar tem um custo bem alto, como ressaltam Verónica Estay Stange e Carolina Bartalini:

Quando o mandato do silêncio é imposto (implícita ou explicitamente) e corroborado dia a dia, desde a infância e durante anos, a ponto de ser internalizado como elemento constitutivo da vida psíquica, falar custa caro: todo Desobediente sabe disso por sua própria experiência. Não se trata apenas das rupturas familiares que esta ‘traição’ implica, mas também, e sobretudo, da ruptura interior que, nestes casos, a palavra produz¹⁹⁶ (*apud* HISTORIAS DESOBEDIENTES, 2020, p. 24-25).

Muitos dos familiares de genocidas que integram o coletivo tornaram públicas suas histórias e o que sabem sobre os horrores cometidos por seus familiares. Em alguns casos essas pessoas se separaram de suas famílias e mudaram seu sobrenome. Se levamos em consideração que a maior parte do movimento é composta por mulheres, percebemos que a ruptura com o legado familiar implica também uma luta contra a estrutura de poder que representa o patriarcado. Desobedecer significa romper com o mandato paterno e com a imagem de um pai provedor e protetor. Desobedecer implica uma escolha ética, que nesse caso resulta em aliar-se na luta pelos direitos humanos, por memória, verdade e justiça. Compartilhar suas experiências com outros desobedientes lhes deu força para ação política. Hoje, uma das ações do coletivo é um projeto de lei que lhes permitiria denunciar os pais judicialmente, além de prestar depoimento contra eles nos julgamentos. No Código de Processo Penal da Argentina, existem dois artigos que proíbem que familiares possam denunciar e dar depoimento contra outros familiares. Eles querem que essas proibições não sejam aplicadas nos casos de crime contra a humanidade.

Em 2019 foi fundado o Historias Desobedientes Chile e no mesmo ano os dois coletivos realizaram o *Primer encuentro internacional de Historias Desobedientes*, que também contou com a participação de Alexandra Senfft, neta de Hanns Ludin, embaixador nazista na Eslováquia, responsável pela deportação e assassinato de 65 mil judeus, que em 1947 foi julgado e condenado à forca. Em plena pandemia de Covid-19 – e talvez justamente pela

¹⁹⁶ No original: “Cuando el mandato de silencio es impuesto (de manera implícita o explícita) y corroborado día a día, desde la infancia y durante años, al punto de interiorizarse como elemento constitutivo de la vida psíquica, hablar cuesta caro: cada Desobediente lo sabe por experiencia propia. No se trata solo de las rupturas familiares que esa ‘traición’ implica, sino también, y antes que nada, del quiebre interior que en estos casos produce la palabra”.

imposição de uma articulação que deveria ser feita a distância – outros países se aliaram ao movimento, dentre eles o Brasil, que em setembro de 2020 lançou um manifesto e um chamado aos desobedientes brasileiros¹⁹⁷. Para Caio Felipe Rezende, um dos criadores de Histórias Desobedientes Brasil, “[...] não dá pra avançar nesse tema sem falar sobre os filhos de agentes. Não é possível que a gente continue varrendo isso para debaixo do tapete, fingindo que não é importante, que a gente não faz parte da quebra do silêncio” (REZENDE, 2020, n. p.).

É necessário ter coragem para sustentar uma posição ética de luta pela verdade e pela justiça que desmancha relações e mandatos familiares de silêncio e cumplicidade. Se os repressores conseguiram instituir um pacto de silêncio, a ponto de toda a sociedade brasileira tornar-se tolerável à violência e à tortura, naturalizando-as em seu cotidiano, como nos alerta Maria Rita Kehl, existem alguns poucos desobedientes que decidiram romper com esse legado familiar, responsabilizando-se e sofrendo as consequências de suas ações. Nesse ato reside uma força simbólica – a de não seguir compactuando com o sistema imposto pelos familiares repressores e juntar-se na luta por reparação – e uma aposta – a de que existe a possibilidade de transformação desse sistema por meio da ação coletiva.

Antes de passar para o próximo capítulo, é importante retomar o percurso trilhado até aqui. Com o objetivo de entender como a performance pode contribuir na transmissão de uma memória traumática, busquei problematizar, em primeiro lugar, o que significa transmitir uma memória traumática e que ética é possível sustentar diante da catástrofe. O segundo capítulo foi dedicado a compreender os usos da memória implementados na França, uma vez que o país foi o primeiro a promover o debate sobre uma obrigação moral que as memórias traumáticas impõem a toda sociedade, por meio da noção de dever de memória. Isso permite fazer uma contraposição aos usos da memória nos países do Cone Sul, questão sobre a qual me detive neste capítulo. Diferentemente da França, a luta por reparação dos traumas relacionados às ditaduras não acontece a partir da ideia de um imperativo moral, de que o Estado e a sociedade têm uma dívida com as populações vitimadas. Coube às vítimas, seus familiares e organizações de direitos humanos reivindicar políticas públicas que cumpram as demandas de uma justiça de transição, noção advinda do Direito e hoje amplamente aceita como requisito para a consolidação de um Estado democrático. Para dar seguimento ao nosso

¹⁹⁷ Ver manifesto em <https://www.instagram.com/p/CFLZz07hsAm/>. Acesso em: 10 set. 2022.

objetivo, o próximo capítulo será dedicado a algumas estratégias performáticas utilizadas na América Latina na luta por reparação e ruptura com o passado de violência traumática.

NOS FALTAM A TODOS

No dia 20 de maio de 1976 apareceram em Buenos Aires os corpos de Zelmari Michelini e Héctor Gutiérrez Ruiz, respectivamente senador e deputado uruguaios, exilados na Argentina. No mesmo automóvel onde foram encontrados, com nítidos sinais de tortura, estavam os corpos do casal de militantes William Whitelaw e Rosario Barredo, também uruguaios exilados e assassinados. Todos haviam sido sequestrados alguns dias antes, assim como o médico Manuel Liberoff Peisajovich, nascido na Argentina e naturalizado no Uruguai, que teve sua cidadania uruguaia cassada e que permanece desaparecido. Segundo organizações de direitos humanos, foram desaparecidos (conforme número atualizado em 2020¹⁹⁸) 197 uruguaios durante a ditadura (1973-1985), a maior parte na Argentina, no marco da operação Condor, coordenada conjuntamente pelos governos militares do Cone Sul.

Quando iam completar vinte anos desses assassinatos, em maio de 1996, diversas organizações, dentre as quais Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos¹⁹⁹ (Famidesa), fizeram a seguinte convocatória:

Por verdade, memória e nunca mais marchamos em silêncio no dia 20 de maio em homenagem às vítimas da ditadura militar e em repúdio às violações dos direitos humanos. Nos reuniremos às 19 h na Plaza a Los Desaparecidos en América, na Jackson esquina com Avenida Rivera, e de lá marcharemos até a Plaza Libertad com flores e a bandeira nacional. A homenagem às vítimas não pode ser outra senão o reconhecimento através da verdade dos fatos, a recuperação da memória e a exigência de que no Uruguai nunca mais existam torturas, execuções e desaparecimentos forçados de pessoas. A sociedade deve ser capaz de refletir para não desconhecer sua história, para não a amputar. A esta recuperação da memória coletiva queremos que todos nós nos sintamos convocados, marchando com bandeiras uruguaias, flores multicoloridas, em silêncio e todos sob a mesma consigna: 'verdade, memória e nunca mais'²⁰⁰ (DESAPARECIDOS..., 1996, n. p.).

¹⁹⁸ Ver: <https://desaparecidos.org.uy/desaparecidos/>. Acesso em: 10 set. 2022.

¹⁹⁹ Ver: <https://desaparecidos.org.uy/nuestra-historia/>. Acesso em: 10 set. 2022.

²⁰⁰ No original: "Por verdad, memoria y nunca más marchamos en silencio el día 20 de mayo en homenaje a las víctimas de la dictadura militar y en repudio a las violaciones de los derechos humanos. Nos concentraremos a las 19 horas en la Plaza a Los Desaparecidos en América, en Jackson y Avenida Rivera, para desde allí partir hacia la Plaza Libertad con flores y el pabellón nacional. El homenaje a las víctimas no puede ser otro que el reconocimiento a través de la verdad de los hechos, la recuperación de la memoria y la exigencia de que en Uruguay nunca más exista la tortura, las ejecuciones y la desaparición forzada de personas. La sociedad debe poder reflexionar para no desconocer su historia, para no amputarla. A esta recuperación de la memoria colectiva queremos que todos nos sintamos convocados, marchando con banderas uruguayas, flores multicolores, en silencio y todos bajo la misma consigna: 'verdad, memoria y nunca más'".

Desde então, no dia 20 de maio, acontece em Montevideo a Marcha del Silencio, seguindo sempre o mesmo percurso da primeira: concentração na praça que fica no encontro da rua Juan Jackson com a avenida General Rivera, onde depois foi instalado um monumento em homenagem aos detidos-desaparecidos da América Latina, marcha pela 18 de Julho, a maior avenida da cidade, passagem pela frente da Intendência e finalização na praça de Cagancha, mais conhecida como praça Libertad.

Particpei da 27ª marcha em 2022, a primeira realizada de forma presencial depois de dois anos de distanciamento social devido à pandemia de Covid-19. Alguns dias antes da marcha foi possível perceber uma grande mobilização pela cidade, não apenas de organizações e movimentos sociais, mas de grande parte da sociedade. Digo isso, pois podíamos ver inumeráveis *pañuelos* e cartazes nas janelas de casas e apartamentos de moradia de Montevideo. Alguns com os dizeres *Verdad y Justicia*, outros com a foto e o nome de um desaparecido, outros apenas com a palavra *Presente* e a margarida que identifica as Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos. Dizem que as mães não queriam para a sua associação um símbolo que remetesse ao terror, daí surgiu a flor. Porém, é uma margarida sem uma pétala, metáfora do que falta, signo da ausência, uma flor incompleta. Um símbolo da luta pela verdade sobre o paradeiro dos desaparecidos e por justiça em relação a todos os crimes de lesa-humanidade cometidos na ditadura.



Imagem 32 – Símbolo que identifica as Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos.
Fonte: Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos²⁰¹.

²⁰¹ Disponível em: <https://desaparecidos.org.uy/wp-content/uploads/2021/04/Donde-estan.pdf>. Acesso em: 13 set. 2022.

Na sexta-feira, dia da marcha, praças e avenidas amanheceram com essas margaridas plantadas em seus canteiros, margaridas pintadas uma a uma à mão, plantadas por muitas mãos. Muros e ruas também estavam cobertos com pinturas da margarida. Em algumas praças, durante a manhã, já havia concentração de pessoas com músicas, vestindo camisetas onde se podia ler “somos todos familiares” ou “verdade e justiça” e varais repletos de cartazes com os rostos dos desaparecidos. Pequenos comerciantes de rua tinham para vender, dentre suas mercadorias, *pañuelos* e bandeiras com os símbolos dessa luta. A sensação era de que a cidade inteira se preparava para o evento que aconteceria à noite.



Imagem 33 – Margarida “plantada” em um canteiro de uma praça central de Montevideo.

Fonte: Foto de Marta Haas.

A consigna desse ano, anunciada em vários meios de comunicação, dizia: “¿Dónde están? La verdad sigue secuestrada: es responsabilidad del Estado” (Onde estão? A verdade segue sequestrada: é responsabilidade do Estado). E um vídeo, difundido pela organização de familiares, explicava a convocatória dessa marcha:

Faz muito tempo que os Familiares buscam o destino de seus desaparecidos em nosso país. Seus filhos, suas filhas, seus irmãos, seus pais, suas mães, suas netas. Tanto tempo, que muitos deles não podem mais procurá-los: morreram esperando. Neste dia 20 de maio, portanto, Familiares nos convoca a todos a portar essas fotografias. Não importa o parentesco. Somos todos familiares. Durante a Marcha, as fotografias estarão

disponíveis, vocês poderão recebê-las e poderão portá-las, para que seus olhos, seus rostos, continuem a pedir verdade e justiça no Uruguai²⁰² (BLANCA..., 2022, n. p.).

No final da tarde, para chegar na concentração, caminhei pela própria avenida 18 de Julho, que normalmente está tomada de carros e ônibus. Dessa vez, essa enorme avenida estava vazia de automóveis, pois o tráfego fora alterado para liberar o espaço onde a manifestação aconteceria a seguir. No lugar dos carros, muitas pessoas. Andando no sentido contrário em que aconteceria a marcha, pude ver pelo caminho que o teatro El Galpón, emblemático na resistência à ditadura uruguaia, havia colocado em sua fachada uma enorme faixa com a consigna desse ano. Na fachada da Faculdade de Direito da Universidad da República, por sua vez, havia luzes de neon com a pergunta “¿Dónde están?” e a margarida sem uma pétala.

Cheguei, então, próxima à praça de concentração, na altura da avenida Rivera. Centenas de pessoas também estavam aguardando ali. Havia famílias inteiras – desde avós e avôs até seus netos e netas – e também muitos grupos de jovens, provavelmente estudantes secundários e universitários. Muitas dessas pessoas tinham cartazes, placas e faixas pintados à mão. Liam-se frases como: “Não olvido nem perdoo. Onde estão?”, “Nenhum pacto silenciará a luta. A quebrar a impunidade! Vivam os sonhos dos companheiros!”, “São memória, são presente. Onde estão?”, “De que serve a liberdade se não há justiça?”, “A avó nos ensinou que o jogo de esconde-esconde só termina quando aparecem todos. Onde estão?”.

Um pouco mais tarde, a marcha que se concentrava na praça chegou à avenida 18 de Julho. Primeiro um cordão de pessoas bem jovens, que faziam a segurança e organizavam a passagem. Depois vieram dois carros, onde estavam senhoras bem idosas com suas placas. Provavelmente mães fundadoras da associação, que já não conseguiam caminhar todo o percurso. E, na sequência, abrindo a marcha, estavam os familiares dos detidos-desaparecidos, segurando uma enorme faixa, que atravessava a rua de ponta a ponta, com a consigna dessa edição. Outros familiares seguravam as placas com os rostos dos desaparecidos, seu nome, a data e o lugar onde desapareceram.

²⁰² No original: “Hace mucho tiempo que Familiares buscan el destino de sus desaparecidos en nuestro país. Sus hijos, sus hijas, sus hermanos, sus padres, sus madres, sus nietas. Tanto tiempo, que muchos de ellos ya no los pueden buscar más: han muerto esperando. En este 20 de mayo, por eso, Familiares nos convoca a todos a portar esas fotografías. No importa el parentesco. Todos somos familiares. Durante la Marcha, las fotografías van a estar disponibles, ustedes las van a poder recibir y las van a poder portar, para que sus miradas, sus rostros, sigan pidiendo verdad y Justicia en el Uruguay”.



Imagem 34 – Familiares com faixa e placas dos desaparecidos no início da marcha.

Fonte: Foto de Marta Haas.

Ano após ano, marcha após marcha, são utilizadas as mesmas placas. Depois fiquei sabendo que eram as mesmas placas que eu havia visto no MuMe²⁰³ (Museu de la Memoria de Montevideo). Durante o resto do ano, as placas ficam abrigadas no museu e fazem parte de sua exposição permanente. Todos os dias 20 de maio, elas são retiradas, utilizadas pelos respectivos familiares para lembrar e existir justiça por seu ente querido, para então serem novamente devolvidas ao museu. Também essas placas – cada uma com um retrato que originalmente tinha um uso privado e pessoal, carregada por alguém que tinha grande intimidade com o desaparecido – ganham uma nova dimensão pública e de pertencimento coletivo, ao terem como morada um museu que promove a divulgação da memória relacionada à ditadura. São diversas camadas de significação: a foto pessoal que lembra o rosto do ente querido, a prova de que ele existiu e de que houve um crime, uma estratégia de coletivizar a dor da perda, um símbolo de resistência e luta, um objeto que deve ser salvaguardado no museu, pois é um patrimônio (no sentido de legado ou herança) de toda a sociedade, mas ao mesmo tempo está vivo nas ruas quando chega a hora de marchar.

Depois da passagem dos familiares, as pessoas que estavam assistindo nas margens da rua se juntaram à marcha. Também eu me juntei. O silêncio que tomou conta de todos é muito impactante. Somos milhares e milhares de pessoas em silêncio. Uma enorme avenida inundada

²⁰³ Ver: <https://mume.montevideo.gub.uy/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

de pessoas em silêncio. Tanto que é possível ouvir cachorros latindo ao longe e um bebê chorando mais à frente. A estratégia organizada pelo coletivo Imágenes del Silencio²⁰⁴, de imprimir milhares de cartazes com os rostos dos desaparecidos para distribuí-los na marcha, provocou um efeito impressionante. 22 mil cartazes foram impressos e compartilhados, o que multiplicou o efeito de sentir-se responsável por lembrar aqueles que nos faltam, uma vez que também cabe a nós carregar o seu retrato. Na minha frente, algumas pessoas distribuíam os cartazes. Também eu peguei um cartaz. Ele trazia a foto de José Mario Martínez Suárez, detido-desaparecido em Buenos Aires em 23 de dezembro de 1977. Por meio do *QR code*, também impresso no cartaz, descobri que ele tinha 34 anos quando foi sequestrado junto com sua esposa – María Antonia Castro Huerga, que também permanece desaparecida – na capital argentina. Martínez era jornalista e militava nos Grupos de Acción Unificadora e na Frente Ampla. Durante seu exílio, continuou militando e trabalhava numa livraria em Buenos Aires. Pelo testemunho de sobreviventes, sabemos que passou por três centros clandestinos de detenção argentinos. No centro conhecido como Pozo de Quilmes, o casal foi interrogado e brutalmente torturado por oficiais do exército uruguaio. José sofria de asma e, segundo os testemunhos, morreu em decorrência de um ataque agudo de asma que não recebeu atendimento médico.

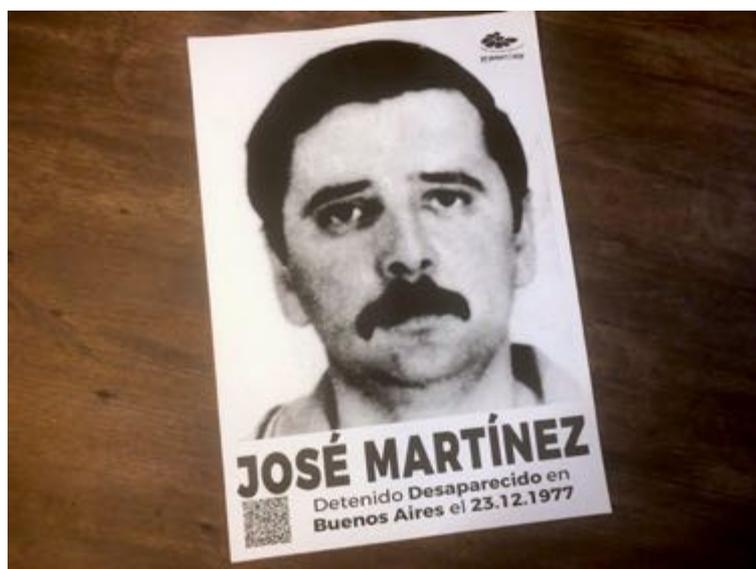


Imagem 35 – Cartaz com o retrato e os dados de José Martínez distribuído durante a marcha.
Fonte: Foto de Marta Haas.

²⁰⁴ Ver: <https://www.imagenesdelsilencio.uy/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

A marcha teve uma participação acima da expectativa, foi provavelmente a maior que já aconteceu. Também por isso, andou num ritmo bem lento e, à medida que avançava, cada vez mais pessoas se somavam à caminhada. Quando chegamos ao edifício da Intendência, escutamos por um alto-falante os nomes dos desaparecidos, evocados um a um, ao mesmo tempo que seus rostos eram projetados num enorme telão. Nesse momento, o silêncio foi rompido, para se repetir, depois de cada nome: “Presente!”. Decidi então caminhar mais rápido pela margem, para ver a chegada dos familiares que encabeçavam a marcha na praça Libertad, algumas quadras mais à frente. Quando eles chegaram, todos cantaram o hino nacional de braços erguidos e punhos cerrados, com grande emoção. Soube que – embora a ditadura uruguaia, assim como a brasileira, tenha raptado esse símbolo nacional como forma de propaganda do regime, repetindo à exaustão o bordão patriótico – o povo uruguaio apropriou-se do hino, ainda no regime militar, e transformou os versos “¡Tiranos temblad! ¡Tiranos temblad!” (Tiranos tremem! Tiranos tremem!) no grito contra os fascistas que tomaram o poder.

A marcha provoca uma estranha sensação de familiaridade, não só porque em vários cartazes e camisetas é repetido que “somos todos familiares”. Há uma cumplicidade em manter-se em silêncio, em respeito à memória dos desaparecidos e à luta que continua. Há uma responsabilidade em ser portador dessa memória, nessa edição materializada pelos milhares de cartazes distribuídos para quem os quisesse carregar. É um ritual realizado todos os anos por milhares e milhares de pessoas, que marcham juntas em silêncio para lembrar os seus. Se inicialmente contou com poucos participantes, além dos próprios familiares, hoje move uma cidade e um país inteiro, literalmente. Se por um lado 197 corpos permanecem desaparecidos, vitimados pelo terrorismo de Estado, por outro lado milhares de corpos, bem vivos e presentes, exigem verdade e justiça. Dizem no Uruguai que houve um pacto de silêncio entre os perpetradores, que se mantém até hoje. Um silêncio que continua sequestrando a verdade e os corpos de filhos, filhas, irmãos, irmãs, pais, mães, que não permite sanar as feridas. Diferente desse, o pacto de silêncio estabelecido durante a marcha escancara as feridas, que pertencem a todos nós. O silêncio da marcha amplia a presença dos corpos, milhares e milhares comprometidos em exigir justiça. Marchar me faz sentir parte dessa comunidade. Essa história também me pertence. Esses mortos também são meus mortos, também digo “Presente!” quando cada um é evocado. Mesmo sem conhecer o hino nacional do Uruguai, emociono-me quando todos o cantam juntos, com os punhos erguidos. Os desaparecidos nos faltam a todos.

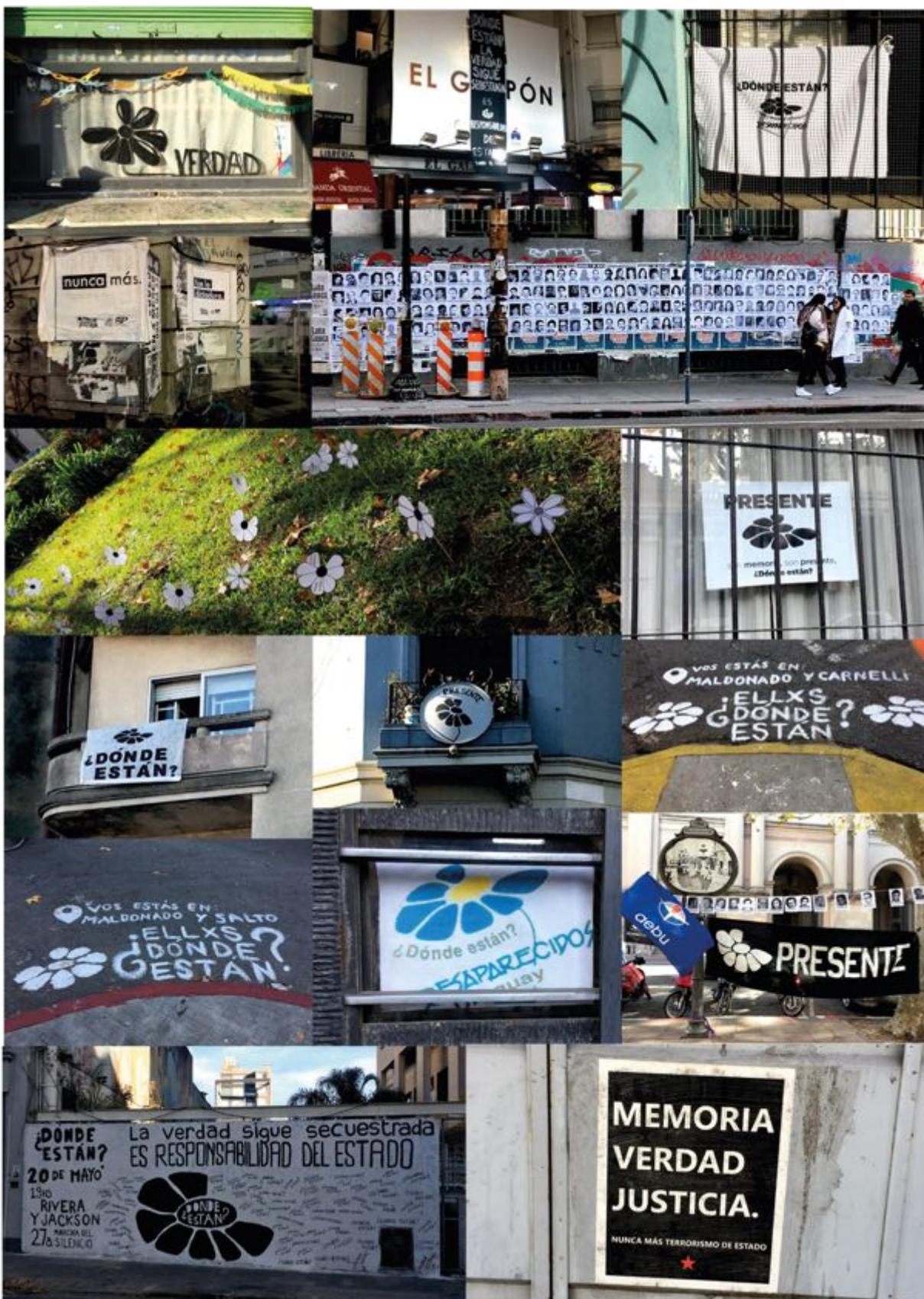


Imagem 36 – Montagem de fotos das margaridas e retratos pela cidade de Montevideo.
 Fonte: Fotos de Marta Haas.

4 ENTRE A PERFORMANCE, O TRAUMA E O TESTEMUNHO

Neste capítulo analisarei alguns elementos que surgem a partir da intersecção entre as noções de trauma, testemunho e performance. Inicialmente, examinarei algumas performances movidas pelo trauma na América Latina, sejam ações cidadãs e protestos de caráter performático, sejam ações artísticas que abordam o traumático. Em seguida, elenco algumas características performáticas do trauma e do testemunho, de modo a buscar exemplos que elucidem essas características. Isso permitirá divisar, assim espero, as múltiplas estratégias performáticas utilizadas na América Latina na busca por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento.

4.1 PERFORMANCES MOVIDAS PELO TRAUMA

Diana Taylor (2012; 2013), pesquisadora do Instituto Hemisférico de Performance e Política, analisa como a performance, ao funcionar como um ato de transferência vital, transmite saber social, memória e identidade por meio de uma conduta reiterada. A autora ressalta que, embora performance “[...] possa parecer uma palavra estrangeira e intraduzível, as estratégias performáticas estão enraizadas nas Américas, onde a transmissão do conhecimento e da memória coletiva cumpriram um papel fundamental ao longo da história”²⁰⁵ (TAYLOR, 2012, p. 52).

Essas estratégias performáticas estão enraizadas, pois ao longo do tempo os povos originários de nosso continente transmitiram e transmitem conhecimento por meio de práticas corporais. Mesmo sem acesso à escrita, diversos rituais, cantos, danças e festas indígenas continuaram e continuam a ser transmitidos ao longo de séculos. Isso pode parecer paradoxal, pois uma das características da performance é justamente sua efemeridade – ela desaparece rapidamente e nunca é repetida exatamente da mesma forma. Para compreender como a performance pode ser efêmera, mas também algo que perdura no tempo – transmitindo valores e identidade –, Taylor diferencia dois sistemas de transmissão: o arquivo e o repertório.

²⁰⁵ No original: “[...] pueda parecer una palabra extranjera y intraducible, las estrategias performáticas están profundamente enraizadas en la Américas, donde la transmisión del conocimiento y la memoria colectiva han cumplido un rol fundacional a lo largo de la historia” (TAYLOR, 2012, p. 52).

O arquivo consiste em materiais supostamente duradouros (como textos, documentos, fotos, prédios, ossos, restos arqueológicos, vídeos, mapas) e, o repertório, consiste em práticas incorporadas, vistas como efêmeras e não reproduzíveis (como oralidade, ritual, dança, canto, esportes). A memória do arquivo opera à distância, seja em termos temporais ou espaciais, separando a fonte de “conhecimento” do conhecedor no tempo e/ou espaço. O repertório, por sua vez, consiste na memória incorporada que circula por meio daquilo que é considerado um saber efêmero e não reproduzível, como narrações orais, gestos, cantos, danças. Ele requer presença, é produzido e transmitido ao vivo.

Taylor estabelece um diálogo com a pesquisadora Rebeca Schneider (2001), ao analisar o interesse político em considerar o conhecimento incorporado e a performance como aquilo que é efêmero e desaparece, enquanto o arquivo é visto como permanente. Segundo Schneider (2001), os arquivos são uma maneira de pensar branca, ocidental e patrilinear. Estão ligados ao poder, domínio, força e controle. Se seguirmos essa lógica, assumindo que a performance não perdura e o arquivo é a única forma de guardar, os arquivos acabam ofuscando a memória e outros métodos de transmissão de conhecimento. Essa lógica faz com que as pessoas procurem os arquivos para lhes contar suas memórias, ao invés de elas mesmas o fazerem. Mas existem outras formas de guardar e transmitir, de manter uma cultura viva, alguns exemplos são as narrativas orais, os gestos e as danças, disseminadas ao longo de gerações.

Schneider questiona que, se considerarmos a efemeridade da performance como um desaparecimento, “[...] e se pensarmos na performance como a antítese de ‘salvaguardar’, estaríamos nos limitando a um entendimento da performance predeterminado por uma habituação cultural à lógica [...] do Arquivo²⁰⁶?” (SCHNEIDER, 2001, p. 100). Segundo Maria Fonseca Falkembach (2014, p. 8), quando Schneider questiona a lógica do arquivo, “[...] ao contrário de pensar na dificuldade de conservar a performance, porque as práticas de transmissão corpo a corpo implicam perder uma boa parte da história (como se a memória não pudesse se alojar no corpo), propõe pensar um outro modo de permanência”. A permanência da performance consiste, dessa forma, em uma memória incorporada.

²⁰⁶ No original: “If we consider performance as 'of' disappearance, if we think of ephemerality as 'vanishing', and if we think of performance as the antithesis of 'saving', do we limit ourselves to an understanding of performance predetermined by a cultural habituation to the [...] logic of the Archive?” (SCHNEIDER, 2001, p. 100).

Taylor busca fugir dessa lógica do arquivo, ao afirmar que o repertório performatizado por meio de práticas corporais não pode ser contido ou abrigado no arquivo. Ela ressalta que, “[...] tal como o arquivo excede o repertório (já que perdura), o repertório excede o arquivo. A performance ‘ao vivo’ não pode ser capturada – nem transmitida – por meio do arquivo”²⁰⁷ (TAYLOR, 2012, p. 155). A performance é transmitida segundo seus próprios códigos e estruturas e tanto o arquivo quanto o repertório são mediados, isto é, passam por um processo de seleção, memorização, internalização e transmissão. A pesquisadora defende que ambos, arquivo e repertório, são fontes de conhecimento que excedem um a limitação do outro e geralmente operam em conjunto.

Ao tomar como pressuposto que a performance funciona como um sistema de aprendizagem, retenção e transmissão de conhecimento, utilizando-se tanto do arquivo quanto do repertório, Taylor (2013, p. 232) questiona “[...] por que tão poucos acadêmicos refletem sobre o modo como a performance transmite a memória traumática. Como aqueles de nós que não sofreram a violência conseguem entendê-la? E mais, como participar, de nossas próprias maneiras, contribuindo para transmitir essa memória?”. Segundo a pesquisadora, diversas gerações na Argentina – H.I.J.O.S., Madres e Abuelas de la Plaza de Mayo – utilizam o trauma para inspirar seu ativismo e realizar protestos-performances. Esses grupos transmitem a memória traumática “[...] não apenas de uma geração à outra, mas também do contexto político argentino a um público internacional que não teve experiência direta de violência. Esses atos de transferência se mostram vitais para a compreensão da agência cultural” (TAYLOR, 2013, p. 234).

O movimento das Madres e Abuelas de la Plaza de Mayo surgiu na última ditadura argentina (1976-1983). Em 30 de abril de 1977, 14 mulheres se reuniram na Plaza de Mayo, em frente à Casa Rosada, sede do governo argentino, para protestar por seus filhos desaparecidos. Segundo Ulises Gorini (2017), como o regime de exceção proibia a reunião de três ou mais pessoas, decidiram se juntar de duas em duas. Como a polícia lhes interpelava a “circular”, começaram a rondar o monumento que fica no centro da praça. Para se reconhecerem, começaram a usar os *pañuelos*, lenços brancos na cabeça que simbolizavam as fraldas de seus

²⁰⁷ No original: “[...] tal como el archivo excede al repertorio (ya que perdura), el repertorio excede al archivo. El performance ‘en vivo’ no puede ser capturado – ni transmitido – a través del archivo” (TAYLOR, 2012, p. 155).

filhos desaparecidos. Essa marcha circular e silenciosa voltou a ser repetida pelas mães por décadas, todas as quintas-feiras, no mesmo lugar.

Ao pressionar o governo em busca de informações sobre seus filhos, elas denunciavam as violações dos direitos humanos e davam visibilidade ao que estava acontecendo, não só em âmbito nacional, mas internacional. O regime as considerou subversivas e a fundadora das Madres, Azucena Villaflor, juntamente com as freiras francesas que apoiavam o movimento, Alice Domon e Léonie Duquet, foram sequestradas, torturadas e assassinadas sob ordens do governo. O legado das Madres em defesa dos direitos humanos foi e continua sendo exemplo para todo mundo, por sua força, seus símbolos de luta e seu modo de protestar. Desde os anos 1980 as Madres se dividem em duas associações²⁰⁸, por divergências sobre como levar adiante o movimento político e relacionar-se com os governos na transição democrática. Hoje, as Madres continuam engajadas na luta pelos direitos humanos, políticos e civis na América Latina.

O movimento das Abuelas de Plaza de Mayo²⁰⁹ tem como objetivo localizar e restituir a suas famílias legítimas as crianças desaparecidas pelo regime. Estima-se que mais de 500 bebês foram sequestrados com seus pais ou nasceram durante o cativeiro de suas mães, que foram sequestradas grávidas. Alguns centros de detenção da ditadura argentina funcionaram como maternidades clandestinas. As crianças foram entregues diretamente para famílias de militares ou abandonadas em instituições. São diversas as técnicas utilizadas pelas Abuelas para buscar seus netos e netas. O uso de ferramentas científicas, como o exame de DNA, permitiu ter a certeza de que os bebês – agora adultos – encontrados efetivamente são os seus netos. Conforme podemos ver no sítio virtual do movimento, um dos braços artísticos das Abuelas é o *Teatroxlaidentidad (txi)*, que utiliza o teatro como forma de conscientização, para que nada seja esquecido e para que seja possível encontrar os aproximadamente 400 netos e netas que permanecem privados de suas identidades verdadeiras.

O Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (H.I.J.O.S.)²¹⁰ é constituído por filhas e filhos de militantes políticos, sociais, estudantes e sindicalistas que foram vítimas do terrorismo de Estado argentino. Desde 1995 lutam sob a consigna *Juicio y*

²⁰⁸ Sítio virtual das *Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora* <http://madresfundadoras.blogspot.com/> e da *Asociación Madres de Plaza de Mayo* <http://madres.org/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

²⁰⁹ Ver <https://www.abuelas.org.ar/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

²¹⁰ Ver <http://www.hijos-capital.org.ar/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Castigo, para que os genocidas sejam julgados e punidos, para que suas irmãs e irmãos apropriados tenham suas identidades restituídas e possam reivindicar a mesma luta das e dos 30 mil desaparecidos.

Para Taylor, os protestos em forma de performance realizados por esses movimentos auxiliam os sobreviventes a lidar com o trauma individual e coletivo, incentivando-os a denunciar publicamente o que sofreram. Conquanto os estudos do trauma possuam um foco mais individual e centrado na patologia pessoal e, os estudos da performance, um foco mais coletivo e público, existem muitas características performáticas no trauma, que abordaremos logo adiante. Contudo, também existem diferenças importantes na transmissão do trauma e da performance.

Na performance os comportamentos e as ações podem ser separados dos atores sociais que os performatizam. Essas ações podem ser aprendidas, encenadas e passadas para outras pessoas. A transmissão da experiência traumática se parece mais com o 'contágio' – uma pessoa 'pega' e incorpora o peso, a dor e a responsabilidade de comportamentos/acometimentos passados. A experiência traumática pode ser transmissível, mas é inseparável do sujeito que a sofre (TAYLOR, 2013, p. 236).

Para a autora, ao colocar em diálogo os estudos do trauma e da performance, é possível enfatizar os aspectos públicos da violência e da perda, transformando a dor pessoal em motor de mudança cultural. Isso pode ser percebido não só nos protestos-performances dessas gerações de afetados pela ditadura argentina, mas também em ações artísticas. Taylor (2013, p. 263-293) traz como exemplo algumas encenações do Grupo Cultural Yuyachkani (Peru). O próprio nome do coletivo, que surgiu em 1971, já denota a ideia de um conhecimento e memória incorporados, uma vez que a palavra quéchua Yuyachkani pode ser traduzida de várias formas – “estou pensando, estou lembrando, eu sou seu pensamento” –, que borram as fronteiras entre o sujeito pensante e o sujeito do pensamento: “o ‘eu’ que pensa/lembra é inextricável de ‘você’ cujo pensamento ‘eu’ sou” (TAYLOR, 2013, p. 292).

O grupo, ao longo de sua história, vem encenando a memória social e traumática do Peru, não só relacionada a traumas mais recentes, como o conflito armado interno²¹¹, mas

²¹¹ O conflito armado interno no Peru, também denominado “guerra suja”, compreende o período entre 1980 e 2000. Consiste num conflito extremamente violento entre governo e grupos guerrilheiros (*Sendero Luminoso* e *Movimento Revolucionário Túpac Amaru*). Ambos os lados foram responsáveis por mortes e graves violações dos direitos humanos, especialmente em zonas rurais no interior do país. Estima-se em torno de 30 mil pessoas

também relacionada aos séculos de conflito civil, fruto do processo colonizador que redundou no silenciamento e invisibilização da população indígena, mestiça e camponesa. Entretanto, como transmitir a memória de desaparecimentos que não possuem registro por meio de documentos e fotos, ou seja, por meio do arquivo? Segundo Diana Taylor, o trabalho do Yuyachkani busca transmitir justamente essas memórias que permanecem à margem. Mesmo quando não permanece o registro, por meio do arquivo, da violência criminosa contra essas populações, subsiste a memória incorporada pelo intermédio do repertório: as narrativas dos sobreviventes, seus gestos, valores, cantos, danças. Quando não há marcadores históricos (arquivos) que evidenciem a violência, ela se torna conhecida apenas por meio de sua repetição performática.

Depois de 500 anos de conquista e colonização contínuas, quem pode dizer onde está situada a memória do trauma? Mais ainda: o trauma afeta o sujeito ou a coletividade inteira? Ele é vivenciado tardiamente ou incorporado? Está situado no arquivo ou apenas no repertório? Como ele é passado de geração em geração? Sabemos por mitos e histórias apenas que as populações indígenas do Peru se veem como o produto da Conquista e da violência. A violência, então, não é um acontecimento, mas uma visão de mundo e um modo de vida (TAYLOR, 2013, p. 290).

Sobre a transmissão da memória social relacionada a séculos de contínua violência, Taylor afirma que o Yuyachkani utiliza a performance como instrumento de rememoração. Embora se trate de um grupo urbano, eles não se apropriam das práticas performáticas de outros, separando a performance de seus públicos originais. Pelo contrário, buscam expandir seu público chegando em diversas zonas rurais, explicitando que o território peruano é compartilhado por diferentes comunidades. Além disso, tornam evidente para o público urbano o quanto sua memória é desenraizada, o quanto outras populações são invisibilizadas, o que contribui para o desaparecimento de tradições e conhecimentos que fazem parte da cultura multiétnica peruana. Para Taylor (2013, p. 291), “[...] a performance oferece ‘trilhas de memória’, o espaço de reiteração que permite que o povo represente as antigas lutas por reconhecimento e poder que continuam a ser sentidas no Peru contemporâneo”.

mortas e 80 mil desabrigadas. Em 2001, houve uma grande mobilização da sociedade civil com o objetivo de pensar as consequências do conflito. É instaurada a *Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR)*, que fica encarregada de investigar os crimes e violações dos direitos humanos. O Yuyachkani fez parte dessa mobilização e acompanhou com apresentações as audiências públicas e o lançamento do informe final da CVR.

Outro aspecto que interessa ressaltar aqui é a função de testemunhar contida no trabalho do Yuyachkani. Ao criar performances que buscam uma distância crítica, é possível dialogar com a história do trauma sem que as próprias performances sejam traumáticas. Segundo a autora, para o Yuyachkani, a representação não dessacraliza as vítimas, “[...] transformando sua dor em fonte de prazer para os espectadores. Em vez disso, sem a representação, os espectadores não reconheceriam seu papel na história contínua de opressão que, direta ou indiretamente, envolve a todos” (TAYLOR, 2013, p. 292). Uma vez que o ato de testemunhar é transferível, o teatro pode contribuir nesse sentido, transformando outras pessoas em testemunha, criando uma comunidade de testemunhas por meio da performance. Por isso, a ação do grupo vai contra a noção de performance como algo efêmero, que rapidamente desaparece. Pelo contrário, ao abordar em suas ações os traumas que fazem parte da história do Peru, a performance contribui para compartilhar a memória traumática e criar um sentido de responsabilidade coletiva.

4.2 CARÁTER PERFORMÁTICO DO TRAUMA E DE SUA TRANSMISSÃO

Na intersecção entre os estudos do trauma e os Estudos da Performance, alguns autores – tais como Diana Taylor (2006; 2009), Patrick Duggan e Mick Wallis (2011a), Guy Undrill (2000) – têm chamado a atenção para o caráter performático do trauma e de sua transmissão, realizada por meio do testemunho. Analisarei a seguir alguns desses atributos: 1) a repetição, a conduta reiterada; 2) o corpo como gerador de significado; 3) a copropriedade do evento traumático, a responsabilidade; 4) o real; e 5) o performativo. Isso permitirá vislumbrar como eles contribuem na busca por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento. Essas características serão exemplificadas com algumas performances que buscam coletivizar a memória traumática relacionada à violência de Estado perpetrada em regimes autoritários no sul do continente americano.

4.2.1 A repetição, a conduta²¹² reiterada

²¹² Preferimos traduzir “restoration of behavior” (SCHECHNER, 1985, p. 36) como “conduta restaurada” e não como “comportamento”, ainda que esta última seja a tradução mais corrente no Brasil. Tal escolha se deve apenas ao fato de tentar evitar compreender “comportamento” como prática individual. Assim, “conduta” pode nos ajudar a lembrar que se trata de uma prática social.

Ao falar sobre sua natureza repetitiva, Patrick Duggan e Mick Wallis salientam que, embora o trauma tenha sido historicamente associado à lesão física, o trauma é hoje mais comumente configurado dentro da psicopatologia. Segundo essa visão, as alucinações traumáticas são descritas como o retorno perpétuo de um evento doloroso que se recusa a ser vivenciado como passado. A teoria do trauma, segundo os autores, sugere essa inclinação repetitiva no sofrimento traumático em si: “[...] o sintoma do trauma é um ensaio, re-apresentação, re-performance da experiência do evento traumático, que irrompe espontaneamente na vida cotidiana do sofredor”²¹³ (DUGGAN; WALLIS, 2011a, p. 2). Como a experiência traumática implica duas ocorrências psicologicamente ligadas – o evento traumático e seus sintomas –, os sobreviventes ficam presos em um padrão de repetição cíclica e incompreensível.

Ao seguir a pesquisadora dos estudos do trauma, Cathy Caruth, Duggan e Wallis afirmam que o evento traumático só é acessível mediante esses retornos psíquicos atrasados, os sintomas. O evento que origina o trauma entorpece os sentidos, uma vez que o corpo está preocupado apenas em lidar com o imediatismo do impacto. Somente após um período de latência esse impacto, com efeito, é sentido e, então, reprimido ou rejeitado. A partir de outra teórica do trauma, Judith Herman, que identificou uma espécie de dialética central presente no trauma, Duggan e Wallis (2011b) elaboraram um modelo triangular que esquematiza as tensões envolvidas nesse tipo de sofrimento psíquico:

²¹³ No original: “[...] the trauma symptom is a rehearsal, re-presentation, reperformance of the experience of the trauma event, which irrupts unbidden into the sufferer’s daily life” (DUGGAN; WALLIS, 2011a, p. 2).

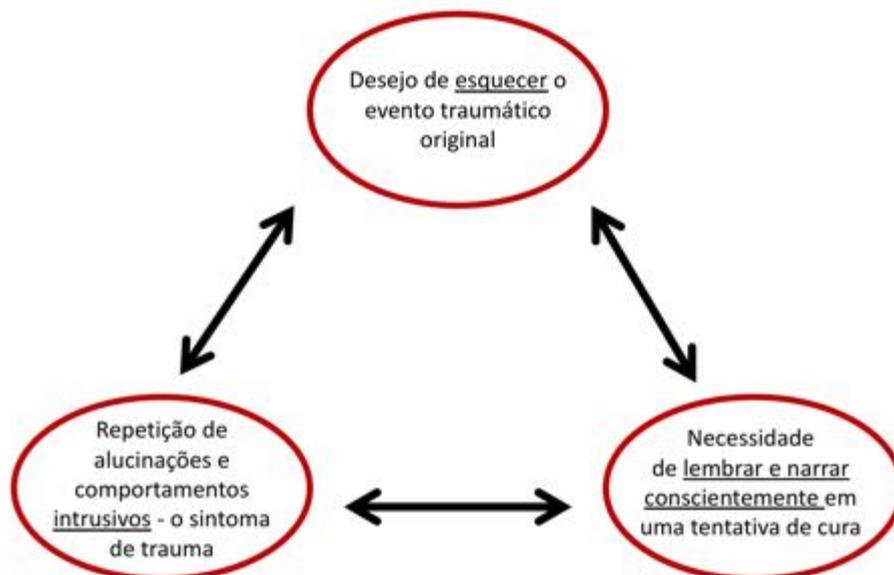


Imagem 37 – Modelo triangular das tensões do trauma.
 Fonte: Adaptação de Duggan e Wallis (2011b, p. 5).

Esse esquema mostra o desejo de esquecer o evento original responsável pelas intrusões alucinatórias. Em contraponto, identifica a necessidade de lembrar, narrar (testemunhar) e reviver esses eventos, na tentativa de compreendê-los e de buscar uma cura. O terceiro elemento do triângulo consiste nas próprias alucinações e intrusões, espécies de memórias fragmentadas e re-encenações do evento original. A memória traumática opera entre esses três polos, sem estabelecer-se em um ponto, levando o sofredor a um circuito repetitivo e perpétuo. O evento traumático e o sintoma provocam uma espécie de curto-circuito que colapsa o tempo passado e presente, fazendo o sofredor reviver o passado sem distância e sofrendo novamente.

Sugerimos que o sobrevivente-sofredor é capturado em uma estrutura cognata à performance, na medida em que é um *mise-en-abyme*²¹⁴, na qual o sintoma é uma representação ou ensaio do evento original, mas ao mesmo tempo um evento em si traumático – e que isso pode dar à performance um valor particular no trauma²¹⁵ (DUGGAN; WALLIS, 2011b, p. 5).

²¹⁴ *Mise-en-abyme* é um termo francês que costuma ser traduzido como “narrativa em abismo”. Na pintura, consiste numa técnica formal de colocar uma cópia de uma imagem em si mesma, geralmente de maneira a sugerir uma sequência infinitamente recorrente. No cinema e na literatura, refere-se à técnica de inserir uma narrativa dentro de uma narrativa.

²¹⁵ No original: “We suggest that the survivor-sufferer is caught in a structure cognate with performance insofar as it is a *mise-en-abyme* in which the symptom is a representation or rehearsal of the original event but at the same time itself a traumatic event – and that this may give performance a particular purchase on trauma” (DUGGAN; WALLIS, 2011b, p. 5).

Sobre essa natureza repetitiva do trauma, Diana Taylor afirma que a memória traumática não pode ser organizada ou acessada em um nível linguístico, ou seja, por palavras e símbolos. Ela sempre se manifesta de forma visceral, por meio de “[...] sintomas corporais, re-encenações e repetições. O fato de não podermos separar o trauma do estresse pós-traumático aponta a centralidade dos efeitos reiterados que constituem essa condição”²¹⁶ (TAYLOR, 2006, p. 1675). Ainda segundo Taylor, algumas das características que Richard Schechner (1985, p. 36) utiliza para definir a performance – “nunca pela primeira vez. Significa: pela segunda a enésima vez. Performance é ‘conduta reiterada’”²¹⁷ – valem igualmente para o trauma. O trauma nunca é pela primeira vez. Nem todos os ferimentos causam trauma, apenas os que produzem o pós-choque característico. O trauma unicamente é reconhecido pela natureza de suas repetições, nunca é pela primeira vez. Seguindo essa lógica, nos sintomas do trauma, o evento traumático performa a si mesmo como uma conduta reiterada.

Sob uma perspectiva freudiana, Patrícia Rosa Balestrin e Simone Zanon Moschen (2019) analisam qual a função que essa compulsão à repetição – identificada nos sonhos traumáticos – opera no psiquismo. Esses sonhos traumáticos têm a função

[...] de produzir um enfrentamento do traumático e alavancar um trabalho de elaboração do trauma por parte do sonhador. A cada vez que o sonho se repete, é fundamental que o sonhador o conte, que tenha uma escuta que dê ao texto do sonho um lugar de valor [...]. Ao nomear, ao construir uma narrativa sobre o traumático, o que se apresenta sob a forma de angústia poderá encontrar algum asilo na linguagem, algum contorno na palavra, e, por consequência, um espaço na subjetividade, operando, assim, um deslocamento do sonhador da posição de sofredor do sonho para a posição de formador do seu sonho (BALESTRIN; MOSCHEN, 2019, p. 214).

Esse deslocamento provocado na subjetividade seria o que permite religar-se com o mundo, estabelecendo novos laços sociais. Penso que as marchas recorrentes realizadas pelas Madres de Plaza de Mayo também buscam enfrentar o traumático, construindo novas subjetividades. Nessas marchas evidencia-se a natureza repetitiva do trauma e da própria performance.

²¹⁶ No original: “[...] bodily symptoms, reenactments, and repeats. The fact that we cannot neatly separate trauma from posttraumatic stress points to the centrality of the reiterated effects that constitute the condition” (TAYLOR, 2006, p. 1675).

²¹⁷ No original: “[...] never for the first time. It means: for the second to nth time. Performance is ‘twice-behaved behavior’” (SCHECHNER, 1985, p. 36).

Diversos pesquisadores já realçaram a natureza performática das ações realizadas pelas Madres. Enquanto Diana Taylor (2013, p. 237) utiliza o termo “performances de protesto”, Ileana Diéguez fala em “performances cidadãs”. Para a pesquisadora, esse tipo de performance consiste em uma teatralidade do real, emergindo em pleno cenário social e produzindo diversas figurações simbólicas. Diéguez afirma que essas ações, pela “[...] repetição e capacidade de convocar, converteram-se em *gestus* simbólicos da sociedade civil, em rituais coletivos de participação cidadã, privilegiando as estratégias corporais e configurando uma nova linguagem que dessautomatizou as tradicionais formas de protesto” (DIÉGUEZ CABALLERO, 2011, p. 122).

Helga Finter fala em “espaços potenciais intermediários”. Nesse tipo de protesto, a violência sofrida se transforma em linguagem, semiotizada a partir da descontextualização e do deslocamento do gesto. Repetidos inúmeras vezes, os gestos falam à sociedade, como no teatro, porém não estão situados nas artes, nem na realidade pura, por isso consistem em espaços intermediários: “um espaço potencial ainda livre, não atribuído” (FINTER, 2003, n. p.).

As mães que iniciaram essa marcha em 30 de abril de 1977 haviam comprovado a inutilidade dos esforços individuais contra a estrutura do Estado terrorista, seus cúmplices dentro e fora da Argentina, bem como o silenciamento social, político e da mídia. E, conquanto poucas mulheres estivessem presentes na primeira marcha, esse foi um passo inicial significativo na construção de uma nova forma de resistência. Segundo Gorini (2017), foi Azucena Villaflor, liderança das Madres, que posteriormente também foi torturada e desaparecida, quem insuflou as demais mães:

Madres, assim não conseguimos nada. Nos mentem em todas as partes, nos fecham todas as portas. Temos que sair deste labirinto infernal que nos leva a recorrer inutilmente a despachos oficiais, quartéis, igrejas e juízes. Temos que ir diretamente à Plaza de Mayo e ficarmos ali até que nos deem uma resposta. Temos que chegar a ser cem, duzentas, mil mães, até que nos vejam, até que todos se inteirem e o próprio Videla se veja obrigado a nos receber e nos dar uma resposta²¹⁸ (*apud* GORINI, 2017, p. 50).

²¹⁸ No original: “Madres, así no conseguimos nada. Nos mienten en todas partes, nos cierran todas las puertas. Tenemos que salir de este laberinto infernal que nos lleva a recorrer inútilmente despachos oficiales, cuarteles, iglesias y juzgados. Tenemos que ir directamente a la Plaza de Mayo y quedarnos allí hasta que nos den una respuesta. Tenemos que llegar a ser cien, doscientas, mil madres, hasta que nos vean, hasta que todos se enteren y el propio Videla se vea obligado a recibirnos y darnos una respuesta” (VILLAFLORES *apud* GORINI, 2017, p. 50).

Assim como o número de desaparecidos foi expandindo de forma assustadora nos meses seguintes, de semana em semana, o número de mulheres em marcha aumentou. Desde 1977, todas as quintas-feiras às 15h30, as Madres realizam a “ronda” ao redor da Pirâmide de Maio, o monumento central da praça em frente à Casa Rosada, sede do governo federal argentino. São mais de 40 anos e quase 2200 marchas repetidas ao redor do monumento.



Imagem 38 – Marcha das Madres de la Plaza de Mayo.
Fonte: Un día como hoy las Madres de Plaza de Mayo hacían historia²¹⁹.



Imagem 39 – Marcha das Madres de la Plaza de Mayo.
Fonte: Ronda de las Madres - Plaza de Mayo²²⁰.

²¹⁹ Disponível em: <https://www.mdpya.com.ar/un-dia-como-hoy-las-madres-de-plaza-de-mayo-hacian-historia/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

²²⁰ Disponível em: <https://www.comisionporlamemoria.org/ronda-madres/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

O lenço branco amarrado à cabeça, feito com tecido de fralda, simbolizando a memória das filhas e dos filhos desaparecidos, inicialmente serviu para se reconhecerem. Hoje, o pañuelo branco é símbolo mundial de luta, coragem e resistência. Para a socióloga Laura Zambrino, o pañuelo “[...] conseguiu conjugar todas as categorias ‘técnicas’ da representação: é ícone, sinal, estandarte, emblema, insígnia, símbolo, marca”²²¹ (*apud* MUZI, 2018, n. p.). Segundo o fotógrafo Fernando de Tacca, os pañuelos

[...] são marcas indiciais desse movimento que vive de uma lembrança memorial longínqua das fraldas de seus bebês bordadas à mão e se tornaram um símbolo contemporâneo de luta por justiça social, liberdade e pela vida. Encontramos esse símbolo em muitos espaços da cidade, cristalizado em pedras portuguesas no próprio chão da praça, em grafites nos muros, em cartazes, e sempre nas cabeças das mães como identidade de um elo perdido de suas vidas. Os pañuelos vivem e permeiam o cotidiano como marcas doloridas de busca da verdade e símbolo de uma trágica identidade (TACCA, 2005, n. p.).

A força simbólica do pañuelo tornou-se tão expressiva que outros movimentos ou grupos o adotaram como parte de suas táticas de protesto. Mais de 40 anos depois, a *Campaña por el aborto legal, seguro y gratuito* da Argentina repete o gesto de usar um pañuelo como símbolo, dessa vez verde. Desde 2018 esse pañuelo passou a ser carregado cotidianamente pelas mulheres argentinas que defendem a legalização do aborto. Assim como o pañuelo branco das Madres, funciona como um elemento de reconhecimento e identificação com a luta feminista. Para Carolina Muzi (2018, n. p.),

[...] é em sua leveza que o pañuelo encerra todo seu poder emblemático: não existe nada tão fácil de carregar e que alcance identificação imediata em seu uso coletivo. De novo, não existe exemplo de carga simbólica mais poderoso na história global recente que o pañuelo das Madres e Abuelas argentinas, branco porque nasceu da ideia de uma fralda, customizado por cada uma com o nome de seus filhos ou netos bordado e com o logo em ponto cruz das avós²²².

²²¹ No original: “[...] logró conjugar todas las categorías ‘técnicas’ de la representación: es ícono, señal, estandarte, emblema, insignia, símbolo, marca” (ZAMBRINO *apud* MUZI, 2018, n. p.).

²²² No original: “[...] es en su levedad que el pañuelo encierra todo su poder emblemático: no hay nada tan fácil de portar y que logre identificación inmediata en su uso colectivo. De nuevo, no hay ejemplo de carga simbólica más poderoso en la historia global reciente que el pañuelo de las Madres y Abuelas argentinas, blanco porque nació de la idea de un pañal, customizado por cada una con el nombre de sus hijos o nietos bordado y con el logo punto cruz los de las abuelas” (MUZI, 2018, n. p.).



Imagem 40 – Madres com seus pañuelos brancos.
Fonte: Foto de Fernando de Tacca²²³.



Imagem 41 – Madre com seu pañuelo branco na cabeça e um pañuelo verde no pulso.
Fonte: Pañuelo verde, así nació el símbolo del aborto libre en Argentina²²⁴.

²²³ Disponível em: <https://www.studium.iar.unicamp.br/19/05.html>. Acesso em: 22 jun. 2020.

²²⁴ Disponível em: <https://www.t13.cl/noticia/mundo/panuelo-verde-asi-nacio-simbolo-del-aborto-libre-argentina>. Acesso em: 22 jun. 2020.



Imagem 42 – Manifestação com pañuelos verdes em defesa do aborto livre.
 Fonte: Que sea ley, un duro documental sobre la lucha por despenalizar el aborto²²⁵.

As fotografias também ocupam um lugar fundamental no conjunto de símbolos criados pelas Madres. Diana Taylor analisa as diferentes formas de utilizar a fotografia ao longo da trajetória dos movimentos das Madres, Abuelas e H.I.J.O.S. na Argentina, cada utilização adaptada a um contexto político. No caso das Madres, as fotografias eram uma forma de comprovar a existência daqueles que foram desaparecidos. Segundo a autora,

[...] quando as Madres foram para as ruas para tornar os desaparecimentos visíveis, elas ativaram as fotografias, performatizando-as. A necessidade de mobilidade, aliada à importância da visibilidade para se ver a distância, determinou a escolha de cartazes muito grandes, porém leves, para serem carregados pelas mulheres em seu desfile ao redor da praça. [...] Ao usar pequenas reproduções dos documentos de identidade no pescoço, as Madres transformaram seus corpos em arquivos, preservando e exibindo as imagens que haviam sido alvo de uma tentativa de apagamento (TAYLOR, 2013, p. 249-250).

Quando as pessoas classificadas como subversivas e terroristas eram desaparecidas, as Forças Armadas destruíam também todos os documentos e arquivos a elas relacionados. Existem, inclusive, testemunhos de familiares que tiveram suas casas invadidas e as fotografias de seus entes desaparecidos roubadas. Era como se, ao apagar as evidências documentais de uma pessoa, fosse possível apagar seus rastros e sua própria existência, tirando a credibilidade daqueles que buscavam sua aparição com vida. Por isso o uso da fotografia, sobretudo as fotografias dos documentos de identidade, foi de grande importância: enquanto as Forças

²²⁵ Disponível em: <https://www.eldia.com/nota/2019-10-2-2-40-23--que-sea-ley-un-duro-documental-sobre-la-lucha-por-despenalizar-el-aborto-espectaculos>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Armadas queriam destruí-las, as Madres utilizavam-nas como prova da existência de suas filhas e filhos. Essas fotografias, exibidas de forma contínua em praça pública sobre o próprio corpo, tornavam manifesto o aumento exorbitante de desaparecidos. Como as fotografias eram penduradas no pescoço de forma a ficar na altura do peito, tornava gritante o elo de ligação entre as e os desaparecidos e suas mães.



Imagem 43 – Madre mostrando a foto de seu filho desaparecido.
Fonte: Foto de Gilbert Uzan / Gamma-Rapho via Getty Images²²⁶.



Imagem 44 – Madre com foto de seu filho desaparecido.
Fonte: Foto de Fernando de Tacca²²⁷.

²²⁶ Disponível em: <https://www.gettyimages.pt/detail/fotografia-de-not%C3%ADcias/manifestation-des-m%C3%A8res-de-la-place-de-mai-%C3%A0-fotografia-de-not%C3%ADcias/638271078>. Acesso em: 29 jun. 2020.

²²⁷ Disponível em: <https://www.studium.iar.unicamp.br/19/05.html>. Acesso em: 23 jun. 2020.

O depoimento logo abaixo, de Hebe de Bonfanti, presidente da Asociación Madres de Plaza de Mayo, evidencia a disposição dessas mulheres em repetir esse gesto até o fim de suas vidas. Esse esforço surge da compreensão de que, embora suas filhas e filhos jamais regressem, a luta contra o Estado terrorista também é responsabilidade delas.

Marchamos na Plaza de Mayo. Ali nos reunimos com nossos filhos, ali nos sentimos vivas. Desde o primeiro momento nós, Madres, sem sabermos, estávamos educando para a paz. Estávamos caminhando em uma praça enfrentando a ditadura, fazendo um grande esforço para não ficarmos em uma cama chorando. Todas as manhãs, nos perguntávamos: o que vamos fazer? Todas as manhãs sem nossos filhos, todas as manhãs acordávamos e perdíamos a cada dia as esperanças de encontrá-los. Quando nos demos conta de que eles não voltariam, tomamos a decisão de não mais deixar a praça. Tomamos a decisão de lutar até o último dia de nossas vidas e também entendemos que a luta individual não fazia sentido, que deveríamos assumir a responsabilidade de socializar a maternidade, fazendo de nós mães de todos (*apud* LORENZO, 2019, n. p.).

A persistência desses rituais de protesto contínuo, que ocorrem desde 1977, criou uma poderosa imagem de repetição e familiaridade. A ronda semanal tornou-se um compromisso – não só dessas mulheres, mas de toda a sociedade – com a memória. Tornou-se uma espécie de vigília coletiva, que nos adverte que a dor e o trauma são coletivos e que a responsabilidade para que isso não volte a acontecer é de todos e todas.

4.2.2 O corpo como gerador de significado

O segundo aspecto performático do trauma é a sua centralidade no corpo. Como uma prática corporal, a performance tem o corpo como potência geradora de significado: o corpo torna-se objeto e meio de investigação, transmitindo conhecimento, memória e identidade por meio de uma conduta restaurada. Richard Schechner (2013, p. 38) ressalta, além disso, que “quase tudo pode ser estudado ‘como’ performance”²²⁸. Essa afirmação toma como pressuposto que há uma diferença em dizer que algo “é” uma performance e que algo pode ser analisado “como” performance:

Algo ‘é’ uma performance quando o contexto histórico e social, a convenção, o uso e a tradição dizem que é. Rituais, brincadeiras e jogos, e os papéis da vida cotidiana são performances porque a convenção, o contexto, o uso e a tradição o dizem. Não se pode determinar o que ‘é’ uma performance sem se referir a circunstâncias culturais

²²⁸ No original: “just about anything can be studied ‘as’ performance”.

específicas. Não há nada inerente a uma ação em si que a torne uma performance ou a desqualifique de ser uma performance. Do ponto de vista do tipo de teoria da performance que eu estou propondo, toda ação é uma performance. Mas do ponto de vista da prática cultural, algumas ações serão consideradas performances e outras não; e isto variará de cultura para cultura, período histórico para período histórico²²⁹ (SCHECHNER, 2013, p. 38).

Tanto em seu aspecto ontológico – quando afirmamos que algo “é” uma performance em um determinado contexto histórico e cultural – quanto em seu aspecto epistemológico – quando afirmamos que algo pode ser estudado “como” uma performance, ou seja, quando utilizamos a performance como lente metodológica – o que está em jogo é uma prática corporal que gera significados, dispara os nossos sentidos e nos leva a reflexões. Como afirma Diana Taylor (2013, p. 27), “a prática incorporada, juntamente com outras práticas culturais associada a elas, oferece uma maneira de conhecer”.

Conforme vimos anteriormente, o trauma se manifesta sempre de forma visceral, por meio de sintomas corporais, repetições, reencenações que se manifestam no presente: “[...] como a performance, o trauma sempre se faz sentir visceralmente no aqui e agora. Golpes do passado assombram nosso presente e abalam o corpo individual e social”²³⁰ (TAYLOR, 2006, p. 1675). A memória traumática não se manifesta por meio da linguagem, mas se instala no corpo, provocando sensações somáticas, pesadelos, flashbacks. A memória traumática, desse modo, é uma memória que se inscreve no corpo e é acessada por meio do corpo.

O psiquiatra e filósofo Thomas Fuchs (2012, p. 12) distingue seis formas de memória corporal: “[...] memória processual, situacional, intercorpórea, incorporadora, dolorosa e traumática. Elas não são estritamente separáveis umas das outras, mas derivam de diferentes dimensões da experiência corporal”²³¹. Dentre as diversas formas, “a impressão mais indelével na memória corporal é causada pelo trauma, ou seja, a experiência de um acidente grave, de violação, tortura ou ameaça de morte. O evento traumático é uma experiência que pode não

²²⁹ No original: “Something ‘is’ a performance when historical and social context, convention, usage, and tradition say it is. Rituals, play and games, and the roles of everyday life are performances because convention, context, usage, and tradition say so. One cannot determine what ‘is’ a performance without referring to specific cultural circumstances. There is nothing inherent in an action in itself that makes it a performance or disqualifies it from being a performance. From the vantage of the kind of performance theory I am propounding, every action is a performance. But from the vantage of cultural practice, some actions will be deemed performances and others not; and this will vary from culture to culture, historical period to historical period”.

²³⁰ No original: “like performance, trauma always makes itself felt viscerally in the here and now. Past blows haunt our present and shake the individual and social body”.

²³¹ No original: “procedural, situational, intercorporeal, incorporative, pain, and traumatic memory. They are not strictly separable from each other, but are derived from different dimension of bodily experience”.

ser apropriada e integrada em um contexto significativo”²³² (FUCHS, 2012, p. 17). Uma vez que o trauma significa um ataque à integridade física e ocorre de forma muito repentina para ser compreendido, ele resulta em choque, surpresa, medo, entorpecimento. Há uma espécie de “clivagem da consciência observadora da fisicalidade, suprimindo assim a sensação e possuindo uma função protetora”²³³ (FUCHS, 2018, p. 134).

Essa clivagem ou dissociação, que protege a consciência e reprime a dor, permanece para além do evento traumático em si, de forma que ele não é assimilado pelo sujeito e integrado em sua memória narrativa. Contudo, embora não possa ser lembrado de forma representativa, o trauma permanece e se inscreve de forma muito profunda no corpo, como se fosse um corpo estranho. Uma vez que o trauma não é uma lembrança consciente, ele é reativado de forma espontânea e automática quando algo evoca a experiência traumática, sendo novamente vivenciado por meio do corpo. Alguém que sofreu um grave acidente de trânsito, por exemplo, pode entrar em pânico quando as circunstâncias se assemelham à situação do acidente vivida anteriormente.

Dessa forma, o trauma manifesta-se por meio da repetição dos sintomas no próprio corpo: dor, ansiedade, terror, fragmentos de imagens. Esse ataque à integridade física causado pelo trauma muda a forma como a pessoa se relaciona com os outros, abalando a confiança primária no mundo. Há sempre uma sensação de estar indefeso e exposto a uma possível violência. Fuchs retoma Jean Améry: “Quem foi torturado nunca mais se sentirá em casa no mundo. Não é possível apagar a afronta do aniquilamento. A confiança no mundo, que se vê abalada já com a primeira bofetada e finalmente desmorona com a tortura, não pode ser restaurada” (AMÉRY, 2013, p. 77). Outro exemplo apresentado por Fuchs da persistência da memória traumática no corpo é o caso de Aharon Appelfeld, um judeu que viveu entre os 7 e 13 anos, durante a segunda guerra, como um fugitivo nas florestas ucranianas:

Já se passaram 50 anos desde o fim da segunda guerra mundial. O coração esqueceu muitas coisas, sobretudo lugares, datas e nomes de pessoas, no entanto, eu ainda sinto esses dias em todo o meu corpo. Sempre que chove, faz frio ou sopra um vento violento, eu estou de novo no gueto, no acampamento ou nas florestas que me abrigaram tanto tempo. A memória, ao que parece, possui raízes profundas no corpo.

²³² No original: “the most indelible impression in body memory is caused by trauma, that is, the experience of a serious accident, of rape, torture, or threat of death. The traumatic event is an experience that may not be appropriated and integrated into a meaningful context”.

²³³ No original: “clivage de la conscience observante de la corporéité, de cette manière supprimant la sensation et possédant une fonction protective”.

Às vezes, o cheiro de palha podre ou o canto de um pássaro é o suficiente para me levar para longe e para dentro de mim mesmo. [...] Tudo que aconteceu ficou inscrito nas células do meu corpo e não em minha memória. [...] Mesmo muitos anos após a guerra eu não andava no meio da calçada ou da rua, mas sempre rente à parede, sempre na sombra e com um passo rápido, como se estivesse fugindo. [...] Às vezes o cheiro de comida, a umidade nos sapatos ou um barulho repentino é suficiente para me levar de volta às profundezas da guerra... A guerra habita cada um de meus membros²³⁴ (APPELFELD *apud* FUCHS, 2018, p. 136-137).

No exemplo de Appelfeld é todo um período de sua vida que ficou inscrito na memória de seu corpo, fazendo com que algumas sensações corporais – como um cheiro, um paladar ou um som – ou até determinadas condições climáticas reativem o passado de forma involuntária e provoquem comportamentos repetidos, como o andar rápido, na sombra e rente à parede de um fugitivo. Em cada movimento, em cada ação, o sobrevivente se depara com algo que pode despertar a memória traumática, de forma que tudo ao redor pode ser uma ameaça à sua integridade, o que gera uma sensação de abismo diante do mundo e de impotência. O corpo é marcado de forma tão profunda que toda sua existência é transformada: “[...] constatamos que a memória traumática do corpo contém componentes de antecipação e de evasão – a vítima tenta escapar por todos os meios das lembranças ou lugares ameaçadores – e componentes de repetição”²³⁵ (FUCHS, 2018, p. 137).

Como forma de romper com o circuito de repetições, que se manifestam no corpo, busca-se por intermédio da terapia incluir essa experiência de dor em uma narrativa e reintegrar essa experiência na biografia do sobrevivente. Por meio de um diálogo, busca-se lembrar a situação traumática, reativando os estados psicofísicos envolvidos nessa experiência de sofrimento de forma comedida e numa relação de confiança com o terapeuta. A ideia é que, reavivando o passado de forma controlada, a pessoa possa aprender a distinguir entre a

²³⁴ No original: “Plus de cinquante ans ont passé depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Le cœur a beaucoup oublié, principalement des lieux, des dates, des noms de gens, et pourtant je ressens ces jours-là dans tout mon corps. Chaque fois qu’il pleut, qu’il fait froid ou que souffle un vent violent, je suis de nouveau dans le ghetto, dans le camp, ou dans les forêts qui m’ont abrité longtemps. La mémoire, s’avère-t-il, a des racines profondément ancrées dans le corps. Il suffit parfois de l’odeur de la paille pourrie ou du cri d’un oiseau pour me transporter loin et à l’intérieur. [...] Tout ce qui s’est passé s’est inscrit dans les cellules de mon corps et non dans la mémoire. [...] De longues années après la guerre, je ne marchais ni au milieu du trottoir ni au milieu de la route mais je rasais les murs, toujours dans l’ombre et toujours d’un pas rapide, comme si je fuyais. [...] Il suffit parfois de l’odeur d’un plat, de l’humidité des chaussures ou d’un bruit soudain pour me ramener au plus profond de la guerre. [...] La guerre habite chacun de mes membres”.

²³⁵ No original: “nous constatons que la mémoire traumatique du corps contient aussi bien des composants d’anticipation et d’évitement – la victime cherche par tous les moyens à échapper aux souvenirs ou lieux menaçants – que des composants de répétition”.

representação do passado e a realidade, integrando a memória de dor e sofrimento no contexto de uma narrativa:

De uma memória corporal traumática com seu passado presentificado, passa-se assim para uma memória biográfica – ainda grave e esmagadora, mas suportável e, sobretudo, mais atual. Somente quando o trauma é liberado do segredo no abrigo da terapia e os eventos são revividos até o ponto de dor física, seu traço pode ser apagado da memória do corpo²³⁶ (FUCHS, 2018, p. 139-140).

A ideia de um corpo como potência geradora de significado – tão importante para a performance, precisamente por ser uma prática corporal, como para os estudos do trauma, pelo fato de a memória traumática se inscrever no corpo do sobrevivente e se manifestar por meio da repetição dos sintomas corporais – pode ser observada na performance *La Conquista de América*, realizada pelo coletivo chileno Yeguas del Apocalipsis em 1989. Por meio de seus corpos, Pedro Lemebel e Francisco Casas denunciam os horrores cometidos contra os corpos na ditadura civil militar chilena, assim como questionam os modelos de gênero impostos naquele período, tanto pelos militares que estavam no poder, quanto pelos grupos e organizações de esquerda. Assim, o Archivo Yeguas del Apocalipsis descreve a performance:

12 de outubro de 1989, data na qual se comemora o ‘dia da raça’ nos países hispano-americanos em referência às vítimas da colonização espanhola, as Yeguas del Apocalipsis realizaram uma intervenção na Comissão Chilena dos Direitos Humanos intitulada *La Conquista de América*. Pedro Lemebel e Francisco Casas, vestidos com calças pretas, com o torso nu (sobre o qual tinham grudado um aparelho de som pessoal) e pés descalços, dançaram uma cueca sobre um mapa da América do Sul que, por sua vez, havia sido coberto com vidros quebrados de garrafas de coca cola. Traçando um paralelo entre o processo colonial da ‘Conquista’ e o suporte que o imperialismo norte-americano havia brindado aos governos militares latino-americanos, o objeto da performance era a denúncia das matanças que as distintas ditaduras do cone sul executaram em seus respectivos territórios e aludia especialmente à situação do Chile sob a ditadura militar. As Yeguas del Apocalipsis citaram a ‘cueca sola’, ato simbólico de apropriação da dança nacional pelas mães, esposas e filhas de detidos desaparecidos, que ao dançar sozinhas sinalizavam a ausência de seus familiares homens²³⁷ (ARCHIVO YEGUAS DEL APOCALIPSIS, 2018a, n. p.).

²³⁶ No original: “D’une mémoire corporelle traumatique avec son passé présentifié, on passe donc à un souvenir biographique – certes toujours grave et accablant, mais supportable et surtout plus actuel. Ce n’est que lorsque le trauma, dans l’abri de la thérapie, est libéré du secret, et que les événements sont revécus jusqu’à la douleur physique, que sa trace se laisse effacer de la mémoire du corps”.

²³⁷ No original: “El 12 de octubre de 1989, fecha en la cual se conmemora el «día de la raza» en los países hispanoamericanos en referencia a las víctimas de la colonización española, las Yeguas del Apocalipsis realizaron una intervención en la Comisión Chilena de los Derechos Humanos titulada, *La Conquista de América*. Pedro Lemebel y Francisco Casas vestidos con pantalones negros, a torso desnudo (sobre el que



Imagem 45 – *La conquista de América* (1989) com Yeguas del Apocalipsis
 Fonte: Foto de Paz Errazuriz²³⁸.



Imagem 46 – *La conquista de América* (1989) com Yeguas del Apocalipsis
 Fonte: Foto de Paz Errazuriz²³⁹.

tenían adherido un personal estéreo) y pies descalzos, bailaron una cueca sobre un mapa de América del Sur, que a su vez había sido cubierto con vidrios rotos de botellas de coca-cola. Trazando un paralelo entre el proceso colonial de la “Conquista” y el soporte que imperialismo norteamericano habría brindado a los gobiernos militares latinoamericanos, el objeto de la performance era la denuncia de las matanzas que las distintas dictaduras del cono sur ejecutaron en sus respectivos territorios y aludía especialmente a la situación de Chile bajo la dictadura militar. Las Yeguas del Apocalipsis citaron la «cueca sola», acto simbólico de apropiación del baile nacional por las madres, esposas e hijas de detenidos desaparecidos, quienes al bailar solas señalizaban la ausencia de sus familiares varones”.

²³⁸ Disponível em: http://www.proa.org/online/file_1177_esp.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.

²³⁹ Disponível em: http://www.proa.org/online/file_1177_esp.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.



Imagem 47 – *La conquista de América* (1989) com Yeguas del Apocalipsis
 Fonte: Foto de Paz Errazuriz²⁴⁰.



Imagem 48 – *La conquista de América* (1989) com Yeguas del Apocalipsis
 Fonte: Foto de Paz Errazuriz²⁴¹.

Pedro Lemebel e Francisco Casas formaram o coletivo Yeguas del Apocalipsis entre 1987 e 1993 em Santiago do Chile, inicialmente sob a ditadura de Augusto Pinochet até o período de transição democrática. Suas intervenções performáticas utilizavam distintos suportes como a fotografia, a instalação, o vídeo, ações relâmpago em diferentes territórios, desde galerias de arte, atos políticos, universidades, até zonas de prostituição. Segundo

²⁴⁰ Disponível em: http://www.proa.org/online/file_1177_esp.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.

²⁴¹ Disponível em: http://www.proa.org/online/file_1177_esp.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.

Fernanda Carvajal (2014, p. 2), eles “[...] tomam o universo do travestismo prostibular como uma forma de apontar sua paródia ácida às retóricas políticas vigentes a partir dos estratos mais baixos da hierarquia sexual”²⁴². Eles foram interlocutores do nascente movimento homossexual chileno e de grupos feministas autônomos, ao mesmo tempo que teceram alianças políticas e afetivas com os grupos de direitos humanos e os movimentos de resistência à ditadura, promovendo “[...] um discurso que apelava a um cruzamento entre políticas de esquerda e políticas do desejo, entre a denúncia da violência ditatorial e a crise do HIV-AIDS”²⁴³ (ARCHIVO YEGUAS DEL APOCALIPSIS, 2018b, n. p.). Inclusive o nome Yeguas del Apocalipsis é uma apropriação do insulto e da injúria às prostitutas, às travestis e aos homossexuais associada ao fantasma da AIDS. Segundo Pedro Lemebel, “[...] tem a ver com a metáfora da AIDS que nesse tempo se atribuía aos homossexuais como enfermidade de fim de século, uma metáfora do apocalipse”²⁴⁴ (*apud* CARVAJAL, 2014, p. 7).

Pedro Lemebel (1952-2015), embora militante do Partido Comunista, já era conhecido por sua crítica à esquerda tradicional. Em 1986, durante um ato partidário realizado na estação de trens Mapocho em Santiago do Chile, ele apresentou pela primeira vez o *Manifiesto (hablo por mi diferencia)*. De salto alto e maquiado com a foice característica do partido, Lemebel se manifesta a partir de sua condição (homossexual, afeminada, bicha, marica) no meio de um público politizado, porém homofóbico, ou seja, dominado pela heteronormatividade. Com essa ação, Lemebel fez política recorrendo a seu corpo e sua condição, assumida publicamente. O manifesto inicia assim:

Não sou Pasolini pedindo explicações / Não sou Ginsberg expulso de Cuba / Não sou um marica disfarçado de poeta / Não preciso de disfarce / Aqui está minha cara / Falo por minha diferença / Defendo o que sou / E não sou tão esquisito / Me repugna a injustiça / E suspeito dessa cueca democrática / Mas não me fale do proletariado / Porque ser pobre e bicha é pior / Há que ser ácido para suportar²⁴⁵ (LEMEBEL, 1986, n. p.)

²⁴² No original: “toman el universo del travestismo prostibular como una forma de apuntar su parodia ácida hacia las retóricas políticas vigentes desde los estratos más bajos de la jerarquía sexual”.

²⁴³ No original: “un discurso que apelaba a un cruce entre políticas de izquierda y políticas del deseo, entre la denuncia de la violencia dictatorial y la crisis del VIH-sida”.

²⁴⁴ No original: “tienen que ver con la metáfora del sida que en ese tiempo se achacaba a los homosexuales como enfermedad de fin de siglo, una metáfora del apocalipsis”.

²⁴⁵ No original: “No soy Pasolini pidiendo explicaciones / No soy Ginsberg expulsado de Cuba / No soy un marica disfrazado de poeta / No necesito disfraz / Aquí está mi cara / Hablo por mi diferencia / Defiendo lo que soy / Y no soy tan raro / Me apesta la injusticia / Y sospecho de esta cueca democrática / Pero no me hable del proletariado / Porque ser pobre y maricón es peor / Hay que ser ácido para soportarlo”.



Imagem 49 - *Manifiesto (hablo por mi diferencia)* de 1986 com Pedro Lemebel.
Fonte: Museu Reina Sofia²⁴⁶.

A escolha do coletivo Yeguas del Apocalipsis em realizar a performance no dia 12 de outubro e a denominação *La Conquista de América* ativa a memória de violência da conquista colonial. Esse passado, no entanto, também é tomado como uma forma de pensar o presente ditatorial. Para Carvajal (2014), há pelo menos duas formas de ler na performance o retorno das forças neocoloniais durante as ditaduras militares. Por um lado, os vidros quebrados de garrafas de coca-cola, dispostos na silhueta do mapa da América do Sul, assinalam o indício de um golpe, sustentado pelas ditaduras organizadas de forma continental sob a Operação Condor: a conquista cultural, política e econômica do imperialismo estadunidense sobre o resto do continente americano, que abre caminho para a consolidação de uma hegemonia neoliberal. Não é por acaso que a política econômica ultraliberal tenha sido implementada na ditadura chilena pelos *Chicago Boys*, um grupo de jovens economistas que estudaram na Universidade de Chicago. Por outro lado, a escolha da data no então chamado “dia da raça”²⁴⁷,

²⁴⁶ Disponível em: <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/manifiesto-hablo-mi-diferencia-0>. Acesso em: 22 jul. 2022.

²⁴⁷ No Chile, o dia 12 de outubro – que marca a invasão (ou descobrimento, do ponto de vista dos colonizadores) de Cristóvão Colombo nas terras hoje denominadas América – foi renomeado como Día del Encuentro de Dos Mundos (Dia do Encontro de Dois Mundos), segundo a Lei 19.668 do ano 2000. A Lei 21.357, aprovada em 2021, por sua vez, elimina o feriado nacional no dia 12 de outubro (embora a data continue a ser nomeada como Día del Encuentro de Dos Mundos) e estabelece como feriado nacional o Día Nacional de los Pueblos Indígenas (Dia Nacional dos Povos Indígenas). A data escolhida para o feriado marca o solstício de inverno, entre 21 e 24 de junho, que para os mapuches se chama “We Tripantu” (o regresso do sol). Ver: <https://www.senado.cl/noticias/pueblos-originarios/confirman-feriado-para-el-21-de-junio-como-dia-de-los-pueblos-indigenas>, <https://www.gob.cl/noticias/21-de-junio-hoy-se-conmemora-el-dia-nacional-de-los-pueblos-indigenas/> e <https://www.bcn.cl/historiadelaley/historia-de-la-ley/vista-expandida/7888/>. Acesso em: 22 jul. 2022.

recorda que a ocupação militar implica também uma conquista sexual, como deixa evidente o uso da violação/estupro como forma de tortura nas ditaduras,

[...] pois encarna a fantasia do poder de interromper e inocular alianças, a linhagem do ‘inimigo interno’. O mandato para o retorno da família nuclear proclamado pelo autoritarismo chileno – e coroado por uma das leis abortivas mais restritivas do mundo decretada meses antes da partida de Pinochet – talvez seja apenas a face visível do estupro como uma forma de tortura e uma correção para a paixão política, em um processo que tem efeitos ainda mais tóxicos sobre os corpos feminizados. A AIDS como um dispositivo biopolítico que se expande pelo continente, materializando em corpos um discurso (renovado) neocolonial, racializador e homofóbico, reforça, no contexto ditatorial chileno, a matriz discursiva conservadora que afirma os valores familiares como forma de controle social²⁴⁸ (CARVAJAL, 2014, p. 4).

Depois de 15 minutos em silêncio, sentados em frente ao mapa da América do Sul, Pedro Lemebel e Francisco Casas dançam a *Cueca Solo*. É importante lembrar que a *Cueca Solo* surgiu como forma de resistência cultural, tornando visível os desaparecimentos forçados cometidos sob a ditadura de Pinochet. As primeiras apresentações da *Cueca Solo* foram realizadas em 1978, pela Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos. Essa versão subverte a dança que foi transformada em símbolo pátrio no regime militar, que deveria ser executada por um casal heterossexual, pois simboliza um cortejo amoroso. Ao dançar sozinhas e com pesar, as mulheres evocavam a ausência dos corpos de seus homens (pais, filhos, irmãos...) desaparecidos, evidenciando a política de extermínio da ditadura e questionando onde estavam esses corpos, muitos dos quais continuam desaparecidos até hoje. A *Cueca Sueña*, bailada pelas mulheres nas ruas e em diversos espaços públicos, coletiviza um sofrimento e um ritual de luto, tornando visível a solidão, a espera e a tristeza das mulheres que perderam seus entes queridos.

²⁴⁸ No original: “pues encarna la fantasía del poder de interrumpir y de inocular las alianzas, el linaje del ‘enemigo interno’. El mandato al retorno de la familia nuclear proclamado por el autoritarismo chileno – y coronado por una de las leyes de aborto más restrictivas del mundo decretada meses antes de la salida de Pinochet – quizá no sea sino la cara visible de la violación como forma de tortura y correctivo a la pasión política, en un proceso que tiene efectos aún más tóxicos sobre los cuerpos feminizados. El sida como dispositivo biopolítico que se expande sobre el continente materializando en los cuerpos un (renovado) discurso neocolonial, racializador y homofóbico, viene a reforzar, en el contexto dictatorial chileno, aquella matriz discursiva conservadora que afirma los valores familiares como forma de control social”.



Imagem 50 – *Cueca Sola* (1978) com Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos.
Fonte: Foto de Luis Navarro²⁴⁹.

Em setembro de 1985, outro grupo de artistas ativistas chileno, o Colectivo de acciones de arte (CADA) – que incorporava estratégias performáticas e teatrais nas ações que desafiavam o regime autoritário –, colocou em evidência o sofrimento das mulheres dos desaparecidos políticos. A obra *Viuda*, que mostra o rosto da viúva de um trabalhador assassinado durante um dos protestos contra a ditadura, foi publicada em diversos periódicos e revistas que eram críticos ao regime. Embora no contexto ditatorial, a imagem da viúva como signo muitas vezes invisibilizava a mulher para tornar visível o desaparecido, a montagem entre a imagem e o texto que o CADA fez circular evidenciava as mulheres sobreviventes como sujeitos políticos de seu tempo histórico, que continuavam a sofrer os efeitos da violência e eram responsáveis por uma luta contra o aparato repressivo. Conforme os exemplos de periódicos apresentados logo a seguir, a imagem acompanhava o seguinte texto: “Olhar seu gesto extremo e popular. Prestar atenção à sua viuvez e sobrevivência. Entender um povo”²⁵⁰. Segundo Robert Neustadt,

Viuda do CADA usa o signo da imagem do homem ausente para trazer o olhar crítico de volta à figura da mulher sobrevivente. E como é bem sabido, foram os grupos de mulheres que tiveram mais êxito em organizar a resistência contra o regime da ditadura.

²⁴⁹ Disponível em: http://www.proa.org/online/file_1177_esp.pdf. Acesso em: 22 jul. 2022.

²⁵⁰ No original: “Mirar su gesto extremo y popular. Prestar atención a su viudez y sobrevivencia. Entender a un Pueblo”.

A última ação do CADA, *Viuda*, foi inserida no movimento democrático com a dupla crítica que era típica do grupo Colectivo Acciones de Arte. Ela chamou a atenção para a violência do regime e, ao mesmo tempo, criticou o preconceito exercido pela esquerda ortodoxa quando enfocava suas denúncias apenas no sofrimento dos detidos-desaparecidos²⁵¹ (*apud* CARVAJAL, 2014, p. 7).



Imagem 51 – *Viuda* (1985) de CADA (Colectivo de Acciones de Arte).
Fonte: Museu Reina Sofia²⁵².



Imagem 52 – Exemplos de periódicos e revistas que divulgaram a obra *Viuda* (1985).
Fonte: Flickr ArteBA²⁵³.

²⁵¹ No original: “Viuda del CADA utiliza la huella de la imagen del hombre ausente para volver a traer la mirada crítica hacia la figura de la mujer sobreviviente. Y como es sabido, eran los grupos de mujeres que más éxito tuvieron en organizar la resistencia al régimen de la dictadura. La última acción del CADA, *Viuda*, se insertó en el movimiento democrático con la crítica doble que era propia al grupo Colectivo Acciones de Arte. Llamó la atención sobre la violencia del régimen al mismo tiempo que criticaba el prejuicio que ejercía la izquierda ortodoxa cuando solamente enfocaba sus denuncias en el sufrimiento de los detenidos-desaparecidos”.

²⁵² Disponível em: https://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/obras/AD06328-003_0.jpg. Acesso em: 22 jul. 2022.

²⁵³ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/arteba/41854886991/in/photostream/>. Acesso em: 29 jul. 2022.

As Yeguas, por sua vez, fizeram uma nova subversão à dança que era símbolo nacional. O coletivo transformou a coreografia em uma cena de conquista amorosa “marica” – insulto que também foi apropriado, como forma de enunciação política. Ao bailar de pés descalços, sobre os vidros quebrados, eles evocavam a imagem do corte, da ferida, do sangue e da contaminação. Esses novos elementos presentificavam a situação do corpo abjeto dos homossexuais no contexto da ditadura civil-militar e de crise sanitária da AIDS. Por meio de seus corpos, Lemebel e Casas denunciavam a violência e o sofrimento, que é comum às vítimas da ditadura e às vítimas da homofobia e da AIDS.

Ao mesmo tempo, não obstante, que denunciam a dor, ao ocupar o lugar da viúva que sofre e rememora o desaparecido, evidenciam um corpo sexuado e atravessado pelo desejo, o que provocou um mal-estar para a sociedade e para os movimentos políticos de então. Para Carvajal (2014, p. 5),

[...] ao destacar a ligação entre luto e desejo, as Yeguas del Apocalipsis nos permitem desnaturalizar a construção das identificaciones das mulheres que resistem à ditadura como figuras des-erotizadas, abnegadas, de acordo com o substrato da moral militante e católico-cristã enraizada no movimento de familiares das vítimas do autoritarismo, onde a mãe, a irmã, a filha aparecem todas como *viúvas*²⁵⁴.

O mal-estar provocado pela dupla de “maricas”, por meio de seus corpos dissidentes, é que sua ação questionou as representações já estabelecidas sobre as mulheres militantes dos direitos humanos e seus modos de subjetivação. *La Conquista de América* assinala que o corpo da mulher que suporta o trauma do desaparecimento de seu homem também é um corpo sexuado e desejante, um desejo que, assim, toma a forma de uma paixão política.

Por fim, a ênfase num corpo descalço e vulnerável, que pode ser cortado e sangrar a qualquer momento que se desloca pelo espaço, assinala a memória de um trauma histórico que não foi superado, que se repete e é constantemente revivido. Há uma continuidade no sistema de opressão e violência, que inicia com a “conquista” do continente americano e segue na independência, na ditadura e na transição democrática em pleno curso no ano de 1989. Existe uma dor que é comum aos maricas, os desaparecidos políticos, as mulheres que resistem à ditadura, os marginalizados, os exilados fora e dentro de seu próprio país. A encarnação desse

²⁵⁴ No original: “Al poner de relieve el lazo entre duelo y deseo, las Yeguas del Apocalipsis permiten desnaturalizar la construcción de las identificaciones de la mujer que resiste a la dictadura como figuras des-erotizadas, abnegadas, acordes al sustrato de la moral militante y católico-cristiana arraigada en el movimiento de familiares de las víctimas del autoritarismo, donde la madre, la hermana, la hija aparecen todas como *viudas*”.

corpo vulnerável, que sofre, mas ao mesmo tempo deseja, que sangra enquanto baila, recorda-nos que a ferida continua aberta.

4.2.3 A copropriedade, a responsabilidade

Para Guy Undrill (2000, p. 135), há um contrato ético assumido pelo sujeito que escuta e testemunha o testemunho do outro: “[...] deve ter uma solicitude de responsabilidade sem cair na tentação de tentar curar, explicar ou aperfeiçoar. Testemunhar implica simplesmente estar com o outro em sua desordem”²⁵⁵. Embora seja importante não cair na tentação de curar aquele que testemunha ou de aperfeiçoar e tornar menos confusa sua narrativa, Taylor (2006, p. 1676) assinala que dar testemunho requer participação, “[...] é um ato, um ato de transferência que ocorre no aqui e agora na presença de um ouvinte que ‘passa a ser o coproprietário do evento traumático de participante’ (Laub). A narrativa muitas vezes se manifesta tanto como sintoma quanto cura, repetida de novo e de novo”²⁵⁶.

Para exemplificar esse ponto, talvez seja interessante retomar o testemunho de Primo Levi sobre o campo nazista: “[...] a necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” (LEVI, 1988, p. 7-8). A transmissão da memória traumática muitas vezes só acontece por intermédio da performance ao vivo. Assim como a performance, para que o testemunho aconteça, é preciso – como atesta a necessidade de Levi – tornar “os outros” participantes. Para um sobrevivente, revela-se uma necessidade elementar contar para as outras pessoas que não passaram por essa experiência, essa seria uma forma de restabelecer um laço com “os outros”, de religar-se ao mundo. Quando “o outro” escuta o testemunho do sobrevivente e está com ele em sua desordem e angústia, torna-se coproprietário do terror narrado, participante de uma mesma comunidade. Isso implica, ao mesmo tempo, responsabilidade quanto ao nosso futuro comum.

Para elucidar a noção de responsabilidade trazida aqui, é interessante evocar a noção de responsabilidade política (coletiva) cunhada por Hannah Arendt. No livro *Responsabilidade*

²⁵⁵ No original: “[...] must bear a solitude of responsibility without falling into the temptation of attempts to cure, explain or meliorate. To witness implies simply being with the other in his or her disarray” (UNDRILL, 2000, p. 135).

²⁵⁶ No original: “it is a doing, an act of transfer that takes place in the here and now in the presence of a listener who ‘comes to be and a co-owner of the traumatic a participant event’ (Laub). The telling often manifests itself as both symptom and cure, repeated again and again” (TAYLOR, 2006, p. 1676).

e julgamento, que reúne diversos artigos sobre o tema, a filósofa apresenta o forte vínculo entre responsabilidade e comunidade, o que acaba tendo desdobramentos políticos e éticos. Arendt começa distinguindo as noções de responsabilidade e culpa: “[...] há uma responsabilidade por coisas que não fizemos; podemos ser considerados responsáveis por elas. Mas não há um ser ou sentir-se culpado por coisas que aconteceram sem que se tenha participado ativamente delas” (ARENDR, 2004, p. 213). A culpa refere-se sempre ao que uma pessoa fez, não se refere a intenções ou potencialidades. O sentimento de culpa implica estar ciente de fazer o mal e desempenha um papel indubitável em nosso julgamento moral e legal. Porém, Arendt recusa a possibilidade de existir algum tipo de culpa coletiva que seja benéfica à própria comunidade que a sente. O termo diz respeito à construção de uma culpa que recai sobre um todo, “[...] altamente eficaz para todos aqueles que realmente tinham feito alguma coisa, pois quando todos são culpados ninguém o é” (ARENDR, 2004, p. 83).

A noção de responsabilidade, por sua vez, possui um caráter temporal e político, na medida em que sempre vivemos e morremos vinculados a algum tipo de comunidade. Nesse caso, não questionamos se o indivíduo é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que se vive. Para Arendt (2004, p. 213), uma vez que pertencemos a uma comunidade, somos vicária e coletivamente responsáveis por atos, acontecimentos e ações dentro do grupo no qual estamos inseridos. É o pertencimento ao coletivo que determina a dimensão de responsabilidade que temos. Para explicar sua posição, a autora traz dois exemplos: a questão racial nos Estados Unidos – ligada à escravização – e a Alemanha após o nazismo. Nos dois exemplos, a culpa está vinculada ao passado, pois se refere à ação que foi praticada; enquanto a responsabilidade se refere a intenções ou potencialidades, estando mais vinculada ao futuro. Nos Estados Unidos não caberia culpa pela escravização, mas reparação no momento presente pelos danos causados por um regime do passado. Na Alemanha pós-nazista, além de algum tipo de reparação, ainda era possível (o texto foi escrito em 1968) encontrar e julgar criminosos de guerra. Ou seja, na Alemanha ainda era possível encontrar os culpados, mas todos os alemães deveriam sentir-se responsáveis pelos efeitos do nazismo.

Resgatar as ideias de Hannah Arendt nos ajuda a compreender a responsabilidade que temos como participantes da comunidade em que vivemos. A responsabilidade aponta para o futuro e a transformação do espaço comum em que vivemos. No que tange aos traumas individuais e sociais transmitidos por meio do testemunho, a noção de responsabilidade política nos instiga a uma permanente vigília, para que não voltem a acontecer. No caso da

ditadura civil-militar brasileira, por exemplo, isso envolve a construção de uma memória que não tolere jamais o esquecimento dos desaparecidos, dos assassinados, dos torturados, dos sequestrados, dos exilados, dos silenciados.

A ideia de copropriedade e responsabilidade pode ser percebida em diversos protestos em forma de performance motivados pelo trauma. Trago como exemplo uma ação convocada pelo Colectivo Sociedad Civil (CSC), do Peru, realizada pela primeira vez numa sexta-feira, 20 de maio de 2000, uma semana antes do segundo turno das eleições presidenciais. Essa convocação era uma resposta direta à tentativa, em seguida consumada, de Alberto Fujimori²⁵⁷, presidente peruano desde 1990, reeleger-se uma terceira vez por meio de uma manobra constitucional. A ação *Lava la bandera*, segundo Gustavo Buntnix, membro do CSC, consistia em

[...] um ritual participativo de limpeza pátria [...]. Um ato de dignificação dos emblemas nacionais e, ao mesmo tempo, um gesto que propicia transparência e honestidade num processo histórico marcado por graves e obscuras irregularidades. Os instrumentos litúrgicos são mínimos, mas significativos: água (a água purificadora), sabão ([de marca] Bolívar: um militar patriota), e vulgares bacias de plástico (vermelho) colocadas sobre bancos rústicos de madeira [...]. Esses elementos esperam ali todos aqueles que tragam bandeiras peruanas, de qualquer tamanho, mas confeccionadas em tecido, para serem lavadas pelos próprios cidadãos e, em seguida, estendidas em cordas até converter o centro simbólico dos poderes públicos da cidade (palácio, catedral, concelho) num gigantesco varal popular. E a praça pública mais protegida do país numa prolongação do pátio doméstico²⁵⁸ (BUNTNIX, 2006, n. p.).

²⁵⁷ Alberto Fujimori foi eleito presidente do Peru em 1990 de forma democrática. No entanto, em 1992 proclamou um autogolpe de Estado, mantendo-se no poder de 1992 a 2000 de forma autoritária. Ele revogou a Constituição Política do Peru de 1979 para permitir sua reeleição presidencial imediata em 1995. Da mesma forma, no final desse segundo governo, promulgou uma manobra constitucional para permitir uma segunda reeleição imediata. Foi eleito presidente do Peru uma terceira vez nas eleições de 2000, embora fossem muitas as denúncias de intimidação, suborno e fraude. Durante seu governo, com o discurso de pacificação e de crescimento econômico da nação, impôs um regime ditatorial, de dominação dos poderes, de dissolução do congresso e de manipulação dos meios de comunicação. Sob a alegação de terminar com o conflito armado interno e eliminar os grupos guerrilheiros, Fujimori foi responsável por sistemáticas violações dos direitos humanos. Em novembro de 2000, após um escândalo de corrupção que abalou seu terceiro mandato, fugiu para o Japão, uma vez que possuía dupla cidadania. Em 2009, o ex-ditador foi condenado a 25 anos de prisão por ter organizado um grupo de extermínio no Exército, que orquestrou dois massacres e o sequestro de dois opositores, um jornalista e um empresário.

²⁵⁸ No original: “[...] un ritual participativo de limpieza patria [...]. Un acto de dignificación de los emblemas nacionales y al mismo tiempo un gesto propiciatorio de transparencia y honestidad en un proceso histórico marcado por graves y turbias irregularidades. Los instrumentos litúrgicos son mínimos pero significativos: agua (el agua lustral), jabón (Bolívar: un militar patriota), y vulgares bateas de plástico (rojo) colocadas sobre bancos rústicos de madera [...]. Estos elementos esperan allí a todos aquéllos que traen banderas peruanas, de cualquier tamaño, pero confeccionadas en tela, para ser lavadas por los ciudadanos mismos, y luego tendidas en cordeles hasta convertir al centro simbólico de los poderes públicos de la ciudad (palacio, catedral, concejo) en un gigantesco tendal popular. Y a la plaza pública más resguardada del país en una prolongación del patio doméstico” (BUNTNIX, 2006, n. p.).

A primeira edição ocorreu no Campo de Marte e quatro dias depois na Plaza Mayor de Lima. A ação foi repetida ritualmente todas as sextas-feiras durante seis meses, apesar dos vários atos de repressão por parte do governo peruano. Seu potencial em convocar participantes fez com que a ação fosse replicada em outras regiões do país e em algumas cidades de outros países.



Imagem 53 – Ação *Lava la bandera*.
Fonte: Arte nuevo²⁵⁹.



Imagem 54 – Ação *Lava la bandera*.
Fonte: Performance “Lava la bandera” Perú²⁶⁰.

²⁵⁹ Disponível em: <https://arte-nuevo.blogspot.com/2009/01/los-colectivos-de-arte-propsito-de-csc.html>. Acesso em: 26 jun. 2020.

²⁶⁰ Disponível em: <https://arteik.wordpress.com/2015/07/15/performance-lava-la-bandera-peru/>. Acesso em: 26 jun. 2020.



Imagem 55 – Ação *Lava la bandera* na Plaza Mayor de Lima.
Fonte: Performance “Lava la bandera” Perú²⁶¹.



Imagem 56 – Jornal La República (Lima – Peru) com destaque para a ação *Lava la bandera*.
Fonte: Un día como hoy se lavó la bandera peruana en símbolo a limpiar la corrupción²⁶².

O convite para as pessoas lavarem a bandeira peruana com água e sabão em praça pública, para em seguida transformar o espaço em um enorme quintal coletivo repleto de

²⁶¹ Disponível em: <https://arteik.wordpress.com/2015/07/15/performance-lava-la-bandera-peru/>. Acesso em: 26 jun. 2020.

²⁶² Disponível em: <https://lucidez.pe/un-dia-como-hoy-se-lavo-la-bandera-peruana-en-simbolo-a-limpiar-la-corrupcion/>. Acesso em: 26 jun. 2020.

varais, foi o estopim para articular e mobilizar uma sociedade paralisada pelo medo, após duas décadas de conflito armado. Foi uma forma de subverter a imposição de um governo autoritário e corrupto, de convocar os cidadãos a ocuparem o espaço público de forma lúdica e livre, sentindo-se participantes de um ritual coletivo e responsáveis pelo processo histórico em pleno curso: o desejo comum de lavar o país da corrupção e da violência perpetrada nos últimos anos. Segundo Víctor Vich (2004, p. 67), “[...] tratava-se de construir um símbolo de protesto que ao mesmo tempo tivesse um sentido emancipador e certamente propositivo: uma espécie de volta à vida a partir de um novo batismo cidadão”²⁶³. Para Ileana Diéguez Caballero (2011, p. 97),

[...] durante algum tempo *Lava la bandera* transformou um espaço controlado pelas forças oficiais num fórum aberto à expressão e ao encontro lúdico dos corpos. No lugar, que até esse momento estava sob vigilância, misturaram-se os participantes – não mais espectadores – de uma festa, onde o maior símbolo pátrio deixava de ser solene, colocado em situação cotidiana. A bandeira, objeto de honras oficiais, foi manipulada como uma roupa comum, num gesto de destronamento e apropriação popular (DIÉGUEZ CABALLERO, 2011, p. 97).

Esse ritual coletivo e repetitivo reinventou a forma como os cidadãos peruanos lidavam com o processo político, possibilitando que cada um, ao lavar a bandeira em espaço público, se sentisse vivo e coproprietário do processo político. Novas formas de agir, mais autônomas e ativas, foram estabelecidas no tecido social. Por decisão coletiva dos participantes, a última ação *Lava la bandera* foi realizada em 24 de novembro de 2000, após ser declarada a vacância da presidência. Em 21 de novembro de 2000, Fujimori havia sido destituído da presidência por “permanente incapacidade moral”. Desde 13 de novembro ele se encontrava exilado no Japão, após serem difundidos diversos vídeos que comprovavam a corrupção generalizada de seu governo.

4.2.4 O real

O quarto aspecto performático do trauma é sua relação com o real. Segundo Undrill (2000, p. 133), “[...] nos estudos da performance, o real representa o que é regularmente usado

²⁶³ No original: “[...] se trataba de construir un símbolo de protesta que al mismo tiempo contuviera un sentido emancipador y ciertamente propositivo: una especie de vuelta a la vida a partir de un nuevo bautismo ciudadano” (VICH, 2004, p. 67).

para distinguir a performance da pretensão teatral e ilusória; na psicanálise, o Real forma uma das três ordens conceituais de Lacan”²⁶⁴. Segundo André Oliveira Costa e Simone Zanon Moschen (2013, p. 437), “[...] o trabalho de Lacan com aquilo que ele denominou de registros Simbólico, Imaginário e Real nos é fundamental para avançar em nossa indagação sobre o sujeito, as formas da alteridade e a modalidade de laço que podemos pensar entre eles”. Dentre esses três registros, o Real constitui aquilo que “[...] resiste à simbolização, mostrando o impossível do saber em totalidade [...], na medida em que as palavras não dão conta de definir por completo [...]. Assim, segundo o neologismo de Lacan, o Real ex-siste ao sentido, quer dizer, ele está fora da inscrição simbólica” (COSTA; MOSCHEN, 2013, p. 446-447).

Dessa forma, se entendermos o real na performance não como uma contraposição à ilusão ou à ficção, mas como a irrupção de algo que não conseguimos elaborar, compreendemos melhor como o real opera na performance e no trauma. Esse real, portanto, não deve ser confundido com a noção de realidade, mas deve ser compreendido como uma experiência que resiste à representação, que é impossível de simbolizar e transmitir. No contexto da performance, conseqüentemente, o real é aquilo que irrompe nos momentos de surpresa, induzindo o participante a uma resposta visceral que não pode ser articulada, apenas sentida. Segundo Fiona Sprott (2013, p. 311),

[...] não posso produzir o real, ele deve ser descoberto por acaso. Ele é isso que a performance não alcança conscientemente, mas que é revelado como estando presente pelo público, demonstrado na maneira como responde. O público deve descobrir o real por si próprio, e nem todo membro do público experimentará um encontro com o real durante uma performance. Pode-se representar um evento ou encontro traumático, mas isso é apenas representação, não uma experiência genuína do real²⁶⁵.

Tanto nos estudos da performance quanto nos estudos do trauma existe a dificuldade em narrar um evento. Ao transformar a experiência vivida (seja o evento da performance ou do trauma) em um relato narrativo, algo de indescritível se perde. No entanto, isso que é

²⁶⁴ No original: “[...] in performance studies the real stands for what is regularly used to distinguish performance from the pretence of the theatrical and illusionary; in psychoanalysis, the Real forms one of Lacan's three conceptual orders” (UNDRILL, 2000, p. 133).

²⁶⁵ No original: “I cannot produce the real, it must be discovered by chance. It is that which the performance does not knowingly achieve, but rather that which is revealed to be present by the audience, demonstrated in the ways they are responding. The audience must discover the real for themselves, and not every audience member will experience an encounter with the real during a performance. One could represent a traumatic event or encounter, but that is merely representation, not a genuine experience of the real” (SPROTT, 2013, p. 311).

perdido, em alguns sentidos, é mais “real” do que aquilo que é preservado na narrativa. O real, em vista disso, é o que não pode ser conhecido ou falado. É essa qualidade inassimilável que lhe confere sua qualidade traumática.

O real ligado a um evento traumático é uma falha na linguagem, em que cessam todas as palavras para narrar aquilo aconteceu, tornando-se objeto de ansiedade, angústia, desespero. Essa ruptura na narrativa de um sujeito, que não encontra palavras para simbolizar, não lhe permite relembrar o evento traumático como algo que aconteceu no passado. Uma vez que “o sujeito humano é um sujeito falante, quando se nega a fala, a subjetividade é ameaçada”²⁶⁶ (UNDRILL, 2000, p. 134). Repetir e performar esse encontro perdido com a fala é uma forma de tentar dominá-lo, de tentar reestabelecer uma narrativa que entenda o evento traumático como passado. A promessa de cura num processo terapêutico é encontrar as palavras que se referem a esse evento e poder torná-lo parte de sua biografia. Ao fazer isso, estabelece-se uma temporalidade linear do eu que se estende a um futuro desejado.

A pesquisadora Tania Rivera (2014), ao falar sobre a relação entre arte contemporânea e psicanálise, retoma uma noção apresentada por Hal Foster. Na década de 1990 esse crítico de arte e historiador, inspirado no pensamento de Jacques Lacan (1901-1981), propôs o “retorno do real” como um conceito para pensar a arte contemporânea. Segundo Rivera (2014, p. 222-223),

[...] para Lacan, *real* é o registro que se articula ao *simbólico* e ao *imaginário* para constituir a complexa e compartilhada realidade humana. O simbólico, domínio da linguagem e das trocas culturais, toma para este autor um papel prevalente na organização da realidade. Ele fornece as linhas de estruturação do imaginário, domínio cujo fulcro é a imagem especular do corpo e que configura a imagem como falaciosa, encobrendo algo que não se pode ver como tal: o real, que resiste a ser simbolizado. Parte da produção contemporânea visaria, para Foster, chegar à repetição de um encontro traumático com o real dessimbolizado e terrível, para além da imagem.

Para Foster, portanto, uma parte da arte contemporânea busca um encontro traumático com o real. Um exemplo de Foster retomado por Rivera são as obras de Andy Warhol (1928-1987), que utilizam como dispositivo a repetição de imagens. Uma mesma foto é reproduzida muitas vezes, o que ressaltaria seu caráter de reprodução. Explicitar esse

²⁶⁶ No original: “[...] that the human subject is a speaking subject, as speech is denied subjectivity is threatened” (UNDRILL, 2000, p. 134).

automatismo, suspender o olhar e ao mesmo tempo abrir espaço para o não visto, é o que seria capaz de evocar o trauma. Outras formas de retorno do real na arte contemporânea também seriam possíveis: “[...] pode-se jogar com uma apresentação da ilusão capaz de quebrar a ilusão, em um certo hiper-realismo, por exemplo, ou pode-se tentar chegar a uma ‘representação sem cena’, sem enquadramento, sem tela, no que o autor chama ‘arte abjeta’” (RIVERA, 2014, p. 225).

Essas e outras estratégias utilizadas pela arte contemporânea teriam em comum a capacidade de criar representações que critiquem sua própria natureza representacional, “[...] colocá-la radicalmente em crise, rompê-la, em prol de algo que Foster não ressalta, mas me parece essencial: uma certa presença traumática do sujeito” (RIVERA, 2014, p. 225). Isso porque o sujeito – não o eu ilusório, mas o sujeito do inconsciente – esboça-se justamente no trauma, quando o excesso não simbolizável questiona não só sua capacidade de representação, mas a si próprio. Esse excesso causa uma angústia extrema, na qual o sujeito “[...] não é mais do que uma pulsação imprevisível e impossível de se comunicar, mas que, no entanto, como nos mostra a arte, pode se transmitir” (RIVERA, 2014, p. 227).

Essa noção de real pode ser percebida na ação de Artur Barrio, intitulada *Trouxas Ensanguentadas (T.E.)*, realizada no Parque Municipal de Belo Horizonte, como parte da mostra Objeto e Participação, concretizada entre 17 e 21 de abril de 1970. Conforme o blog *cartografiasentimental*,

[...] as *T.E.* corresponderam à segunda parte de uma situação/trabalho intitulada *Situação T/T*, que começou na noite de 19 para 20 de abril. Na primeira parte, ou preparação das *T.E.*, o artista calçou uma pequena luva de borracha amarela em uma das mãos, o que lhe exigiu esforço, pois, conforme anotou, a peça fazia-lhe pressão e trouxe-lhe dificuldade circulatória. Pôs-se, então, a manipular o conteúdo da trouxa – sangue, carne em decomposição, ossos, barro, espuma de borracha, pano, cabo (cordas), facas, sacos, cinzel – experimentando, ele próprio, o contato quase direto com os materiais, que traduziu em anotações como ‘SUORCHEIROSENSAÇÃO’ e ‘PELSOBREPEL’. A segunda parte deu-se na manhã seguinte, quando Barrio colocou as 14 *T.E.* em um ‘rio/esgoto’, o ribeirão Arrudas, que à época corria abertamente atrás do Parque Municipal, na região central da capital mineira, sendo que a utilização do parque pelos artistas havia sido autorizada, por meio de cartas individuais, pela companhia de turismo do governo, Hidrominas (ANÔNIMO, 2011, n. p.).

Ao ser questionado sobre o que é uma situação, Artur Barrio a define como “[...] qualquer situação em que você não sabe plenamente o que fará, é uma ‘situação’. Um ponto de interrogação, que eu chamo de ‘situação’” (*apud* ANÔNIMO, 2011, n. p.). Essa situação/trabalho foi realizada no período mais duro do regime militar brasileiro. Desde o

decreto do AI-5 em 1968, a censura era extremamente rígida, principalmente aos meios de comunicação e às artes. Também era o período de dismantelamento completo das organizações de luta armada ou de base, logo, ápice da repressão mediante sequestros, torturas, assassinatos, execuções sumárias disfarçadas de resistência e desaparecimentos forçados.



Imagem 57 – Situação *Trouxas Ensanguentadas (T.E.)* de Artur Barrio (1970).
Fonte: Artur Barrio “Incomoda-me profundamente a objectualidade da arte”²⁶⁷.



Imagem 58 – Situação *Trouxas Ensanguentadas (T.E.)* de Artur Barrio (1970).
Fonte: Situation T/T1²⁶⁸.

²⁶⁷ Disponível em: <https://www.publico.pt/2017/02/12/culturaipsilon/noticia/artur-barrio-incomodame-profundamente-a-objectualidade-da-arte-1761148>. Acesso em: 19 jul. 2020.

²⁶⁸ Disponível em: <https://cloistersforsale.wordpress.com/2012/03/02/situation-tt1/>. Acesso em: 19 jul. 2020.



Imagem 59 – Situação Trouxas Ensanguentadas (T.E.) de Artur Barrio (1970).
Fonte: Artur Barrio “Incomoda-me profundamente a objectualidade da arte”²⁶⁹.



Imagem 60 – Situação *Trouxas Ensanguentadas* (T.E.) de Artur Barrio (1970).
Fonte: SITUAÇÃO T/T, 1²⁷⁰.

A situação *T.E.*, realizada no espaço público do Parque Municipal de Belo Horizonte, atraiu um grande público e gerou muita tensão. Esse fato resultou na intervenção dos bombeiros e depois da polícia, que acabou apreendendo as trouxas. Artur Barrio permaneceu de forma anônima em meio à multidão e pôde registrar o que aconteceu. Com relação a esse trabalho, ele afirma que busca “[...] o contato com a realidade em sua totalidade, do tudo que

²⁶⁹ Disponível em: <https://www.publico.pt/2017/02/12/culturaipsilon/noticia/artur-barrio-incomodame-profundamente-a-objectualidade-da-arte-1761148>. Acesso em: 19 jul. 2020.

²⁷⁰ Disponível em: https://arturbarrio-trabalhos.blogspot.com/2008/10/situao-tt-1_22.html. Acesso em: 19 jul. 2020.

é renegado, do tudo que é posto de lado, mais pelo seu caráter contestador; contestação essa que encerra uma realidade radical, pois que essa realidade existe, apesar de dissimulada através de símbolos” (BARRIO *apud* ANÔNIMO, 2011, n. p.).

As 14 *Trouxas Ensanguentadas* de Barrio, compostas de diversos materiais em putrefação como sangue, carne em decomposição e ossos, jogadas de uma só vez na beira de um arroio em pleno centro de uma grande cidade, escancaravam aquilo que não podia ser dito. A semelhança hiper-realista com um cenário de desova de corpos conseguiu provocar aquilo que Hal Foster denominou retorno do real, evocando um trauma coletivo. Conquanto logo tenha sido possível constatar que não se tratava de restos humanos, a imagem gerada provocou um forte impacto, suspendendo o olhar de todos para algo indeterminado. Embora a cena de desova não fosse “verdadeira”, ela possuía sem dúvida uma qualidade inassimilável e real, escancarando os excessos traumáticos próprios daqueles tempos extremados.

4.2.5 O performativo

O quinto aspecto performático do trauma caracteriza a sua transmissão, por meio do testemunho, como um ato de fala. Na performance, o corpo ocupa um lugar privilegiado, no entanto a linguagem também cumpre uma importante função. Ao analisar os antecedentes da performance arte, Taylor (2012, p. 61) inclusive afirma que “[...] a linguística, para certos acadêmicos, dá origem à performance como *speech act* ou atos de fala”. A teoria dos atos de fala teve seu início com o trabalho do filósofo linguista John Langshaw Austin (1911-1960) sobre os performativos e foi continuada por John Roger Searle (1932-). Segundo Schechner (2013, p. 123-124),

Austin cunhou a palavra ‘performativo’ para descrever enunciados como: ‘Eu aceito essa mulher como minha legítima esposa’ ou ‘Batizo esse navio de *Rainha Elizabeth*’ ou ‘Peço desculpas’ ou ‘Aposto dez dólares que amanhã chove’ [...]. Nesses casos, como observa Austin, ‘dizer algo é fazer algo’. Ao proferir certas frases, as pessoas performam atos. Promessas, apostas, maldições, contratos e julgamentos não descrevem ou representam ações: são ações. Performativos são parte integrante da ‘vida real’. Como muitos descobriram tarde demais, mesmo que o coração diga ‘não’, uma vez que a língua diz ‘sim’, o performativo liga. Mas não exatamente. As palavras geralmente precisam ser corroboradas por ações. ‘Eu aposto 100 dólares’ no pôquer é seguido por fichas empurradas para o centro da mesa. O ‘Eu aceito’ proferido em um casamento é ratificado por uma troca de anéis e pela assinatura de licenças. O batismo de um navio é finalizado quebrando uma garrafa contra a proa. Em uma corte americana, uma testemunha jura ‘dizer a verdade, toda a verdade e nada mais que a

verdade', proferindo essa performativa enquanto coloca a mão na Bíblia (ou texto comparável). Outras sociedades também o fazem²⁷¹.

Conforme Paulo Ottoni, o ato de fala de Austin é composto por três atos simultâneos, um ato locucionário (no qual se dá a significação), um ato ilocucionário (a realização de ação por meio de um enunciado, como por exemplo "eu prometo...") e um ato perlocucionário (que produz efeito no interlocutor). É por intermédio desses três atos que Austin faz "[...] a distinção entre sentido e força, já que o ato locucionário é a produção de sentido que se opõe à força do ato ilocucionário; estes dois se distinguem do ato perlocucionário, que é a produção de um efeito sobre o interlocutor" (OTTONI, 2002, p. 128).

Para Ottoni, Austin assinala três maneiras de distinguir o ato ilocucionário do perlocucionário: assegurar sua apreensão (*securing uptake*), ter efeito (*taking effect*) e levar a uma resposta ou sequela (*inviting a response*). O comentador afirma que a primeira "[...] é a mais importante, uma vez que com o *uptake* fica mais claro que a referência que vai estar diretamente ligada ao momento da enunciação, não se dá mais ao nível constativo da linguagem, mas numa concepção performativa" (OTTONI, 2002, p. 133-134). Ou seja, o *uptake* é uma relação que acontece na própria linguagem, quando no momento da enunciação os interlocutores asseguram sua apreensão. O sujeito falante, por conseguinte, não tem sozinho o domínio da significação, ela se constitui na interlocução. É também no momento da enunciação que se constitui o sujeito do ato de fala, que faz parte da linguagem e não deve ser mais confundido com o sujeito falante empírico.

Em face de tais observações, compreendemos por que não é possível um sujeito falante ter controle sobre sua intenção. Sempre pode haver situações inesperadas, surpreendentes, não tencionadas pelo sujeito falante. A intenção, portanto, não é unilateral, mas se realiza juntamente com o interlocutor, por meio *uptake*, isto é, assegurando sua apreensão. Para

²⁷¹ No original: "Austin coined the word 'performative' to describe utterances such as, "I take this woman to be my lawful wedded wife" or "I name this ship the *Queen Elizabeth*" or "I apologize," or "I bet you ten dollars it will rain tomorrow" [...]. In these cases, as Austin notes, "To say something is to do something." In uttering certain sentences people perform acts. Promises, bets, curses, contracts, and judgments do not describe or represent actions: they are actions. Performatives are an integral part of "real life." As many have found out too late, even if the heart says "no," once the tongue says "yes" the performative binds. But not quite. The words usually need to be corroborated by actions. "I bet 100 dollars" in poker is followed by chips pushed to the center of the table. The "I do" uttered at a wedding is ratified by an exchange of rings and the signing of licenses. The christening of a ship is finalized by smashing a champagne bottle against the bow. In an American court, a witness swears "to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth" by uttering this performative while placing a hand on the Bible (or comparable text). Other societies do likewise" (SCHECHNER, 2013, p. 123-124).

Ottoni (2002, p. 135), “Austin, com a noção de ‘*uptake*’, subverte a sua própria teoria até então calcada no papel centralizador do sujeito falante”. Dessa forma, o ato de fala acontece somente quando ambos os interlocutores asseguram a sua apreensão.

A subversão que o conceito de *uptake* opera na teoria de Austin é importante para as articulações que Shoshana Felman (2003) estabelece entre a teoria dos atos de fala e a psicanálise, mediante a relação entre corpo e linguagem. O ato de fala, como ato de um corpo falante, é sempre desconhecedor daquilo que produz, pois está sujeito ao inconsciente. A pesquisadora parte da teoria de Austin para investigar o que há de paradoxal e contraditório no ato de prometer, mostrando que o performativo comporta necessariamente sua falha. Toda promessa é uma promessa de consciência, uma vez que postula uma continuidade entre intenção e ato. Todavia, como vimos, a intenção do sujeito falante não governa e controla o ato de fala, ele depende que os interlocutores assegurem sua apreensão (*securing uptake*). A autora utiliza a noção de corpos falantes, como os atos corporais que excedem a intenção e produzem sentidos diversos daquilo que foi intencionado. Na constituição do ato é impossível separar corpo e linguagem.

Segundo Karla Santos, o ato postula a existência de um inconsciente, pois desconstrói dicotomias como mental/físico, corpo/espírito. “O inconsciente surge da relação indecível entre esses elementos. A consciência, filosoficamente situada no domínio da mente e do espírito, não pode ser dissociada do corpo falante” (SANTOS, 2007, p. 103). Se a linguagem está ligada a um ato corpóreo e não é somente uma propriedade mental, também está ligada ao prazer e desejo. Dessa forma, “[...] quando se fala em ato, subverte-se não só a consciência e a intencionalidade, como tudo o que se refere ao conhecimento, ao saber cognitivo, em suma, ao constativo” (SANTOS, 2007, p. 103). De acordo com Felman (2003, p. 67),

[...] se a teoria da performance do corpo falante – dos atos de fala propriamente ditos – está no domínio do performativo, a teoria do escândalo dessa performance entra no domínio da psicanálise. O escândalo consiste no fato de que o ato não é capaz de *saber o que ele está fazendo*, que a ação (da linguagem) subverte tanto a consciência quanto o conhecimento (da linguagem). O ‘inconsciente’ é a descoberta não apenas do divórcio ou da brecha radical entre ato e conhecimento, entre constativo e performativo, mas também (e nisso está o escândalo da descoberta final de Austin) a descoberta da indecibilidade desses elementos e da constante interferência entre eles. Freud descobriu não simplesmente que o ato subverte o conhecimento, mas também que é precisamente a partir da *brecha no conhecimento* (a quebra no

constativo) que o ato obtém seu *poder* performativo: é o próprio *conhecimento*, que *não pode conhecer a si mesmo*, que *atua* no indivíduo²⁷².

Felman (2000) também caracteriza o testemunho como um ato de fala. Ele não oferece um discurso completo, um relato totalizador do evento traumático. No testemunho, a linguagem está em processo e julgamento, não possui uma conclusão ou um veredicto que possa ser constatado.

O testemunho é, em outras palavras, uma *prática* discursiva, em oposição à pura *teoria*. *Testemunhar – prestar juramento de contar, prometer e produzir* seu próprio discurso como evidência material da verdade – é realizar um *ato de fala*, ao invés de simplesmente formular um enunciado. Como um ato de fala performativo²⁷³, o testemunho volta-se para aquilo que, na história, é ação que excede qualquer significado substancializado, para o que, no acontecer, é *impacto* que explode dinamicamente qualquer reificação conceitual e delimitação constativa (FELMAN, 2000, p. 18).

Como ato de fala, o testemunho é um acontecimento. Quando um sujeito testemunha, não está expressando por meio de palavras uma verdade pré-existente ou algo que existe a partir da verdade de um fato. Diferentemente de um depoimento, que pretende ser objetivo e atestar um fato, testemunhar implica uma ação sobre si mesmo, realizada por meio de uma narrativa diante de outro sujeito. Como ato de fala performativo, o testemunho consiste num fazer em processo, que quebra a possibilidade de constatação:

[...] a psicanálise repensa profundamente e renova radicalmente o próprio conceito de testemunho, ao sugerir e ao reconhecer, pela primeira vez na história da cultura, que não é necessário possuir ou ser dono da verdade para testemunhar sobre ela de forma eficiente; que o discurso, enquanto tal, é testemunhal sem o saber e que aquele que fala, constantemente testemunha uma verdade que, apesar disso, continua a lhe escapar. Uma verdade que é, essencialmente, inacessível para o próprio orador (FELMAN, 2000, p. 27).

²⁷² No original: “[...] if the theory of the performance of the speaking body – of speech acts proper – lies in the realm of the performative, the theory of the scandal of this performance falls in the domain of psychoanalysis. The scandal consists in the fact that the act cannot *know what it is doing*, that the act (of language) subverts both consciousness and knowledge (of language). The “unconscious” is the discovery, not only of the radical divorce or breach between act and knowledge, between constative and performative, but also (and in this lies the scandal of Austin’s ultimate discovery) of their undecidability and their constant interference. Freud discovers not simply that the act subverts knowledge, but also that it is precisely from the *breach in knowledge* (the break in the constative) that the act takes its performative *power*: it is the very *knowledge that cannot know itself*, that, in man, *acts*” (FELMAN, 2003, p. 67).

²⁷³ Embora a tradução brasileira desse texto use o termo “performativo”, opto pelo termo “performativo”, conforme original em inglês: “performative speech act” (FELMAN, 1991, p. 17).

Os protestos em forma de performance dos H.I.J.O.S. possuem diversas ações que podemos considerar atos de fala performativos, sobretudo os escraches e a ideia de uma condenação social. Os primeiros escraches na Argentina surgiram em 1996, no início da agrupação, para denunciar a impunidade da justiça institucional. As leis de *Obediencia Debida* e *Punto Final*, assim como diversos decretos de indulto, impediam o julgamento dos genocidas argentinos. A palavra *escrache* vem do lunfardo, gíria falada principalmente na região platense. Significa trazer à luz o que está oculto, desvelar o que o poder esconde.

Os primeiros escraches já tiveram um forte impacto na opinião pública, por romper com as formas tradicionais de fazer política, trazendo para os protestos a alegria, o festivo e o carnavalesco. Com o tempo, outros coletivos artísticos como o Grupo de Arte Callejero (GAC) e o Celectivo Situaciones, além de diversos simpatizantes, passaram a colaborar nas ações. A ideia era fazer com que as pessoas repudiassem os genocidas soltos, questionando a ausência do julgamento legal. A consigna *Juicio y Castigo (Julgamento e Punição)*, gestada pelos H.I.J.O.S., tornou-se representativa de toda uma nova geração de ativistas dos direitos humanos. Com essa consigna, havia uma dupla aposta: exigir a justiça institucional e, ao mesmo tempo, construir uma condenação social.

A luta por uma construção social de justiça leva à criação de outro lema: *Si no hay justicia hay escrache*. Essa linha de ação foi aprofundada em 1998, quando foi concebida a *Mesa de escrache*. Consistia em uma mesa de trabalho, um encontro semanal, realizada em diversos bairros, organizada em rede com diversas organizações sociais. As decisões eram tomadas de forma horizontal, por meio do consenso. Tinham como princípio para a condenação social a ideia de uma memória viva, criadora e em ação.



Imagem 61 – Primeiro *Escrache móvil* (1999).
Fonte: Grupo de Arte Callejero (2009, p. 74).

**SI NO HAY JUSTICIA HAY
Escrache!
A GROPPi INTENDENTE
(DE LA DICTADURA)**

**JUE11/OCT
11.30HS**
Salimos de la est. de tren MONTE GRANDE para
marchar a la Municipalidad.

**Vecino de Esteban
Echeverría: no permitamos
más impunidad.
Sumese al escrache.
No vote a Groppi.**

H.I.J.O.S.
HAY QUE LA JUSTICIA SEA JUSTICIA CONTRA EL SUICIDIO Y EL SILENCIO

ADHIEREN: Abuelas de Plaza de Mayo-APCH-Madres de Plaza de
Mayo- Familiares de Desaparecidos y detenidos por razones
políticas-Hermanos por la verdad y la justicia-Serpej-Asoc.Buena Memoria

<http://escracheagroppi.blogspot.com/>
Se reciben adhesiones a escracheagroppi@gmail.com

**SALEN COLECTIVOS A MONTTEGRANDE DESDE LA SEDE DE FAMILIARES,
RODARBA 54, A LAS 10 AM**

**Alberto Groppi
Cómplice del Genocidio**

1979-1981
Alberto Groppi fue intendente de Esteban Echeverría durante la dictadura militar "civil". Durante el tiempo del genocidio, también se encargó personalmente de los "desaparecidos" y "desaparecidos" como "desaparecidos", es responsable de ello.

Alrededor de 1980, Groppi fue miembro del Comité de Organización, dentro de los sectores, "desaparecidos" y de "desaparecidos" de uno de ellos. Groppi participó en la "desaparición" de los "desaparecidos" con otros.

En 1981, Groppi fue miembro del "desaparecidos" de la "desaparición" de los "desaparecidos" en Comodoro Rivadavia.

2008
Groppi acompañó al "desaparecido" de la "desaparición" de los "desaparecidos" por "desaparecidos".

2010
Es el actual intendente y se postula por la "desaparición".

Imagem 62 – Divulgação do escrache a Alberto Groppi organizado por H.I.J.O.S.
Fonte: Escrache a Groppi²⁷⁴.

²⁷⁴ Disponível em: <https://escracheagroppi.blogspot.com/>. Acesso em: 17 jul. 2020.



Imagem 63 – Escrache no julgamento de Massera (1998).
 Fonte: Grupo de Arte Callejero²⁷⁵.



Imagem 64 – Cartaz de rua *Juicio y castigo* (1998).
 Fonte: Grupo de Arte Callejero²⁷⁶.

²⁷⁵ Disponível em: <https://grupodeartecallejero.wordpress.com/1998/03/19/carteles-viales-desde-1998/>. Acesso em: 17 jul. 2020.

²⁷⁶ Disponível em: <https://grupodeartecallejero.wordpress.com/1998/03/19/carteles-viales-desde-1998/>. Acesso em: 17 jul. 2020.



Imagem 65 – Escrache Aquí viven genocidas (2001).
 Fonte: Grupo de Arte Callejero²⁷⁷.

A consigna *Si no hay justicia hay escrache* gerou muitos debates na *Mesa de escrache*, nomeadamente sobre o objetivo da condenação social. Enquanto alguns entendiam a condenação social como um meio para o julgamento e punição, outros sustentavam que era um fim em si mesma. Com a eleição de Nestor Kirchner e a revogação das leis de *Obediência Devida* e *Punto Final*, diversos julgamentos e condenações começaram a acontecer. Isso redundou no acirramento da discussão sobre a função dos escraches e sobre o que é justiça. Para alguns, uma vez que as leis que mantinham a impunidade dos genocidas tinham sido anuladas, os escraches haviam cumprido sua função e não eram mais necessários. Porém, se o escrache é um fim em si mesmo,

[...] o ato de justiça é realizado diretamente por meio da sinalização da casa do escrachado. Nesse sentido se pode ler uma frase que surge da obra teatral que os HIJOS apresentaram em várias oportunidades: ‘Que o país seja sua prisão’. Desse modo, o objetivo que essa prática tem é que o bairro conheça a casa do repressor, que saiba quem é o vizinho, qual é sua história. Com essa informação se pretende que a sociedade vá discriminando os repressores²⁷⁸ (CUETO RÚA, 2010, p. 174).

²⁷⁷ Disponível em: <https://grupodeartecallejero.wordpress.com/2001/04/24/aqui-viven-genocidas/>. Acesso em: 19 jul. 2020.

²⁷⁸ No original: “el acto de justicia es realizado directamente a través del marcado de la casa del escrachado. En ese sentido se puede leer una frase que surge de la obra teatral que los HIJOS presentaron en varias oportunidades: ‘Que el país sea su cárcel’. De esto modo, el objetivo que tiene esta práctica es que el barrio conozca la casa del repressor, que sepa quién es el vecino, cuál es su historia. Con esta información se pretende que la sociedad vaya discriminando a los repressores, tal como se ve en la obra de teatro en la cual los comerciantes dejan de atender al repressor”.

Sob essa perspectiva, é preciso atualizar constantemente o ritual de condenação social, para que a sociedade se aproprie desse mecanismo e mantenha viva a memória social. Assim, distanciam-se das práticas do Poder Judiciário, que individualizam os problemas sociais. A justiça é entendida como uma prática coletiva, que abre a possibilidade de um processo de subjetivação política. Segundo o Colectivo Situaciones

[...] o escrache cria outra ideia e outra prática da justiça, que é oposta e antagônica à justiça formal [...]. O escrache concretamente inventa uma nova noção de justiça, fundada na capacidade popular de produzir verdades que o poder não pode desarmar cooptando-as. [...] essa busca de justiça não se esgota, nem sequer se expressa, na pena carcerária, nem está contida nas burocracias judiciais. A luta que o escrache expressa vai mais além do estado de direito, não pode ser reabsorvida por este. Se hoje foram presos um, dois, ou dez militares genocidas, os escraches não cessariam. [...] o tema é que ninguém vai no Escrache porque pensa que vai haver justiça, mas porque a justiça está aí²⁷⁹ (*apud* CUETO RÚA, 2010, p. 175).

Para o GAC, os escraches constituem uma prática de reflexão coletiva, não só sobre o passado, mas sobre o presente:

Nossa reflexão foi que a prática da mesa aponta para a implantação de um trabalho social, partindo do pensar sobre as continuidades do genocídio não como afecções individuais, mas como afecção coletiva. A resposta então foi que, no melhor de todos os casos, se todos os militares fossem presos, o processo de escrache seguiria porque seu principal objetivo é refletir sobre as alterações sociais e a ruptura na rede de relaciones intersubjetivas produzidas pelo genocídio, para também trabalhar a partir dos conflitos sociais presentes. Assim começa a se gestar uma ideia de justiça que se descola da lógica da instituição judicial²⁸⁰ (GRUPO DE ARTE CALLEJERO, 2009, p. 62).

Segundo Santiago Cueto Rúa, dentro do próprio coletivo H.I.J.O.S. havia posições diferentes. Alguns corroboravam a posição do Colectivo Situaciones e viam no escrache a possibilidade de fazer uma justiça paralela à estatal. Embora os escraches fossem uma exigência por justiça, não estavam

²⁷⁹ No original: “[...] el escrache crea otra idea y otra práctica de la justicia, que es opuesta y antagónica a la justicia formal [...]. El escrache concretamente inventa una nueva noción de justicia, fundada en la capacidad popular de producir verdades que el poder no puede desarmar cooptándolas. [...] esta búsqueda de justicia no se agota, ni siquiera se expresa, en la pena carcelaria, ni puede contenerse en las burocracias judiciales. La lucha que el escrache expresa va más allá del estado de derecho, no puede ser reabsorbida por éste. Si hoy fueran presos uno, dos, o diez militares genocidas, los escraches no cesarían. [...] el tema es que nadie va a lo Escrache porque piense que va a haber justicia, sino porque la justicia está ahí” (COLECTIVO SITUACIONES *apud* CUETO RÚA, 2010, p. 175).

²⁸⁰ No original: “Nuestra reflexión fue que la práctica de la mesa apunta al despliegue de un trabajo social, partiendo de pensar las continuidades del genocidio no como afecciones individuales sino como afección colectiva. La respuesta entonces fue que, en el mejor de todos los casos, si todos los militares fuesen presos, el proceso de escrache seguiría porque su principal objetivo es reflexionar sobre las alteraciones sociales y el quiebre en la red de relaciones intersubjetivas producidas por el genocidio para también trabajar desde allí los conflictos sociales presentes. Así comienza a gestarse una idea de justicia que se despega de la lógica de la institución judicial” (GRUPO DE ARTE CALLEJERO, 2009, p. 62).

orientados necessariamente para o Estado. Outros tinham uma visão instrumental e entendiam a condenação social como um passo anterior para a condenação legal. Também havia aqueles que mantinham uma posição intermediária, que viam o escrache como um fim em si mesmo e também como um meio, “[...] no qual se aproveita a riqueza dessa experiência e ao mesmo tempo não se perde de vista o horizonte da condenação institucional a cargo do Estado”²⁸¹ (CUETO RÚA, 2010, p. 176).

À vista de tal reflexão podemos compreender como a consigna *Si no hay justicia hay*, aliada à noção de uma condenação social, constitui um ato de fala performativo. Se o escrache pode ser um meio e um fim, ao prometer que, se não há justiça há escrache, os membros de diversos coletivos performam atos. Eles não descrevem ou representam ações, eles fazem algo, no caso, fazem justiça. Fazem uma justiça que acontece no momento presente e que incorpora o coletivo nesse fazer. A ideia de condenação social por meio do escrache não busca – ou, pelo menos, não apenas – uma resposta institucional do Estado, mas uma construção cotidiana que congrega toda a sociedade. Além disso, ao seguirmos Felman e sua análise psicológica dos atos de fala performativos, percebemos que a justiça pode ser uma capacidade dos corpos falantes. Assim, o debate indefinido sobre o escrache ser um meio ou fim em si mesmo pode ser lido em face ao escândalo provocado pelo domínio performativo, ou seja, de que a ação (da linguagem) subverte tanto a consciência quanto o conhecimento (da linguagem). Os corpos falantes que querem e prometem, muitas vezes sem ter conhecimento disso, fazem justiça.

Ao elencar algumas características performáticas do trauma e do testemunho e buscar exemplos que elucidem essas características, entrevemos diferentes estratégias performáticas utilizadas na América Latina na busca por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento: a repetição ou conduta reiterada nas ações das Madres de la Plaza de Mayo; o corpo como gerador de significado em *La Conquista de América*; a copropriedade e a responsabilidade coletiva exigida na ação *Lava la bandera*; o real que não pode ser simbolizado na situação *Trouxas Ensanguentadas*; o performativo contido na consigna *Si no hay justicia hay escrache*.

Essas estratégias, que incorporam e reelaboram o peso das memórias traumáticas, visam romper com a violência institucional e apontar outras possibilidades de se relacionar e

²⁸¹ No original: “[...] donde se aprovecha la riqueza de esa experiencia y al mismo tiempo no se pierde de vista el horizonte de la condena institucional a cargo del Estado” (CUETO RÚA, 2010, p. 176).

viver em comunidade. Trata-se, portanto, de um processo no qual a performance funciona como uma espécie de catalisador por intermédio do qual podemos coletivizar a memória traumática. Isso significa partilhar, pelo testemunho, a violência. Essa operação de partilha compõe uma rearticulação criativa, coletiva, performática e performativa. Ela possibilita o encontro entre o passado e o presente, reelaborando nos corpos os traumas vividos de maneira coletiva. No próximo capítulo, analisaremos as experiências performáticas realizadas na escola, que abordaram o tema da violência de Estado a partir da performance. Isso permitirá compreender como as estratégias performáticas podem ampliar e coletivizar a experiência do testemunho.

MAIS UMA AÇÃO “TECNICAMENTE PERFEITA”

No dia 25 de novembro de 2019, após o sexto encontro da experiência que eu estava realizando com as turmas 311 e 312 do colégio Infante Dom Henrique, fui para a parada na avenida José de Alencar, onde costumava pegar o ônibus. Nesse dia havíamos trabalhado na criação de uma performance, que realizaríamos no próximo encontro a partir da ideia de um programa performativo. Um pouco depois de chegar na parada, que nesse horário (11h da manhã) não ficava muito cheia, vi ao longe um grupo de pessoas caminhando no meio da avenida, no mesmo sentido da via em que eu pegaria o meu ônibus. Carregavam balões brancos e cartazes amarelos e quase todos vestiam camisetas brancas. À medida que o grupo foi se aproximando, vi que em diversas dessas camisetas estava estampado o rosto de um jovem negro.

Quando passaram na frente da parada onde eu estava aguardando, perguntei para uma adolescente do grupo o que havia acontecido. Ela respondeu que exigiam justiça por Wesley, que havia sido assassinado pela Brigada Militar (BM, a polícia militar do estado do Rio Grande do Sul) alguns dias atrás, na vila onde morava com a família, chamada Buraco Quente. Ela disse que ele não era bandido, que não estava armado e que não merecia ter sido morto assim. O grupo de familiares e amigos seguiu o trajeto pela avenida José de Alencar até eu perdê-los de vista. Alguns minutos depois, chegou o meu ônibus e parti. Pela janela, fiquei atenta para ver se passaria por eles de novo. O grupo ainda continuava a manifestação pela avenida.

Fiquei muito impactada com o que aconteceu. Logo depois, fiquei pensando que era muita coincidência sair da escola onde estava realizando uma parte de minha pesquisa – na qual debatia com os estudantes o tema da violência de Estado e, conseqüentemente, da violência policial – e, de repente, deparar-me com essa manifestação. Porém, se levarmos em consideração que no Brasil, a cada 23 minutos, um jovem negro é assassinado, não é nada surpreendente que a gente se depare com essa realidade. Na hora não guardei o nome completo do jovem assassinado pela polícia militar do Rio Grande do Sul, mas consegui encontrar algumas poucas notícias sobre o caso. Descobri que seu nome completo era Wesley Rodrigo de Lima Silveira, tinha 22 anos e fora assassinado na noite do dia 18 de novembro de 2019. Segundo uma das poucas matérias que encontrei:

Um jovem de 22 anos foi morto a tiros durante uma abordagem da Brigada Militar, na noite de segunda-feira (18), na região conhecida como Buraco Quente, no Morro Santa Tereza, em Porto Alegre. De acordo com informações da Brigada Militar, por volta das 22h30, os policiais entraram na região para uma operação de rotina e abordaram dois homens que, segundo eles, pareciam estar armados. Ainda segundo os policiais, um deles fugiu e o outro fez menção de que atiraria. Só depois de acertarem Wesley Rodrigo de Lima Silveira, os policiais perceberam que o jovem estava com uma falsa arma, idêntica a uma verdadeira. O tenente-coronel Leandro da Luz, do 1º Batalhão de Polícia Militar (BPM), avalia a ação de defesa do policial como ‘tecnicamente perfeita’. Segundo o delegado Newton Martins, Wesley estava foragido e tinha antecedentes por homicídio, roubo a estabelecimento comercial, tráfico de entorpecentes e porte de arma de fogo (VETTORI, 2019, n. p.).

Ainda conforme o jornal, o jovem foi levado para o Hospital de Pronto Socorro (HPS) de Porto Alegre, contudo morreu durante o atendimento. A família de Wesley, que acompanhou o atendimento, teria aplaudido de forma irônica os policiais da BM presentes no hospital. Chamou-me a atenção, ao pesquisar notícias sobre o lugar em que ele morava, que quase todas (acho que não é exagero dizer todas) as matérias associam a vila Buraco Quente – situada no bairro Santa Tereza, zona sul da cidade de Porto Alegre – ao tráfico de drogas e ao crime organizado. Essa comunidade foi palco de um conflito que ganhou grande repercussão em 2015, quando outro jovem negro foi assassinado pela BM. No dia 3 de setembro de 2015,

[...] os policiais militares José Cecílio Martins da Rosa, Alexandre Puntel e Thiago Costa Silva se depararam com um jovem ‘em atitude suspeita’ no bairro Santa Tereza, em Porto Alegre. Eram 7h de uma quinta-feira e, ao ver a patrulha, o rapaz saiu correndo; perseguido, foi acuada pelo trio, recebeu voz de prisão, levantou as mãos em sinal de rendição e ouviu a ordem inusitada de um dos PMs: ‘Corre, magrão’. O tiro desferido por José Cecílio, conhecido como ‘Serginho’, atingiu as costas de Ronaldo de Lima e foi fatal (ILHA, 2019, n. p.).

Logo após o assassinato, a comunidade da vila Buraco Quente se revoltou com a ação policial. Os brigadianos²⁸² alegaram que o jovem de 18 anos era um perigoso traficante, tinha várias passagens pela polícia e teria reagido à abordagem. Porém, embora respondesse por roubo, não havia nenhuma condenação contra ele. Os policiais “plantaram” uma arma junto ao corpo de Ronaldo de Lima e trocaram o tambor do revólver para justificar legítima defesa, entretanto diversos moradores foram testemunhas e denunciaram a maquinação da cena. Por volta das 11h do mesmo dia, um grupo de pessoas ateou fogo em dois ônibus que estavam vazios e estacionados na rua Silveiro e em um táxi-lotação na avenida Correia Lima, depois de

²⁸² O termo “brigadiano” se refere ao policial da Brigada Militar.

retirarem o motorista que se encontrava no veículo. Cerca de cem policiais militares ocuparam a vila, para “restabelecer a ordem e a tranquilidade”. Foram registradas em vídeo²⁸³ abordagens violentas por parte da polícia. O “clima de tensão” na zona sul de Porto Alegre foi amplamente noticiado nesse mesmo dia, inclusive porque a vila Buraco Quente e o local onde foram incendiados os ônibus ficam muito próximos dos estúdios de várias emissoras de rádio e televisão da cidade. Numa matéria veiculada no almoço desse dia, a irmã de Ronaldo, Juliana de Lima, afirmou que ele voltava de uma festa e saiu correndo. “Saiu correndo, porque aqui, se não sair correndo, eles enxertam as coisas. Daí ele saiu correndo, mas teve uma hora que ele se rendeu e falou ‘me rendo’ e o brigadiano atirou nas costas dele” (*apud* RBS TV, 2015, n. p.). Outra moradora, Bianca Oliveira Conceição, afirmou que

[...] eles entram dentro da comunidade atirando. Aqui ninguém é bicho. Como toda a comunidade, tem os que fazem as coisas erradas, mas aqui tem muita gente trabalhadora, para eles entrarem às sete horas da manhã atirando. É a hora que as crianças estão saindo para o colégio, é a hora que os moradores estão saindo para trabalhar. A gente está pedindo justiça, como sempre, mas nunca acontece (CONCEIÇÃO *apud* RBS TV, 2015, n. p.).

Um Inquérito Policial Militar (IPM) absolveu o trio, porém eles respondem criminalmente pelo homicídio. Em 2019 – quando aconteceu o assassinato de Wesley –, o policial conhecido como Serginho, que disparou contra Ronaldo, ainda atuava na mesma região em que morava a família da vítima, o que contraria o estatuto da Brigada Militar. Em abril de 2022, o Estado do Rio Grande do Sul foi condenado a pagar indenização por danos morais às três irmãs de Ronaldo de Lima. Segundo a juíza Marilei Lacerda Mena, “[...] não restam dúvidas acerca dos fatos delituosos perpetrados pelos agentes, que inovaram artificialmente no estado de coisas com o objetivo de induzir a erro” (*apud* ILHA, 2022, n. p.). Está em curso o processo que analisa a responsabilidade criminal dos três policiais militares, que respondem por homicídio qualificado (quando dificulta a defesa da vítima) e por fraude processual. Todavia, ainda não há data para o julgamento, que deve ser realizado por meio de júri popular.

Diferente do caso de Ronaldo de Lima, quando Wesley Rodrigo de Lima Silveira foi alvejado pela polícia, não houve testemunhas oculares e nem perícia da Polícia Civil. Permanece, portanto, apenas uma versão da história, a dos policiais militares, segundo a qual Wesley Rodrigo de Lima Silveira, homem negro de 22 anos, morador da vila Buraco Quente

²⁸³ Ver <https://www.facebook.com/levanters/videos/424614134397195/>. Acesso em: 22 jul. 2022.

(um reduto do tráfico e da criminalidade), foragido, reagiu à ação policial, ameaçando atirar com uma arma falsa idêntica a uma verdadeira. Sem saber que era uma arma falsa, como única alternativa, os policiais reagiram e atiraram, ferindo o jovem de forma fatal. Segundo essa narrativa, a ação da Brigada Militar foi de legítima defesa e “tecnicamente perfeita”.

Muitos aspectos suscitam indignação nessa narrativa, que só possui um ponto de vista. Todas elas estão relacionadas a uma violência policial racial e economicamente seletiva, quase sempre justificada como um “auto de resistência” ou “resistência seguida de morte”. Para mim, o que gerou mais revolta, quando voltei para casa depois de ver a manifestação dos familiares e amigos de Wesley – e procurei notícias sobre o que aconteceu –, foi a expressão “tecnicamente perfeita”. Uma vez que policiais da BM, nessa mesma comunidade, comprovadamente já fraudaram provas depois de assassinar outro jovem negro, para corroborar sua versão da narrativa, obviamente me pergunto se tudo ocorreu da forma como eles narram. O roteiro é o mesmo em todas as periferias das grandes cidades brasileiras, onde jovens negros e pobres são assassinados cotidianamente: resistência seguida de morte. Porém, diante da falta de testemunhas e de outras evidências, não temos, mais uma vez, elementos para refutar a versão da história dada pelos policiais.

Podemos questionar, no entanto, se a mesma ação seria considerada “tecnicamente perfeita” se acontecesse num bairro nobre da cidade de Porto Alegre e se o jovem morto fosse um homem branco. É óbvio que não. A polícia não agiria da mesma forma. E, se hipoteticamente agisse, uma investigação criminal seria levada adiante para averiguar os fatos. Além disso, mesmo que o jovem branco fosse foragido, a grande mídia questionaria a ação desmedida da polícia, que atirou “para matar”, acertando uma região letal do corpo e ferindo-o fatalmente. Nesse caso, caberia ao Estado pagar à família uma indenização por danos morais. No entanto, a vítima foi mais um jovem negro, a ação ocorreu numa vila pobre e periférica e não existem testemunhas que possam confirmar ou negar a versão policial. Dessa forma, num país chamado Brasil, a ação policial que causou a morte de Wesley foi “tecnicamente perfeita”.



Imagem 66 – Única foto que tirei da manifestação do dia 25 de novembro de 2019 que pedia justiça por Wesley.
Fonte: Foto de Marta Haas.

5 EXPERIÊNCIAS PERFORMÁTICAS NA ESCOLA

Se, no capítulo anterior, analisei algumas estratégias performáticas utilizadas na América do Sul na luta por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento, no presente capítulo buscarei analisar os experimentos realizados na escola, a partir da performance e do testemunho sobre o tema da violência de Estado. Tanto no espaço público das disputas políticas e sociais, quanto no espaço delimitado da escola, que também reproduz e é arena dessas disputas, a performance funciona como um meio de reelaboração e rearticulação de memórias traumáticas incorporadas. Veremos que, ao reencenar, reatualizar e coletivizar as violências testemunhadas e sentidas na própria carne, torna-se possível interrogar a naturalização dessa violência.

A principal referência que ampara a realização da experiência na escola é o trabalho pioneiro de investigação dos professores Gilberto Icle (2010; 2013) e Marcelo Andrade Pereira (2012) no cruzamento entre os estudos da performance e a educação no Brasil. O trabalho de escuta e de atuação durante o experimento foi inspirado na metodologia da performance na educação e na tematização do corpo delineada por Elyse Lamm Pineau (2010; 2013). A ideia era, portanto, que o corpo se tornasse um meio de aprendizagem coletiva. Durante o percurso, um momento marcante foi quando, após ouvir o testemunho de uma mãe que teve o filho assassinado pela polícia, o silêncio se instaurou. Para o filósofo Joan-Carles Mèlich (2006), que propõe uma pedagogia da memória baseada no testemunho, sentir e ouvir o silêncio dos ausentes é fundamental. O exercício de refazer imagens das memórias de violência incorporadas, dos próprios estudantes, também foi muito potente, pois me permitiu perceber que elas possuem um arcabouço comum, aquilo que Diana Taylor (2013) propôs denominar como roteiro. Segundo a noção de programa performativo, criada e difundida pela professora e performer Eleonora Fabião (2013), e da realidade vivida pelos estudantes – a ameaça de fechamento da escola –, criamos uma ação performática que reencarna a sala de aula. Por fim, levando em consideração as memórias de violência incorporadas pelos jovens, analisarei com mais profundidade algumas questões levantadas por eles ao longo da experiência.

5.1 O CORPO COMO PONTO DE PARTIDA

Durante o experimento, construí uma espécie de dossiê de pesquisa sobre as experiências realizadas nas escolas com os seguintes materiais empíricos: diário de campo, com anotações sobre cada dia de atividade; descrição de cada encontro; gravação de áudio de todos os encontros; registro fotográfico e/ou audiovisual de algumas atividades; vídeos e imagens disponíveis na internet que serviram como mote para as discussões com os estudantes; materiais diversos produzidos pelos próprios estudantes, tais como pequenos textos e anotações. Embora a composição de um dossiê já implique um processo de seleção e organização dos materiais empíricos por intermédio das indagações da pesquisa, a proposta foi não aplicar categorias pré-definidas ao material, mas manter a possibilidade de descobrir novas possibilidades de análise.

A inspiração metodológica para analisar os dados do dossiê remete à Arqueologia de Michel Foucault. Isso implica em não tentar interpretar um documento, determinando se ele diz a verdade ou qual seu valor, pelo contrário, significa trabalhá-los em seu interior.

Em outros termos, em lugar de tratar os monumentos como documentos (lugar da memória do passado), agora os trata como monumentos. Não busca neles os rastros que os homens tenham podido deixar, mas desdobra um conjunto de elementos, isola-os, agrupa-os, estabelece relações, reúne-os segundo níveis de pertinência (CASTRO, 2009, p. 41).

Objetiva-se, desse modo, perceber as rupturas, as discontinuidades, os novos problemas metodológicos. Como resposta a esses novos problemas metodológicos, “Foucault elaborou uma série de noções (formações discursivas, positividade, arquivo) e definiu um domínio de análise (enunciados, campo enunciativo, práticas discursivas)” (CASTRO, 2009, p. 41). Portanto, minha intenção foi não interpretar os dados como signos de outras coisas, mas os analisar em suas especificidades. Busquei não estabelecer uma transição contínua entre os discursos, mas as suas regularidades, recorrências, diferenças, multiplicidades, suas rupturas. Tratar documentos como monumentos, conforme Rosa Fischer (2001, p. 205), “[...] é perguntar: por que isso é dito aqui, deste modo, nesta situação, e não em outro tempo e lugar, de forma diferente? É investigar sobre as posições necessárias ao falante, para que ele efetivamente possa ser sujeito daquele enunciado”.

Para trabalhar nesses dados e poder descobrir que categorias de análise poderiam ser aplicadas a eles, foi necessário desenvolver uma escuta. Essa escuta deu condições para criar uma unidade de análise que não estava dada. Pelo contrário, o que se apresentava era uma

dispersão de discursos. Conforme Fischer (2001, p. 206), o “[...] trabalho do pesquisador será constituir unidades a partir dessa dispersão, mostrar como determinados enunciados aparecem e como se distribuem no interior de um certo conjunto, sabendo, em primeiro lugar, que a unidade não é dada pelo objeto de análise”.

Depois de construído o dossiê de pesquisa com as anotações do diário de campo, descrições e transcrição dos encontros, registros fotográficos e/ou audiovisuais, por consequência, procurei tecer relações entre o objetivo da pesquisa, os princípios teóricos estudados e as vivências das oficinas. A análise e a problematização do material partiram, inicialmente, das seguintes questões da pesquisa: como atualizar o debate sobre a memória no contexto da educação escolar? Como o testemunho e a performance podem transmitir a memória traumática nesse contexto? Como a performance pode ampliar e coletivizar a experiência do testemunho, transmitir conhecimento e trazer um sentido de responsabilidade coletiva? Quão transformador pode ser performar os efeitos dessa violência no momento presente? De que maneira seria possível criar e reencarnar, consoante o trabalho com a performance, uma memória insurgente que desafie as estruturas da violência de Estado?

É importante lembrar que esta investigação tem como um de seus eixos centrais o cruzamento entre os estudos da performance e a pedagogia, por isso toma como referência principal pesquisas já realizadas e em andamento no Grupo de Estudos em Educação, Teatro e Performance (GETEPE) da UFRGS, que demonstram a potência de trabalhar a performance com estudantes na educação escolarizada. É importante frisar que essas investigações não visam apenas

[...] uma problematização da *performance* como forma de arte a ser ensinada na escola, tampouco da inserção de práticas artísticas na educação básica. Mas, sem eliminar tais possibilidades, as relações entre *performance* e educação nos possibilitam circunscrever a escola, o trabalho do professor e dos alunos, o comportamento cotidiano, os rituais escolares, as construções sociais e os marcadores de gênero, classe social, raça, etnia, entre outros, *como performance* (ICLE; BONATTO; PEREIRA, 2017, p. 2).

Uma das publicações pioneiras no Brasil que aproxima os campos da educação e da performance consiste na publicação em 2010 da seção temática intitulada Performance, Performatividade e Educação, na Revista Educação & Realidade da Faculdade de Educação da UFRGS, volume 35, número 2 (ICLE, 2010). Essa publicação constitui um marco para as discussões da performance na educação, para além do campo das linguagens artísticas.

Segundo Gilberto Icle (2010, p. 11), se no Brasil o termo “performance” fosse ainda raro nas pesquisas em educação, “[...] nos países de língua anglo-saxônica a Performance tem sido estudada desde a década de 1960, a partir de paradigmas que se alinham às discussões mais recentes em termos de conhecimento, experiência, subjetividade, poder, discurso, estética”.

Desde então, diversos trabalhos do grupo de pesquisa têm sido dedicados à relação entre performance e educação: Icle (2010; 2013), Pereira (2012), Bonatto (2015), Icle, Bonatto e Pereira (2017), Paz (2020). Nessas publicações ganham espaço temas que permanecem marginalizados na organização das instituições de ensino. Os pesquisadores citam alguns:

[...] a centralidade do corpo nos processos de ensino-aprendizagem; o caráter de invenção e de intervenção na realidade; a possibilidade de pensar além da demarcação de saberes; a valorização dos processos vividos e não apenas dos resultados obtidos; o reconhecimento da potência das investigações de caráter autobiográfico (ICLE; BONATTO; PEREIRA, 2017, p. 1).

Mônica Torres Bonatto (2015), por exemplo, em sua tese de doutorado, intitulada *Professor-performer, estudante-performer: notas para pensar a escola*, realizou uma pesquisa bibliográfica sobre as diferentes acepções da performance e suas possibilidades para pensar o campo da educação. Ela retoma alguns pesquisadores precursores na intersecção entre esses campos de estudos, como o canadense Peter McLaren e os estadunidenses Elyse Lamm Pineau e Charles Garoian. Bonatto propõe pensar o professor e o estudante como performers, assim como pensar a escola como entrelugar, um espaço liminar, no qual acontece o processo coletivo de ensino-criação. Essas noções permitem rever as hierarquias estabelecidas no sistema educacional, restabelecer o lugar do corpo na aprendizagem e repensar os papéis desempenhados por professores e estudantes. A proposta é que ambos sejam sujeitos de um trabalho colaborativo.

Esses trabalhos e publicações abrem um campo de possibilidades para pensar a performance na educação. Para a presente pesquisa, como veremos logo a seguir, a possibilidade de ver o corpo como um protagonista no processo de aprendizagem foi extremamente significativa. Sob essa perspectiva, Icle (2013, p. 20) afirma que “a Performance recoloca a centralidade do corpo na Educação”. Não se trata simplesmente de lembrar que habitamos um corpo e de percebê-lo como instrumento para outra atividade mais nobre, como o pensamento, mas de pensar com o próprio corpo.

O corpo não aparece mais como algo a ser docilizado, mas como algo a ser potencializado, colocado no centro da atividade. Performance e Educação se fazem no corpo, com o corpo e para o corpo. Não há Performance sem o olhar do outro, portanto falamos aqui de um corpo compartilhado, partilhado na ação de fazer e olhar, interagir e reagir (ICLE, 2013, p. 21).

Este último aspecto – de que na performance há sempre o olhar do outro e que, portanto, há um corpo que compartilha a ação e o olhar – também é muito potente para pensar a experiência que analisarei a seguir. No capítulo anterior, quando abordamos o corpo como gerador de significado, compreendemos como algumas memórias, sobretudo as memórias traumáticas, ficam inscritas no corpo daquele que sofre. É por meio da repetição dos sintomas no próprio corpo que o trauma se manifesta. Porém, ao compartilhar com outros corpos e lançar-se ao olhar dos outros, por meio da performance, aquilo que está inscrito no próprio corpo, torna-se possível coletivizar essa experiência para além do discurso lógico e racional, provocando uma abertura para o indeterminado.

Ainda na intersecção entre os estudos da performance e a pedagogia, é importante evocar a proposta metodológica de Elyse Lamm Pineau (2010; 2013). A partir da afirmação de que o ensino é performance e do desenvolvimento de uma pedagogia crítico-performativa, sua investigação, iniciada na década de 1990, tornou-se referência fundamental nesse campo de estudos. Essa abordagem crítica surgiu influenciada pelo legado da pedagogia do oprimido de Paulo Freire e do teatro do oprimido de Augusto Boal. Assim como pelos estudos de Peter McLaren (1992), que, na década de 1980, a partir de uma pesquisa etnográfica, propôs pensar a escola como um lugar de performances rituais. Pineau (2013) questiona como a performance – e o seu foco no corpo – pode contribuir para o projeto emancipatório da pedagogia crítica, que encoraja o pensamento crítico, acredita que a transformação social é possível e é configurada por um compromisso com a justiça social. Para responder a essa questão, ela identifica três meios de tematizar o corpo numa prática pedagógica centrada na performance: o corpo ideológico, o corpo etnográfico e o corpo performático.

Teorizar o corpo ideológico oferece uma metáfora conceitual e gerativa para se criticar a maneira por intermédio da qual as escolas reproduzem as injustiças de gênero, étnicas e econômicas por parte dos órgãos de aprendizagem. A análise detalhada do corpo etnográfico oferece um método sistemático, microanalítico para se identificar e teorizar as convenções pelas quais os papéis dos estudantes e professores são construídos e contestados. Finalmente, pesquisas que focalizam o corpo performático fornecem um repertório de estratégias para o planejamento de currículo e instrução em sala de aula que pode vir a encorajar a participação ativa e crítica dos estudantes dentro e fora da sala de aula (PINEAU, 2013, p. 38).

Segundo a autora, o corpo ideológico permite compreender como as normas sociais e culturais ficam marcadas no corpo. O corpo etnográfico, por sua vez, por meio dos métodos etnográficos, como a observação participante, mira como o corpo se comporta na escola. Já a noção de corpo performático propõe uma metodologia da performance na educação em que o corpo não seja utilizado primariamente como evidência daquilo sobre o que os estudantes aprenderam – ou seja, utilizando a performance como demonstração –, mas o “corpo como meio para a aprendizagem”. Para Pineau (2013, p. 51), “[...] em termos disciplinares, a metodologia da performance significa uma rigorosa e sistemática exploração via encenação do real e da experiência imaginada na qual a aprendizagem ocorre por meio da consciência sensorial e do engajamento cinético”.

O trabalho de escuta e de atuação durante o experimento realizado nas escolas, então, foi inspirado na metodologia da performance na educação e na tematização do corpo delineada por Elyse Lamm Pineau. Uma metodologia participativa que levasse em conta a sensibilidade e os corpos dos estudantes, assim como seus desejos, suas bagagens culturais, suas histórias e suas memórias incorporadas. Sem esquecer que, mesmo atuando como professora, também possuo um corpo que carrega sua bagagem cultural, história, memórias e desejos. A proposta foi que esse exercício de escuta tivesse início desde o primeiro contato com as escolas participantes da pesquisa. Busquei um corpo atuante e propus aos estudantes uma consciência física, refletindo sobre o modo como nossos corpos se comportam e o motivo para tal comportamento.

Munida desses referenciais, programei uma espécie de oficina que seria a minha atividade experimental. A minha proposta inicial era trabalhar aproximadamente 18 horas, em encontros semanais de 3h, totalizando 6 encontros. Esses encontros contariam com atividades como jogos corporais, exercícios de reflexão em grupos menores, conversas coletivas e vídeos sobre os temas da violência de Estado de ontem e hoje, assim como vídeos registros de performances artísticas ou protestos de caráter performático. Por fim, haveria o testemunho de um ou uma convidada. A partir desses elementos, criaríamos uma ação performática na escola.

O primeiro desafio para realizar a experiência consistia em encontrar escolas e professores que estivessem abertos à proposta. Encontrei interlocução com um professor de Artes do Ensino Médio do Colégio Emílio Massot, que também era mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Combinamos um encontro no colégio, no qual ele me

apresentou à diretora e vice-diretora. Expliquei que minha proposta fazia parte de uma pesquisa de doutorado em Educação, que buscava trabalhar com a performance e o testemunho sobre violência de Estado na escola. Como a professora anterior de Artes do Ensino Médio trabalhava com performance, a diretora e vice-diretora acolheram de imediato a proposta. A ideia inicial era formar um grupo com alunos do Ensino Médio interessados na atividade, para realizar os encontros no contraturno. Combinamos que esses encontros começariam após as avaliações do trimestre e que nas semanas anteriores eu divulgaria a atividade nas salas de aula e para o pequeno grupo de teatro do Ensino Médio.

A princípio, durante a divulgação da oficina, houve várias pessoas interessadas. Inclusive jovens que faziam teatro, entretanto no primeiro encontro só apareceu uma estudante do segundo ano do Ensino Médio. Ela disse que os colegas de teatro não conseguiriam vir, muitos trabalhavam em estágios. Outras estudantes não tinham autorização dos pais para participar de mais uma atividade no contraturno no colégio. Conversei durante quase uma hora com essa estudante. Ela havia trabalhado o tema da ditadura e violência de Estado no início do Ensino Médio. Fez um mês de aula no período da tarde no Colégio Costa e Silva, antes de conseguir transferência para o turno da manhã no Colégio Emílio Massot. Lá, ela teve como professora de História uma pessoa que conheci justamente quando fui gravar um depoimento com Nilce Cardoso nesse colégio. Na ocasião, Nilce contou um pouco sobre a experiência que fazem todos os anos, em que ela dá seu testemunho para os estudantes. A professora busca sempre refletir com os alunos a herança do nome do colégio: Costa e Silva, o segundo presidente brasileiro durante o regime ditatorial.

Saí muito impactada da conversa com a estudante. Ela formulou uma visão muito própria sobre o que é violência de Estado, direitos humanos e memória, e afirmou o quanto achava importante nos mobilizarmos sobre esse assunto. Embora essa estudante estivesse bem engajada em participar, fiquei na dúvida sobre como continuar a experiência, uma vez que havia feito uma grande divulgação em todas as turmas do Ensino Médio. Logo após esse primeiro encontro, conversei novamente com a diretora e ela sugeriu falar com o professor de Artes do nono ano, que era formado em Teatro. Talvez fosse possível fazer a atividade nos períodos de Artes do nono ano. Por sorte, encontrei o professor nessa mesma tarde e apresentei minha pesquisa. Ele acolheu a proposta, porém explicou que somente uma das turmas do nono ano estaria disponível, uma vez que um estagiário de Artes Visuais já estava

fazendo seu estágio docente com a segunda turma. Acertamos os detalhes para fazer um primeiro encontro de apresentação e algumas semanas depois iniciar as atividades.

O mesmo professor e mestrando que foi o interlocutor inicial no Colégio Emílio Massot perguntou se eu teria interesse em fazer esse experimento em outro colégio, pois conhecia uma escola que travava uma batalha para não ser fechada e que certamente teria interesse em receber uma atividade dessa natureza.

Entrei em contato com o diretor do colégio Infante Dom Henrique e combinamos que eu apresentaria a proposta. Na conversa estavam presentes o diretor, o coordenador pedagógico e as professoras de Filosofia, Sociologia e o professor de História. Decidimos que a atividade seria realizada com as duas turmas de terceiro ano do Ensino Médio, que já tinham trabalhado com o tema da ditadura militar. Faria a experiência com as duas turmas, para que elas desenvolvessem os mesmos exercícios e utilizaria os períodos das disciplinas de História e Sociologia.

Antes de narrar a sequência de atividades que realizei como proposta do experimento, acho importante chamar a atenção para o quanto as duas turmas de terceiro ano do colégio Infante Dom Henrique eram distintas entre si. O coordenador pedagógico havia sugerido juntar as duas turmas para fazer a atividade. Eles já tinham a disciplina de Matemática juntos, em virtude da falta de professor da disciplina. No entanto, ao conversar com os estudantes, eles pediram para não juntar as turmas. A diferença mais visível entre as duas turmas era a idade: na turma 311, a maior parte era menor de idade, enquanto na 312 havia razoável número de estudantes que já haviam completado 18 anos. A primeira turma tinha 12 estudantes e, a segunda, em princípio, 27 estudantes, embora em nenhum dos encontros contasse com mais de 23 estudantes presentes. Outra distinção competia ao posicionamento político. A turma 312 não queria ter esses encontros com a outra turma, pois eles eram “imaturos”, “não aceitavam as diferenças” e “bolsominions”²⁸⁴.

²⁸⁴ O termo “bolsominion” vem da junção de “bolso” (do nome de Jair Bolsonaro, em referência ao presidente do Brasil no período de 2019 a 2022) e “minion” (termo em inglês que significa laçao). “Minions” também é o nome de um grupo de personagens do desenho animado *Meu malvado favorito* (2010). Esses personagens fizeram tanto sucesso que ganharam seus próprios filmes de desenho animado. Ao chamar alguém de “bolsominion”, tem-se a intenção de dizer que é seguidor de Bolsonaro e aceita tudo o que ele diz e faz, sem qualquer questionamento, assim como os “minions” do desenho animado, que obedecem a um chefe atrapalhado que fala todas as besteiras que pensa. Outra relação é que os “minions” são personagens de cor amarela, cor majoritária da camiseta da seleção brasileira de futebol, a vestimenta adotada pelos seguidores de Bolsonaro em manifestações.

Minha intenção inicial era trazer uma pessoa que sofreu violência de Estado no período do regime militar brasileiro para dar um testemunho sobre a sua experiência de resistência a um sistema autoritário, para que as/os estudantes pudessem tecer relações com as violências de Estado contemporâneas. Havia planejado uma sequência de atividades, algumas mais ligadas ao tema da violência de Estado, outras sobre a noção de performance e, por fim, um testemunho. A partir desses elementos, a proposta seria realizar com as/os estudantes a ação performática na escola. Pensei que o testemunho deveria ser realizado mais para o final da experiência, quando já tivessem acontecido encontros que abordassem os possíveis assuntos trazidos no testemunho de uma violência traumática. Infelizmente, nos dois colégios fui compelida a abreviar a experiência por interferência da greve dos docentes e funcionários. No Colégio Emílio Massot, não consegui finalizar o experimento. No Infante Dom Henrique, tive de abreviar o número de encontros, pois o calendário foi reajustado. Embora esse colégio não tenha aderido à greve, a paralisação inicial e a necessidade de terminar prematuramente a experiência induziram-me à decisão de não fazer um encontro com o testemunho de alguém externo ao contexto do colégio. Fiquei temerosa de que a experiência fosse banalizada, pois não teríamos tempo suficiente para refletir coletivamente sobre esse testemunho.

5.2 ESCUTAR O SILÊNCIO DOS AUSENTES

Nas três turmas em que trabalhei, sendo uma de nono ano do Ensino Fundamental e duas de terceiro ano do Ensino Médio, segui mais ou menos uma mesma sequência de atividades, que serão narradas e analisadas a seguir. Lembro que inicialmente pensei que seria uma atividade extracurricular, o que me daria mais tempo, pois poderia trabalhar mais horas seguidas. Ao fazer parte das atividades curriculares ordinárias, utilizando os períodos de Arte numa escola e períodos de História e Sociologia na outra, cada encontro teve a duração de dois períodos, ou seja, 90 minutos.

É importante ressaltar que, no primeiro momento de contato com cada turma, expliquei que as atividades faziam parte de uma pesquisa de Doutorado em Educação. Lemos em conjunto a apresentação da pesquisa e expliquei que gostaria de gravar o áudio dos nossos encontros e fazer alguns registros fotográficos e/ou audiovisuais. Expliquei que, se eles estivessem de acordo, utilizaria esses registros para fins de pesquisa, respeitando as normas éticas que uma pesquisa científica exige. Para utilizar as imagens deles, precisaria de uma

autorização de uso de imagem, além do consentimento em participar da pesquisa. Nas turmas de terceiro ano, aqueles que eram maiores de idade preferiram assinar o termo na hora, para não os levarem para casa e trazê-los de volta. Os que eram menores de idade, principalmente da turma de nono ano e alguns das turmas de terceiro ano, conversariam com os pais e/ou responsáveis. Muitos esqueceram e foi preciso lembrá-los ao longo dos encontros semanais. Alguns responsáveis não autorizaram o uso de imagem, por consequência, não utilizei imagens desses estudantes. No tocante às imagens de estudantes que tiveram seu uso autorizado, decidi editá-las, de forma que ninguém possa ser identificado e, ao mesmo tempo, possamos analisar os corpos e a relação entre os corpos e o espaço nas atividades realizadas. Também optei por utilizar abreviaturas para me referir a determinado estudante.

Sempre que possível, propus que afastássemos as classes de aula, formando um espaço aberto no centro da sala, para trabalharmos a partir de outra perspectiva que não a do espaço pré-formatado das salas de aula. Quando fazíamos conversas coletivas, propus que fizessemos um círculo com as cadeiras, para que pudéssemos todos nos ver.

A primeira atividade foi falar sobre direitos humanos. Sentados em círculo, cada um – no tempo de um fósforo longo queimando – falou seu nome, um direito que tem, que achasse importante e por que é importante. O tempo de um fósforo longo queimando foi um dispositivo usado para que eles falassem a primeira coisa que viesse à cabeça, porquanto também precisavam manter a atenção na possibilidade de o fogo chegar nos dedos. Após cada um passar por esse momento, falamos sobre os diversos direitos citados, se todos concordavam que eram direitos fundamentais e os motivos.

Na turma de nono ano apareceu o direito de ir e vir livremente, direito à educação, à saúde, à segurança, de ser quem se é livremente (relacionado à criminalização da homofobia), direito à água. Na turma 312, foram citados: direito de expressar-se livremente, a importância da criminalização da homofobia foi citada por dois estudantes, de não sofrer preconceito pelo que é, direitos das mulheres (de poder votar, por exemplo), direito à educação, direito à saúde. Por fim um estudante falou sobre algo que não é um direito humano, mas que considera importante, o direito dos animais. Direito de não serem meros instrumentos para os seres humanos. Questionou qual a diferença entre um cachorro que cuidamos como um membro da família e uma vaca, que matamos e comemos sem problema nenhum. Na turma 311, foram citados: direito de ir e vir livremente, direito das mulheres, de expressar-se, educação, saúde, de protestar. Não apareceu a questão da homofobia, mas apareceu o direito à liberdade

religiosa. Duas estudantes revelaram ser evangélicas e, em razão disso, sofrer bastante preconceito. Percebi que esse era um dos pontos de tensão entre as turmas. De um lado, estudantes homossexuais que sofrem homofobia, de outro, estudantes evangélicas que sofrem preconceito por sua escolha religiosa.

Pensei que cada um refletir sobre o tema dos direitos humanos era uma forma interessante de começar o trabalho, pois evidenciaria os direitos que cada pessoa julga fundamentais em seu cotidiano. Conversamos sobre a noção de direitos humanos e suas características. São direitos universais, porque valem para todos e todas. São indivisíveis, pois temos direito a todos os direitos. E interdependentes, pois um direito não existe sem o outro. Esse tema voltou a ser debatido nas turmas de terceiro ano, pois houve no *Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM)* de 2019 uma questão sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada em 1948. Mais adiante, neste mesmo capítulo, voltarei a esse tema, por meio de um questionamento que surgiu durante o debate.

A segunda atividade consistiu em dividir a turma em duplas e cada dupla fazer uma lista de coisas que eles considerassem ser violência de Estado. Ao final, em cada turma lemos as listas conjuntamente e discutimos o seu entendimento por violência de Estado. Chegamos à conclusão, a partir de diferentes exemplos citados em cada turma, que violência de Estado não é apenas uma ação violenta e repressiva praticada por alguém em nome do Estado, como por exemplo a violência policial. A violência de Estado consiste, inúmeras vezes, na omissão e ausência do Estado. Esse tema também será abordado de forma mais profunda na parte final deste capítulo, a partir do debate sobre o que é e como a violência de Estado se manifesta em nossa sociedade.

No segundo dia de atividades, realizamos alguns jogos em círculo que trabalharam com a concentração, o olho no olho, a troca e a imaginação. Depois pedi para que se dividissem em trios e cada trio escolhesse uma das imagens que eu havia colocado sobre o chão, no meio da sala. Eles deveriam conversar sobre a imagem escolhida, o que ela mostrava e depois contar para o resto da turma um pouco sobre o que haviam refletido nos trios. As imagens que dispus sobre o chão apresentavam diversas situações da história recente brasileira, no período do regime militar e no período democrático. Imagens de protestos de estudantes, de professores, de indígenas pela demarcação de terra, do movimento de trabalhadores rurais sem-terra, de movimentos de luta pela moradia, de pessoas sem acesso à água, contra preconceitos, imagens de remoção de favelas.

Na turma de nono ano, a maior parte das imagens escolhidas eram bem atuais. Uma foi do protesto de estudantes durante as ocupações de escolas em São Paulo; uma de estudantes no período da ditadura; uma de uma mulher indígena com uma pequena criança no colo, na frente de policiais com escudos. Outra imagem era de uma barricada exigindo acesso à água. Duas imagens escolhidas eram dos protestos de professores no Paraná em 2015, quando houve uma forte repressão por parte da polícia. Os estudantes não imaginavam que era um protesto de professores e que as pessoas ensanguentadas e sob ataques de bomba de gás lacrimogênio eram professores da educação básica. Isso foi bem impactante para eles, dar-se conta de que o que parecia um protesto de grupos violentos era, na verdade, um protesto contra as mudanças na previdência, que implicaria na perda de direitos adquiridos pelos professores estaduais.

Nas turmas de terceiro ano, a maior parte das imagens escolhidas também foram de protestos. A turma 312, na qual havia alguns estudantes que se assumiram homossexuais, foi a única em que um trio escolheu uma imagem antiga dos anos 1970, que mostra um grupo de trabalhadores homossexuais com faixas exigindo seus direitos e respeito. Também foram escolhidas imagens dos protestos de professores no Paraná, de uma manifestação indígena pela demarcação de terras e de estudantes sendo presos num protesto em São Paulo e na ocupação da Secretaria da Fazenda em Porto Alegre. Embora comentassem a violência utilizada para conter os manifestantes em algumas das imagens, uma parte dos estudantes sempre ressaltava a pressão que os policiais sofrem nesse tipo de contexto. Esse debate será retomado em outra circunstância. Para uma parte considerável dos estudantes que se manifestaram a esse respeito, sejam brancos ou negros, a violência policial desmedida é resultado de um abuso de poder por parte de um indivíduo ou alguns indivíduos.

Fiquei muito impactada com a diferença de perspectiva que a outra turma de terceiro ano, a 311, apresentou sobre as mesmas imagens. Isso fica evidente na associação das imagens de protesto com a ideia de vandalismo, independente se eram estudantes, professores, indígenas, trabalhadores rurais e se estava registrada na imagem uma resposta violenta por parte das forças de segurança – sejam polícias militares estaduais ou forças nacionais. A carteira escolar que um dos estudantes tinha nos braços, na imagem das manifestações estudantis em São Paulo, foi questionada, pois podia servir como uma arma num confronto. Além disso, segundo eles, não era correto levar os objetos da escola para a rua. Perguntei se a carteira escolar não era um símbolo estudantil potente para utilizar numa manifestação. E,

ainda, se a carteira podia ser usada como uma arma, não podia também ser usada como um escudo de proteção? Isso é bem curioso, pois a performance que a turma acabou realizando, algumas semanas depois, utilizava justamente as classes e os livros das salas de aulas na rua. Eles queriam levar o material para fora do colégio, mas, como não tínhamos autorização para sair, a ação foi realizada no pátio, numa quadra de esporte.

Depois da atividade com as imagens, pedi para juntarem os trios em grupos maiores. Nos grupos, cada estudante deveria contar uma memória de algo que vivenciara ou fora testemunha relacionado à violência de Estado. Após esse primeiro momento, eles deveriam escolher uma dessas histórias e fazer uma imagem, como uma espécie de foto, com seus corpos que contasse de alguma forma essa história. Cada grupo apresentou sua imagem e depois conversamos um pouco sobre elas. Eu fiz o registro fotográfico dessas imagens e mais adiante retornarei a algumas dessas imagens e testemunhos.

No terceiro dia de atividades, a proposta foi assistir a alguns vídeos, sobretudo acerca da violência de Estado. O primeiro pequeno vídeo de animação foi sobre a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*²⁸⁵, da ONU Mulheres Brasil. O segundo consistiu numa entrevista com Sérgio Adorno (professor de sociologia da USP e diretor do Núcleo de Estudos da Violência), intitulado *A violência praticada pelo estado*²⁸⁶. O terceiro vídeo, intitulado *Aconteceu bem aqui – DOI-CODI e a violência de estado hoje*²⁸⁷, de Camilo Tavares, abordava a violência de Estado no período da ditadura, as práticas de tortura e desaparecimento nas dependências do DOI-CODI em São Paulo e sua relação com a violência policial e com as milícias nos dias atuais. O último vídeo, intitulado *Bruna, mãe de Marcos – mais um luto na Maré*²⁸⁸, mostrava a luta de Bruna, mãe do menino Marcos Vinícius da Silva, de 14 anos, assassinado pela polícia militar a caminho da escola.

Na turma 312, no momento de conversa sobre os vídeos, um intenso debate foi travado pela turma, retomando o tema da violência praticada pela polícia. Iniciou-se com a fala de um estudante sobre a entrevista com Sérgio Adorno, que falava sobre a violência estrutural na sociedade brasileira. Segundo o estudante, esse professor via toda a polícia como corrompida pela violência. Não concordava com isso, na opinião dele existem policiais bons e maus, como

²⁸⁵ Disponível em: <https://youtu.be/hGKAaVoDISs>. Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁸⁶ Disponível em: <https://youtu.be/K0uWu1huJO0>. Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁸⁷ Disponível em: <https://youtu.be/6B1yLzy04uM>. Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁸⁸ Disponível em: <https://youtu.be/X8C6onFYvTw>. Acesso em: 01 jul. 2020.

todos os profissionais. Achava que não devemos culpar previamente a polícia, pois eles são extremamente importantes e, assim como outros trabalhadores, ganham mal e de forma parcelada. Outros estudantes concordaram com ele e outros discordaram. Outros Muitos argumentos apareceram de ambos os lados.

Como uma estudante levantou a discussão sobre o racismo estrutural da sociedade brasileira e o quanto isso leva ao preconceito e violência policial contra a população negra, perguntei se a violência policial também não era estrutural. Estrutural no sentido de que as próprias instituições policiais, sejam militares ou civis, veem uma parte da população como inimigos contra os quais se deve combater e não como cidadãos que devem proteger, naturalizando o tratamento diferente para as pessoas negras, pobres e periféricas. Perguntei aos estudantes se eles achavam que o modo como a polícia age é igual em todos os bairros da cidade e com seus diferentes moradores. Nesse caso foram unânimes em dizer que não, que é evidente que existem tratamentos diferentes para pessoas diferentes. Porém, para alguns, foi fundamental lembrar o quão difícil é ser policial: ter de agir conforme um protocolo e ser calmo e tranquilo em situações extremamente perigosas. Para outros, era evidente que há uma violência desmedida por parte da polícia contra jovens negros de periferia, o que suscitou um debate sobre o genocídio da juventude negra. Uma nova rodada de conversas foi necessária, em primeiro lugar, para retomar o que significa a palavra genocídio e entender se podemos aplicar essa noção ao que acontece na realidade brasileira. Os temas desses debates – violência policial e genocídio da juventude negra – serão retomados adiante.

Na turma 311 assistimos à mesma sequência de vídeos. Durante o vídeo *Aconteceu bem aqui – DOI-CODI e a violência de estado hoje* uma das estudantes me questionou sobre qual o objetivo de transformar aquele local em um lugar de memória e se isso seria algo útil. Disse que essa seria uma boa questão para conversarmos após terminarmos de assistir os vídeos. Quando terminou perguntei, a partir da questão colocada por ela, se achavam importante que locais onde ocorreram graves violações dos direitos humanos, como por exemplo os campos de concentração nazistas, fossem transformados em lugares de memória, sítios de consciência, museus, memoriais, etc. Nesse momento todos concordaram que seria importante, pois muitas pessoas não sabem o que aconteceu no passado. Uma estudante falou sobre a importância disso e citou seus pais, que não sabem o que aconteceu na ditadura. E que ela podia conhecer essa história. Outro estudante afirmou que muitas pessoas hoje negam que durante a ditadura aconteceram as violações que são descritas no vídeo, mas que existem

evidências sobre o que aconteceu. Essa fala invocou o tema do negacionismo histórico e gerou um acalorado debate.

Em seguida, os estudantes também perguntaram sobre os responsáveis pelas torturas, mortes e desaparecimentos. Falei um pouco sobre o processo histórico brasileiro a partir do golpe de 1964, a sucessão de governos militares, os anos de chumbo a partir do AI-5 até a abertura lenta e gradual. Perguntaram se o torturador que era apresentado no vídeo morreu mesmo de ataque cardíaco e nunca fora julgado pelo que aconteceu. Expliquei como se deu o processo de anistia no Brasil, que serviu para os militares se autoanistiaarem. Enquanto os opositores do regime militar ficaram muitos anos presos, foram torturados, exilados, assassinados e muitos ainda permanecem desaparecidos, os que cometeram diversos crimes em nome do Estado nunca foram punidos. Em contraste a outros países da América Latina, no Brasil, nenhum militar ou civil foi julgado pelos crimes de lesa-humanidade que cometeu. A partir da pergunta dos estudantes, se era verdade que Carlos Alberto Brilhante Ustra nunca havia sido julgado, aproveitei para perguntar se achavam que a impunidade dos violadores de direitos humanos do passado impacta o presente, no sentido de que existe a certeza de impunidade diante da tortura e de outras formas de violência. O debate sobre a função pedagógica dos sítios de consciência, o negacionismo histórico e a certeza de impunidade será retomado no próximo capítulo.

No nono ano do Colégio Emílio Massot, o que mais impactou os estudantes foi o último vídeo. *Bruna, mãe de Marcos – mais um luto na Maré* mostra a luta por justiça de Bruna da Silva, mãe do menino Marcos Vinícius da Silva, que tinha 14 anos quando foi assassinado pela polícia militar carioca a caminho da escola em 20 de junho 2018. Ele estava bem próximo de casa, vestia uniforme escolar e estava com uma mochila laranja fosforescente. No fim do vídeo, a mãe de Marcos diz:

[...] o Brasil vai ser um país de velho, vai ser um país de idosos, porque eles estão matando nossos jovens. Entendeu? Eles estão matando os nossos adolescentes. As crianças estão morrendo na escola. As crianças estão levantando cedo, estão fazendo o seu papel. E o Estado devolve seu filho daquela maneira. Enquanto o Brasil comemora a copa do mundo, essa [mostra a camiseta do uniforme escolar de Marcos, com uma grande mancha vermelha de sangue] é minha bandeira do estado do Rio de Janeiro. É daqui que eu vou tirar a força. Esse é o meu símbolo de resistência contra esse Estado que alveja e mata nossos filhos. Entendeu? Essa é minha bandeira da copa do mundo. Essa aqui (*apud* MOURA, 2018).

Hoje, mais de quatro anos depois do assassinato, sabe-se que a incursão policial no Complexo da Maré, com foco na Vila dos Pinheiros, foi o que se pode chamar de “operação vingança”. Um inspetor de polícia havia sido morto uns dias antes na Favela do Acari, também na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Segundo Bruna da Silva, os policiais foram até a Favela de Acari, “[...] mas receberam uma informação de que um grupo de criminosos de Acari estava dormindo numa casa na Vila dos Pinheiros. Executaram seis homens que estavam dormindo na casa depois de darem o tiro mortal em meu filho” (*apud* GOULART, 2020, n. p.). Marcos estava atrasado para ir à escola, chamou um colega que ia junto e saiu de casa. A cem metros de sua casa, ele e o amigo viram o blindado chegando e decidiram seguir na direção contrária, voltando para a casa. Foi quando um policial, vestindo toca ninja e sem identificação no uniforme, apontou um fuzil e disparou. A necropsia concluiu que a bala entrou pelas costas do jovem e saiu pelo abdômen. Ele chegou a ser levado, em estado grave, para a Unidade de Pronto Atendimento (UPA) e depois para o hospital, onde passou por uma cirurgia, mas não resistiu e morreu no mesmo dia. A mãe conseguiu falar com Marcos Vinícius quando ele ainda estava consciente na UPA. Lá, recorda a mãe, ele contou: “Mãe, eu sei quem atirou em mim, eu vi quem atirou em mim. Foi o blindado, mãe. Ele não me viu com a roupa de escola?” (*apud* MÃE..., 2018, n. p.).

Bruna da Silva agora milita pelos direitos humanos e juntou-se ao movimento de outras dezenas de mães do Rio que também perderam seus filhos pelas mãos da polícia. A entrada na militância aconteceu como uma reação a uma *fake news*, pois fizeram a montagem de um homem com uma arma na mão, sorrindo, e colocaram a foto de Marcos Vinícius ao lado. Ela desabafou: “não basta a polícia matar, ainda tem de fazer *fake news*?” (*apud* GOULART, 2020, n. p.). E continuou: “Resolvi brigar. Havia prometido isso para meu filho, que no momento certo eu iria brigar. Meu momento era aquele. E de lá para cá não parei mais. Vi que eu tinha espírito para aquilo. Se hoje não adoeço é porque eu dou força para minhas companheiras” (*apud* GOULART, 2020, n. p.). E continua:

É a militância que tem me mantido de pé e me botado na rua. Ajudar as mães que sofrem o que eu sofro. Temos de gritar, mostrar para essa gente que não temos culpa. Costumo dizer que nossos filhos têm voz, nossos mortos têm voz. Acredito que somos nós, essas mães que tiveram seus filhos vitimados pelo Estado, que podemos fazer um Brasil melhor. É preciso mudar algo (*apud* GOULART, 2020, n. p.).

A imagem do uniforme escolar de Marcos Vinícius da Silva empapado de sangue se converteu em símbolo da crise de segurança pública no Rio de Janeiro. Toda vez que sua mãe sai ou fala “em nome de Marcos Vinícius”, leva consigo a camiseta. Infelizmente, essa não é a primeira vez no Brasil que a camisa ensanguentada de um estudante morto por um agente do Estado vira símbolo de luta. Em 1968, durante o confronto conhecido como “Batalha da Maria Antônia”²⁸⁹ em São Paulo, o estudante secundarista José Carlos Guimarães – que tinha 20 anos e estudava no Colégio Marina Cintra da rua da Consolação – foi atingido na cabeça por um tiro vindo da Faculdade Mackenzie, de cima para baixo, que acertou o lado superior da orelha direita. Ele morreu a caminho do hospital. Estudantes ligados à USP saíram em manifestação pelas ruas do centro de São Paulo. José Dirceu – presidente da extinta União Estadual dos Estudantes de SP (UEE) – apareceu com a camisa ensanguentada: “Colegas, esta camisa é do nosso companheiro morto pelas forças da repressão” (*apud* VEJA, 1968, p. 20). No dia seguinte, 4 de outubro de 1968, durante nova passeata realizada pelos estudantes da USP e apoiadores, segundo a revista *Veja*²⁹⁰:

A camisa manchada de sangue de José Guimarães foi carregada como um estandarte. Ninguém – exceto parentes e policiais – pode ir ao enterro desse moço assassinado numa batalha absurda. O sepultamento marcado para às 16h foi às 13h, no Cemitério do Araçá. Os moços da ex-UNE querem fazer dessa morte um caso político de repercussão nacional e anunciam mais passeatas. A que pode servir tudo isso? O irmão do morto diz que talvez sirva a alguma coisa, um dia. Que coisa? (VEJA, 1968, p. 21).

A autópsia concluiu que a bala era de calibre 38 ou de fuzil. Segundo a Comissão da Verdade do Estado de São Paulo – Rubens Paiva²⁹¹, o jovem foi morto por Osni Ricardo, membro do Comando de Caça aos Comunistas (CCC)²⁹² e informante da polícia. Apesar das

²⁸⁹ Em 2013 Renato Tapajós lançou o documentário *A Batalha da Maria Antônia*, sobre o conflito entre estudantes da Faculdade Mackenzie e da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, na rua Maria Antônia. O trailer pode ser assistido em: https://youtu.be/_B_YEJKfoiM. Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁹⁰ A revista *Veja* foi lançada um pouco antes desse episódio, em setembro de 1968. Segundo Coelho e Valle (2008, p. 139), “a revista *Veja* demorou muito tempo para atingir o sucesso editorial que a caracteriza hoje, nem de longe correspondeu às expectativas da Editora Abril em termos de vendagem. Por outro lado, a fórmula contemporânea do jornalismo praticado pela revista, que combina posições políticas reacionárias com temas comportamentais, como a busca pelo sucesso, a preocupação com a saúde física e mental e com a boa aparência, estava muito distante do jornalismo praticado pela revista em 1968 marcado pela ambiguidade, consequência de uma indefinição quanto ao seu projeto editorial”.

²⁹¹ Para saber mais, ver <http://comissoadaverdade.al.sp.gov.br/mortos-desaparecidos/jose-guimaraes>. Acesso em: 03 jul. 2022.

²⁹² O CCC (Comando de Caça aos Comunistas) foi uma organização paramilitar de extrema direita brasileira, que atuou principalmente nos anos 1960. Composto por estudantes, policiais e intelectuais favoráveis ao regime militar, tinha como

denúncias, até hoje ninguém foi responsabilizado pela morte do estudante. A família do jovem havia migrado do Piauí para São Paulo para trabalhar e estudar. José Carlos estava terminando o terceiro ano do colegial e nas horas vagas trabalhava como pintor. Era costume entre os estudantes que vinham de outros estados, nos últimos meses do ano, realizar uma espécie de pedágio para angariar verba para comprar a passagem de volta ao seu estado de origem. A “Batalha da Maria Antônia” teria iniciado justamente por causa de um pedágio. Segundo Emiliano José:

O pretexto dos mackenzistas da extrema-direita foi um pedágio organizado pelos secundaristas na Maria Antônia, em frente ao prédio da USP e ao do Mackenzie, naturalmente. Queriam conseguir recursos para voltar aos seus estados de origem, procedimento muito comum do movimento estudantil de então, e sempre muito bem recebido pela população. De repente, o fogo. Um ataque cerrado contra a meninada, e os universitários da USP vieram em socorro deles (JOSÉ, 2013, n. p.).

Os estudantes da Faculdade Mackenzie (rua Maria Antônia, 403) jogaram ovos nos secundaristas que trancavam o trânsito e os estudantes Faculdade de Filosofia da USP (rua Maria Antônia, 258 e 294) vieram em seu auxílio. Essa não era a primeira vez que os estudantes de direita da Mackenzie, alguns ligados ao CCC, entravam em conflito com os alunos da USP. Os ovos lançados no dia 2 de outubro de 1968 foram o estopim para que a batalha se instalasse – com barricadas, paus, pedras do paralelepípedo e coquetéis molotov. José Guimarães, no segundo dia do conflito, resolveu ajudar os defensores da Faculdade de Filosofia. Quando recolhia pedras, foi alvejado na cabeça.

A imagem da camisa ensanguentada de José Carlos Guimarães converteu-se em um dos símbolos da “Batalha da Maria Antônia”. Essa batalha aconteceu num momento em que ainda restavam algumas liberdades e era possível protestar, antes dos chamados “anos de chumbo”. Ocorreu alguns dias antes do congresso clandestino da União Nacional dos Estudantes (UNE) em Ibiúna, no qual grande parte das lideranças estudantis foram presas e fichadas. Esses episódios foram um dos pretextos utilizados pelos militares para o endurecimento do regime. No dia 13 de dezembro de 1968, foi promulgado o Ato Institucional nº 5, que restringiu as liberdades civis. Entre outras medidas, o AI-5 fechou o Congresso Nacional, proibiu qualquer reunião de cunho político e suspendeu o *habeas corpus* para os crimes considerados políticos.



Imagem 67 – O líder estudantil José Dirceu discursa segurando a camisa ensanguentada de José Carlos Guimarães na rua Maria Antônia no dia 3 de outubro de 1968.
Fonte: Arquivo Estadão²⁹³.



Imagem 68 – Estudante carrega a camisa ensanguentada de José Carlos Guimarães em manifestação pelo centro de São Paulo em 4 de outubro de 1968.
Fonte: Foto de Cristiano Mascaro (*apud* VEJA, 1968, p. 18).

²⁹³ Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/fotos/geral,conheca-a-trajetoria-politica-de-jose-dirceu,448395>. Acesso em: 12 jul. 2022.



Imagem 69 – Bruna da Silva carrega a camiseta ensanguentada do filho numa manifestação em 2018.
Fonte: Foto de Daniel Arroyo/Ponte²⁹⁴.



Imagem 70 – Manifestação de mães de vítimas da violência policial em frente ao Palácio Guanabara, no Rio de Janeiro, em setembro de 2019.

Fonte: Foto de Márcia Foletto/Agência O Globo²⁹⁵.

²⁹⁴ Disponível em: <https://ponte.org/sem-direito-a-vida/>. Acesso em: 13 jul. 2022.

²⁹⁵ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/fotogalerias/maes-de-vitimas-da-violencia-no-rio-protestam-em-frente-sede-do-governo-estadual-23977250>. Acesso em: 13 jul. 2022.

Quase cinquenta anos separam os momentos em que as fotos foram tiradas. Embora os contextos sejam diferentes, diante da violência desmedida, o gesto de transformar a camisa/camiseta ensopada de sangue de um jovem estudante em estandarte de luta se repete. Ainda que o assassinato dos dois não tenha acontecido dentro das escolas, ambos evidenciam o quanto a violência de Estado está presente no cotidiano escolar dos estudantes brasileiros, ontem e hoje. Para os estudantes pobres, negros e de periferia, essa violência aumentou drasticamente nas últimas décadas. Para além dos números, quais são os efeitos dessa violência nas comunidades afetadas?

Em determinado momento do vídeo *Bruna, mãe de Marcos – mais um luto na Maré*, a mãe, Bruna da Silva, conta que a maior lembrança que vai ficar é um registro que os colegas de aula fizeram dele na escola, pois esse é o único registro com áudio do filho, onde ela pode escutar sua voz. E recorda, quando se despediram pela última vez: “Vou ficar com o tchau dele, ele abrindo a porta do quarto e dizendo ‘tchau mãe, estou indo’. E eu falei ‘vai filho, vai com Deus, corre filho, para dar tempo’. E ele falou ‘tá mãe’ e foi embora” (*apud* MOURA, 2018). Na sequência, aparece a colega dele mostrando no celular o vídeo. É um momento lúdico entre adolescentes, dentro da escola, que virou o único vestígio de sua voz. Essa é mais uma marca da violência, cujos efeitos não conseguimos medir. Quantas mães dessa comunidade se despedem de seus filhos indo para a escola com medo de ser a última vez? Quantos colegas de turma se despedem depois da aula sem ter certeza de que se encontrarão no dia seguinte? Haverá outros momentos de alegria e diversão dentro da escola para serem gravados no celular?

Marcos Vinícius da Silva, o adolescente assassinado a caminho da escola em 2018, tinha a mesma idade que boa parte dos estudantes da turma de nono ano do Colégio Emílio Massot. O testemunho da sua mãe os impactou de tal forma que um silêncio duradouro se instaurou na sala de aula. Ficamos bastante tempo em silêncio, não sei precisar quanto, mas era nítido que foram tomados por um sentimento de empatia e compaixão pela dor dessa mãe. Talvez alguns estudantes também tenham se colocado no lugar do jovem morto pela polícia. Decidi não forçar uma conversa sobre isso, então apenas ouvimos o silêncio.

O filósofo Joan-Carles Mèlich (2006) considera necessária uma pedagogia centrada na memória da catástrofe e do horror do século XX, que tem o testemunho como uma ferramenta didática. Essa pedagogia coloca em evidência o silêncio da vítima que já não pode mais falar.

Para apresentar a sua proposta, ele retoma a discussão sobre a *Shoah* – ou *Lager*²⁹⁶, como ele prefere atualmente denominar – e a singularidade desse acontecimento. Segundo o autor, em primeiro lugar, é preciso distinguir um incidente de um acontecimento. Ambos são inesperados, não são planejados e não podem ser deduzidos da lógica do sistema. Porém, enquanto um incidente pode acabar sendo, num determinado projeto de vida, integrado nessa lógica, um acontecimento “rompe tempo e espaço, abre uma brecha na situação e provoca na vida do personagem uma cisão e uma transformação radical de sua identidade”²⁹⁷ (MÈLICH, 2006, p. 117). Durante nossa existência, somos submetidos a diversos acontecimentos que nos provocam a repensar radicalmente nossa forma de estar no mundo. Sob essa perspectiva, ele sustenta que “[...] *todo acontecimento é singular*, porque todo acontecimento é *historicamente incomparável*, porque todo acontecimento é *existencialmente* distinto de qualquer outro”²⁹⁸ (MÈLICH, 2006, p. 117, grifo do autor). Se todo acontecimento é singular, não existem acontecimentos singulares e acontecimentos não singulares. Sendo assim, é verdade que Auschwitz é um acontecimento singular, mas porque todos os acontecimentos são singulares.

Se todo acontecimento é singular, no entanto, surge a questão sobre como é possível comparar acontecimentos, para, a partir do tensionamento entre passado e presente, aprender uma “lição”. Para que seja possível comparar, seria necessário haver alguma similitude entre eles. Todavia, argumenta o filósofo, “[...] se não é possível comparar, então não há possibilidade pedagógica alguma. A singularidade implica incomensurabilidade, mas não exclusividade. [...] Por isso, os que sustentam que Auschwitz não é comparável a nada porque é singular, negam, sem dar-se conta, a possibilidade de uma ‘educação anamnética’”²⁹⁹ (MÈLICH, 2006, p. 118). Só é possível estabelecer uma pedagogia da memória se, de algum modo, podemos comparar o passado e presente. É preciso, conforme Mèlich, trabalhar com a ideia de “lição”, de algo que pode ser aprendido ao tensionar passado, presente e futuro.

²⁹⁶ Nesse contexto, a palavra em alemão *Lager* refere-se a campo, como nos exemplos: Konzentrationslager (campo de concentração), Vernichtungslager (campo de extermínio), Transitlager (campo de trânsito), Flüchtlingslager (campo de refugiados).

²⁹⁷ No original: “rompe el tiempo y el espacio, abre una brecha en la situación, y provoca en la vida del personaje una escisión y una transformación radical de su identidad”.

²⁹⁸ No original: “*todo acontecimiento es singular*, porque todo acontecimiento es *históricamente* incomparable, porque todo acontecimiento es *existencialmente* distinto a cualquier otro”.

²⁹⁹ No original: “si no es posible comparar, entonces no hay posibilidad pedagógica alguna. La singularidad conlleva inconmensurabilidad, pero no exclusividad. [...] Por eso, los que sostienen que Auschwitz no es comparable a nada porque es singular niegan, sin darse cuenta, la posibilidad de una ‘educación anamnética’”.

Para solucionar esse impasse – a impossibilidade de comparar acontecimentos, que são sempre singulares, e a necessidade de estabelecer uma comparação para poder extrair um aprendizado – o autor retoma a análise de Tzvetan Todorov (2008) sobre os usos e abusos da memória, que vimos no segundo capítulo, e a distinção entre memória literal e memória exemplar (ou memória simbólica, como Mèlich sugere denominar):

Um evento lido literalmente não conduz a nada além de si mesmo. Ele permanece ancorado no passado. Seu trauma se espalha pelo presente, criando uma má consciência permanente, mas de nada serve para entender o presente, pois é literalmente único. Entretanto, há outra maneira de ler um acontecimento: a ‘exemplaridade’. Do ponto de vista histórico, o evento não deixa de ser único, mas adquire também uma dimensão simbólica e, portanto, ética. Eu insisto: a dimensão simbólica do evento não nega sua singularidade³⁰⁰ (MÈLICH, 2006, p. 118).

Dessa forma, ele não questiona a singularidade histórica do acontecimento, mas como esse acontecimento pode se transformar em princípio de ação para o presente. No sentido de uma memória literal, o acontecimento sempre vai ser historicamente insuperável, não havendo “lição” que possamos extrair do passado, pois não é possível compará-lo com o presente. No sentido de uma memória exemplar ou simbólica, no entanto, “[...] é possível ‘usar’ o passado para entender o presente. De minha parte, eu acrescentaria que pode inclusive ser usado para desejar um futuro no qual o que aconteceu não volte a se repetir”³⁰¹ (MÈLICH, 2006, p. 119). A comparação que se faz ao tomar uma memória como exemplar é uma posição ética de tomar o passado como princípio de ação para o presente. A partir desse entendimento, assim como Todorov, o autor considera serem maus usos da memória tanto a sua banalização (quando, por exemplo, dizemos que tudo é Auschwitz ou que todo canalha é nazista) como a sua sacralização (quando, por exemplo, dizemos que nada pode ser comparável com Auschwitz).

Além disso, Mèlich chama atenção para outro abuso: posto que a vítima não pode mais falar, existe a possibilidade de que se apropriem da sua palavra e falem no seu lugar. Isso é

³⁰⁰ No original: “Un acontecimiento leído literalmente no conduce más allá de sí mismo. Permanece anclado en el pasado. Su trauma se expande sobre el presente creando una mala conciencia permanente, pero en nada sirve para comprender la actualidad, porque es literalmente único. Sin embargo, hay otra manera de leer un acontecimiento: la ‘ejemplaridad’. Desde el punto de vista histórico, el acontecimiento no deja de ser único, pero además adquiere una dimensión simbólica y, por lo tanto, ética. Insisto: la dimensión simbólica del acontecimiento no niega su singularidad”.

³⁰¹ No original: “es posible ‘utilizar’ el pasado para comprender el presente. Por mi parte, añadiría que incluso se puede usar para desear un futuro en el que lo sucedido no vuelva a repetirse”.

precisamente o que uma pedagogia da memória busca evitar e, para tanto, o autor propõe uma pedagogia da memória simbólica a partir do testemunho: “[...] embora a testemunha dê conta de uma ausência, não se pode dizer que fala ‘no lugar do outro’. O que as palavras da testemunha mostram é precisamente um vazio, um silêncio, o da ‘verdadeira testemunha’, o que ‘viu a Górgona’”³⁰² (MÈLICH, 2006, p. 120). Conforme vimos no primeiro capítulo, segundo a leitura de Giorgio Agamben (2008) sobre os testemunhos de Primo Levi, a “verdadeira testemunha” seria aquela que sucumbiu, tocou o fundo e teria muito a dizer, mas já não pode falar. O sobrevivente que fala, testemunha por delegação, por aqueles que já não podem fazê-lo, embora não consiga dizer o que é importante. Esse testemunho, portanto, marca o vazio e o silêncio do ausente. Mèlich, então, chama a atenção para outra dimensão mais pedagógica, também presente nessa fenomenologia do testemunho traçada por Agamben:

Para que uma ‘pedagogia da memória’ baseada no testemunho exerça sua função é necessário que os professores procurem que seus alunos ouçam ‘o silêncio dos ausentes’. Devem evidenciar que o que resulta verdadeiramente importante no testemunho não é tanto a palavra do sobrevivente, quanto seu silêncio, um silêncio que não é o seu, propriamente dito, mas o silêncio do ausente, da vítima, do que viu a Górgona³⁰³ (MÈLICH, 2006, p. 121).

O autor traz o exemplo de um recurso didático que utiliza em suas aulas. Ele propõe aos estudantes escutar um trecho³⁰⁴ do testemunho de Abraham Bomba (1913-19??) no filme *Shoah*, gravado de 1976 a 1981 e lançado em 1985, de Claude Lanzmann (1925-2018). Porém, depois de assistirem ao vídeo, não irão comentar nada, a aula terá acabado, todos irão se levantar e ir embora em silêncio, sentindo o silêncio dos ausentes. O documentário de Lanzmann tem nove horas e meia de duração, então seria impossível assisti-lo inteiro em sala de aula. Ele não possui imagens de arquivo, nem trilha sonora, sendo montado somente com testemunhos. Abraham Bomba, que morava na cidade de Częstochowa na Polônia, foi transportado com sua família em setembro de 1942 para o campo de extermínio de Treblinka.

³⁰² No original: “[...] si bien es cierto que el que da testimonio da cuenta de una ausencia, no se puede decir que hable ‘en lugar de otro’. Lo que las palabras del que da testimonio muestran es precisamente un vacío, un silencio, el del ‘verdadero testigo’, el que ‘ha visto la Gorgona’”.

³⁰³ No original: “Para que una «pedagogía de la memoria» basada en el testimonio ejerza su función es necesario que los maestros procuren que sus alumnos oigan «el silencio de los ausentes». Deben poner de relieve que lo que resulta verdaderamente importante en el testimonio no es tanto la palabra del sobreviviente, cuanto su silencio, un silencio que no es el suyo, propiamente dicho, sino el silencio del ausente, de la víctima, del que ha visto la Gorgona”.

³⁰⁴ Esse extrato do documentário pode ser assistido em <https://vimeo.com/322422648>. Acesso em: 23 jul. 2022.

Diferente do resto de sua família, que morreu nas câmaras de gás, ele foi selecionado pelos nazistas para ser um *Sonderkommando*. Inicialmente trabalhou na classificação das roupas e bens roubados das vítimas. Depois de algumas semanas, por ser barbeiro de profissão, foi designado – junto com outros barbeiros, inclusive amigos de mesma profissão que já conhecia de sua cidade – a cortar o cabelo das mulheres antes que elas fossem assassinadas nas câmaras de gás. Abraham conseguiu sair de Treblinka em janeiro de 1943 e voltou para o gueto de sua cidade. Depois foi enviado para um campo de trabalho forçado, de junho de 1943 até sua libertação pelas tropas soviéticas em 1945.

Para gravar o testemunho no documentário, Claude Lanzmann alugou uma barbearia em Israel, cidade onde o sobrevivente estava residindo, depois de ter morado durante muito tempo nos Estados Unidos. Segundo o cineasta: “Eu tinha que levá-lo a fazer os mesmos gestos. Os gestos recordam os sentimentos” (*apud* LABAKI, 2015, n. p.). Nessa época, Abraham Bomba já estava aposentado e quem sentou na cadeira para ter seu cabelo cortado não era um cliente, mas um amigo. Durante o seu testemunho, no meio de outro barbeiro e clientes da barbearia, Bomba repete os gestos que fazia para cortar o cabelo das mulheres antes que fossem mortas. O jogo de espelhos da barbearia permite que a câmera enquadre em determinado momento um lado do rosto e, noutro momento, o lado oposto, refletido nos espelhos, de forma que conseguimos ver todas as suas expressões.

Bomba consegue narrar diversos detalhes sobre como deviam cortar os cabelos, pois era preciso ser rápido e ao mesmo tempo manter a tranquilidade, fazendo parecer um corte de cabelo curto normal, para não mostrar indícios sobre o que aconteceria logo a seguir. Porém, quando lembra o dia que chegou um comboio de sua cidade e seu amigo, que também trabalhava como cabeleireiro, teve de cortar o cabelo de sua própria esposa e irmã, Bomba não consegue mais falar, afasta-se da cadeira onde cortava o cabelo e parece que vai desabar. Tudo que se escuta por um longo tempo é o silêncio. Lanzmann diz que é preciso continuar, que sabe quão duro é fazer isso, pede perdão, mas lhe implora para continuar, pois é necessário contar. Bomba fala que é demasiado horrível, que seria incapaz e pede para que esse momento não se prolongue. No entanto, diante da insistência do cineasta, depois de um tempo se recompõe, volta a ocupar o lugar de cabelereiro e retoma a narrativa. Era impossível dizer às mulheres que aquele era seu último instante de vida. Uma vez que eram vigiados todo o tempo, se dissessem algo, acabariam tendo o mesmo destino. Mas o amigo fez o máximo

que pôde, tentou ficar com a esposa e a irmã mais um segundo, mais um minuto, mais um instante. Afagou-as e as abraçou, pois sabia que não voltaria a vê-las.



Imagem 71 – Abraham Bomba no filme *Shoah* (1985).
Fonte: Tribune Juive³⁰⁵.



Imagem 72 – Abraham Bomba no filme *Shoah* (1985).
Fonte: Tribune Juive³⁰⁶.

A proposta pedagógica de Mèlich, então, é que os estudantes escutem, nas palavras de Bomba, o silêncio dos ausentes, seus gritos, seus prantos. Simplesmente escutem o silêncio. O filósofo ressalta que existem três vozes envolvidas nesse processo: a voz da vítima, da

³⁰⁵ Disponível em: <https://www.tribunejuive.info/2014/04/25/la-lecon-dabraham-par-jean-paul-fhima/>. Acesso em: 11 jul. 2022.

³⁰⁶ Disponível em: <https://www.tribunejuive.info/2014/04/25/la-lecon-dabraham-par-jean-paul-fhima/>. Acesso em: 11 jul. 2022.

testemunha e do professor. E sublinha que é importante, “[...] desde um ponto de vista pedagógico, que a ‘palavra do professor’ não ocupe o lugar da ‘palavra da testemunha’, nem que ela substitua a ‘palavra do ausente’, da vítima”³⁰⁷ (MÈLICH, 2006, p. 121).

A partir da proposta de Mèlich, compreendi porque foi importante não iniciar uma conversa com os estudantes e simplesmente ouvirmos juntos o silêncio. O silêncio que tomou conta da sala de aula da turma de nono ano, depois de escutarmos o testemunho de Bruna da Silva, mãe de um adolescente assassinado pela polícia a caminho da escola e de uniforme escolar, é o silêncio de um ausente e é fundamental que os estudantes possam simplesmente ouvi-lo. É o vazio deixado por um jovem com a mesma idade que eles: Marcos Vinícius da Silva não pode mais falar, não pode mais torcer pelo Flamengo, o seu time de coração, não pode mais pintar o cabelo para torcer pelo Brasil na Copa do Mundo, não pode mais dizer para sua mãe que ela é sua fortaleza, não pode mais se divertir com os colegas do colégio nem estudar. Também o uniforme escolar cheio de sangue (fluido vital, agora seco) marca a ausência, o vazio e a dor. Expor esse vestígio de um corpo antes cheio de vida no espaço público, transformá-lo em bandeira de luta, escancara um crime e sua obscenidade: uma polícia que mira e mata um jovem com uniforme escolar e mochila a caminho da escola. Qual a “lição” que conseguiremos extrair desse triste acontecimento, que se repete todos os dias no Brasil? Seremos um país de velhos, como afirma Bruna da Silva, pois matamos nossos jovens? Quantas camisetas encharcadas de sangue serão necessárias transformar em estandarte de luta, para que essa realidade seja transformada?

5.3 MEMÓRIAS INCORPORADAS E OS ROTEIROS DA VIOLÊNCIA

Depois de um longo tempo de silêncio, um estudante negro tomou a palavra e narrou algo que aconteceu com seu pai e sua família. Ele já havia contado essa história, com menos detalhes, no segundo encontro, quando fizemos uma atividade em grupos. Sua história não havia sido a escolhida pelo seu grupo para transformar em imagem, mas depois da atividade, quando estávamos conversando, ele sentiu necessidade de compartilhar com o resto da turma

³⁰⁷ No original: “desde un punto de vista pedagógico, que la ‘palabra del maestro’ no ocupe el lugar de la ‘palabra del testigo’, ni que ésta sustituya a la ‘palabra del ausente’, la de la víctima”.

e narrou rapidamente o que havia vivido. Dessa vez, quando tomou a palavra depois do silêncio, ele narrou o que aconteceu com mais detalhes e o seu testemunho ganhou outro peso.

A seguir transcrevo essa e outras memórias de violência incorporadas pelos estudantes e transformadas em imagens. Conforme a proposta, cada pessoa contou para os colegas do grupo uma memória de algo que vivenciou ou foi testemunha, relacionado ao que considera ser uma violência de Estado. Cada grupo elegeu uma dessas histórias e fez uma imagem parada com seus corpos, como uma fotografia, que expressasse de alguma forma o que aconteceu. Ao fazer a proposta da atividade, eu havia salientado que deveriam imaginar e montar apenas uma imagem estática, portanto, deveriam potencializar a expressão dos corpos e dos gestos nessa única “foto”.

Não obtive a autorização de uso de imagem de todos os estudantes – e, no caso dos menores de idade, também de seus responsáveis – participantes da experiência. Por isso compartilho somente algumas das imagens, nas quais aparecem os estudantes que autorizaram o uso da imagem para os fins da presente pesquisa. Ainda assim, optei por editar a foto, de forma a não reconhecermos seus rostos. Decidi demarcar a raça/cor e gênero dos narradores, para evidenciar a lógica de seletividade racial da intervenção violenta por parte do Estado sobre os jovens estudantes, assunto que será abordado mais adiante.



Imagem 73 – Auditório onde realizamos algumas das atividades na escola Emílio Massot.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Memória 1 (estudante negro):

Meu pai foi vítima da polícia. Teve uma operação da polícia lá no condomínio onde a gente mora. Tem tráfico, né. E a polícia estava fazendo operação lá. No dia dessa operação, a polícia estava bem forte lá, estava machucando, estava batendo nas pessoas. E a minha irmã, que é especial, ela desceu na minha vó, que é logo embaixo. Mas eu acho que ela foi pra rua. Nesse meio tempo, quando ele foi ver onde ela estava, ele se deparou com um brigadiano. Ele estava falando para trás. Ele começou a tirar a mão das costas para pegar a carteira. O brigadiano achou que ele estava armado e deu dois tiros de borracha nele. Os vizinhos começaram a gritar, falaram que aquilo foi uma injustiça, o que aconteceu com ele, que levou dois tiros de borracha. Depois a polícia foi levar ele pro hospital. A minha mãe chegou do serviço apavorada, ela viu ele atirado no chão, ensanguentado. Aí depois passou um tempo, os brigadianos tiveram lá em casa. E o mesmo brigadiano que atirou no meu pai perguntou quem que tinha atirado nele. Sendo que foi o próprio brigadiano. A gente não levou adiante isso. A gente achou melhor deixar assim, mas aconteceu. No caso, foi injustiça.



Imagem 74 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.
Fonte: Foto e edição Marta Haas.

Memória 2 (estudante negra):

Eu fui revistada por um policial e não pode. Eu fui revistada por um policial na Cidade Baixa. Eu fui... Na primeira noite de carnaval eu fui revistada por um homem. Só que eu estava alterada, um pouquinho bêbada e daí eu não me liguei que não podia. Mas aí, tipo... para não gerar confronto, tipo vou brigar para nada, eu estava bêbada mesmo, só fui, tá, revista... Na segunda noite eu estava sóbria e me liguei que não podia. Eles vieram me revistar de novo, o mesmo policial. Eu falei: não vou. Parei assim e falei: não vou. Ele falou: não, vai sim. Eu falei: não vou, não pode encostar em mim. Aí quase que eu fui presa, começou a falar que eu estava desrespeitando a autoridade, não sei o quê, não sei o quê. E eu falei: não vou. Que era meu direito, que eu ia esperar uma policial. Aí eles chamaram uma policial. A policial veio do outro lado da Cidade Baixa, só chegou e fez assim em mim, óh [mostra como foi apalpada, rapidamente]. E saiu andando muito puta da cara. Mas não podia. E eu podia ter denunciado, só que eu estava muito bêbada e não... Todo mundo aqui já levou.



Imagem 75 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Memória 3 (estudante branco):

Eu estava no ônibus. Eu tava no Cachoeirinha-Fátima. Aqueles que é fechadinho, tipo de rodoviária, sabe. Que só tem ar-condicionado, não tem como colocar o dedo para fora. Eu estava normal. Eu tava conversando com um cara que tava indo junto comigo num treino. Eu vi que desceu a mulher apavorada, só que... Sei lá eu, ela desceu a mulher apavorada. Quando ver... Veio a sirene da polícia, a polícia se atravessou na frente do ônibus e parou o ônibus. Entrou dois policiais com metralhadora. Para! Parece que ele está armado! E eu, como assim? Eu levantei a mão e fiquei assim né. Ele pegou e tirou nós do ônibus, revistou nós. Falou que eu tava armado, que ia matar todo mundo, que ia assaltar todo mundo. Tirou todo mundo do ônibus, evacuou o ônibus. Tinha um rasgão, um rasgo no meu banco. Ele achou que eu tinha escondido a arma no lugar, ficou procurando, procurando, procurando e não achou nada dentro do ônibus. Me levaram para a delegacia e nada. Eu não tinha nada. Só tinha a chuteira e a camiseta do treino. Só que daí, sei lá eu. Fiquei apavorado aquela vez. Eu tava no ônibus, tava conversando, tava aqui... [outros colegas dizem: Mãe, vem me buscar]. Eu era de menor ainda. E, do nada, eles falaram que iam me matar. Fiquei apavorado, né.

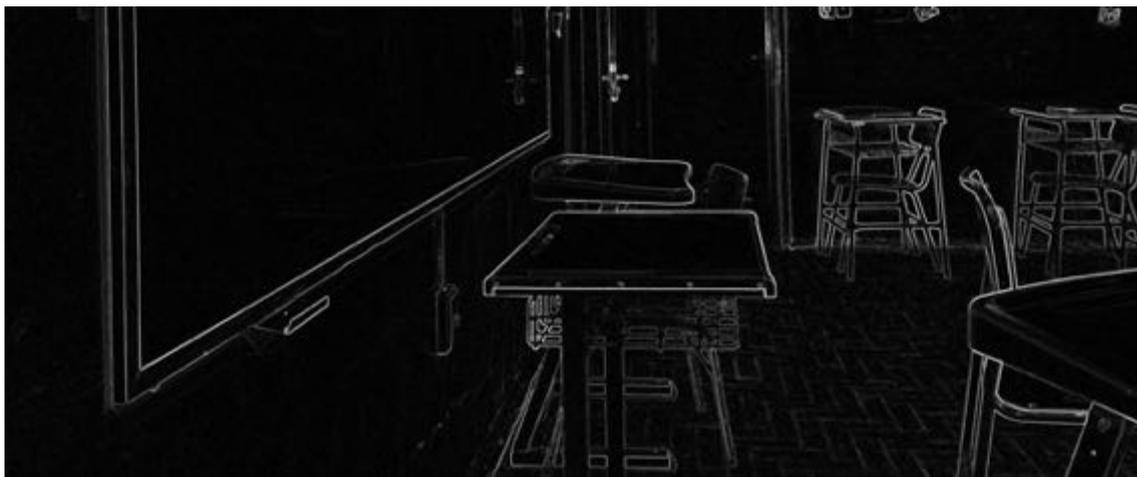


Imagem 76 – Sala de aula onde realizamos algumas das atividades na escola Emílio Massot.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Memória 4 (estudante negro venezuelano):

M. – Essa imagem aconteceu na Venezuela com o J. Não é engraçado. O J. estava na casa dele, com a família dele comendo. O governo chegou e pegou a comida dele. Eles ficaram duas semanas sem comer, só tomando água. Durante duas semanas, quinze dias. Aí o governo tomou toda a comida deles, até eles decidirem viajar para cá. Essa é a história do J. Deu.

P. – É real.

M. – Sim, eles tiraram a comida dele por duas semanas.

[O encontro é interrompido, pois várias pessoas vão sair para uma atividade fora da escola, mais ou menos metade da turma fica em aula].

Eu – Uma pergunta: queria saber se o J. quer compartilhar mais alguma coisa.

P. – Ah, professora. Não força a barra.

J. – Não.

Eu – Certo, só queria saber, como outra pessoa contou tua história, se querias falar mais alguma coisa.

J. – Não.



Imagem 77 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Emílio Massot.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Além dessas memórias de violência vivenciadas ou testemunhadas pelos estudantes, um estudante negro contou sobre quando o seu irmão foi espancado pela polícia quando voltava do trabalho para casa. Estava chovendo e frio, por isso ele estava de boné e também vestia um capuz do abrigo. Ele estava com o celular na mão, quando foi confundido com algum assaltante e sem motivo aparente levou uma gravata no pescoço e um golpe de cassetete. Até os policiais averiguarem e ficarem convencidos de que não era ele quem estavam procurando e que o celular era dele, foram momentos extremamente tensos e violentos. O irmão chegou em casa com muito medo.



Imagem 78 – Atividade com imagem realizada no experimento na escola Infante Dom Henrique.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Outro grupo apresentou a imagem de algo que duas estudantes brancas e uma estudante negra vivenciaram juntas. Estavam se divertindo à noite no bairro Cidade Baixa. Como é comum com vários jovens que não têm muito dinheiro para consumir nos bares noturnos, compraram uma bebida e ficaram pela rua. Havia muitas pessoas na rua nesse dia e, de repente, chegou a polícia para mandar todos embora. Porém a polícia não fez uma abordagem amigável, informando que estavam perturbando o trânsito e passando dos limites sonoros permitidos naquele horário e que por isso deveriam sair dali e fazer silêncio. A polícia militar, mais precisamente a tropa de choque, chegou atirando bombas de gás lacrimogênio, para dispersar a multidão. Uma estudante já havia passado pela experiência de ter uma bomba de gás lacrimogênio jogada muito próximo dela e conhecia os efeitos que provoca na respiração, por isso ficou preocupada com a amiga, que sofria de problemas respiratórios. Elas se perderam na confusão e, até se encontrarem novamente, vivenciaram uma enorme tensão.

Se analisarmos essas narrativas, imagens e gestos de violência sofridos pelos estudantes, sob a perspectiva dos estudos da performance, perceberemos que existe algo comum que se repete e, ao mesmo tempo, algo que muda. Penso que a noção de roteiro, cunhada por Diana Taylor, pode contribuir para compreender os diversos elementos que estão em jogo quando falamos em uma violência que é vivenciada cotidianamente por estudantes de escolas públicas, muitos deles jovens negros. Embora as escolas onde realizei os experimentos fiquem em bairros mais centralizados e nobres da cidade (o Infante Dom Henrique³⁰⁸ fica no bairro Menino Deus e, o Emílio Massot³⁰⁹, no bairro Cidade Baixa), elas recebem estudantes vindos de diversos bairros e vilas mais empobrecidas e com pouca infraestrutura. Há um roteiro que permeia as diversas memórias de violência – e as imagens

³⁰⁸ A Escola Estadual de Ensino Médio Infante Dom Henrique foi fundada em 1956, no Bairro Menino Deus, num grande terreno na Rua Gonçalves Dias, entre as Avenidas José de Alencar e Getúlio Vargas. Segundo dados do Censo Escolar da Educação Básica 2020 - INEP/MEC, o colégio contava com 149 estudantes, dos quais 59,1% eram brancos, 19,5% pretos, 14,8% pardos e 6,0% não declararam e 0,7% amarelos. Já no entorno da escola, conforme Censo 2010 – IBGE, residem 89,7% pessoas de cor branca, 4,8% preta e 5,0% parda e 0,3% amarela. Sobre os dados estatísticos, ver https://culturaeduca.cc/equipamento/escola_detalle/43105211/.

³⁰⁹ A Escola Estadual Coronel Afonso Emílio Massot foi fundada em 1938 pelo patrono da Brigada Militar e sofreu um incêndio em 1975, resultando na construção de um novo prédio na atual localidade, na rua José Honorato Santos, 101, Bairro Cidade Baixa. Desde 1995, a escola oferece o ensino médio e atualmente funciona em todos os turnos, oferecendo modalidades de ensino fundamental, médio, educação de jovens e adultos e técnico em contabilidade. Atende cerca de 17 bairros de Porto Alegre. A escola ficou conhecida por ter sido a primeira ocupada no estado do Rio Grande do Sul em maio de 2016. Segundo dados do Censo Escolar da Educação Básica 2020 - INEP/MEC, o colégio contava com 917 estudantes, dos quais 53,1% eram brancos, 22,4% pretos, 16,5% pardos e 8,1% não declararam. Já no entorno da escola, conforme Censo 2010 – IBGE, residem 87,6% pessoas de cor branca, 5,8% preta e 6,1% parda. Sobre os dados estatísticos, ver https://culturaeduca.cc/equipamento/escola_detalle/43108733/#fndtn-panel-perfil.

criadas a partir dessas memórias – dos jovens estudantes que participaram da presente pesquisa.

Segundo Diana Taylor (2013), quando assumimos que a performance também é um sistema de aprendizagem e transmissão de conhecimento, é preciso ampliar o que entendemos por conhecimento e criar uma metodologia que leve em consideração a cultura expressiva e incorporada:

Ao mudar o foco da cultura escrita para a cultura incorporada, do discursivo para o performático, precisamos mudar nossas metodologias. Em vez de focalizar os padrões de expressão cultural em termos de textos e narrativas, podemos considerá-los como roteiros que não reduzem os gestos e as práticas incorporadas à descrição narrativa (TAYLOR, 2013, p. 45).

Para compreender como as práticas e os saberes incorporados são transmitidos, é preciso retomar a distinção realizada pela autora, que já analisamos no capítulo anterior, entre arquivo e repertório. O arquivo consiste num conhecimento que é supostamente duradouro e opera à distância, de forma que é possível separar a fonte de “conhecimento” do conhecedor no tempo e/ou no espaço. O repertório, por sua vez, consiste num saber incorporado, que exige presença e é produzido e transmitido ao vivo, muitas vezes tomado como um conhecimento efêmero e não reproduzível. Nossa cultura, centrada na escrita, prioriza o arquivo como fonte de conhecimento, pois os documentos constituiriam fontes com maior veracidade que os saberes transmitidos por meio de práticas corporais. Taylor, no entanto, foge dessa lógica quando afirma que o repertório não pode ser contido ou abrigado no arquivo. Sob a perspectiva dos estudos da performance, tanto o arquivo quanto o repertório são fontes de conhecimento, cada qual excede a limitação do outro e geralmente operam em conjunto. O roteiro surge, então, como método de análise que permite compreender a interação entre arquivo e repertório, dando visibilidade para aquilo que é transmitido por meio das práticas corporais.

O roteiro inclui aspectos bem teorizados na análise literária, como narrativa e enredo, mas exige também que se preste atenção aos milieus e comportamentos corporais como gestos, atitude e tom, que não se reduzem à linguagem. Simultaneamente montagem e ação, os roteiros moldam e ativam os dramas sociais. A montagem exhibe a extensão de possibilidades; todos os elementos estão lá: encontro, conflito, resolução e desenlace, por exemplo. [...] As ações e os comportamentos que surgem dessa montagem podem ser previsíveis – uma consequência aparentemente natural dos pressupostos, valores, objetivos, relações de poder, audiência presumida e as grades epistêmicas estabelecidas pela própria montagem. Mas eles são em última instância, flexíveis e abertos à mudança (TAYLOR, 2013, p. 61).

A autora traz como exemplo a análise dos roteiros do descobrimento das Américas, que povoam nosso imaginário e têm reaparecido constantemente ao longo dos séculos. Assim como a performance, o roteiro nunca é pela primeira vez, ele consiste num arcabouço que acumula todo o material que já foi trabalhado antes, tornando visível os fantasmas, as imagens e os estereótipos que já estão lá. No caso do roteiro da descoberta, por exemplo, inclui os personagens básicos do conquistador, dos selvagens e da princesa nativa. Esse roteiro estrutura nossa compreensão e continua assombrando nosso presente, a ponto de, por exemplo, o encontro de homens brancos com grupos autóctones do Brasil, que permanecem isolados em seus territórios na floresta amazônica, serem noticiados como “descobertas”. O roteiro da descoberta normaliza “[...] o conceito extraordinário de que o descobrimento ainda é possível, que os povos ‘não descobertos’ ainda existem, sem questionar o óbvio: *não descobertos por quem?* [...] O que mais há para dizer a respeito da atrocidade da Conquista?” (TAYLOR, 2013, p. 92, grifos da autora).

Taylor (TAYLOR, 2013, p. 62) indica algumas categorias de análise das estruturas e dos comportamentos sociais que podemos utilizar a partir da noção de roteiro, valendo-se tanto do repertório quanto do arquivo. Em primeiro lugar, um roteiro precisa invocar um local físico ou uma cena – no sentido de cenário – que denota uma intenção e uma estratégia consciente de exibição. Todo cenário ocupa um espaço material, mas também possui elementos codificados que trazem informações importantes acerca do que vai acontecer, como por exemplo alguns móveis e vestuários que podem fazer alusão a um determinado período e contexto histórico.

A segunda categoria é a corporalidade, que envolve os diversos atributos de um personagem ou de um ator social. Trata-se de uma construção social dos corpos, a partir de atributos que podem ser percebidos por características corporais externas: idade, gênero, cor de pele, status social, altura, robustez e assim por diante. A ideia de roteiro introduz uma “[...] distância crítica produtiva entre ator social e personagem. Quer isso seja uma questão de representação mimética (um ator assumindo um papel) ou uma questão de performatividade, isto é, atores sociais assumindo padrões regulados de comportamento apropriado” (TAYLOR, 2013, p. 62-63). Ou seja, a noção de roteiro permite entender como determinado ator social desempenha um papel ou segue determinados padrões de comportamento. Ao mesmo tempo, permite compreender como desempenhar certos comportamentos e personagens influenciam

um ator social. Nessas relações, entre ator social e personagem, pode haver resistências e tensões, que geram paródias e narrativas subversivas.

A terceira categoria é a predisposição para certos resultados, como estruturas que seguem uma fórmula. Há um arcabouço que permanece o mesmo e é sempre repetido, embora sempre haja brechas para inversões, paródias e mudanças. Segundo Taylor, os roteiros “[...] são passados adiante e permanecem como paradigmas notavelmente coerentes de atitudes e valores aparentemente imutáveis. Entretanto, eles constantemente se adaptam às condições reinantes”. Os roteiros fazem parte de imaginações culturais, que duram e são transmitidos ao longo do tempo.

A quarta categoria, então, diz respeito à sua transmissão. Ela pode acontecer tanto por meio do arquivo como do repertório. Possui uma multiplicidade de elementos em jogo, tanto discursivos quanto performáticos, em que uns não são redutíveis ao outro. “O desafio não é ‘traduzir’ uma expressão incorporada em uma expressão linguística ou vice-versa, mas reconhecer os pontos fortes e as limitações de cada sistema” (TAYLOR, 2013, p. 65).

A quinta categoria marca como nos situamos em relação ao roteiro, fazendo parte do ato de transferência. É preciso de algum modo fazer parte e implicar-se no roteiro, seja como participante, espectador ou testemunha. Não é possível um distanciamento absoluto, como se não fizéssemos parte dele.

A sexta categoria, por fim, trata sobre a reativação dos roteiros, que “[...] invocam situações passadas, algumas vezes tão profundamente internalizadas por uma sociedade, que ninguém se lembra o que aconteceu antes” (TAYLOR, 2013, p. 66). Um roteiro não é uma simples cópia ou duplicação de uma situação passada, mas a ação de re-ativar algo que faz parte de nossa imaginação cultural e que acontece repetidas vezes.

Se aplicarmos essas categorias do roteiro às memórias e imagens de violência incorporadas pelos jovens estudantes das escolas públicas onde realizei o experimento, podemos compreender melhor os diferentes elementos que estão em jogo. A maior parte dos estudantes – ao fazer o exercício de narrar para os outros colegas do grupo uma experiência de violência de Estado que vivenciou ou foi testemunha – recordou memórias de uma violência policial desmedida. Se fizermos o exercício de pensar qual é o cenário dessas vivências, quais são os atributos dos corpos que sofrem a violência, que resultados esperamos dessas ações conforme o arcabouço da imaginação social, como esse arcabouço é transmitido, que posição

tomamos diante da violência e como ela é reativada ao longo do tempo, perceberemos os elementos que se repetem.

Qual é o cenário dessa violência? Em quais lugares da cidade ela acontece e não acontece? Quem são os alvos preferenciais dessa violência e quais atributos físicos possuem? Quem comete o ato desmedido e que aparência tem? Quem pode ocupar as ruas da cidade e quem não pode? Por que não nos surpreendemos com a violência em determinados cenários e contra determinados sujeitos? E mais, por que se espera violência contra esses sujeitos? Como essa violência foi naturalizada, a ponto de se tornar invisível? Quem comete o crime? Quem mata também morre? Quem julga quem? Por que alguns sujeitos, flagrados com a mesma quantidade de drogas, são condenados por tráfico e outros apenas por posse? Que mortes merecem ser noticiadas? Como elas são noticiadas? Como surgiu e se propaga a ideia de que bandido bom é bandido morto? Quem são os bandidos e os mocinhos? Como o enredo do auto de resistência – ou resistência seguida de morte – é reativado cotidianamente? Todo camburão tem um pouco de navio negreiro, como diz a canção? Qual é o nosso papel nessa história, conforme nossas características físicas? Quem sou eu nessa narrativa? Que fantasmas assombram a imaginação social, para que uma grande parte da sociedade permaneça indiferente diante do extermínio de uma parte da população? Existem brechas que permitem subverter esse roteiro?

Não pretendo responder essas questões, uma a uma, embora algumas respostas estejam na ponta da língua, pois seria necessária outra tese para analisá-las com profundidade. Gostaria apenas de salientar que os roteiros da violência de Estado – que fazem parte das memórias incorporadas pelos estudantes com os quais trabalhei em duas escolas públicas de Porto Alegre – corroboram as estatísticas e os índices apresentados por diferentes instituições e organizações que acompanham e monitoram a violência no Brasil. Analisarei alguns desses dados mais adiante, mas antes disso retomarei a análise da sequência de atividades que realizei com os estudantes na escola.

5.4 REENCARNAR: O CORPO COMO PONTO DE CHEGADA

No quarto dia de atividades do experimento – realizado com duas turmas de terceiro ano do Ensino Médio da escola Infante Dom Henrique e uma turma de nono ano do Ensino Fundamental da escola Emílio Massot –, a proposta consistiu em assistir alguns vídeos,

relacionados à performance e intervenções urbanas. Vimos uma sequência de vídeos e, no caso dos vídeos mais longos, trechos: *O que é uma Performance?*³¹⁰ (2018), da Bienal de Curitiba, *Série Intervenções Artísticas Urbanas - O que são?*³¹¹, do Jornal Futura, *Bombri!*³¹² (2010), de Priscila Rezende, *Me gritaron negra*³¹³ (1960), com a peruana Victoria Santa Cruz, *Cegos*³¹⁴ (2012), com os paulistas PI e o Desvio Coletivo, *Entre Saltos*³¹⁵ (2014), com o Coletivo PI, *Documental - Sociedad Civil*³¹⁶, sobre ação *Lava la bandeira* e outras ações realizadas no Peru (2000), *Siluetazo*³¹⁷, vídeo-arte de Matias Marcoivch (2016), *Cásate con la verdad ¡Fujimori nunca más!*³¹⁸ (2011), com diversos coletivos peruanos, incluindo o Grupo Cultural Yuyachkani, *Baile de greve - julgamento do Pezão*³¹⁹ (2016), com estudantes da Escola Técnica Estadual de Teatro Martins Penna.

Em seguida, lemos em conjunto algumas frases que coleí na parede e que abordavam diferentes aspectos da performance. Conversamos sobre o significado daquelas frases, buscando um entendimento coletivo. Pedi que cada estudante escrevesse numa nota autoadesiva a performance que mais lhe chamara a atenção. Depois deveria relacionar com uma das frases fixadas na parede e escrever por que pensava que essa performance tinha relação com aquela frase. Cada estudante, então, grudou sua nota autoadesiva na frase correspondente. As frases, que transcrevo a seguir, foram adaptadas a partir de trechos do livro *Performance*, de Diana Taylor (2012).

- As performances operam como atos de transferência, transmitindo saber social, memória e o sentido de identidade a partir de ações reiteradas. Como diz Richard Schechner, a performance nunca acontece pela primeira vez, mas pela segunda, terceira, quarta, ao infinito.
- A performance é comportamento reiterado, re-atuado ou re-vivido. Isso significa que a performance – como prática corporal – funciona dentro de um sistema de códigos e convenções.
- A performance gera e transmite conhecimento através do corpo, da ação e do comportamento social.

³¹⁰ Disponível em: <https://youtu.be/WNUkZVdhalg>. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹¹ Disponível em: <https://youtu.be/WcPDyajKnok>. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹² Disponível em: https://youtu.be/IHV2_5naHH8. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹³ Disponível em: <https://youtu.be/cHr8DTNRZdg>. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹⁴ Disponível em: https://youtu.be/4o_hj__OoUU. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹⁵ Disponível em: <https://youtu.be/NVZ1MO8ivZM>. Acesso em: 13 jul. 2020.

³¹⁶ Disponível em: <https://youtu.be/WCLazxCXtI4>. Acesso em: 14 jul. 2020.

³¹⁷ Disponível em: <https://youtu.be/4pDBE2C0HPg>. Acesso em: 14 jul. 2020.

³¹⁸ Disponível em: <https://youtu.be/ZzH8yRXXcaA>. Acesso em: 14 jul. 2020.

³¹⁹ Disponível em: https://youtu.be/uSG6G_BHUTA. Acesso em: 14 jul. 2020.

- Na América Latina, onde o termo não tem equivalente nem em espanhol nem em português, também nos referimos à arte da performance como arte viva, artivismo, arte-ação.
- Geralmente, a arte da performance se centra radicalmente no corpo do artista.
- A performance, como ato de intervenção efêmero, pode interromper o circuito das indústrias culturais que fabricam produtos de consumo.
- A relação entre o artista e o público muitas vezes é complicada. O artista tem muitas formas de estar presente/ausente e o público também. Tem várias posições possíveis, evidentes nas palavras que existem para designá-lo: participante, testemunha, audiência, espectador, voyeur, assistente.
- A performance é uma expressão artística em que o corpo é utilizado como instrumento de comunicação. Ele apropria-se de lugares, objetos e situações quase sempre naturalizados socialmente, trazendo outros usos e significações.
- A performance busca romper com padrões estabelecidos. Pode acontecer em lugares destinados à arte, mas também em lugares sem vínculo prévio com a arte, como praças, ruas, espaços públicos em geral, centros comerciais, shoppings...

Na turma 312, no dia do exercício, faltaram mais estudantes que o normal. Era um dia depois da primeira prova do ENEM. Durante vídeo do *Lava la bandera*, tirei o som e expliquei que se tratava de uma ação que já fora realizada em vários países da América Latina, como Peru (onde ganhou uma grande dimensão), México e Colômbia. Perguntei o que significaria para eles lavar a bandeira de nosso país e de que ela estaria suja. Diversas possibilidades: suja de lama, de sangue (dos escravos, dos indígenas, dos jovens negros, das crianças na periferia), de óleo. Lavar também a corrupção. Comentei também sobre o *Siluetazo* na Argentina, realizado pela primeira vez em plena ditadura militar argentina. Expliquei que as mulheres no vídeo são Madres e Abuelas, mães que tiveram seus filhos desaparecidos pelo terrorismo de Estado e avós que tiveram seus netos sequestrados pelo Estado e que são buscados ainda hoje.

Após os vídeos, conversamos sobre o que mais lhes chamara a atenção. A performance *Bombril* e *Me gritaron negra* foram as mais citadas. Uma estudante negra contou o quanto sofre com racismo desde muito pequena, como é narrado por Victoria Santa Cruz em *Me gritaron negra*. Devido às diversas brincadeiras que eles fazem entre si, um debate surgiu sobre quais são os limites de uma brincadeira. E também sobre como as piadas em geral trazem à tona os preconceitos existentes em nossa sociedade e como é difícil fazer piada sem ser preconceituoso, racista, machista.

Na turma 311, assistimos à mesma sequência de vídeos. Expliquei o contexto dos vídeos sobre *Lava la bandera*, *Cásate con la verdad ¡Fujimori nunca más!* e *Siluetazo*. Também perguntei a eles o que poderia significar nós lavarmos a bandeira do Brasil. Responderam: lavar da sujeira, da corrupção, do sangue. Sangue de jovens como o adolescente Marcos Vinícius,

morto pela polícia a caminho da escola. Na sequência fizemos as mesmas atividades propostas na outra turma.



Imagem 79 – Sala de vídeo onde realizamos algumas das atividades na escola Infante Dom Henrique.
Fonte: Foto de Marta Haas.

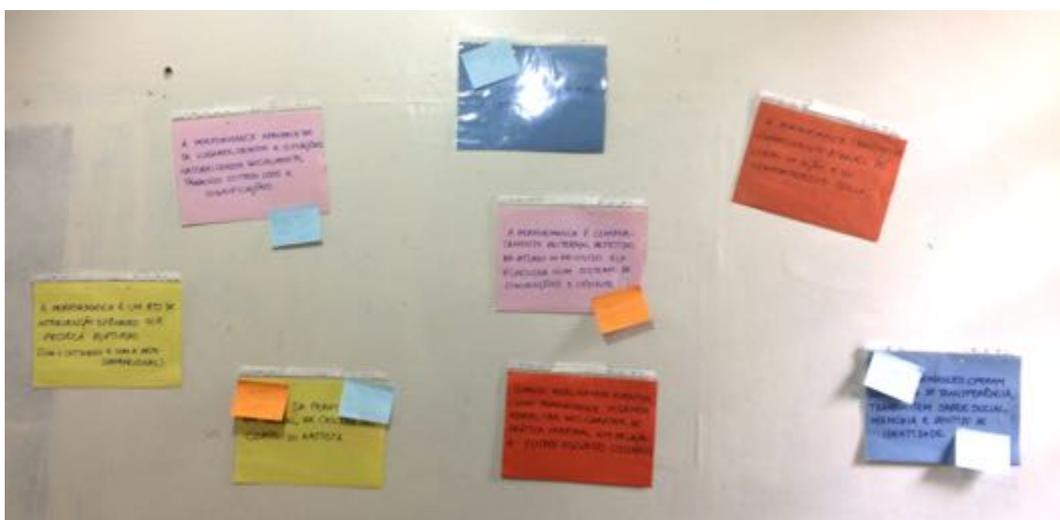


Imagem 80 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhe chamou atenção com uma característica da performance, na escola Infante Dom Henrique.
Fonte: Foto de Marta Haas.

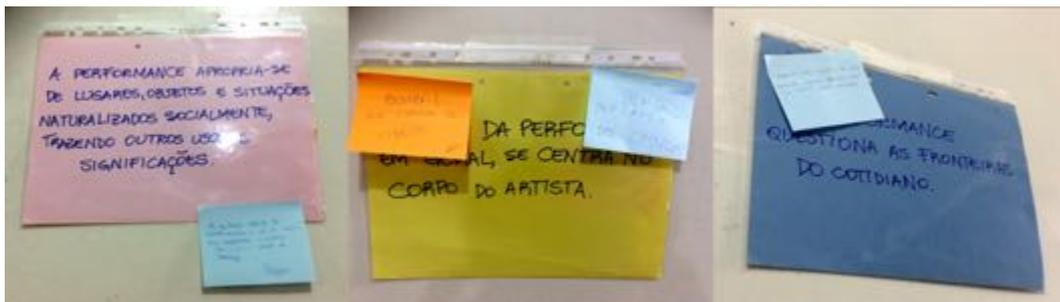


Imagem 81 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhe chamou atenção com uma característica da performance, na escola Infante Dom Henrique.

Fonte: Foto e montagem de Marta Haas.

Na turma de nono ano, casualmente, antes da nossa aula, eles estavam assistindo na aula de história ao filme *Uma noite de 12 anos* (2018), sobre a prisão e sequestro dos uruguaios José Mujica, Mauricio Rosencof e Eleuterio Fernández Huidobro, militantes do movimento *Tupamaros*³²⁰, durante a ditadura uruguaia. A partir do filme, foi possível refletir sobre algumas questões. Perguntei-lhes o que mais os havia impressionado. Para uma das estudantes, o que lhe chamou a atenção foi a condição deles, de não poderem ter a mínima higiene (não poder escovar os dentes, não poder tomar banho, ter de urinar e defecar no mesmo lugar onde se dorme, etc.). Essa condição degradante – salientei – faz parte de uma longa prisão na qual o preso não teve sequer direito a um julgamento justo. Durante 12 anos os três personagens foram, por sinal, sequestrados pelo Estado. As pessoas não podiam falar com eles, não sabiam onde estavam, nem se estavam vivos. Conversamos sobre o significado de não ter acesso a direitos mínimos na prisão, a solidão, o estado psicológico de alguém naquelas condições/privações.

Depois de assistirmos aos vídeos, lemos em conjunto as frases sobre performance e tentamos entender em conjunto o que significam. Conversamos sobre como a performance restaura comportamentos cotidianos e os coloca em perspectiva, muitas vezes rompendo com automatismos e naturalizações dos comportamentos cotidianos. Também pedi que escrevessem na nota autoadesiva qual performance lhes havia impactado mais e explicassem por que, associando-a a uma das frases no quadro.

³²⁰ *Movimento de Libertação Nacional - Tupamaros (MLN-T)*, ou simplesmente *Tupamaros* (de Tupac Amaru, o último imperador inca, assassinado pelos espanhóis em 1571), foi um grupo guerrilheiro marxista-leninista uruguaio de guerrilha urbana, que operou nas décadas de 1960 e 1970, antes e durante a ditadura civil-militar no Uruguai (1973-1985).



Imagem 82 – Atividade em que os estudantes relacionaram a performance que mais lhes chamou atenção com uma característica da performance, na escola Emílio Massot.

Fonte: Foto de Marta Haas.

Como ainda tínhamos tempo, expliquei que o próximo passo seria cada estudante imaginar um programa performativo que poderia ser realizado na escola, com base nos temas que discutimos em sala de aula. Expliquei que um programa performativo – noção difundida pela professora e performer Eleonora Fabião – consiste numa espécie de enunciado da performance,

[...] um conjunto de ações previamente estipuladas, claramente articuladas e conceitualmente polidas a ser realizado pelo artista, pelo público ou por ambos sem ensaio prévio. [...] Proponho que quanto mais claro e conciso for o enunciado – sem adjetivos e com verbos no infinitivo – mais fluida será a experimentação (FABIÃO, 2013, p. 4).

Para Fabião (2013, p. 4), o programa é o motor da experimentação psicofísica e política porque “[...] cria corpo e relações entre corpos; deflagra negociações de pertencimento; ativa circulações afetivas impensáveis antes da formulação e execução do programa”. Desse modo, a proposta de cada estudante imaginar um programa performativo era uma forma de deflagrar, de dar início a uma experimentação a partir dos corpos de cada um, na relação com o espaço escolar. Cada estudante se comprometeu a pensar sobre o que gostaria de propor

para o resto da turma como um programa performativo. Infelizmente esse foi nosso último encontro, pois na semana seguinte o Colégio Emílio Massot aderiu à greve, que perdurou até metade de janeiro de 2020.

No sexto dia de atividades no Colégio Infante Dom Henrique, depois de dois encontros com vídeos e conversas coletivas, voltamos a fazer alguns jogos e exercícios corporais. Após esse primeiro momento, apresentei a noção de programa performativo e propus que cada estudante imaginasse um programa, inspirados em nossos debates e nas performances a que assistíramos nos vídeos. Os estudantes de cada turma, depois de um tempo para criar, apresentaram suas propostas. Em conjunto, cada turma refletiu acerca do que seria mais interessante realizar, nas condições que estavam à nossa disposição.

Ambas as turmas acabaram criando programas performativos que versaram sobre a realidade do colégio Infante Dom Henrique, que por alguns anos permaneceu sob ameaça de fechamento. No final de 2017, a Secretaria Estadual de Educação (SEDUC) encaminhou à escola de Ensino Médio um pedido para que novas turmas de 1º ano não fossem ofertadas em 2018, sob a alegação de uma grande diminuição na demanda de matrículas. Esse cancelamento de turmas sinalizou o fechamento futuro da escola e provocou uma série de manifestações contrárias. Desde então, a escola passa por um processo de reestruturação, por meio de uma nova direção. Existe um esforço por parte da diretoria, dos professores, funcionários, estudantes e da comunidade escolar em manter os portões abertos. O coordenador pedagógico do colégio me explicou que, desde essa reestruturação, a escola funciona somente no turno da manhã. E que, pelo menos para 2020, a abertura de novas turmas de todos os anos, inclusive do 1º ano, estava garantida. Em dezembro de 2019 a SEDUC já havia lançado no sistema de informação, que é o canal de comunicação com as escolas, a abertura de novas turmas.

A Escola Estadual de Ensino Médio Infante Dom Henrique ocupa um vasto terreno no bairro Menino Deus, numa área hoje muito valorizada pela especulação imobiliária. Em 2016, o então governador estadual sinalizou a pretensão de vender o terreno e os prédios de escolas estaduais, avaliados como “subutilizados”. Isso gerou um sinal de alerta para a comunidade, pois o Infante Dom Henrique se encontraria entre as escolas consideradas não “totalmente utilizadas”. Numa matéria do início de 2018, percebemos as reverberações dessa possibilidade.

Após declarações recentes do secretário estadual de Modernização Administrativa e dos Recursos Humanos, Rafaeli di Cameli – que afirmou que o governo estuda a venda de terrenos e prédios de escolas estaduais considerados ‘subutilizados’ – os estudantes procuraram se mobilizar para garantir a permanência do colégio. ‘Nossos avós, pais, tios estudaram aqui. Além de cumprir uma função social muito importante, o prédio da escola tem que continuar de pé pra que os meus filhos também possam estudar aqui [...] e não pra que seja mais um estacionamento onde eles vão passar na frente’, desabafa o estudante Vinícius Silveira Souza (SEDUC..., 2018).

Embora a manutenção de turmas no colégio esteja garantida, ao menos por um ou alguns anos, a possibilidade de que a escola feche é uma espécie de fantasma que ronda seus corredores. A ameaça constante de fechamento, concretizada em diversas outras escolas, gera um grande temor entre os estudantes. Esse incessante receio tornou-se o motor para a criação dos programas performativos e, de certa forma, reativou as manifestações em defesa do colégio.

Na turma 311, durante a conversa coletiva, uma das estudantes fez uma pergunta que desencadeou a criação do seguinte programa: 1) instalar de forma prévia uma sala de aula na rua, com classes, cadeiras e livros didáticos utilizados nas aulas. Em cada classe, colocar um pequeno cartaz com a pergunta “Se o governo quer fechar escolas, onde nós vamos estudar? Na rua?”; 2) durante alguns minutos do intervalo (recreio), os estudantes da turma 311 irão se sentar nas cadeiras da sala de aula ao ar livre e fazer coisas que estudantes fazem, como por exemplo: ler os livros didáticos, mexer no celular, conversar com colegas, comer o lanche; 3) após alguns minutos, os estudantes irão se levantar e voltar às atividades normais que fazem durante o recreio. Inicialmente, os estudantes queriam fazer essa ação fora dos muros do colégio, na rua em frente à entrada, mas precisaríamos obter autorizações para sair com os móveis e livros da escola. Além disso, a ação não dialogaria com as demais atividades que acontecem de forma concomitante no pátio e nos corredores do colégio durante o recreio.

Os estudantes da turma 312, por sua vez, pensaram em instalar nos corredores do colégio diversas silhuetas carregando livros. Nos livros, seriam escritos ou colados uma série de dados e estatísticas que eles iriam coletar sobre o fechamento de escolas públicas estaduais. As silhuetas – que deveriam estar em posição de luta, com os punhos erguidos – seriam uma forma de marcar a ausência dos estudantes nas salas de aulas. A partir das conversas, percebi que eles não queriam se expor na frente de outros estudantes. Realizar uma instalação nos corredores da escola era uma possibilidade de intervir na escola e no seu cotidiano sem precisar se expor diretamente aos olhos dos outros. Fizemos dois modelos de silhuetas e combinamos

que eu reproduziria em papel *craft* mais silhuetas. Um estudante ficou responsável por juntar os dados sobre o fechamento de escolas que eles haviam pesquisado. Combinamos o seguinte programa para o dia da ação: 1) preparar dez silhuetas de papel *craft*, escrevendo os dados coletados sobre fechamento de escolas; 2) colar essas silhuetas nos corredores do colégio antes de começar o recreio, para que as silhuetas dialoguem com a performance da outra turma; 3) assistir a aula na rua, ou seja, participar de alguma forma da performance realizada durante alguns minutos do recreio pela turma 311.

Para o sétimo dia de atividades estava prevista a realização dos programas. Todavia, eu ignorava que para aquela semana estavam agendadas as provas e outras atividades de recuperação. Durante o período da experiência, eu tinha os encontros semanais toda segunda-feira de manhã, com a turma 312 nos dois primeiros períodos, e, com a turma 311, no terceiro e quarto período, com intervalo para o recreio. Com o remanejamento das atividades, perdemos os encontros que teríamos antes do recreio. A instalação com as silhuetas, que seria realizada pela turma 312, ficou inviabilizada, pois a proposta era eles a montarem antes do recreio e não haveria tempo hábil para isso. Um estudante que estava livre sugeriu colarmos pelo menos uma silhueta. Como não tínhamos os dados que o outro estudante havia se responsabilizado em pesquisar, colocamos na mão da silhueta a mesma pergunta que foi colada nas classes da sala de aula montada na rua. Já a performance da turma 311 pôde ser realizada. Como eles fariam uma prova antes do recreio, uns estudantes do 2º ano, liberados naquele momento, ajudaram-me a levar as classes, as cadeiras e os livros didáticos para a quadra de esportes do colégio. Apresento, a seguir, alguns registros dessas ações.



Imagem 83 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.



Imagem 84 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.



Imagem 85 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.



Imagem 86 – Performance realizada pela turma 311 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

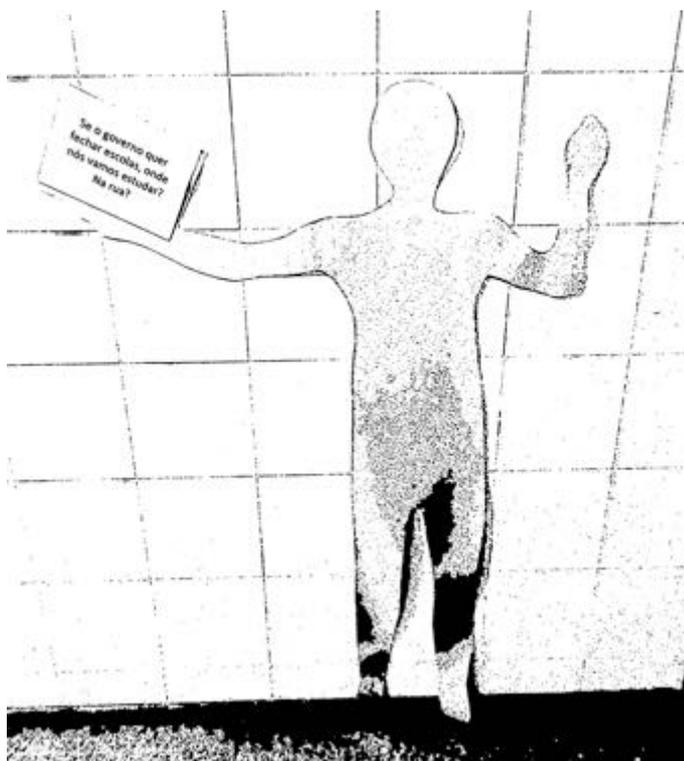


Imagem 87 – Instalação realizada pela turma 312 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.



Imagem 88 – Instalação realizada pela turma 312 durante o experimento.
Fonte: Foto e edição de Marta Haas.

Houve mais um encontro depois da realização das performances. Infelizmente pouquíssimos estudantes estiveram presentes, pois naquela semana só precisava ir ao colégio quem estivesse de recuperação. Conversamos sobre as atividades que realizamos durante as semanas que passamos juntos. Alguns estudantes salientaram como foi importante falar sobre direitos humanos e debater respeitosamente sobre o assunto, mesmo tendo opiniões divergentes. Outros retomaram o tema da violência de Estado, um assunto sobre o qual não falam em sala de aula, mas faz parte do cotidiano e, em diferentes níveis, é vivenciado por eles. Para outros estudantes, foi surpreendente pensar em intervir e realizar uma ação no cotidiano escolar por meio da performance e do próprio corpo. “Isso nos leva a pensar fora da caixinha”, comentou um estudante. “Às vezes uma intervenção artística muda nossa perspectiva e nos faz repensar sobre algo, até nos transforma”, comentou outra estudante.

Marcelo de Andrade Pereira (2012) nos recorda que a performance funciona como um dispositivo de atualização, que reencena algo que já está dado e, ao mesmo tempo, presentifica e reposiciona essas relações já estabelecidas, seja do indivíduo consigo mesmo ou com os outros. Como “prática cultural crítico-reflexiva, de resistência, a performance se contrapõe ao permanente, ao necessário” (PEREIRA, 2012, p. 301). Para analisar o funcionamento desse princípio de atualização, que interroga e critica a naturalização das representações sociais constituídas culturalmente, Pereira retoma Charles Garoian, segundo o qual:

O caráter reflexivo da pedagogia da arte da performance é um processo em três camadas. Primeiro, como um processo de objetivação, a crítica da arte da performance permite aos estudantes ver a cultura que eles encarnam e expor e problematizar suas circunstâncias ocultas. Segundo, como um processo de subjetivação, permite que eles se vejam dentro da cultura, criticando-a a partir da perspectiva da memória pessoal e da história cultural. Em terceiro lugar, proporciona a eles uma oportunidade de ver suas performances dentro da cultura ao criticarem a posicionalidade de suas performances dentro do campo expandido da história cultural³²¹ (GAROIAN, 1999, p. 9).

³²¹ No original: “The reflexive character of performance art pedagogy is a three-layered process. First, as a process of objectification, the critique of performance art enables students to see the culture that they embody and to expose and problematize its hidden circumstances. Second, as a process of subjectification, it enables them to see themselves within culture by critiquing it from the perspective of personal memory and cultural history. Third, it provides them an opportunity to see their performances within culture as they critique the positionality of their performances within the expanded field of cultural history”.

Penso que o exercício de autoconsciência, mediante a performance, permitiu aos estudantes questionar suas próprias posições e ações, pelo menos no cotidiano escolar. Isso pode ser exemplificado na atitude da turma 311 da escola Infante Dom Henrique, que inicialmente mostrou-se bastante reticente às manifestações estudantis. Na atividade em que pedi que cada trio escolhesse uma foto – dentre as que eu havia disposto no meio da sala, e debatesse sobre o que via na imagem, para depois refletirmos juntos na turma inteira – as fotos de protestos e manifestações foram todas associadas à ideia de vandalismo. Inclusive argumentaram que não era correto levar objetos da escola, como as mesas e cadeiras escolares, para as manifestações na rua. Porém, alguns encontros mais tarde, a turma propôs justamente realizar uma performance em que levaríamos as mesas, cadeiras e livros da escola para a rua. Além disso, o programa performativo criado durante o experimento reativou, de certa forma, as diversas manifestações realizadas por estudantes no Brasil nos últimos anos³²².



Imagem 89 – Manifestação contra o possível fechamento da escola Infante Dom Henrique em 2018.

Fonte: Foto de Giovana Fleck/Sul21³²³.

³²² Para uma abordagem mais profunda sobre as manifestações e ocupações estudantis como performance e sua reativação, ver a tese de Luciana Athayde Paz (2020).

³²³ Disponível em: https://sul21.com.br/cidadesz_areazero/2018/01/seduc-cancela-abertura-de-turmas-de-1-ano-na-escola-infante-dom-henrique-e-alunos-protestam/. Acesso em: 13 jul. 2022.

A performance também atualizou uma manifestação dos estudantes dessa mesma escola, quase dois anos antes, quando a ameaça de fechamento da escola estava para ser concretizada. No cartaz da manifestação realizada por estudantes do Infante Dom Henrique, realizada no primeiro mês do ano de 2018, depois que a SEDUC solicitou à escola o fechamento de turmas, vemos as seguintes frases: “Hoje a aula é na rua” e “Sartori³²⁴ eu tô na rua e a culpa é tua! #Resiste IDH”. No cartaz que os estudantes propuseram utilizar na performance realizada no pátio da escola – colados nas mesas – escrevemos: “Se o governo quer fechar escolas, onde nós vamos estudar? Na rua?”. Além de posicionar-se criticamente e romper com a ideia pré-determinada que tinham sobre as manifestações e protestos como vandalismo, os estudantes realizaram, com seus próprios corpos, o seu manifesto, reatualizando uma demanda que se faz necessária sempre que governantes ameaçam fechar escolas sem ouvir aqueles que habitam esses locais. A sensação é de que, diante do fantasma que é a constante ameaça de fechamento da escola, faz-se necessário reativar, no espaço público da rua, a manifestação dos corpos que habitam a escola.

Ao analisar o que seria um corpo ideológico, Pineau (2013, p. 42) enfatiza a dialética entre o que um corpo faz na sala de aula e que significados podemos atribuir a essas ações. Ela retoma Peter McLarem (1992), que propôs os termos corporificação (*embodiment*) e reencarnação (*refleshment*) para compreender a interação dialética entre opressão e resistência. A corporificação denomina o processo como um corpo adquire determinados hábitos ao longo do tempo, sedimentando-se de tal forma que parecem naturais e não construções culturais. A reencarnação, por outro lado, denota a habilidade que os corpos possuem de aprender comportamentos alternativos, quebrando hábitos e desaprendendo o que já foi aprendido. Durante o experimento nas escolas, utilizando a performance como metodologia, foi possível observar nos corpos dos estudantes essa interação dialética entre corporificação e reencarnação. Ao reencenar durante alguns minutos a escola na rua, os estudantes da turma 311 foram na direção contrária do que inicialmente pensavam sobre as manifestações estudantis, desconstruindo a ideia de que protesto é sinônimo de vandalismo. Os estudantes deslocaram o lugar do aprendizado para a rua e habitaram com seus próprios

³²⁴ José Ivo Sartori era o então governador do Rio Grande do Sul, de 2015 a 2018, responsável pela solicitação de fechamento de turmas da escola, por intermédio de sua Secretaria de Educação.

corpos esse espaço, reencarnando a sala de aula e imaginando novas formas de agir e atuar no mundo.

A partir de todo o experimento uma sensação ficou muito latente. Senti-me eu mesma testemunha de muitos testemunhos de violência de Estado. Foi como se, a partir do momento que propus que refletissem coletivamente sobre isso, com seus corpos e mentes, eu tivesse aberto uma possibilidade de escuta que nem sempre está presente no cotidiano escolar. Se tantos estudantes de escolas públicas ou seus familiares e amigos sofrem uma violência que muitas vezes é difícil de nomear e que provoca sofrimentos traumáticos, penso que devemos abrir brechas para que essas histórias sejam narradas, transmitidas e reencarnadas.

Jeanne Marie Gagnebin faz uma interessante reflexão que pode tornar mais nítida essa sensação. Ela retoma um sonho recorrente de Primo Levi no campo de concentração de Auschwitz, o mesmo sonho que, depois, ele descobriu ser recorrente a grande parte dos que estiveram nos campos. Ao retornar para casa e tentar contar para pessoas próximas o horror que havia vivido, percebe que elas não lhe escutam e vão embora. Desse sonho, muito foi falado sobre a não possibilidade de narrar o irrepresentável, porém dessa vez Gagnebin retoma outro ponto, mais precisamente outro personagem: o “que se levanta e vai embora, na indiferença” (GAGNEBIN, 2006, p. 55). Segundo a autora, à medida que os últimos sobreviventes de Auschwitz vão morrendo de mortes ditas naturais, percebemos diversos desdobramentos e abusos dessa memória. Um deles é a fixação doentia ao passado e, diretamente relacionada a essa fixação, a identificação patológica com um dos papéis da díade vítima e algoz.

Agora, como tentar pensar um lugar fora desse círculo de fixação e de identificação? Não temos que pedir desculpas quando, por sorte, não somos os herdeiros diretos de um massacre; e se, ademais, não somos privados da palavra, mas, ao contrário, se podemos fazer do exercício da palavra um dos campos de nossa atividade (como, por exemplo, na universidade), então nossa tarefa consistiria, talvez, muito mais em restabelecer o espaço simbólico [...] de ‘terceiro’ – isto é, aquele que não faz parte do círculo infernal do torturador e do torturado, do assassino e do assassinado [...]. No sonho de Primo Levi, deveria ser a função dos ouvintes, que, em vez disso e para desespero do sonhador, vão embora, não querem saber [...]. 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. 55-56).

Durante o experimento na escola, percebi que as atividades que realizamos abrem espaços para que esses testemunhos aconteçam. Percebi, igualmente, que o engajamento corporal proposto pela performance evoca memórias incorporadas que tendem a permanecer inconscientes. Talvez possamos chamar o processo de transmissão dessas memórias incorporadas, que permaneciam latentes, de testemunho-performance, uma vez que consistem em elaborações sobre sofrimentos traumáticos que acontecem no corpo, com o corpo e para o corpo. Refazer, reviver, reatuar, reatualizar, reativar ações, imagens e pensamentos relacionados ao sofrimento traumático em sala de aula fez perceptível o quanto esses comportamentos possuem de repetitivo e são determinados socialmente.

Perceber nesses testemunhos-performances o caráter repetitivo dos comportamentos sociais, dos sofrimentos traumáticos e de memórias incorporadas, por sua vez, permite-nos vislumbrar a possibilidade de resistência e ruptura a esses padrões: “[...] se a performance é isto também – a repetição de comportamentos determinados socialmente –, ela é, ainda, a possibilidade de deles derivar, de contra eles trabalhar e de romper com tudo aquilo que é programado, preparado, repetível” (ICLE; BONATTO; PEREIRA, 2017, p. 2). Diante dessa possibilidade de ruptura, surgiu a seguinte questão: como criar uma memória insurgente a partir da performance e do testemunho? Criar uma memória insurgente implica em, primeiro lugar, não virar as costas para a narrativa de dor e sofrimento do outro, mas tornar-se responsável para que ela seja transmitida. Criar uma memória insurgente implica, ainda, incorporar a imaginação e reencarnar essas memórias, para reinventar o presente e esboçar outra possibilidade de futuro.

5.5 UMA PAUSA PARA O DEBATE SOBRE A VIOLÊNCIA NO BRASIL

Antes de seguir para o sexto e último capítulo, torna-se importante investigar algumas questões relacionadas à violência, que foram levantadas pelos estudantes durante o experimento realizado nas escolas. Embora eu tivesse informação e conhecimento suficiente para não permanecer apenas no senso comum durante as discussões sobre temas bem sensíveis e, às vezes, polêmicos, percebi que o debate poderia ter sido ainda mais profundo se eu tivesse um domínio melhor e mais dados sobre os assuntos. Dedicarei, então, a parte final deste capítulo para dar conta dessa lacuna.

5.5.1 Direitos humanos são direitos para os “bandidos”?

A primeira atividade que realizei com os estudantes no experimento teve o objetivo de refletir sobre os direitos humanos. Esse tema voltou a ser debatido nas turmas de terceiro ano do Ensino Médio da escola Infante Dom Henrique, pois uma questão do *Exame Nacional de Ensino Médio (ENEM)* de 2019 foi sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada em 1948.

Questão 84

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela Assembleia Geral da ONU na Resolução 217-A, de 10 de dezembro de 1948, foi um acontecimento histórico de grande relevância. Ao afirmar, pela primeira vez em escala planetária, o papel dos direitos humanos na convivência coletiva, pode ser considerada um evento inaugural de uma nova concepção de vida internacional.

LAFER, C. Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). In: MAGNOLI, D. (Org.). *História da paz*. São Paulo: Contexto, 2008.

A declaração citada no texto introduziu uma nova concepção nas relações internacionais ao possibilitar a

- A** superação da soberania estatal.
- B** defesa dos grupos vulneráveis.
- C** redução da truculência belicista.
- D** impunidade dos atos criminosos.
- E** inibição dos choques civilizacionais.

Imagem 90 – Questão sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos na prova de ciências humanas e suas tecnologias.

Fonte: Prova azul de ciências humanas e suas tecnologias do ENEM (INEP, 2019, p. 30).

Como nosso encontro aconteceu no dia seguinte ao exame, os estudantes haviam trazido a prova para a escola, para conversar com os colegas sobre as questões. Aproveitamos para refletir juntos qual seria a resposta correta. Chegamos à conclusão que a resposta correta era a B, ou seja, que a Declaração Universal dos Direitos Humanos “introduziu uma nova concepção nas relações internacionais ao possibilitar a defesa dos grupos vulneráveis”. A declaração reconhece que todos os indivíduos – independentemente de sua nacionalidade, gênero, cor de pele, religião, posição política, classe social, condição econômica e mesmo criminal – detêm direitos básicos que dizem respeito à dignidade da pessoa humana. Essa

universalidade garante, portanto, pelo menos em tese, que mesmo os grupos em situação de vulnerabilidade social tenham igual acesso a direitos que são inalienáveis a todos os seres humanos.

Os estudantes relembrou que a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi criada depois da Segunda Guerra e que foi uma reação aos horrores que aconteceram durante esse período: extermínio em massa de judeus e de outros grupos minoritários como ciganos, comunistas, homossexuais, pessoas com deficiência; campos de trabalho forçado; bomba atômica. As vítimas dessa guerra não foram apenas as pessoas que lutavam nos campos de batalha, mas civis que tiveram sua nacionalidade destituída e que, conseqüentemente, foram excluídos do precário sistema de proteção jurídica da época. Essas minorias ficaram completamente vulneráveis e, na prática, perderam o estatuto de sujeitos de direitos, sendo assassinadas pelo próprio Estado que deveria protegê-las. Diante das atrocidades cometidas durante a guerra e a ideologia que favoreceu a emergência do nazismo, surgiu o intento de um reconhecimento internacional dos direitos humanos.

O primeiro passo nesse sentido, ainda em 1945, foi incluir o respeito aos direitos humanos na Carta das Nações Unidas, tornando esse respeito uma obrigação da própria ONU e de todos os Estados-membros. Isso trouxe como consequência que todos os Estados, que aderem às Nações Unidas e são signatários da Carta, devem reconhecer os direitos humanos como uma obrigação internacional. Porém, a Carta não explicitou em que consistem os direitos humanos. A Declaração Universal, criada em 1948 por meio de uma resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas, cumpre o objetivo de delimitar o que são os direitos que garantem a dignidade de toda vida humana.

Durante a conversa com os estudantes surgiu a questão sobre por que os direitos humanos, que garantem direitos mínimos para todos os seres humanos, são associados por uma grande parte da população brasileira com direitos que protegem apenas “bandidos”, isto é, protegem apenas os criminosos. Nenhum estudante defendeu essa ideia, mas ela apareceu como algo que faz parte no nosso imaginário social. Diante dessa questão é preciso, então, entender onde está o equívoco. É fato que a ideia de universalidade dos direitos humanos, trazida pela declaração de 1948, implica no reconhecimento de que pessoas que cometem crimes também são detentoras de direitos, afinal são seres humanos. Dizer que os direitos humanos também incluem a defesa de direitos básicos de pessoas envolvidas no sistema de justiça criminal não significa, no entanto, que os direitos humanos são a favor do crime. Bem

pelo contrário, uma das bandeiras daqueles que defendem os direitos humanos é a luta contra a impunidade. Contudo, a luta contra a impunidade deve acontecer dentro dos parâmetros da lei e da justiça, seguindo critérios éticos que respeitem a dignidade da pessoa humana, como por exemplo não ser executado de forma sumária, não ser torturado e assim por diante.

Segundo Oscar Vilhena Vieira, a afirmação de que direitos humanos são direitos para os “bandidos” é falaciosa, pois “[...] busca forjar a ideia de que o movimento de direitos humanos apenas se preocupa com o direito dos presos e suspeitos, desprezando os direitos dos demais membros da comunidade” (VIEIRA, 2001, n. p.). Para o autor, essa ideia falaciosa começou a ser difundida no Brasil na década de 1980, na transição para a democracia, quando voltou a ser possível criticar e questionar a violência arbitrária dos agentes de segurança pública. Houve uma campanha difundida em tabloides policiais e programas de rádio “[...] articulada pelos que haviam patrocinado a tortura e os desaparecimentos para deslegitimar os novos governantes que buscavam reformar as instituições e pôr fim às práticas violentas e arbitrárias por parte dos órgãos de segurança” (VIEIRA, 2001, n. p.). Essa ideia busca legitimar os governos autoritários e o uso da violência, ao afirmar que as instituições democráticas não têm condições de conter a criminalidade. Além disso, para uma elite conservadora, durante muito tempo detentora de privilégios, era inadmissível que todas as pessoas fossem detentoras dos mesmos direitos, independentemente de sua cor, gênero, condição social e mesmo sendo suspeitos ou condenados.

Também para Maira Zapater, professora de Direito Penal da Fundação Getúlio Vargas (FGV), a associação entre direitos humanos e a defesa de “bandidos” se consolidou após o fim da ditadura. Zapater ressalta que, no período da democratização, liberou-se uma série de programas sensacionalistas que difundem esse discurso. Esses programas transmitem a mensagem de que “[...] se os direitos dessa pessoa que roubou, matou ou estuprou não tivessem sido defendidos, ela não estaria em liberdade, não teria praticado esse crime” (ZAPATER *apud* GRAGNANI, 2018, n. p.). Para a professora, esse discurso joga com o medo legítimo das pessoas, afirmando que a insegurança está relacionada com a defesa dos “bandidos”. O problema, no entanto, é que “[...] as pessoas não entendem que a garantia de seu direito à vida depende do direito à garantia à vida de todos, inclusive de quem é acusado de um crime. E que muitas vezes isso vai atingir quem não é acusado de crime” (ZAPATER *apud* GRAGNANI, 2018, n. p.).

Para explicar a percepção negativa dos direitos humanos, Sérgio Adorno, do Núcleo de Estudos da Violência da USP, ressalta que a sociedade brasileira não conseguiu universalizar os direitos humanos, o que aprofundou o desgaste em relação ao tema. Segundo o pesquisador, a nossa sociedade “[...] não se reconhece nos direitos universais. A classe média acha que os direitos que ela desfruta são prerrogativas enquanto mérito pessoal, de classe – e isso tem vem da história das sociedades modernas, tem a ver com o liberalismo, o individualismo” (ADORNO *apud* GRAGNANI, 2018, n. p.). Se os direitos não são garantidos pelo Estado de forma universal e são entendidos como privilégio de classe, reproduzindo preconceitos raciais e econômicos, é muito difícil que as pessoas se identifiquem com eles e se reconheçam como sujeitos de direitos humanos.

Transformar o entendimento de que apenas alguns poucos são detentores de direitos não é uma tarefa fácil. Embora muitas políticas públicas tenham sido criadas nessa direção, elas não foram suficientes para transformar o imaginário social. Educar sobre os direitos humanos é uma tarefa fundamental se buscamos uma mudança cultural, pois, como afirma Rogério Sottili, do Instituto Vladimir Herzog, “uma cultura de 500 anos você não desconstrói em cinco, dez anos” (*apud* GRAGNANI, 2018, n. p.). Desfazer as falácias envolvidas na defesa dos direitos humanos também é uma tarefa importante. O objetivo da defesa dos direitos humanos é muito mais amplo que garantir os direitos de pessoas suspeitas ou condenadas por crimes. Dentre as muitas pautas – como a luta contra o racismo, a homofobia, a transfobia, o feminicídio, o trabalho escravo, o trabalho infantil, a desigualdade de gênero, a falta de acesso à saúde, moradia, terra e educação – o que há em comum é a defesa dos grupos mais vulneráveis, daquelas pessoas que, pelo princípio de universalidade, também deveriam ter seus direitos garantidos.

5.5.2 Afinal, o que é violência de Estado?

Optei por utilizar, ao longo da pesquisa e nos encontros com os estudantes nas escolas onde realizei o experimento, o termo “violência de Estado”, pois ele coloca em evidência a responsabilidade do Estado. Quando falamos em violência, sob a ótica dos direitos humanos, entendemos que é função do Estado contê-la, mediando os conflitos existentes na sociedade. Há um entendimento, formulado de forma mais ampla pelo sociólogo Max Weber (1864-1920), de que o Estado detém o monopólio da violência legítima. Isso quer dizer que o Estado usa a

violência como forma de controle social. Com o fim de manter a coexistência pacífica da sociedade e impedir ações violentas entre indivíduos e grupos que fazem parte de uma comunidade, segundo essa perspectiva, torna-se indispensável a ameaça do uso da violência e a sua gestão quando necessário. Mesmo num regime democrático, por conseguinte, o controle da população se daria por meio da possibilidade e do uso legítimo da violência por parte do Estado. Esse poder coercitivo deve ser mensurável e previsível, de forma que seja possível antecipar e medir quais serão as punições para determinadas condutas desviantes. Porém, quando o Estado usa da violência de forma imprevisível e incomensurável, além das expectativas e do acordado, instaura-se uma situação de terror, pois não é possível prever ou calcular o que resultará em violência. Tal situação implica na ameaça constante e no medo irracional. Por isso, cabe nomear de terrorismo de Estado os regimes totalitários que usam a violência de forma imprevisível e desmesurada.

A historiadora Caroline Silveira Bauer (2005) defende o uso da expressão terrorismo de Estado, para nomear as ditaduras instauradas no Cone Sul, que implementaram Estados militares, quando todas as funções do aparato estatal foram submetidas às forças armadas. Ela distingue o que seriam medidas de exceção, previstas nas próprias constituições democráticas para situações excepcionais, e Estado de exceção, quase sempre instaurado após graves crises políticas, no qual são transgredidos “[...] os marcos ideológicos e políticos da repressão ‘legal’ (a consentida pelo marco jurídico tradicional) e deve apelar a ‘métodos não convencionais’, tanto extensivos quanto intensivos, para aniquilar a oposição política e o protesto social, seja ela armada ou desarmada”³²⁵ (BONASSO *apud* BAUER, 2005, p. 4).

No vídeo *A violência praticada pelo Estado* (MIRAGLIA; MONTEIRO, 2017), que assistimos durante o experimento na escola, Sérgio Adorno lembra que existem duas fontes graves de violações dos direitos humanos. Uma é a violência endêmica na sociedade, que envolve diversos conflitos, como disputas por território, pelo controle de atividades ilegais, ou mesmo disputas domésticas. A segunda fonte é responsabilidade do Estado, quando se omite ou quando fomenta políticas de vingança. Portanto, embora a violência de Estado tenha sido diretamente associada, pelos estudantes, à ação direta dos agentes nas políticas de segurança, principalmente à violência policial, utilizamos na sala de aula uma noção ampliada do conceito,

³²⁵ No original: “los marcos ideológicos y políticos de la represión ‘legal’ (la consentida por el marco jurídico tradicional) y debe apelar a ‘métodos no convencionales’, a la vez extensivos e intensivos, para aniquilar a la oposición política y la protesta social, sea ésta armada o desarmada”.

que inclui não só a ação direta, mas também a omissão dos agentes, as falhas nas políticas públicas de cuidado ou mesmo a ausência do Estado, quando deveria garantir os direitos básicos de todos os cidadãos, como acesso à saúde, educação, moradia, água tratada. Para Tania Kolker (2018, p. 171),

Quando falamos aqui em violência de Estado ou violação de direitos humanos, estamos nos referindo não apenas a práticas como tortura, encarceramento em massa em condições abjetas, execuções sumárias e desaparecimento forçado de pessoas, como também às demais formas que a máquina do Estado tem empregado para impor o terror e violar a integridade física, psíquica ou moral de pessoas, grupos e até comunidades inteiras, com o objetivo de mantê-las sob controle e despojá-las de sua humanidade e dignidade.

Dessa forma, também é preciso ampliar o entendimento de quem é afetado pela violência de Estado. Quando uma pessoa morre vitimada por agentes da segurança pública, muitas vezes por meio de tratamento cruel ou em situação de tortura, o sofrimento permanece para a família da vítima – que, nesse caso, são principalmente mães e esposas – e mesmo para a comunidade de seu entorno. Diante de uma ação desmedida e injusta, torna-se ainda mais difícil elaborar o luto. Diante da imprevisibilidade do uso da força em determinado território, o medo se alastra para todos os seus moradores. Há uma exposição contínua ao risco de também ser alvo dessa violência.

Muito se fala sobre o caráter endêmico da violência na sociedade brasileira, com seu histórico de colonização, genocídio indígena, escravidão, dependência econômica externa e uma cultura política marcada pelo autoritarismo e conservadorismo. Violência que é corroborada hoje por diversos indicadores sociais, como a alta taxa de homicídios. Para se ter uma ideia, a Organização Mundial da Saúde (OMS) considera uma taxa acima de 10 homicídios por 100 mil habitantes como característica de violência epidêmica. Ainda que se constate uma queda substancial no número de vítimas por morte violenta intencional³²⁶, em 2021 o Brasil apresentou uma média de 22,3 mortes violentas intencionais por 100 mil habitantes, o que representa em números absolutos 47.503 mortes (FBSP, 2022, p. 23). Portanto, apesar da melhora, ainda convivemos com a violência extrema: o Brasil possui apenas 2,7% da população

³²⁶ Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2022, p. 23), “a categoria Mortes Violentas Intencionais (MVI) corresponde à soma das vítimas de homicídio doloso, latrocínio, lesão corporal seguida de morte e mortes decorrentes de intervenções policiais em serviço e fora (em alguns casos, contabilizadas dentro dos homicídios dolosos, conforme notas explicativas). Sendo assim, a categoria MVI representa o total de vítimas de mortes violentas com intencionalidade definida de determinado território”.

mundial e, no entanto, aqui acontecem 20,4% dos homicídios de todo o planeta (FBSP, 2022, p. 14). Também o caráter seletivo das vítimas da violência, assunto que será aprofundado logo adiante, pode ser verificado nos indicadores sociais: 77,9% são negras, 50% têm entre 12 e 29 anos, 91,3% são homens (FBSP, 2022, p. 14).

Como vimos no terceiro capítulo, segundo a psicanalista Maria Rita Kehl (2019), o esquecimento da violência praticada pelo Estado no passado, durante toda a história brasileira, produziu um sintoma social de naturalização da violência. Isso gera uma espécie de recalque coletivo que se manifesta pela sua repetição e pelo seu agravamento ao longo do tempo. A ordinariade da violência, conforme os índices apresentados acima, possui alvos preferenciais. Ao naturalizar, enquanto sociedade, a violência por parte do Estado contra jovens homens negros, continuando a reproduzir desigualdades, invisibilizando nosso passado de violência escravocrata, não assumindo a continuidade das práticas racistas e dos preconceitos de classe, privilegiamos os direitos de uns e destituímos a cidadania de outros. Também somos responsáveis, portanto, por essa violência.

Esse é um dos motivos por que alguns pesquisadores consideram a nomenclatura violência de Estado não a mais adequada. Anna Turriani, por exemplo, defende o uso do termo “violência política”, devido à complexidade e interseccionalidade das violências e ao fato de que os aparatos de repressão do Estado não legitimam suas violações “sem o apoio, financiamento e ação direta da sociedade civil” (TURRIANI, 2018, p. 33). Isto é, uma parte importante da sociedade civil nega à outra parte da sociedade civil os mesmos direitos que ela possui, dando legitimidade para que o Estado cometa graves violações. Embora o termo violência política não dê conta de todos os problemas envolvidos nesse debate, a pesquisadora defende que “[...] ele amplia nossas perspectivas, e nos ajuda a nos responsabilizarmos pelas desigualdades que nossos lugares de privilégio fortalecem, seja por lugares de classe, de raça, de gênero, e por que não dizer, de geração” (TURRIANI, 2018, p. 34). De maneira que, quando falamos em violência de Estado, não devemos perder de vista a responsabilidade da sociedade civil, que, de forma sutil e velada, às vezes não tanto, assegura seus privilégios e nega os mesmos direitos a outra parcela da população.

5.5.3 A violência policial no Brasil, assim como o racismo, é estrutural?

No vídeo *A violência praticada pelo Estado* (MIRAGLIA; MONTEIRO, 2017), Sérgio Adorno afirma que toda a cúpula do sistema policial está afinada com o Estado de direito e com a ideia de que a polícia, embora esteja autorizada a usar da força, não pode intervir violentamente, somente de forma moderada, em circunstâncias muito delimitadas. Contudo, na base do sistema, os policiais continuam sendo formados pela ideia de que estão numa guerra cujo inimigo deve ser eliminado. Portanto, que o legítimo é usar da força. Inclusive acham que essa violência é uma vontade coletiva. Adorno ainda ressalta que, embora exista uma parte da população (em todos as camadas sociais) que pensa assim e acredita que “bandido bom é bandido morto”, a maioria não é favorável a isso.

A afirmação de que a maior parte da população não apoia o uso indiscriminado da violência é corroborada por uma pesquisa realizada em 2016 a pedido do Fórum de Segurança Pública (FBSP, 2016, p. 6-7), segundo a qual 70% da população acha que as polícias exageram no uso da violência. Porém, na mesma pesquisa, 57% da população brasileira concorda com a afirmação “bandido bom é bandido morto”. Segundo Olaya Hanashiro, é nessa aparente contradição

[...] que reside um dos maiores desafios a todos que atuam na área da segurança pública, mostrar que respostas fáceis e violentas não são capazes de garantir a segurança da população nem de contribuir para uma sensação de segurança, pelo contrário, respostas violentas aumentam a sensação de insegurança por promoverem uma convivência social violenta e baseada na desconfiança permanente, inclusive em relação às próprias instituições policiais. O número de vítimas da letalidade policial (3.345 pessoas mortas pela polícia) continua superando o de vítimas de latrocínio (2.314 vítimas), o roubo seguido de morte que tanto amedronta a população (HANASHIRO *apud* FBSP, 2016, p. 130).

Nessa dicotomia entre a ideia de que “bandido bom é bandido morto” e de que a polícia exagera no uso da força, portanto, transparece a sensação generalizada de insegurança e medo vivida pelos brasileiros. Medo dos “bandidos” que, sob essa ótica, deveriam ser eliminados, mas ao mesmo tempo reconhecendo que há um uso exagerado da força policial e, por conseguinte, a força não resolve o problema da segurança. O que acaba gerando a desconfiança e medo da própria polícia, medo inclusive fundamentado pela letalidade policial. Isso é evidenciado na mesma pesquisa, em que 59% dos entrevistados afirmam ter medo de ser vítima de violência da Polícia Militar e 52% de violência da Polícia Civil. E, embora 70% achem que as polícias exageram no uso da violência, também reconhecem as dificuldades

enfrentadas pelos policiais: 63% acham que os policiais não têm boas condições de trabalho (FBSP, 2016, p. 6-7).

O fato de que os policiais não têm boas condições de trabalho tornou-se um motor para o debate sobre a violência policial numa das turmas com as quais realizei o experimento. Um dos estudantes questionou a ideia de que os policiais atuam sob a lógica do uso da força contra o inimigo, pois dava a entender que toda a polícia é corrompida pela violência. Para ele, existem bons e maus policiais, como em todas as profissões, e não devemos julgar de antemão toda a polícia. Além disso, ganham mal e de forma parcelada (naquele período, o então governador do Rio Grande do Sul estava parcelando o salário dos funcionários públicos), sendo responsáveis por uma função extremamente perigosa. Ações isoladas de uso da força seriam consequências excepcionais das difíceis condições de trabalho.

A partir da fala desse estudante, um intenso debate foi gerado. Alguns argumentaram, seguindo esse estudante, sobre o quão arriscada é a profissão, pois é extremamente difícil manter-se calmo e seguir o protocolo numa situação de perigo. Por outro lado, quando perguntei se o protocolo é sempre o mesmo e se a polícia age da mesma forma nos diferentes bairros da cidade, todos concordaram que não. A maior parte também estava de acordo acerca de que os principais alvos da violência policial são pessoas negras, pobres e da periferia, o que levou uma estudante a evocar o racismo estrutural que faz parte da sociedade brasileira. Segundo Sílvia Almeida (2019, p. 15), a tese central de seu livro *Racismo estrutural*,

[...] é a de que o racismo é sempre estrutural, ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. De tal sorte, todas as outras classificações são apenas modos parciais – e, portanto, incompletos – de conceber o racismo. Em suma, procuramos demonstrar neste livro que as expressões do racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade.

A partir da ideia de uma lógica que é normalizada em nossa sociedade, integrada em nossa organização econômica e política, questionei aos estudantes se também a violência policial no Brasil não é estrutural. Essa violência não é uma manifestação patológica e anormal, mas está entranhada no sistema de segurança pública em nosso país. Pelo menos é o que a fala de Sérgio Adorno deixa antever. Embora no discurso a cúpula policial esteja alinhada com

o respeito aos direitos humanos e uso moderado da força, a formação do policial é estruturada na ideia de que ele deve lutar contra um inimigo, que é a própria população, ou melhor, uma parte específica dela. O pressuposto racista que estrutura as nossas relações sociais, tão bem delineado por Almeida, por sua vez, fornece a lógica e o sentido para justificar quem são esses inimigos: a população negra, pobre e periférica.

Se a polícia é estruturada sob a lógica do inimigo interno, torna-se importante, então, entender como essa lógica surge. Inúmeros pesquisadores sobre segurança pública e militantes dos direitos humanos remontam essa lógica à ditadura e à criação das polícias militares. Segundo Jair Krischke (*apud* IHU, 2014), embora existam forças militares estaduais muito antigas – como a Força Pública de Minas Gerais (criada em 1775), a Força Pública de São Paulo (criada em 1831) e a Brigada Militar do Rio Grande do Sul (criada em 1837) – elas não tinham atribuição de polícia. Isso porque até 1969, as forças militares ficavam aquarteladas nas grandes cidades e eram utilizadas nas ruas em momentos muito específicos. O policiamento de rua era feito por corporações menores e civis, as chamadas guardas civis, que atuavam no âmbito estadual, diferentemente das guardas civis de hoje, que atuam nos municípios.

O regime militar extinguiu as guardas civis e forças públicas militares, incorporando seus membros às recém-criadas polícias militares (PMs). O Decreto Lei nº 317³²⁷, de 13 de março de 1967, criou a Inspeção Geral das Polícias Militares (IGPM), um órgão do exército brasileiro com o objetivo de coordenar ações tanto das polícias militares quanto do corpo de bombeiros. O Decreto Lei nº 667, de 02 de julho de 1969³²⁸, amparado pelo AI-5, tornou as PMs forças auxiliares, reserva do exército. Isso implica, primeiramente, em que as polícias não sejam mais estritamente controladas pelos governos estaduais. Embora os governadores de estados sejam considerados os comandantes em chefe das PMs, elas são subordinadas ao poder central do exército e submetidas às suas rígidas hierarquias. Outra consequência é que as PMs seguem a lógica própria do exército, qual seja, de defesa contra o inimigo, porém já não o inimigo externo, mas qualquer pessoa identificada como opositora política ao regime vigente. Maria Pia Guerra afirma que essa criação deu à PM a exclusividade do policiamento ostensivo nas ruas e ressalta que o primeiro contato da população com o Estado acaba sendo

³²⁷ Ver https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/d60596-a.htm. Acesso em: 13 jul. 2022.

³²⁸ Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0667.htm#art30. Acesso em: 13 jul. 2022.

por meio dos policiais militares. Dessa forma, embora o militarismo não tenha sido “criado pelo regime militar, [...] foi por ele significativamente reforçado” (GUERRA, 2016, p. 120).

Como vimos no terceiro capítulo, o governo militar estava comprometido com a Doutrina de Segurança Nacional, elaborada no contexto da Guerra Fria, e vinculado aos Estados Unidos por meio da Escola das Américas, engajando-se diretamente na luta contra o comunismo. Essa doutrina fundamentou teoricamente o protagonismo das forças armadas na chamada luta contra o inimigo interno. As PMs, portanto, eram formadas em conformidade com a Doutrina de Segurança Nacional e suas técnicas de guerra contra o inimigo interno. De acordo com Maria Pia Guerra (2016, p. 115),

[...] a Doutrina de Segurança Nacional, a rigor, deixou de ser adotada no Brasil com a democratização. As Forças Armadas deixaram de intervir diretamente nas políticas públicas da área. O crime de oposição política deixou de ser o foco de repressão do Estado. E mesmo as academias de polícia substituíram o ensino da DSN nos currículos de formação por cursos de direitos humanos e direitos individuais. Existe, contudo, um legado conceitual da DSN nas polícias de hoje. Assim como na ditadura, as polícias permanecem sendo concebidas como órgãos de defesa do Estado, não como órgãos de proteção da sociedade. O cidadão não é percebido como aquele que recebe um serviço público, mas é um suspeito de quebrar a ordem político-social, um criminoso em potencial. O policial também não é percebido como um trabalhador que presta um serviço público, mas é um agente à serviço do Estado, um integrante de uma corporação fechada que se sobrepõe à sua vida.

Para Jair Krischke, a própria ideia de polícia militar é uma antinomia. Ele argumenta que a palavra polícia vem do grego e possui a mesma raiz que “polis” (cidade), referindo-se a um sistema de governo que garante a segurança dos cidadãos. A palavra militar, por sua vez, vem do latim “miles” (soldado) e refere-se aos homens organizados para a guerra.

Com muita sabedoria, os senadores de Roma não permitiam que as milícias adentrassem na cidade; elas ficavam acampadas fora dos muros de Roma, apenas podia entrar o general, que tinha duas missões essenciais: ir ao Senado e depois ir ao templo dar graças aos deuses. Então, é uma antinomia, uma coisa não funciona com a outra. A formação do militar é destinada a prepará-lo para enfrentar o inimigo, vencê-lo e submetê-lo à sua vontade, isso é ser militar; não tem nada com polícia (KRISCHKE *apud* IHU, 2014, n. p.).

Esse aspecto contraditório contido na ideia de polícia militar, que deveria garantir a segurança dos cidadãos e ao mesmo tempo possui uma lógica de guerra, é sentido ainda hoje, na própria pele, por uma parte da população brasileira. O Decreto Lei nº 667, de 02 de julho de 1969, não foi revogado com o fim da ditadura e a implementação de uma nova carta magna,

a Constituição de 1988. Existe, portanto, todo um “entulho” autoritário herdado da ditadura, que mantém a lógica de subordinação ao exército e de ver determinados cidadãos como inimigos. Se durante a ditadura os inimigos internos contra os quais se deveria combater eram os comunistas, “subversivos” e opositores; hoje, os principais inimigos são os “bandidos” e “delinquentes”, que a lógica racista que estrutura nossa sociedade associa de antemão à população negra, pobre e periférica.

5.5.4 O que acontece no Brasil é um genocídio?

A partir da constatação unânime, por parte dos estudantes, de que a polícia age de forma diferente em bairros pobres de periferia e em bairros mais nobres, surgiu o debate sobre a violência policial contra jovens negros de periferia e se poderíamos aplicar a noção de genocídio para explicar o que acontece no Brasil. Retomamos, então, o significado e uso desse conceito, para chegar à conclusão – embora nem todos os estudantes tenham ficado convencidos disso – de que o que acontece no Brasil é um genocídio da juventude negra e pobre. A palavra “genocídio” combina a raiz grega “génos” (raça, tribo, povo ou nação) com o verbo latino “caedere” (assassinar, destruir, aniquilar). O polonês Raphael Lemkin – um advogado judeu que conseguiu fugir após lutar na resistência contra a ocupação da Polônia e que acabou migrando para os Estados Unidos – cunhou o termo, ainda durante a Segunda Guerra. A análise do massacre dos armênios perpetrado pelos otomanos e das atrocidades cometidas pelos nazistas levaram-no a identificar um novo tipo de crime. Para Lemkin,

[...] o genocídio não significa necessariamente a destruição imediata de uma nação, exceto quando realizado pelo extermínio em massa de todos os membros de uma nação. Em vez disso, trata-se de um plano coordenado, que inclui várias ações, com o objetivo de destruir os fundamentos essenciais da vida dos grupos nacionais e aniquilar os próprios grupos. O genocídio é dirigido contra o grupo nacional como uma entidade e suas ações são dirigidas a indivíduos, não como indivíduos, mas como membros de um grupo nacional³²⁹ (*apud* USHMM, 2015 n. p.).

³²⁹ No original: “el genocidio no significa necesariamente la destrucción inmediata de una nación, salvo cuando se realiza por el exterminio masivo de todos los miembros de una nación. En cambio, intenta significar un plan coordinado, comprensivo de diversas acciones, con el propósito de destruir los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales y de aniquilar los grupos en sí. El genocidio se dirige contra el grupo nacional como una entidad, y las acciones del mismo son dirigidas a los individuos, no en su calidad de individuos, pero como miembros de un grupo nacional”.

É importante observar que essa formulação, bastante ampla, inclui tanto a aniquilação física quanto a destruição de uma cultura. Com o fim da guerra, Lemkin integrou o grupo de trabalho encarregado de preparar os julgamentos de Nuremberg e conseguiu incluir o termo “genocídio” na acusação contra os líderes nazistas. Porém, o conceito ainda não havia sido tipificado como um crime, de modo que não havia jurisprudência aplicável a casos de destruição de grupos étnicos ou nações, sendo apenas considerado um crime de guerra. Ele promoveu, então, uma grande campanha para incorporar o conceito ao Direito Internacional, o que acabou acontecendo em dezembro de 1948, quando as Nações Unidas aprovaram a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio. Conforme seu artigo II:

[...] entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a uma condição de existência capaz de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo (*apud* BRASIL, 1952).

De acordo com Nicolas Kwiatkowski (2018, p. 257), “[...] muitas discussões a respeito do texto da Convenção tiveram a ver com o medo de vários Estados-membro diante da possibilidade de serem eles mesmos acusados de crime, o que se reflete na formulação finalmente adotada”³³⁰. Isso indica que o estigma de poder ser acusado de crime contra a humanidade pautou as discussões históricas e jurídicas sobre o conceito desde sua origem. O Estado brasileiro ratificou a convenção somente em maio de 1952, pelo Decreto nº 30.822³³¹, assinado pelo então presidente Getúlio Vargas. Em 1956 o presidente Juscelino Kubitschek sancionou a Lei nº 2.889/56³³², que define o crime de genocídio e sua punição.

Em 1978, Abdias Nascimento lançou *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. O livro foi escrito a partir de um ensaio apresentado no Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras, realizado na Nigéria, em 1977. Na obra, Nascimento denuncia o mito da democracia racial, evidenciando o caráter velado do racismo brasileiro. Segundo Marluce Macedo, o livro

³³⁰ No original: “muchas discusiones respecto del texto de la Convención tuvieron que ver con el temor de varios Estados participantes ante la posibilidad de ser acusados ellos mismos del crimen, lo que se refleja en la formulación finalmente adoptada”.

³³¹ Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1952/D30822.html. Acesso em: 13 jul. 2022.

³³² Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l2889.htm. Acesso em: 13 jul. 2022.

[...] aponta os aspectos influenciadores do racismo na perpetuação do genocídio, pois o autor apresenta críticas importantes a elementos que ajudaram na consolidação do racismo, como o mito da igualdade racial, reforçado nas obras de Gilberto Freyre, a responsabilidade das igrejas na disseminação da falsa ideia do senhor benevolente, a habilidade de tornar os processos negros mais brancos, o lugar em que a mulher negra é posta e, sobretudo, no uso do branqueamento como uma estratégia de genocídio dos negros (*apud* CONCEIÇÃO, 2018, n. p.).

A noção de genocídio presente na obra de Abdias Nascimento recupera um elemento que está presente na primeira formulação do conceito por Raphael Lemkin, qual seja, de que o genocídio não é apenas a aniquilação física, mas a destruição cultural de um povo. Florestan Fernandes, no prefácio do livro de Abdias do Nascimento, também ressalta o aspecto cultural desse extermínio:

Da escravidão, no início do período colonial até os dias que correm, as populações negras e mulatas têm sofrido um genocídio institucionalizado, sistemático, embora silencioso. [...] e, posteriormente, o negro foi condenado à periferia da sociedade de classes, como se não pertencesse à ordem legal. O que o expôs a um extermínio moral e cultural, que teve sequelas econômicas e demográficas (FERNANDES, 1978 *apud* NASCIMENTO, 2016, p. 49).

Em 2015, um ano depois de um relatório da ONU³³³ denunciar, dentre as diversas consequências do racismo institucional presente na sociedade brasileira, a atuação violenta da polícia contra a juventude negra, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) foi criada no Senado para investigar o assassinato de jovens negros. Segundo os dados levantados pela comissão, que ouviu mais de 200 pessoas em 29 audiências públicas, o homicídio é a principal causa de morte de jovens negros, pobres, moradores da periferia dos grandes centros urbanos e também do interior do país. Conforme o Anuário de Segurança Pública (FBSP, 2016, p. 5-6), em 2015 o Brasil havia registrado 58.467 mortes violentas intencionais. Dentre essas mortes, 54% eram de jovens de 15 a 29 anos e 73% de pessoas negras. No encerramento dos trabalhos em 2016, o então senador e relator da CPI, Lindbergh Farias, afirmou: “A cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil. Isso equivale à queda de um jato cheio de jovens negros a cada dois dias. Genocídio da população negra é a expressão que melhor se enquadra à realidade atual do Brasil” (*apud* OLIVEIRA, 2016, n. p.).

³³³ Ver https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/09/140911_eleicoes2014_onu_racismo_rs. Acesso em: 19 jul. 2022.

Segundo o relatório da CPI (FARIAS, 2016, p. 31), o assassinato dos jovens negros está diretamente relacionado à omissão ou ação do Estado. Por um lado, a omissão e ausência do poder público em comunidades de baixa renda, sobretudo nas favelas, resultam no aparecimento de grupos organizados de traficantes e de milícias, conseqüentemente aumentando o índice de violência contra a juventude negra. Por outro lado, a atuação violenta da polícia contra esses jovens resulta em um número assustador de mortes justificadas como autos de resistência. Embora os dados sejam gritantes e assustares, o relatório chama a atenção para o silêncio da sociedade, sobretudo da classe média e alta, que não veem o enorme número de assassinatos de jovens negros como um problema social. Uma parte da sociedade, pelo contrário, considera esses assassinatos uma estratégia para erradicar a “bandagem”. Como consequência dos índices de mortalidade, que assumem a dimensão de países em guerra, a comissão adotou o conceito de genocídio para descrever o que acontece:

Esta CPI, em consonância com os anseios do Movimento Negro, bem como com as conclusões de estudiosos e especialistas do tema, assume aqui a expressão GENOCÍDIO DA POPULAÇÃO NEGRA como a que melhor se adequa à descrição da atual realidade em nosso país com relação ao assassinato dos jovens negros. O Brasil não pode conviver com um cotidiano tão perverso e ignominioso. Anualmente, milhares de vidas são ceifadas, milhares de famílias são desintegradas, milhares de mães perdem sua razão de viver. A hora é de repensarmos a ação do Estado, mais particularmente do aparato policial e jurídico, como forma de enfrentar essa questão (FARIAS, 2016, p. 33–34).

O relatório aponta, então, três recomendações principais com o objetivo de conter o genocídio: a desmilitarização da polícia; o fim dos autos de resistência e a transparência nos dados que relacionam segurança pública e violência; a elaboração de um plano nacional de redução de homicídios, que consiste num protocolo de ações básicas utilizado tanto no nível federal como nos estados.

Na cidade de Porto Alegre, essa realidade não é diferente. O Grupo de Estudos em Juventudes e Políticas Públicas (GEJUP-UFRGS), em parceria com a Frente de Enfrentamento à Mortalidade Juvenil (FEMJUV RS), realizou durante três anos uma pesquisa sobre a mortalidade juvenil em Porto Alegre, buscando cartografar em quais bairros os jovens são assassinados, qual a história desses bairros e como as políticas públicas se estruturam nesses locais. Giovane Scherer, coordenador do GEJUP-UFRGS, afirma que

[...] a mortalidade juvenil é uma expressão trágica de uma série de necessidades não atendidas, de uma estrutura de política pública. E a pesquisa demonstra isso, que esses territórios têm sim uma insuficiência de aparelhos públicos, como na área da educação, na área da saúde, na área da assistência social, que sofre muito com a dinâmica da ausência estatal. Esses bairros foram violentados ao longo do processo histórico, e continuam sofrendo várias violências, violência estrutural, violência estatal, pela ausência de políticas públicas. Não é novidade, mas coincidentemente entre aspas, esses bairros concentram maior índice de população negra, menor IDH da cidade, e logo uma grande densidade da lógica da mortalidade juvenil (*apud* MARKO, 2022, n. p.).

A seletividade racial, na condição de alvo da intervenção violenta do Estado, concebe o jovem negro como o inimigo de nossa sociedade. Mais que inimigo, levando em consideração a noção de necropolítica delineada por Achille Mbembe (2016), concebe o jovem negro como um morto-vivo.

Para Mbembe, a noção de biopoder e biolítica, concebidas por Michel Foucault, não dão mais conta de explicar “as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2016, p. 146). Se o poder soberano consiste em *fazer morrer e deixar viver*, o biopoder, próprio da modernidade, pode ser expresso na fórmula *fazer viver e deixar morrer*. O biopoder, portanto, não é exercido como supressão da vida, mas pela biopolítica, um conjunto de dispositivos e tecnologias que controlam e administram a vida. Porém, no mundo contemporâneo, embora o poder ainda dependa de um controle sobre os corpos, as novas tecnologias de destruição não se preocupam tanto em disciplinar os corpos. Em nome da economia máxima, impõe-se uma política de extermínio da população, uma necropolítica, que utiliza a violência e a sujeição de forma deliberada, levando a soberania ao seu extremo: “[...] 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).

Mbembe também utiliza o conceito de Estado de exceção, evidenciando como as políticas de inimizade tornaram-se a base de uma licença para matar. Para justificar o extermínio, “[...] o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir semelhantes exceção, emergência e inimigo ficcional” (MBEMBE, 2016, p. 128). Esse inimigo ficcional fundamenta-se na distribuição da espécie humana em grupos, subdividindo a população a partir do racismo. O uso da violência, com o interesse de aniquilar determinadas populações, cria novas formas de existência social, nas quais as pessoas “são submetidas a

condições de vida que lhes conferem o status de ‘mortos-vivos’”. Os “mortos-vivos”, que são definidos conforme o parâmetro racial, encarnam um inimigo (muitas vezes fictício) cujo extermínio é necessário em nome da defesa da sociedade. Dessa forma, a política de morte (necropolítica) – que define quem deve morrer e quem deve viver – é aceita como um mecanismo de segurança e naturalizada. No Brasil, o genocídio da juventude negra é a face mais perversa dessa lógica.

Também o experimento realizado com jovens em duas escolas públicas de Porto Alegre tornou evidente a lógica de seletividade racial nas intervenções violentas do Estado. Muitos desses jovens possuem memórias incorporadas de violência, que, na falta de uma escuta e de um lugar para serem elaboradas, permanecem em latência. Ao reatualizar e reelaborar com o próprio corpo as memórias de sofrimento, trabalhando com a ideia de um corpo performático, que gera e transmite conhecimento, foi possível perceber o caráter repetitivo desse sofrimento e como ele é determinado socialmente. Os questionamentos que surgiram durante as atividades, que busquei aprofundar na parte final deste capítulo, confirmam o quanto a violência é normalizada na sociedade brasileira, estruturando nossas relações sociais e fazendo parte de nosso sistema político.

Por outro lado, a criação de um programa performativo, que subverteu a lógica de violência sofrida pelos estudantes do Infante Dom Henrique – uma escola sob ameaça de fechamento por parte do governo estadual –, incorporou o caráter imaginativo e desviante da performance, reencarnando a sala de aula na rua. Isso permitiu entrever a possibilidade de ruptura com o repetitivo e determinado socialmente. Esse será o tema do próximo capítulo, no qual questionarei a possibilidade de criar uma memória insurgente a partir da performance e do testemunho. Se reencarnar é aprender comportamentos alternativos e quebrar hábitos naturalizados, como criamos uma memória reencarnada que vislumbre outro presente e aponte para um outro futuro, de rompimento com o ciclo de violência?

AINDA ESTOU VIVO

A história que irei contar poderia começar de muitas formas e partir de muitos lugares. Decidi partir deste lugar: o Rio Guahyba (escrito conforme a grafia tupi-guarani), pois ele nos lembra daqueles que habitaram esta terra antes da gente, daqueles que vieram antes de nós. Kaká Werá, descendente do povo tapuia e acolhido pela comunidade guarani, ao falar sobre a ancestralidade dos povos indígenas, afirma que “[...] os nossos ancestrais, nossos parentes, não são só nossos tios, avós, tataravós, sangue do nosso sangue; os nossos ancestrais vão além disso. As árvores são nossas avós, os animais são nossos bisavôs, as pedras são nossas tataravós. É assim. Não é só uma força de expressão” (WERÁ, 2017, n. p.). O Rio Guahyba, que pode ser considerado nosso tataravô, comporta a junção das águas de muitos rios e afluentes, é um lugar de grande circulação, curso que liga o litoral e o interior, lugar de passagem, lugar de entrada e lugar de saída. O nome Guahyba pode ser traduzido como “encontro das águas”.

No Rio Guahyba fica uma minúscula ilha, que possui aproximadamente 100 metros por 60. Seu nome é Ilha das Pedras Brancas, devido às inúmeras e enormes pedras que ali ficaram assentadas. Porém, ela ficou mais conhecida como Ilha do Presídio. Um presídio de segurança máxima, que a partir do golpe civil-militar de 1964 encarcerou presos políticos. Em 2011, nas ruínas desse presídio, eu tive a oportunidade de apresentar com a Tribo de Atuadores Ói Nóis Aqui Traveiz o espetáculo que chamamos *Viúvas – Performance Sobre a Ausência*, que partia do texto teatral *Viudas*, de Ariel Dorfman e Tony Kushner.

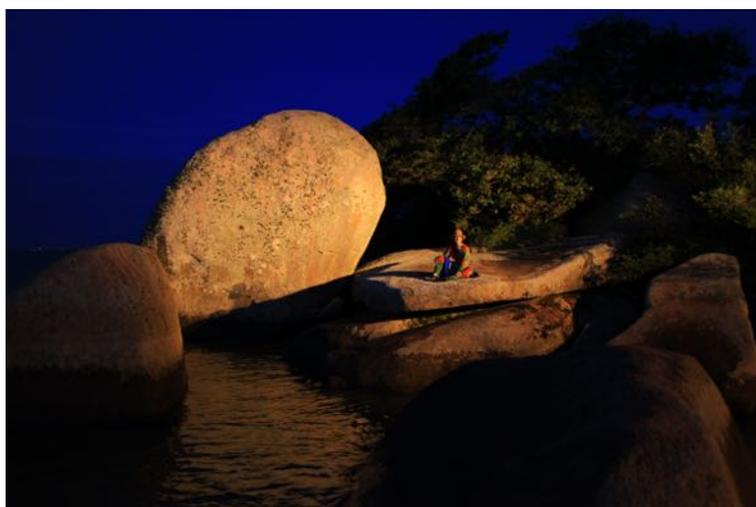


Imagem 91 – *Viúvas: performance sobre a ausência* com a Tribo de Atuadores Ói Nóis Aqui Traveiz na Ilha do Presídio.

Fonte: Foto de Pedro Isaías Lucas.



Imagem 92 – *Viúvas: performance sobre a ausência* com a Tribo de Atuadores Ói Nóis Aqui Traveiz na Ilha do Presídio.
Fonte: Foto de Pedro Isaias Lucas.

Fizemos duas temporadas de apresentações, uma no verão quente, abafado e chuvoso, outra no fim do inverno, ainda frio e também chuvoso. Eu poderia escrever muitas linhas sobre a experiência surreal e fantástica que foi poder contar aquela história naquele lugar, naquele momento histórico. Guardo em muitas partes do meu corpo aquilo que vivenciei. Porém, agora eu irei me deter numa história que lá conheci. Trata-se da história de Manoel Raymundo Soares. Num dos intensos dias de trabalho e de afetos que passamos na ilha, ouvi pela primeira vez uma das quatro cartas que Manoel escreveu naquele lugar e conseguiu fazer chegar clandestinamente à sua esposa, Elizabeth Challup Soares, chamada carinhosamente de Betinha, que morava no Rio de Janeiro:

Ilha Presídio, P. Alegre, 15 de abr. 66. Querida Betinha. Finalmente acabei sendo preso. Caí em uma cilada de um 'dedo-duro' chamado EDÚ e vim parar nessa ilha-presídio. Fui preso às 16.50hs do dia 11 de março, sexta-feira, em frente ao Auditório Araújo Viana. Fui levado para o quartel da P.E. [Polícia do Exército] onde fui 'interrogado' durante duas horas e depois fui levado para o DOPS. Estou bem. Nesta ilha me recuperei do 'tratamento' policial. Até o dia em que fui preso estava dormindo em Hotéis e pensões variadas. Não sei como vou me arranjar no dia em que eu for solto pois o LEO único amigo que eu tinha em Recife, perdi o contato com ele e eu não sei o endereço. Espero que você esteja bem e que se mantenha em calma. Isto passa. Nos dias seguintes ao que eu for solto teremos uma nova lua de mel em uma cidade bonita qualquer. [...] Você NÃO deve vir aqui. Isso não ajudará NADA e você NÃO conseguirá visitar-me. [...] Esta é a quarta tentativa de te mandar notícias minhas. Esta carta só foi possível graças aos amigos da prisão. Estou absolutamente calmo e tranquilo até hoje 15 Abr. não sei como vão coisas aí pelo mundo. Mantém a calma, pois nestas horas só a calma ajuda. Se quiseres e puderes vai passar uns meses em Minas com os parentes. Recebe um carinhoso e bem apertado abraço e um montão de beijos deste que é teu até morrer, o teu Manoel (SOARES *apud* ROSA, 2007, p. 103-104).



Imagem 93 – Cartas escritas na Ilha do Presídio, que chegaram clandestinamente até Betinha.
Fonte: Acervo de família / (GUIMARAENS, 2016, p. 137).



Imagem 94 – Manoel Raymundo Soares com uniforme do Exército em 1955.
Fonte: Acervo de família / (GUIMARAENS, 2016, p. 130).



Imagem 95 – Elizabeth Challup Soares, Betinha, ainda adolescente.
Fonte: Acervo de família / (GUIMARAENS, 2016, p. 151).

Manoel Raymundo Soares tinha 30 anos quando foi assassinado, depois de 152 dias preso e incomunicável. Ele era natural do Pará, filho de família pobre e casado com Betinha. Sargento, teve a prisão decretada em abril de 1964 e foi expulso do Exército em junho do mesmo ano, assim como outros sargentos considerados “subversivos”. Para não ser preso, desertou e passou a viver na clandestinidade. Em 11 de março de 1966, estava em Porto Alegre, quando foi delatado por um colaborador da repressão política. Ele foi preso por militares à paisana enquanto distribuía panfletos na frente do Auditório Araújo Viana. Foi levado primeiro ao quartel, onde foi submetido a interrogatórios e torturas. Depois, foi transferido para a sede do DOPS, onde permaneceu por cerca de uma semana sendo torturado. Em 19 de março, foi transferido para o presídio improvisado na Ilha das Pedras Brancas, onde permaneceu incomunicável até o dia 13 de agosto. Nesse último dia, segundo o memorando, entregue a funcionários do DOPS, o corpo de Manoel, com as mãos amarradas às costas e nítidos sinais de tortura, foi encontrado boiando no Rio Jacuhy, por dois moradores da Ilha das Flores.

O assassinato ficou conhecido como *Caso das Mãos Amarradas* e teve grande repercussão, o que levou à abertura de diversas investigações. A investigação do Ministério Público, a cargo do promotor Paulo Cláudio Tovo, afirmou que os indícios levavam ao DOPS e apontou como principal responsável o major de infantaria Luiz Carlos Menna Barreto, chefe de gabinete da Secretaria de Segurança Pública do Rio Grande do Sul e responsável pelo aparato clandestino chamado Dopinho.

Em março de 1973, a viúva de Manoel iniciou uma ação judicial requerendo a responsabilização da União e de agentes do Estado pela morte de seu marido. Em 1978, o tenente reformado da Aeronáutica, Mário Ranciaro, fez novas denúncias. Manoel teria sido levado no dia 13 de agosto, do DOPS para a Secretaria de Segurança Pública, e, à noite, conduzido em um jipe do Exército ao rio Jacuí, onde teria sido assassinado por militares do III Exército e por civis subordinados a Menna Barreto.

Na época, porém, a Justiça decidiu que não havia elementos que pudessem fundamentar a reabertura do caso. Durante esse período, Betinha trabalhou como costureira, empregada doméstica e copeira. Somente em dezembro de 2005 houve sentença favorável à viúva, porém ela faleceu em 2009 sem receber a indenização a que teria direito. Betinha morou, até o fim da vida, na mesma casa da Rua Coelho e Silva no Rio de Janeiro. Segundo Rafael Guimarães (2016, p. 266), ela “[...] manteve os chinelos de Manelito ao lado da porta. Sonhava que, um dia, ele chegaria em casa, tiraria os coturnos e calçaria os chinelos, a beijaria

nos olhos e os dois se sentariam no sofá para ouvir, abraçados, os acordes mágicos de Mozart, Bach e Beethoven”. Manoel inicia a última carta recebida por sua esposa assim:

Ilha das Pedras-Branças (Ilha Presídio), Porto Alegre, 10 de julho de 1966. Minha querida Betinha: Ainda estou vivo. Espero de todo o coração que você tenha recebido as cartas que remeti anteriormente. Esta é a oitava. Nunca pensei que o sentimento que me une a você chegasse aos limites de uma necessidade. Nestes últimos dias, tenho sido torturado pela ideia de que estou impedido de ver teu rosto ou de beijar teus lábios. Todas as torturas físicas a que foi submetido na P.E e na D.O.P.S. não me abateram. No entanto, como verdadeiras punhaladas, tortura-me, machuca, amarga, este impedimento ilegal de receber uma carta, da mulher, que hoje, mais do que nunca, é a única razão de minha vida (SOARES *apud* ROSA, 2007, p. 107).

Infelizmente, pouco tempo depois de escrever que ainda estava vivo, Manoel teve sua soltura forjada, para em seguida ser novamente torturado, dessa vez até a morte. Compartilho a seguir algumas fotos que realizei para a palestra-performance, *DOPINHO: um lugar de memórias sensíveis*, nos lugares relacionados à história de Manoel.



Imagem 96 – Intervenção em frente ao Auditório Araújo Viana, onde Soares foi preso.
Fonte: Foto de Pedro Isaias Lucas.



Imagem 97 – Intervenção na zona sul de Porto Alegre, na beira do Rio Guahyba, em frente à Ilha do Presídio.
Fonte: Foto de Pedro Isaias Lucas.



Imagem 98 – Intervenção em frente ao Palácio da Polícia, sede do DOPS entre 1964 e 1982.
Fonte: Foto de Pedro Isaias Lucas.



Imagem 99 – Intervenção em frente ao Dopinho, na Rua Santo Antônio, nº 600.
Fonte: Foto de Pedro Isaias Lucas.

A última foto foi tirada em frente ao casarão da Rua Santo Antônio, nº 600, num bairro residencial e centralizado da cidade de Porto Alegre. Lugar clandestino que só ficou conhecido por causa da investigação do brutal assassinato de Manoel. Eu entrei nessa casa em 18 de dezembro de 2013, num ato simbólico que marcava a ocupação do casarão para transformá-lo no Centro de Memória Ico Lisboa. Nessa ocasião, a convite do Comitê Carlos de Ré da Verdade e da Justiça, o Ói Nós Aqui Traveiz apresentou *Onde? Ação nº 2*. Essa ação surgiu após a experiência de apresentar o espetáculo *Viúvas: performance sobre a ausência* nas ruínas da Ilha do Presídio.

Havia-nos a necessidade de levar para as ruas da cidade, compartilhando com mais pessoas e interferindo em seu cotidiano, a experiência de dor e olvido que a Ilha nos trouxera. Assim como no espetáculo, trabalha-se a relação das mulheres com as cadeiras vazias, cadeiras de pessoas ausentes, que se tornaram desaparecidas. No final, durante alguns minutos, as mulheres evocam os nomes dos desaparecidos políticos do Brasil, assim como a personagem Sofia evocava o nome dos homens desaparecidos no espetáculo na Ilha do Presídio. Poder nomear um a um, os nomes dos desaparecidos, e espalhar ao vento pequenos papéis com suas biografias, foi a forma poética encontrada para provocar rupturas no cotidiano da cidade e questionar: Onde? Onde estão?

Realizar a ação naquele momento e naquele lugar foi muito potente. O corpo que é arrastado pelo chão pelos agentes engravatados e armados foi trazido para o pátio por um túnel comprido, que facilitava a entrada de carros. Por fim foi levado para uma pequena construção anexa ao pátio, que depois descobri ser o que chamavam de “lavanderia”, anexa a um porão, primeiro lugar para o qual eram levadas as pessoas sequestradas, onde seriam em seguida seviciadas. As mulheres com suas cadeiras fizeram seu ritual de evocação dos desaparecidos no pátio.

Foi a primeira e única vez que entrei lá. A casa estava vazia de móveis, mas cheia de pessoas. Pessoas que achavam importante transformar esse lugar em um centro de memória e que reconheciam o seu caráter simbólico na história de nosso país e do continente. Em dezembro de 2013, é preciso lembrar, estavam em pleno curso as pesquisas e investigações da Comissão Nacional da Verdade, cujo Relatório Final foi tornado público em 10 de dezembro de 2014. O tema da ditadura civil-militar era uma notícia constante em diversos meios de comunicação e uma parcela da sociedade civil estava engajada na discussão e reflexão sobre o tema.



Imagem 100 – Performance *Onde? Ação nº 2* no Dopinho.
Fonte: Foto de Otávio Teixeira.

Em agosto de 2015, em frente ao Dopinho, foi instalada uma placa³³⁴, onde pode ser lido:

Primeiro centro clandestino de detenção do Cone Sul. No numero 600 da rua Santo Antônio, funcionou estrutura paramilitar para sequestro, interrogatório, tortura e extermínio de pessoas ordenados pelo regime militar de 1964. O major Luiz Carlos Menna Barreto comandou o terror praticado por 28 militares, policiais, agentes do Dops e civis, até que apareceu no Jacuí o corpo com as mãos amarradas de Manoel Raimundo Soares, que suportou 152 dias de tortura, inclusive no casarão. Em 1966, com paredes manchadas de sangue, o Dopinho foi desativado e os crimes ali cometidos ficaram impunes.

A colocação desta placa faz parte do projeto Marcas da Memória³³⁵, que prevê a identificação dos locais que abrigaram tortura durante a ditadura militar (1964-1985). A intenção é tornar públicos todos os espaços que foram centros de detenção e tortura, bem como incentivar atividades culturais que propiciem o conhecimento e a reconstrução da memória dessa época. A ação foi uma iniciativa do Movimento de Justiça e Direitos Humanos³³⁶, uma importante organização da sociedade civil, localizada na cidade de Porto Alegre, que atua na defesa e na promoção dos direitos humanos. Foi criado oficialmente em

³³⁴ Ver:

http://www2.portoalegre.rs.gov.br/smdh/default.php?p_noticia=179828&QUARTA+PLACA+DO+PROJETO+MARCAS+DA+MEMORIA+E+COLOCADA+NO+DOPINHO. Acesso em: 21 jul. 2022.

³³⁵ O projeto foi apresentado em <https://youtu.be/5q1yNLXQM-o>. Acesso em: 17 jul. 2022.

³³⁶ Ver <https://www.direitoshumanosbr.org.br/>. Acesso em: 19 jul. 2022.

março de 1979, mas seus fundadores atuavam na clandestinidade desde o início da década de 1970, criando condições para que perseguidos políticos do Brasil pudessem passar a fronteira e se exilar no exterior; e, mais tarde, fazendo o percurso inverso, criando condições para que perseguidos políticos dos países vizinhos do Cone Sul se refugassem no Brasil.

Em 1 de abril de 2015 participamos, também com *Onde? Ação nº 2*, do ato de descerramento da placa que marcava outro espaço de tortura de Porto Alegre: o antigo DOPS. A placa³³⁷ em frente ao Palácio da Polícia diz o seguinte:

Neste Palácio da Polícia/RS, no 2º andar, funcionou o Departamento de Ordem Política e Social (DOPS/RS) de 1964 a 1982, em parceria com o III Exército, aplicando o horror da Doutrina de Segurança Nacional. Torturou cidadãos em suas masmorras, houve mortos. Aqui o agente da CIA Dan Mitrione ensinou: 'A dor exata, no lugar exato, na quantidade exata para obter o resultado desejado'.



Imagem 101 – Performance *Onde? Ação nº 2* em frente ao Palácio da Polícia (onde ficava o DOPS).
Fonte: Foto de Pedro Isaías Lucas.

Em 2020, primeiro ano da pandemia, a placa em frente ao casarão na Rua Santo Antônio nº 600 foi desaparecida. Um inquérito foi aberto após a constatação da retirada da placa, em junho de 2020, a pedido do Movimento de Justiça e Direitos Humanos. Segundo a promotora responsável pelo caso, a proprietária alegou que um idoso quase se machucou ao passar pelo local, devido a avarias na placa³³⁸.

³³⁷ Ver <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2015/04/placa-lembra-que-palacio-da-policia-foi-calabouco-e-local-de-tortura-na-ditadura-4731817.html>. Acesso em: 13 jul. 2022.

³³⁸ Ver <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2020/10/apos-sumico-placa-que-denunciava-crimes-da-ditadura-em-frente-ao-antigo-dopinho-sera-recolocada-ckgwn6xse001a012tc9nz8m8q.html>. Acesso em: 30 jul. 2022.



Imagem 102 – Espaço cimentado da placa retirada em frente ao Dopinho.
Fonte: Luiza Castro/Sul21³³⁹.

Ao contar para minha mãe sobre a justificativa da proprietária, ela se lembrou das chamadas “pedras do tropeço”, *Stolpersteine* em alemão. Trata-se de um projeto do artista alemão Gunter Demnig³⁴⁰, iniciado em 1996, com o objetivo de rememorar as vítimas do nazismo, sejam judeus, ciganos (roma e sinti), homossexuais, dissidentes políticos, testemunhas de Jeová. Cada plaquinha, de aproximadamente dez por dez centímetros, traz o nome de uma pessoa, quando nasceu, quando e para onde foi deportada e/ou morta. São fixadas na calçada, em frente da última moradia da pessoa deportada. Mais de 75.000 “pedras do tropeço” já foram instaladas em mais de 1.200 cidades da Europa. Para ler o texto contido nelas, as pessoas precisam se curvar, fazendo assim um curvamento simbólico para essas vítimas. Por causa do nome – pedras do tropeço, o artista foi perguntado por um estudante se as pessoas tropeçariam nessas pedras e ele respondeu “Não, ninguém tropeça e cai, a gente tropeça com a cabeça e o coração” (DEMNIG *apud* MIRANDA, 2013, n. p.). As placas são incrustadas na calçada, não têm relevo e de fato não dá para tropeçar nelas.

³³⁹ Ver: <https://sul21.com.br/noticias/geral/2020/10/placa-colocada-em-frente-ao-dopinha-para-denunciar-crimes-da-ditadura-e-coberta-com-cimento/>. Acesso em: 30 jul. 2022.

³⁴⁰ Ver <https://www.stolpersteine.eu/en/home/>. Acesso em: 30 jul. 2022.



Imagem 103 – *Stolpersteine*, obra de Gunter Demnig, na cidade de Amsterdã.
Fonte: Foto de Marta Haas.

Assim como as *Stolpersteine*, as placas do projeto Marcas da Memória não têm relevo e não se tropeça nelas. Além disso, a placa faz parte do patrimônio municipal, então não pode simplesmente ser removida. Assim como o próprio casarão, que é inventariado pelo município, exigindo que qualquer modificação ou reforma sejam comunicadas e aprovadas previamente. O Ministério Público do Rio Grande do Sul, em outubro de 2020, num acordo voluntário determinou que a placa fosse recolocada na calçada em um prazo de cem dias. A placa, portanto, deveria ser novamente confeccionada, mantendo as mesmas características e dizeres. E os custos seriam arcados pelo morador. Em abril de 2021, mais de 100 dias depois do acordo, finalmente a placa foi recolocada³⁴¹.



Imagem 104 – Placa em frente ao Dopinho recolocada em abril de 2021.
Fonte: Maria Emília Portella/SMDS PMPA³⁴².

³⁴¹ Ver <https://prefeitura.poa.br/smds/noticias/placa-do-projeto-marcas-da-memoria-e-recolocada-no-antigo-dopinho>. Acesso em: 30 jul. 2022.

³⁴² Disponível em: <https://bancoimagem.portoalegre.rs.gov.br/imagem/59926>. Acesso em: 21 jun. 2021.

Nesse meio tempo, soube que está em pleno andamento um processo de tombamento³⁴³ do casarão, que foi aberto a pedido da Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos em 2017, após encaminhar de Moção sobre a Desapropriação do Imóvel Dopinho/RS ao extinto Ministério da Cultura. O processo de nº 01450.900759/2017-13 aberto no IPHAN³⁴⁴ passou por diversas instâncias e ficou parado por bastante tempo. Como a *Carta ao cidadão* do IPHAN prevê que um processo de tombamento seja concluído até o prazo de 5 anos (IPHAN, 2014, p. 13), a contar da sua abertura, e esse processo foi aberto em 2017, ele deveria ter sido concluído em setembro de 2022. A Superintendência do IPHAN-RS não acolheu o primeiro parecer técnico do ponto de vista histórico (FREIRE; NEVES, 2018), que foi favorável ao tombamento do Dopinho. Acolheu apenas um parecer do ponto de vista arquitetônico que ressalta não haver motivo para o tombamento pelo valor arquitetônico, porém também ressalta “a importância do bem no que diz respeito ao valor cultural” (SÁ, 2018, n. p.). Um segundo parecer técnico sobre o valor histórico foi solicitado. Publicado em novembro de 2020, também foi favorável. Nesse parecer (VIVIAN, 2020) foram citados alguns outros processos de tombamento no Brasil que podem servir como referência: a Casa da Morte em Petrópolis/RJ, as instalações do DOI-CODI e o Edifício Maria Antônia em São Paulo. E conclui:

Pelo exposto, se vislumbra que o bem denominado Dopinho representa um lugar de ‘memórias sensíveis’, na acepção que é dada ao termo por especialistas de diversas áreas do conhecimento, como arquivistas, antropólogos, cientistas da informação, historiadores e juristas. Nessa categoria estariam lugares como os campos de concentração e de trabalhos forçados; os ‘navios prisões’; [...] locais de massacres e chacinas; assim como sítios que remontam à história da escravização de africanos, como o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro. Um patrimônio sensível, portanto, na medida em que a trajetória de utilização do imóvel conhecido como Dopinho está ligada a acontecimentos traumáticos, evocando contextos históricos geradores de sofrimentos individuais e coletivos (VIVIAN, 2020, n. p.).

O processo ficou parado durante 18 meses. Em junho de 2022 foi enviado um ofício à superintendência do IPHAN/RS pedindo a complementação de dados para dar seguimento ao processo. Trata-se de uma lista exigindo inúmeras informações e documentos. É evidente que

³⁴³ Tombamento designa o reconhecimento do valor histórico, artístico ou cultural de um bem, transformando-o em patrimônio oficial público. A etimologia da palavra advém da Torre do Tombo, arquivo público português onde são guardados e conservados documentos importantes. Para saber mais, consultar: <http://www.iphae.rs.gov.br/Main.php?do=noticiasDetalhesAc&item=37302>. Acesso em: 21 jun. 2021.

³⁴⁴ O processo de nº 01450.900759/2017-13 e os pareceres podem ser consultados em <https://sei.iphan.gov.br/pesquisapublica>. Acesso em: 11 jun. 2021.

o tombamento não garantiria a imediata desapropriação do imóvel e a sua transformação num Centro de Memória, mas esse seria mais um passo importante e fundamental nessa direção. No momento presente, em que permanece em disputa uma placa na calçada que marca o espaço como centro clandestino de tortura, fico me perguntando quais seriam as formas possíveis de ocupar, habitar e transmitir a história desse lugar de memórias sensíveis.

O cotidiano e o sinistro, também denomina de forma precisa a atitude da atual proprietária do Dopinho. Desde 2016 várias reformas foram realizadas no sobrado da rua Santo Antônio nº 600, alterando o imóvel inventariado e em processo de tombamento. Em agosto de 2022, uma reportagem do Sul 21 chamou a atenção para o anúncio da casa para hospedagem na plataforma internacional Airbnb, intitulado *Linda casa de época moderna*: “Nossa casa espaçosa, antiga, original e recentemente remodelada, proporciona uma estadia tranquila e segura para os hóspedes que pretendem ter uma estadia única no centro de Porto Alegre” diz o anúncio. É como se, ao remodelar a casa, fosse possível apagar todos os vestígios do que ali aconteceu e proporcionar aos eventuais hóspedes uma estadia tranquila. É como se, ao desaparecer com uma placa, fosse possível apagar a sua história.

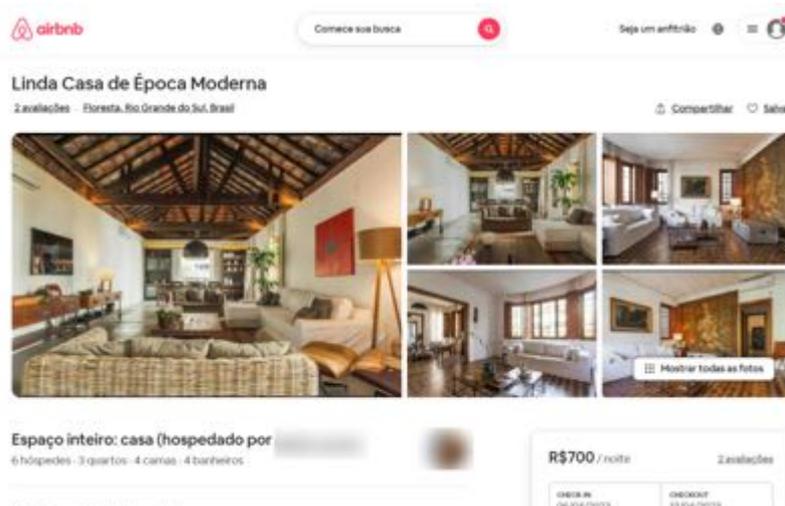


Imagem 105 – Anúncio de hospedagem no Dopinho.
Fonte: Reprodução/Airbnb³⁴⁵.

Não temos conhecimento sobre a maior parte das violações cometidas pelo aparato repressivo da ditadura no Dopinho. Camuflado num bairro residencial da cidade, com o objetivo de permanecer invisível, esse centro de detenção e tortura ilegal e clandestino

³⁴⁵ Disponível em: <https://sul21.com.br/noticias/geral/2022/08/imovel-que-abrigou-o-dopinha-e-anunciado-em-site-de-aluguel-linda-casa-de-epoca-moderna/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

permanece ainda hoje oculto para a cidade. A convivência tranquila com os horrores que ali aconteceram, no entanto, diz mais sobre o presente que sobre o passado.

Ainda estou vivo, foi o que Manoel disse na última carta que chegou a Betinha. É porque ainda estou viva e num dia abafado de verão – nas ruínas do presídio situado na minúscula ilha do Rio Guahyba (nosso tataravô) –, quando ouvi as cartas de um homem para a sua amada, escritas pouco tempo antes de ser brutalmente assassinado, que decidi contar essa história. Como as águas do Rio Guahyba, eu gostaria que essa história encontrasse outras águas, até desaguar, por fim, em algum mar. Se essas histórias seguirem seu fluxo e forem contadas muitas e muitas vezes, talvez um dia esses mortos, nossos mortos, possam finalmente descansar em paz.

6 A FUNÇÃO PEDAGÓGICA E REPARADORA DAS PERFORMANCES DA MEMÓRIA EM MEIO ÀS DISPUTAS SOBRE O PASSADO

Os sentidos sobre o passado são sempre construídos em função do e no presente, com vistas a um determinado projeto de futuro. Quando a luta por memória se pretende coletiva, ou seja, pretende construir uma memória histórica ou uma tradição e ser representativa de uma identidade, os lugares da memória se convertem em espaços de luta política. As lembranças coletivas se convertem, então, em instrumentos para legitimar discursos, em ferramentas para estabelecer comunidades de pertencimento e identidades coletivas. As memórias coletivas também acionam movimentos sociais que promovem e defendem distintos modelos de futuro. Portanto, é impossível encontrar “[...] *uma* única memória, uma única visão e interpretação do passado, partilhada por toda uma sociedade. Pode haver momentos ou períodos na história em que o consenso é maior, em que um ‘libreto único’ do passado é mais aceito ou mesmo hegemônico”³⁴⁶ (JELIN, 2012, p. 39). Essa versão hegemônica do passado, normalmente, é a defendida pelos vencedores de conflitos políticos, e até bélicos, que estabelecem qual narrativa permanece como história oficial. Porém, sempre haverá outras memórias, outras narrativas e outras interpretações. O que existe, assim, é uma disputa política sobre os sentidos do passado e, muitas vezes, sobre a função da própria memória.

Elizabeth Jelin ressalta que essa luta política, muitas vezes, é concebida como uma luta contra o esquecimento. Essa formulação, no entanto, pode dar a impressão de que existe apenas uma e correta interpretação do passado, que poderíamos alcançar se ultrapassássemos os obstáculos. Sob uma aparência de unidade e coesão, isso pode esconder o que, de fato, é uma disputa entre memórias, com suas próprias lembranças e seus próprios esquecimentos. Conforme a pesquisadora, “[...] as consignas podem ser algo enganosas. A ‘memória contra o esquecimento’ ou ‘contra o silêncio’ esconde o que em realidade é uma oposição entre distintas memórias rivais (cada uma delas com seus próprios esquecimentos). É na verdade ‘memória contra memória’”³⁴⁷ (JELIN, 2012, p. 40). Principalmente quando, em

³⁴⁶ No original: “*una* memoria, una visión y una interpretación única del pasado, compartida por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o períodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un ‘libreto único’ del pasado es más aceptado o aun hegemónico”.

³⁴⁷ No original: “las consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La ‘memoria contra el olvido’ o ‘contra el silencio’ esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales (cada una de ellas con sus propios olvidos). Es en verdad ‘memoria contra memoria’”.

determinadas conjunturas, determinados grupos sociais julgam necessário que suas memórias, marcadas por experiências traumáticas – como é o caso da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985) – sejam reconhecidas pelo resto da sociedade. Dessa forma, é importante questionar como se dão os processos e quem são os responsáveis pela institucionalização das memórias coletivas. Analisar os processos de construção dessas diferentes memórias evidencia que distintos atores sociais, com diferentes vínculos com o passado – que o vivenciaram, herdaram, estudaram, etc. – disputam pela sua legitimidade. Em sociedades que recentemente passaram por períodos autoritários, marcados por violações e traumas, as memórias e as interpretações sobre o passado constituem um elemento-chave na difícil tarefa de forjar a democracia. Prevaecem apenas as memórias dos vencedores? Ou as memórias das vítimas também são reconhecidas?

Iniciarei este capítulo contextualizando a emergência do vandalismo na Revolução Francesa como um processo de disputa pelos sentidos do passado e analisarei alguns monumentos que foram alvo de vandalismo. Até que ponto foi preciso destruir os símbolos da monarquia para que a ideia de República se consolidasse? Como determinados objetos, pelo seu valor artístico, seriam preservados da destruição revolucionária espontânea? Seria suficiente reinterpretar os símbolos e deslocá-los do espaço público para os museus, para que servissem aos novos propósitos da nação francesa?

Em seguida, partindo de outros exemplos históricos, perceberemos que a ação de derrubar, destruir ou intervir em símbolos do passado foi registrada em distintos momentos históricos desde a antiguidade. Tomar o vandalismo como uma prática performática que é parte de um drama social, deflagrado num momento de crise e ruptura, em que os símbolos que representam valores do passado não condizem mais com os anseios de uma parte da sociedade, permitirá entender a recente onda de destruição e intervenção de estátuas e outros monumentos. Como parte de um drama social, podemos entender a atitude vandalista para com monumentos controversos – que homenageiam colonizadores, genocidas, escravistas, estupradores, ditadores – como uma performance da memória reparadora³⁴⁸. Esse vandalismo

³⁴⁸ Os atos de vandalismo praticados em 8 de janeiro de 2023 na cidade de Brasília – que destruíram o patrimônio do Congresso Nacional, do Palácio do Planalto e do Supremo Tribunal Federal – me levam a sublimar que a atitude vandalista *per sí* não é reparadora. A função reparadora está ligada à reatualização de uma memória de violência e a exigência, por meio da destruição simbólica, de sua não repetição. O ato vandalista de 8 de janeiro consistiu numa tentativa de golpe, que não tinha por objetivo reatualizar a memória, questionando monumentos controversos que homenageiam violadores dos Direitos Humanos. Pelo contrário, ele foi um ataque simbólico e concreto ao Estado Democrático de Direito no Brasil, que ao invés de reparar

reativa e reatualiza a memória, sinalizando, por meio da destruição simbólica, a vontade de transformação e a exigência de não repetição da violência.

Por fim, analisarei as disputas entre memórias em torno dos legados da ditadura na cidade de Porto Alegre a partir de alguns exemplos, dentre eles a tentativa de silenciar e apagar a memória relacionada ao Dopinho. A partir desse exemplo, retomarei o debate que aconteceu com uma das turmas das escolas que fizeram parte do experimento realizado como parte desta pesquisa, no qual os estudantes questionaram a impunidade dos torturadores, como lidar com o negacionismo histórico e qual a função de preservar lugares de memórias traumáticas. Isso permitirá aprofundar a noção de pedagogia da memória, que pressupõe empatia com as vítimas das violações e visa educar para não repetir.

6.1 VANDALISMO REVOLUCIONÁRIO COMO DISPUTA ENTRE MEMÓRIAS

No senso comum, o vandalismo é associado a uma ação proposital de dano ou destruição de bens materiais. O termo é utilizado para o ato de destruir ou danificar tanto o mobiliário urbano como um bem reconhecido como patrimônio cultural. Segundo Diego Finder Machado (2020, p. 201), “[...] ao contrário da palavra iconoclastia, que significa destruir imagens por motivos políticos e ideológicos, vandalismo geralmente conota ignorância e brutalidade. Por vezes, fala-se em vandalismo para negar a força política de protestos sociais e para reprimi-los”.

Sebastián Vargas Álvarez ressalta que, para além de referir-se ao ato de destruição deliberada, no cerne do conceito de vandalismo está contida uma leitura dicotômica entre “[...] civilização e barbárie, destruição e criação, pólis e selvageria, que coloca o vandalismo e o vândalo no lado negativo da equação, convertendo-lhe em inimigo público”³⁴⁹ (ÁLVAREZ, 2021, p. 28). O vandalismo, dessa forma, é associado à barbárie, o primitivismo e a ignorância, sendo considerado uma ameaça às sociedades civilizadas. Embora o termo já fosse utilizado nesse sentido na Inglaterra no começo do século XVII, seu uso alargado deu-se mesmo durante a Revolução Francesa, momento histórico em que os símbolos e as obras da monarquia foram amplamente destruídos, dando lugar à criação de novos monumentos.

³⁴⁹ No original: “civilización y barbarie, destrucción y creación, polis y salvajismo, que coloca al vandalismo y al vándalo del lado negativo de la ecuación, convirtiéndolo en enemigo público”.

Quem difundiu o termo foi o abade Henri Grégoire, que, em suas memórias, escreveu “cunhei a palavra para matar a coisa”³⁵⁰ (*apud* GAMBONI, 2014, p. 27). Segundo Dario Gamboni (2014, p. 28), “[...] o caráter polêmico e performativo de ‘vandalismo’ não poderia ter sido uma afirmação mais clara que a orgulhosa explicação de Grégoire. A palavra pretendia excluir o ‘vândalo’ – e ameaçar potenciais ‘vândalos’ com exclusão – da comunidade da humanidade civilizada”³⁵¹. Conforme as circunstâncias, essa exclusão do mundo civilizado poderia ser aplicada ao bairro, cidade, nação e assim por diante. A escolha por utilizar o nome de um dos povos ditos bárbaros, que saquearam Roma no século V – ao invés da palavra iconoclastia, que remonta à destruição de imagens religiosas, como aconteceu em Bizâncio e durante a Reforma Protestante, ou obras artísticas por motivos políticos ou ideológicos, conforme seu uso atual – marca uma ação exógena e estrangeira à civilização, embora fosse praticada pelos próprios franceses.

Arnaud Elfort (2021) lembra que o abade Henri Grégoire publicou três relatórios com o objetivo de limitar a destruição empreendida pelos revolucionários, pois “[...] bárbaros e escravos odeiam a ciência e destroem os monumentos das artes; homens livres os amam e os preservam” (*apud* ELFORT, 2021, p. 55). Para Grégoire, essa ignorância era consequência de uma manipulação aristocrática estrangeira, cuja intenção era apropriar-se da riqueza artística francesa por um baixo custo.

Se inicialmente foi uma prática espontânea, em 14 de agosto de 1792, a Assembleia Nacional aprovou um decreto que instruía sobre a destruição de monumentos que recordassem a monarquia e o feudalismo. Todas as estátuas, baixos-relevos, inscrições e outros monumentos de bronze ou outros metais seriam fundidos e convertidos em canhões (*bouches à feu*). Porém, segundo o artigo 4 desse decreto, “[...] a comissão de monumentos está expressamente encarregada de cuidar da conservação dos objetos que possam ser de interesse essencial para as artes, e de apresentar uma lista dos mesmos ao Corpo legislativo,

³⁵⁰ No original: “Acuñé la palabra para matar la cosa”.

³⁵¹ No original: “El carácter polémico y performativo de ‘vandalismo’ no podría haber tenido una afirmación más clara que la orgullosa explicación de Grégoire. La palabra tenía como finalidad excluir al ‘vándalo’ – y amenazar a potenciales ‘vándalos’ con la exclusión – de la comunidad de la humanidad civilizada”.

para ser decidido pelos incumbidos”³⁵² (*apud* ELFORT, 2021, p. 56). O decreto, portanto, possui um caráter destruidor e, ao mesmo tempo, protetor.

A ação de preservar determinados objetos pelo seu valor artístico tornou a Revolução Francesa um marco fundamental para a noção de patrimônio. Para Álvarez (2021, p. 28), “[...] enquanto os revolucionários destruíam grande parte da cultura material do Antigo Regime, ou ela era desmantelada e realocada em museus e galerias republicanas, eram criados novos museus, calendários, monumentos, hinos, pinturas e rituais, agora ‘nacionais’”³⁵³. Segundo Gamboni, a profanação de imagens da realeza contribuiu para a deslegitimação do rei antes de sua eliminação. Os revolucionários se opunham não à imagem propriamente, como os iconoclastas da Reforma, mas ao seu conteúdo simbólico, o que “[...] podia permitir a conservação de obras, sempre e quando se rompesse ou se reinterpretasse sua relação simbolizadora”³⁵⁴ (GAMBONI, 2014, p. 46). O autor relata que foi criada uma tipologia nos modos de manejar os monumentos: substituição de signos visuais, nomes e inscrições presentes nos objetos; a transformação de obras inteiras; o enterro e a decapitação, como se as estátuas fossem pessoas; a transferência do espaço público para o espaço fechado dos museus; e a sua eliminação (GAMBONI, 2014, p. 50).

Arnaud Elfort (2021, p. 50-55) afirma que existem pelo menos três categorias amplas de vandalismo: ilegal, legal e regularizado. O vandalismo ilegal consiste na sua definição habitual, que possui uma conotação pejorativa, como uma ação de danificação ou destruição “gratuita”, sem razão aparente. É usado a posteriori para desqualificar uma prática condenável. O vandalismo legal é uma destruição legitimada, em que não há infração da lei. Ele não é reconhecido e permanece anônimo. Isso não significa que não haja reação a ele, que os cidadãos não se oponham a ele. Porém, numa disputa sobre o que é importante e o que é insignificante, aqueles que detêm o poder de decisão, decidem a favor da destruição. O vandalismo regularizado é ilegal no momento em que é realizado, todavia com o tempo se

³⁵² No original: “la commission des monuments est chargée expressément de veiller à la conservation des objets qui peuvent intéresser essentiellement les arts, et d’en présenter la liste au Corps législatif, pour être statué ce qu’il appartiendra”.

³⁵³ No original: “mientras los revolucionarios destruían gran parte de la cultura material del Antiguo Régimen, o ésta era desarticulada y relocalizada en los museos y galerías republicanas, se creaban nuevos museos, calendarios, monumentos, himnos, pinturas y rituales, ahora ‘nacionales’”.

³⁵⁴ No original: “podía permitir la conservación de obras, siempre Y cuando se rompiera o se reinterpretara su relación simbolizadora”.

institucionaliza, principalmente porque a sociedade se transforma e passa a legitimar o que antes era ilegal.

Para exemplificar o vandalismo regularizado, Elfort evoca o 14 de julho, dia de festa nacional na França. A destruição da Bastilha, a prisão que era símbolo do poder absolutista, inicialmente considerada um ato de vandalismo e insurreição, transformou-se em símbolo da República, sendo evocada todos os anos como um mito fundador. Segundo Gamboni (2014, p. 48), o canteiro de obras da Bastilha foi entregue ao empresário autodenominado “cidadão Palloy”, que deveria finalizar a demolição. Ele teria fabricado, com pedras do próprio muro, relíquias que simbolizavam sua queda, como pequenas maquetes e mapas esquemáticos da prisão. Zeaiter (2019, p. 11) afirma que uma maquete da Bastilha foi carregada numa procissão cívica em fevereiro de 1790, para levá-la ao Hôtel de Ville de Paris. Palloy enviou maquetes para todas as regiões da França, difundindo a tomada da Bastilha como símbolo de liberdade e que o período de prisões arbitrárias conforme a vontade do rei havia terminado.



Imagem 106 – Modèle de la Bastille et serment des enfants (Modelo da Bastilha e juramento das crianças).

Fonte: Obra de Jean-Baptiste Lesueur (1749-1826) / Musée Carnavalet³⁵⁵.

³⁵⁵ Disponível em: <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/serment-des-enfans>. Acesso em: 11 ago. 2022.



Imagem 107 – Maquete da Bastilha esculpida em pedra proveniente da mesma.
 Fonte: Escultura anônima contratada por Pierre-François Palloy (1755-1835) / Musée Carnavalet³⁵⁶.

No Museu Carnavalet de Paris, dedicado à história da capital francesa, na coleção dedicada à Revolução Francesa, hoje são exibidas algumas partes da antiga estátua equestre de Henri IV, que foi erigida em 1614 no meio da Pont-Neuf, na Île de la Cité. Segundo o Arquivo Nacional da França, ela “[...] foi o primeiro monumento esculpido usado na França para marcar o espaço urbano, o primeiro a ser estabelecido como um edifício público”³⁵⁷ (ARCHIVES NATIONALES, 2010, p. 2). A estátua foi destruída durante a Revolução Francesa e somente cinco pedaços foram conservados: a mão e a bota esquerdas, o braço direito, um detalhe da gola e a pata dianteira esquerda de seu cavalo. Henri IV foi rei de Navarra a partir de 1572 e da França de 1589 até 1610, quando foi assassinado a facadas. Ele era protestante e teve de se converter ao catolicismo para ser aceito como rei da França, inaugurando o reinado da dinastia dos Bourbon. Foi ele quem assinou o Édito de Nantes em 1598, que concedeu liberdade religiosa aos protestantes huguenotes, depois de décadas de perseguição e massacres.

Segundo Nayel Zeaiter (2019, p. 13), as imagens dos quatro escravos que ficavam na base da estátua equestre foram poupadas da destruição sob o pretexto de sua qualidade artística. Porém, ele lembra que a estátua de Henri IV não foi destruída por causa da sua qualidade artística, por isso defende que as estátuas dos escravos foram poupadas devido ao seu valor simbólico. Hoje elas estão expostas no Museu do Louvre.

³⁵⁶ Disponível em: <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/la-bastille-oeuvre-executee-dans-un-bloc-de-pierre-provenant-de-la-bastille>. Acesso em: 11 ago. 2022.

³⁵⁷ No original: “est le premier monument sculpté utilisé en France pour scander l’espace urbain, le premier à s’y imposer à l’instar d’un édifice public”. Acesso em: 12 ago. 2022.



Imagem 108 – Retrato da primeira estátua equestre de Henri IV erguida em 1614 sobre a Pont Neuf.
Fonte: Gallica / Bibliothèque Nationale de France³⁵⁸.



Imagem 109 – Partes da primeira estátua equestre de Henri IV erigida na Pont-Neuf, hoje expostas no Museu Carnavalet de Paris.
Fonte: Foto de Marta Haas.

³⁵⁸ Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8401671h.item#>. Acesso em: 11 ago. 2022



Imagem 110 – Partes da primeira estátua equestre de Henri IV erigida na Pont-Neuf, hoje expostas no Museu Carnavalet de Paris.

Fonte: Foto de Marta Haas.



Imagem 111 – Obra *Captifs provenant du décor du piédestal de la statue équestre d'Henri IV sur le Pont-Neuf* (Cativos provenientes da decoração do pedestal da estátua equestre de Henri IV na Pont-Neuf) de Pierre Franqueville (1548-1615).

Fonte: Pierre Philibert / Musée du Louvre³⁵⁹.

Em 1818 – depois da queda de Napoleão Bonaparte e da restauração da monarquia em 1814, quando Luís XVIII subiu ao trono – uma nova versão em bronze da estátua equestre de

³⁵⁹ Disponível em: <https://agorha.inha.fr/ark:/54721/38bcc173-c888-4b21-8610-f8217192dd3a>. Acesso em: 11 ago. 2022.

Henri IV foi instalada no lugar da antiga, em frente à Praça Dauphine, no meio da Pont-Neuf. Conforme Caroline Hauer (2021, n. p.), muitas lendas urbanas cercam a sua criação. O monumento teria sido construído a partir de estátuas antigas de Napoleão I, como a que foi retirada da coluna de Vendôme. Além do significado simbólico em fundir as estátuas do imperador para reerguer a estátua do fundador da dinastia Bourbon, apagando a obra revolucionária e consagrando a monarquia, o metal era muito precioso e a reciclagem era comum. Entretanto, alguns artesãos encarregados do empreendimento seriam nostálgicos bonapartistas e teriam imaginado um plano para vingar o insulto feito a Bonaparte, colocando diversas relíquias napoleônicas dentro do cavalo e seu cavaleiro.

Em 2004 a estátua equestre de Henri IV passou por uma restauração, o que permitiu desvendar uma parte dos mistérios. No interior da estátua foram encontradas sete caixas, que agora são conservadas no Arquivo Nacional da França. Segundo a instituição, em 1818 já era uma prática estabelecida colocar uma carta ou medalha de fundação nos monumentos públicos, informando as condições em que fora erguido, quem o encomendou e outras informações que fossem relevantes. Isso é confirmado pelo documento encontrado dentro da primeira estátua equestre de Henri IV, que creditava os artistas responsáveis, o cliente que encomendou, assim como as sucessivas etapas do projeto e produção da obra. Essa prática remonta ao período medieval, em que se gravavam informações na pedra de fundação. Porém, na nova estátua erguida em 1818, “[...] o conteúdo evolui e é enriquecido para formar um conjunto cujas características materiais e conteúdo intelectual sugerem que ele foi constituído como uma espécie de ‘tesouro’, ou mesmo um relicário espiritual, em memória do rei”³⁶⁰ (ARCHIVES NATIONALES, 2010, p. 1).

Quatro caixas foram colocadas na barriga do cavalo e três na cabeça do cavaleiro, contudo as últimas não fazem parte do inventário introduzido na primeira caixa. Não foi possível desenrolar e desvendar o conteúdo dos pergaminhos contidos nas caixas colocadas na cabeça do cavaleiro, pois estão grudados por uma cola, porém na tampa de uma das caixas está inscrito o nome de Mesnel, cinzelador da estátua. A partir disso, surgiram as questões: “Será que ele, sem o conhecimento daqueles que encomendaram o trabalho, escondeu estas caixas na cabeça do cavaleiro? O que ele teria escondido sob a camada de cola no recipiente

³⁶⁰ No original: “le contenu évolue, s’enrichit, pour former un ensemble dont les caractéristiques matérielles et le contenu intellectuel permettent de penser qu’il fut constitué comme une sorte de ‘trésor’, voire de reliquaire spirituel, en mémoire du roi”.

que leva seu nome?”³⁶¹ (ARCHIVES NATIONALES, 2010, p. 4). O fato de não ser possível desvendar o conteúdo desses pergaminhos contribui para a perpetuação da lenda urbana, segundo a qual o cinzelador Balthazar Mesnel seria um bonapartista convicto e teria introduzido lembranças napoleônicas e panfletos antimonarquistas no bronze para vingar o Imperador.

Na primeira das caixas contidas na barriga do cavalo de 1818, além do inventário, foi inserida uma cópia do pergaminho da estátua de 1614 e pergaminho com informações sobre a nova estátua. Numa das caixas foram inseridas 26 medalhas em prata, bronze e platina. Nas outras, foram inseridas como relíquias, ainda, impressões encadernadas de obras literárias, uma categoria de itens colocados no interior de monumentos que ainda não haviam sido verificados. Conforme o Arquivo Nacional, tratam-se de edições luxuosas das obras *Les économies royales* de Maximilien de Béthune (1559-1641), duque de Sully; *Histoire du Roi Henri Le Grand* de Hardouin de Péréfixe (1606-1671); e *La Henriade*, um poema épico de Voltaire (1694-1778). Segundo o Arquivo Nacional, a inserção dessas obras cumpre a função de legitimar também do ponto de vista histórico e biográfico a sua criação:

Assim como o cálice encerrado na alvenaria de uma igreja significa e consagra sua vocação, um signo performativo assumido como tal, assim o livro dá ao primeiro Bourbon sua dimensão lendária e quase mítica de rei universal: rei gestor, cuja obra permeia *Les économies royales* de Sully, modelo para a dinastia vindoura, elevado ao auge por Hardouin de Péréfixe, herói épico celebrado por Voltaire. Em 1818, e após o episódio revolucionário e o Império, a justificação de uma estatuária real tradicional tornou-se mais problemática, menos natural. O ‘tesouro’ inserido na estátua serviu então, de certa forma, para consagrá-la, contribuindo para sua legitimação³⁶² (ARCHIVES NATIONALES, 2010, p. 25).

Após os acontecimentos históricos da Revolução Francesa e da queda do Império, a celebração de um antigo monarca só é justificada porque ele seria, também, um grande homem, que possui seus próprios méritos enquanto político. Dessa forma, “[...] a estátua equestre, embora claramente um símbolo de autoridade monárquica restaurada, também é investida

³⁶¹ No original: “Aurait-il, à l’insu, bien sûr, des commanditaires de l’œuvre, caché ces boîtes dans la tête du cavalier? Qu’aurait-il dissimulé sous la couche de colle du réceptacle qui porte son nom?”.

³⁶² No original: “Comme le calice enfermé dans la maçonnerie d’une église à la fois signifie et consacre sa vocation, signe performatif ainsi assumé comme tel, de même le livre donne au premier Bourbon sa dimension légendaire, quasi-mythique, de roi universel: roi gestionnaire, dont l’œuvre imprègne les Économies royales de Sully, modèle pour la dynastie à venir, élevé au pinacle par Hardouin de Péréfixe, héros épique célébré par Voltaire. En 1818, et après l’épisode révolutionnaire et l’Empire, la justification d’une statuaire royale traditionnelle est devenue plus problématique, moins naturelle”.

com a função de um receptáculo de memória coletiva e, ao fazê-lo, como um possível órgão de reconciliação nacional”³⁶³ (ARCHIVES NATIONALES, 2010, p. 1).



Imagem 112 – Estátua de Henri IV instalada sobre a Pont-Neuf em 1818. Obra de François Frédéric Lemot.
Fonte: Hippolyte Blancard / Musée Carnavalet³⁶⁴.

Não foi só a estátua equestre de Henri IV que foi alvo do vandalismo da Revolução Francesa. A basílica de Saint Denis teve diversas tumbas da necrópole real desmanchadas ou destruídas durante o período chamado de Terror (1792-1794), sob o pretexto de recuperar o chumbo – do qual os antigos ataúdes da realeza eram feitos – para fundir e produzir balas. Aprovadas pela Convenção Nacional em agosto de 1793, as exumações ocorreram entre agosto de 1793 e janeiro de 1794, sendo que a maior parte ocorreu em outubro. A sepultura de Henri IV foi aberta no dia 12 de outubro. Segundo o processo verbal que se encontra no livro do historiador Raoul Roy (1858):

Abrimos o jazigo dos Bourbons, no lado das capelas subterrâneas, e começamos tirando o caixão de Henri IV, que morreu em 1610 aos 57 anos de idade, como anunciava a placa de cobre sob o seu caixão. O corpo desse príncipe estava tão bem preservado que as características de seu rosto não haviam sido alteradas. Ele foi colocado na passagem das capelas inferiores, envolto em seu sudário, que também estava bem conservado. Henri IV foi colocado contra um dos dois grandes pilares, em

³⁶³ No original: “la statue équestre, en même temps qu’elle s’offre manifestement comme un symbole de l’autorité monarchique restaurée, est également investie d’une fonction de réceptacle de la mémoire collective, et ce faisant d’organe possible de réconciliation de la nation”.

³⁶⁴ Disponível em: <https://www.parismuseescollections.paris.fr/fr/musee-carnavalet/oeuvres/statue-equestre-d-henri-iv-sur-le-pont-neuf-1er-arrondissement-paris-1#infos-principales>. Acesso em: 23 jun. 2022.

frente à capela do fundo, situada ao norte, e assim entregue aos insultos de uma multidão furiosa³⁶⁵ (*apud* ROY, 1858, p. 77).

Como estavam bem conservados, os restos mortais ficaram expostos ao público por dois dias. Reações adversas de pessoas que visitaram a basílica durante as exumações foram registradas. Com uma atitude de condenação, “uma mulher aproximou-se dele e, reprovando o crime irremissível de ter sido rei, deu-lhe um golpe e o fez cair no chão”³⁶⁶ (*apud* ROY, 1858, p. 77). Por outro lado, conforme relato de Dom Germain Poirier, arquivista de Saint-Denis, quando o ataúde foi aberto, depois de um longo silêncio de admiração, um soldado teria cortado com seu sabre uma longa mecha da barba de Henry IV, colocando-a sobre seu lábio superior. E teria exclamado: “Eu também sou um soldado francês! De agora em diante, não terei outro bigode. [...] Agora estou certo de derrotar os inimigos da França e a caminho da vitória!”³⁶⁷ (*apud* CORNETTE, 2017, p. 362).

³⁶⁵ No original: “On a ouvert le caveau des Bourbons, du côté des chapelles souterraines, et on a commencé par en tirer le cercueil de Henri IV, mort en 1610, âgé de 57 ans, ainsi que l’annonçait la plaque de cuivre posée sur son cercueil. Le corps de ce prince s’est trouvé dans une telle conservation, que les traits de son visage n’étaient point altérés. Il fut déposé dans le passage des chapelles basses, enveloppé dans son suaire, qui était également bien conservé. Henri IV fut placé contre un des deux gros piliers, en face de la chapelle du fond, celui qui se trouve vers le nord, et livré ainsi aux insultes d’une multitude furieuse”.

³⁶⁶ No original: “une femme s’avança vers lui, et, lui reprochant le crime irrémissible d’avoir été roi, lui donna un soufflet et le fit tomber par terre”.

³⁶⁷ No original: “Moi aussi je suis soldat français! Désormais je n’aurai plus d’autre moustache. [...] Maintenant, je suis sûr de vaincre les ennemis de la France, et je marche à la victoire!”.



Imagem 113 – Gravura de Henri IV exumado. Obra de Eustache-Hyacinthe Langlois (1777-1837) a partir de uma pintura de Théodore Basset de Jolimont.

Fonte: France Pittoresque³⁶⁸.

Depois de terminada a exumação de todos os reis da França, seus restos mortais foram enterrados em duas fossas comuns cavadas nos jardins da basílica. Durante a restauração da monarquia, em 1817, os restos mortais foram novamente exumados e colocados de volta na basílica, num ossuário comum. Não se sabe ao certo em que momento a cabeça de Henri IV foi separada do corpo. Uma hipótese é que tenha sido separada no momento que os corpos foram jogados na sepultura comum, pois diversas outras partes de corpos da realeza – como dentes, cabelo, orelhas – foram mutiladas nesse momento. Segundo Fabrice Drouzy (2010), quando os restos foram recuperados, foi notificado que três corpos estavam sem seus membros superiores, mas não afirmam se um deles seria de Henri IV.

Desde que a cabeça de Henri IV foi separada de seu corpo, ela passou por várias coleções privadas até ser encontrada pelos jornalistas Pierre Belet e Stéphane Gabet em 2008. De acordo com Drouzy (2010), Joseph-Emile Bourdais, um comerciante de segunda mão de Montmartre, comprou em 1919 a cabeça em um leilão por 3 francos e estava convencido de que tinha uma relíquia real, mas nunca foi levado a sério. Em 1955, Jacques Bellanger, um

³⁶⁸ Disponível em: <https://www.france-pittoresque.com/spip.php?article14638>. Acesso em: 11 ago. 2022.

cobrador de impostos aposentado, comprou a cabeça da irmã de Bourdais e desde então ela tinha permanecido guardada. Em 2010, ela foi devolvida e uma equipe multidisciplinar liderada por Philippe Charlier, um médico especialista em paleopatologia (o exame científico de esqueletos e múmias), confirmou que era a cabeça perdida de Henri IV, utilizando a combinação de técnicas antropológicas, paleopatológicas, radiológicas e forenses. Porém, conforme Philippe Delorme, outra pesquisa realizada a partir do DNA, publicada em 2013 pelo geneticista Jean-Jacques Cassiman, concluiu que “[...] o cromossomo Y dos Bourbons, determinado a partir de três descendentes atuais de Luís XIII, não corresponde em nada ao da cabeça comprada por Bourdais”³⁶⁹ (DELORME, 2018, n. p.).

A estátua equestre de Henri IV, derrubada durante a revolução e reconstruída durante a restauração da monarquia, exemplifica as diversas disputas em torno de objetos simbólicos do passado no espaço público. A realocação dos pedaços que restaram da primeira estátua, criada no início do século XVII, no museu dedicado à história de Paris, testemunha um período que hoje pertence à identidade nacional e à ideia de nação republicana. Os objetos encontrados dentro da segunda estátua, do século XIX, quando esta foi restaurada no século XXI, por sua vez, demonstram que essas disputas não são resolvidas por simples decisões e decretos, mas precisam ser legitimadas pela sociedade. Porém, a possibilidade de que Mesnel tenha cometido sua pequena vingança colocando panfletos bonapartistas na estátua equestre do primeiro rei da dinastia dos Bourbon, uma lenda urbana que não pôde ser desvendada, evidencia que os símbolos estavam em disputa inclusive durante a sua criação. A criação de maquetes da Bastilha esculpidas nas pedras que pertenceram aos muros da prisão, distribuídas por toda a França, foi uma forma de divulgar o ideal revolucionário e educar a população para um novo período histórico, assinalando que aquele símbolo absolutista tinha sido demolido e fazia parte do passado.

A profanação das tumbas da realeza reitera a ideia de que nem os cadáveres estão em paz. Assim como os monumentos que homenageiam a monarquia deveriam perder sua legitimidade, sendo destruídos ou deslocados do espaço público, também os restos mortais dos representantes do regime monárquico deveriam perder sua áurea de santidade e superioridade. Destituídos de seus caixões de chumbo – metal que foi transformado em bala

³⁶⁹ No original: “le chromosome Y des Bourbons, déterminé à partir de trois descendants actuels de Louis XIII, ne correspond en rien à celui de la tête achetée par Bourdais”.

de canhão –, os corpos ganharam uma nova morada fora da basílica, numa fossa comum. De certa forma, esse ato corroborou, pelo menos na morte, ao alcance da igualdade almejada pela revolução. A pilhagem de partes e membros dos restos mortais durante a exumação e o novo enterro, no entanto, evidencia que isso não é tão simples. Esses vestígios do passado, transformados em valiosas relíquias, mostram o fascínio que a monarquia provocava, mesmo nos tempos de sua deslegitimação e destruição. Uma cabeça embalsamada do século XVII ainda é alvo desse fascínio. Primeiro confirmada como a cabeça perdida de Henri IV, depois de desfeita a confirmação, a cabeça não ganhou o enterro inicialmente previsto, que garantiria seu descanso final junto do resto do corpo, mas permanece trancada num cofre esperando uma decisão sobre o seu destino.

Esses exemplos mostram que a disputa pelos sentidos do passado é sempre reatualizada em função do presente. A seguir, partindo de outros exemplos históricos, buscarei sublinhar o caráter performático do vandalismo, na medida em que busca ativar determinadas memórias.

6.2 VANDALISMO COMO PERFORMANCE REPARADORA

Embora a noção de vandalismo e todo o discurso relacionado a essa ideia tenha surgido e se institucionalizado durante a Revolução Francesa, paralelamente à noção de patrimônio, a ação de derrubar estátuas, monumentos e outros símbolos do passado foi registrada em diferentes momentos históricos. Evocarei, então, alguns exemplos apresentados por Gamboni (2014), Freedberg (2017), Álvarez (2021) e Santos (2022). No Egito e na Mesopotâmia, séculos antes da era cristã, foi comum mutilar os rostos das estátuas e borrar os nomes de inscrições em edifícios, com propósitos políticos ou pessoais, obliterando a existência de determinada pessoa para a posterioridade. No Império Romano surgiu a *Damnatio Memoriae* (condenação da memória), que consistia no apagamento dos vestígios, estátuas, inscrições ou lembranças que pudessem remeter à pessoa condenada. Esse processo difamatório visava reconfigurar a memória em relação a um determinado sujeito ou, inclusive, eliminar por completo a sua recordação.

Durante as invasões bárbaras ao Império Romano no século V, Roma foi saqueada pelos visigodos em 410 e pelos vândalos em 455, episódio que foi evocado pelo abade Henri Grégoire para nomear os atos de destruição durante a Revolução Francesa. A disputa em torno das

imagens religiosas, que ocorreu entre os séculos VIII e IX no Império Bizantino, culminou com a sua proibição pelo então imperador Leão III e seu filho Constantino V. Isso levou à destruição de milhares de ícones e deu origem ao termo iconoclastia (do grego *eikon*, ícone ou imagem; e *klastein*, quebrar). Durante o movimento reformista que surgiu no século XVI, os protestantes passaram a destruir os ícones do catolicismo, atacando principalmente seus rostos, mãos e pés.



Imagem 114 – Estátua da rainha Hatshepsut (1479-1458 a.C.) com o rosto destruído. Sua sucessora, Tutmés III, ordenou que suas imagens, cartelas e monumentos fossem destruídos. Fonte: The Metropolitan Museum of Art³⁷⁰.

³⁷⁰ Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/548519>. Acesso em: 25 jun. 2022.



Imagem 115 – Estátua (220/222 d.C) de Julia Aquilia Severa, danificada após sua morte.
Fonte: Museu Arqueológico Nacional de Atenas³⁷¹.



Imagem 116 – Peça de altar de uma capela da Catedral de Utrecht (Domkerk) na Holanda. Encontrada atrás de um falso muro de gesso durante atividades de restauração em 1919. Datada do século XV, danificada durante a Beeldenstorm.
Fonte: Sailko / Khan Academy³⁷².

³⁷¹ Disponível em: <https://www.livius.org/pictures/greece/sparta/sparta-statue-of-julia-aquilia-severa-damaged-after-her-death/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

³⁷² Disponível em: <https://www.khanacademy.org/humanities/renaissance-reformation/reformation-counterreformation/beginner-guide-reformation/a/iconoclasm-in-the-netherlands-in-the-sixteenth-century>. Acesso em: 29 jun. 2022.

No século XVIII, antes da Revolução Francesa, ocorreu o processo de independência das colônias norte-americanas que se tornaram os Estados Unidos da América. Durante esse processo, diversos símbolos da monarquia inglesa foram desfigurados, queimados ou destruídos. Esse é o caso da gigantesca estátua equestre do então rei da Grã-Bretanha, George III, inaugurada em Manhattan em 1770. Alguns dias após a declaração de independência, em 4 de julho de 1776, a estátua, que pesava duas toneladas, foi derrubada e a maior parte de seu chumbo foi transformada em balas.

Em 1871, quando a Terceira República Francesa já estava em vigor e Napoleão III havia se exilado, durante a insurreição popular da Comuna de Paris, a Coluna da Place Vendôme foi derrubada. No seu topo ficava uma estátua de Napoleão I, que já havia sido alvo de uma série de disputas: foi concluída em 1810; porém, com a restauração da monarquia em 1814, foi removida e substituída por uma bandeira com uma flor de lis; em 1818 foi fundida para a reconstrução da estátua equestre de Henri IV; em 1833 foi recolocada pelo rei Louis-Philippe, mas Napoleão já não usava um traje de imperador e sim de soldado francês; em 1863, sob o governo de Napoleão III, a estátua voltou a ser substituída por outra de Napoleão I em traje de imperador. A derrubada em 1871 pelas comunas provavelmente foi o primeiro ato de vandalismo no espaço público registrado em fotografia. A decisão pela sua derrubada, tomada pelo Conselho da Comuna, publicada no jornal oficial, diz o seguinte:

A Comuna de Paris. Considerando que a coluna imperial da Place Vendôme é um monumento à barbárie, um símbolo de força brutal e falsa glória, uma afirmação do militarismo, uma negação do direito internacional, um insulto permanente dos vencedores aos vencidos, um ataque perpétuo a um dos três grandes princípios da República Francesa, a fraternidade. Decreta: Artigo único - A coluna da Place Vendôme será demolida. Paris, 12 de abril de 1871³⁷³ (COMMUNE 1871, 2022, n. p.).

³⁷³ No original: “La Commune de Paris. Considérant que la colonne impériale de la place Vendôme est un monument de barbarie, un symbole de force brutale et de fausse gloire, une affirmation du militarisme, une négation du droit international, une insulte permanente des vainqueurs aux vaincus, un attentat perpétuel à l’un des trois grands principes de la République française, la fraternité. Décrète: Article unique - La colonne de la place Vendôme sera démolie. Paris, le 12 avril 1871”.



Imagem 117 – Derrubada da estátua do rei George III em Nova York em 9 de julho de 1776. Alguns dias após a declaração de independência dos Estados Unidos.
Fonte: Pintura de Johannes Adam Simon Oertel (1823 - 1909) / New York Historical Society³⁷⁴.



Imagem 118 – Coluna Vendôme derrubada em 16 de maio de 1971, durante a insurreição da Comuna de Paris.
Fonte: Detalhe da foto de Franck de Villecholle (pseudônimo) / Actu Paris³⁷⁵.

No século XX, sob exemplos trazidos pelos historiadores Gamboni (2014), Freedberg (2017), Álvarez (2021) e Santos (2022), podemos mencionar a derrubada dos símbolos czaristas na Rússia durante a Revolução de Outubro em 1917; após o fim da Segunda Guerra, a remoção dos símbolos nazistas na Alemanha; no final da década de 1980 e início de 1990, com o fim da União Soviética, a destruição ou realocação das estátuas que simbolizavam o comunismo,

³⁷⁴ Disponível em: <https://emuseum.nyhistory.org/objects/3909/pulling-down-the-statue-of-king-george-iii-new-york-city?ctx=4988c9aa331c08cd9b7659eb91c21fcc43ed6fce&idx=1>. Acesso em: 10 jun. 2022.

³⁷⁵ Disponível em: https://actu.fr/ile-de-france/paris_75056/commune-de-paris-quand-la-colonne-vendome-et-napoleon-etaient-abattus-par-les-communards_41841530.html. Acesso em: 10 jun. 2022.

principalmente as representações de Lenin e Stalin. Podemos citar, ainda, a derrubada de estátuas dos colonizadores após a independência das ex-colônias africanas e asiáticas. Um exemplo é a estátua de Dom Afonso Henriques (“rei fundador” de Portugal) em Luanda, derrubada em 1975 após a declaração de independência de Angola, cujo pedestal permanece até hoje vazio. Outro exemplo em Luanda foi o Monumento aos Mortos da Primeira Grande Guerra, na praça de Kinaxixe. A estátua foi dinamitada e substituída por um tanque soviético. Mais tarde, em 2002, foi colocada uma estátua em homenagem à Rainha Nzinga Mbande³⁷⁶.



Imagem 119 – Monumento aos Mortos da Primeira Grande Guerra, na praça de Kinaxixe em Luanda.



Imagem 120 – Tanque soviético colocado no lugar do monumento que simbolizava os colonizadores.

Fonte: Momentos de História³⁷⁷.

³⁷⁶ Nzinga Mbande ou “Rainha Jinga” (c. 1583-1663) é um símbolo da resistência ao colonialismo português. Foi rainha dos reinos de Ndongo e Matamba, importantes estados africanos existentes antes da chegada dos portugueses, territórios que fazem parte do que hoje conhecemos como Angola.

³⁷⁷ Disponível em: http://www.momentosdehistoria.com/MH_06_04_01_03_Patriotismo.htm. Acesso em: 11 ago. 2022.



Imagem 121 – Monumento em homenagem à Nzinga Mbande, inaugurado em 2002.
Fonte: Miguel Rosa / Mapio³⁷⁸.

No início do século XXI, podemos citar a derrubada da estátua de Saddam Hussein, no Iraque em 2003, por manifestantes opositores ao regime recém deposto junto com soldados estadunidenses. Em 2015, ganhou grande repercussão o movimento *#RhodesMustFall* (Rhodes deve cair), que reivindicava a retirada da estátua de Cecil Rhodes (1853-1902), empresário do colonialismo britânico, da Universidade de Cape Town, na África do Sul.



Imagem 122 – Estudantes aplaudem quando a estátua de Cecil Rhodes é retirada da universidade em 2015.
Fonte: Michael Hammond/University of Cape Town³⁷⁹.

³⁷⁸ Disponível em: <https://mapio.net/pic/p-7228804/>. Acesso em: 11 ago. 2022.

³⁷⁹ Disponível em: <https://www.news.uct.ac.za/article/-2016-06-13-decolonising-the-curriculum-its-time-for-a-strategy>. Acesso em: 11 ago. 2022.

Nesse mesmo período, tomou corpo nos Estados Unidos o movimento pela retirada das estátuas em homenagem aos líderes que lutaram pelos Estados Confederados – estados ao sul do país que defendiam a manutenção do direito de escravizar pessoas negras – na Guerra Civil dos EUA (1861-1865). As estátuas em homenagem ao General Lee (1807-1870), um dos principais líderes dos confederados, foram alvo de intervenções em diversas cidades. Em 2017, em Charlottesville, supremacistas brancos se juntaram para defender a preservação da estátua do General Lee utilizando em suas manifestações a mesma estética da Ku Klux Klan.

O brutal assassinato do afro-americano George Floyd em maio de 2020 em Minneapolis, asfixiado por um policial branco e registrado na íntegra em vídeo, teve uma enorme repercussão e reacendeu o debate sobre monumentos controversos, não somente nos Estados Unidos, mas em outras partes do mundo. Uma página na Wikipedia³⁸⁰ foi criada, listando monumentos e memoriais associados à injustiça racial que foram vandalizados, destruídos, removidos ou anunciado o compromisso de remover durante os protestos *#BlackLivesMatter* (vidas negras importam), que aconteceram depois do assassinato. Os monumentos que foram derrubados, desfigurados ou sofreram intervenção prestam homenagens a conhecidas figuras históricas associadas ao colonialismo, à escravidão, ao racismo e ao imperialismo.



Imagem 123 – Retrato de George Floyd projetado sobre a estátua de Robert E. Lee em junho de 2020, na Monument Avenue em Richmond, Virgínia.
Fonte: Kris Graves / National Geographic³⁸¹.

³⁸⁰ Ver: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_monuments_and_memorials_removed_during_the_George_Floyd_protests. Acesso em: 10 set. 2022.

³⁸¹ Disponível em: <https://www.nationalgeographic.com/history/article/monument-avenue-robert-e-lee-statue-renovation>. Acesso em: 10 set. 2022.

Ao lançarmos um olhar para essa história descontínua e heterogênea, percebemos que o fenômeno de derrubar e desfigurar estátuas é muito antigo – talvez tão antigo quanto a necessidade de erguer estátuas – e acontece no momento cuja manutenção desses símbolos já não faz mais sentido para a sociedade onde estão inseridos. Talvez seja mais preciso afirmar que esses símbolos representam valores que não condizem com os anseios de uma grande parte da sociedade e que permanecem em disputa conforme distintos projetos de poder existentes nesse meio.

Álvarez (2021) defende a importância de contextualizar e desestigmatizar o vandalismo, a partir de uma abordagem crítica do patrimônio, uma noção moderna cuja gênese está entrelaçada ao vandalismo revolucionário. O autor ressalta que a condenação do vandalismo, em geral, vem acompanhada da defesa de um valor positivo do patrimônio. Porém, é importante lembrar que “[...] não existe uma definição única e universal de patrimônio, mas que ele, assim como o vandalismo ou a iconoclastia, tem sua própria história: muda com o tempo e depende do contexto sociocultural”³⁸² (ÁLVAREZ, 2021, p. 38). Ele retoma Stuart Hall (2016), para quem o patrimônio deve ser pensado como uma prática discursiva, uma das formas de construção da memória social coletiva, que seleciona os eventos e personagens que devem ser lembrados no espaço público. Essa seleção, no entanto, nunca é neutra, mas está vinculada ao exercício de poder:

Inevitavelmente, o patrimônio reflete as premissas que governam seu tempo e seu contexto. É sempre inclinado em relação ao poder e à autoridade daqueles que colonizaram o passado, cujas versões da história são as que importam. Essas premissas e coordenadas de poder são naturalizadas – dadas, intemporais, verdadeiras e inevitáveis. Porém, basta a passagem do tempo, a mudança das circunstâncias ou a inversão da história para tornar evidente que essas premissas estão ligadas ao tempo e ao contexto, definidas historicamente e, portanto, sujeitas à contestação, renegociação e revisão³⁸³ (HALL, 2016, p. 19).

O patrimônio é uma construção histórica e cultural, que não é imutável e muito menos universal. Se retomarmos a distinção entre arquivo e repertório traçada por Diana Taylor

³⁸² No original: “no existe una definición única y universal del patrimonio, sino que éste, al igual que el vandalismo o la iconoclasia, tiene su propia historia: cambia con el tiempo y depende del contexto sociocultural”.

³⁸³ No original: “Inevitablemente, el patrimonio refleja los supuestos que gobiernan su tiempo y su contexto. Siempre está inclinado hacia el poder y la autoridad de aquellos que han colonizado el pasado, cuyas versiones de la historia son las que importan. Estos supuestos y coordenadas de poder son naturalizados – dados, sin tiempo, verdaderos e inevitables. Pero solo es necesario el paso del tiempo, el cambio de las circunstancias, o los reversos de la historia para hacer evidente que esos supuestos están ligados al tiempo y al contexto, que históricamente son definidos y que, por ende, están sujetos a impugnación, renegociación y revisión”.

(2013), podemos perceber o quanto a lógica de preservação eurocêntrica está centrada na materialidade do arquivo – preservando edifícios, monumentos, objetos artísticos – enquanto outras culturas não eurocêntricas dão valor à preservação de um saber-fazer, ou seja, de um repertório de saberes e técnicas transmitidos ao longo de gerações e que possibilitam manter viva uma prática cultural.

Podemos citar como exemplo dessa outra lógica de preservação por meio de um saber-fazer a arquitetura dos santuários xintoístas de Ise, no Japão, há pelo menos 1.300 anos (ISE JINGU, 2015). A cada vinte anos, novos edifícios são reconstruídos e os antigos destruídos, numa cerimônia conhecida por *Shikinen Sengu*. Também os trajes sagrados, o mobiliário e os relicários que serão colocados no novo santuário são refeitos. A reconstrução leva oito anos e inclui diversos rituais preparatórios, que iniciam com o corte das primeiras árvores e culminam com a transferência de um tesouro sagrado para o novo santuário. Ela é possível pois existe, ao lado do santuário principal, um terreno vazio que receberá o novo prédio. Em 2013 o processo de reconstrução foi completado 62 vezes e, segundo Akemi Sagawa (2016), contou com cerca de 230 carpinteiros e especialistas. Dentre essas 230 pessoas, três participaram dos três últimos eventos, 25 dos dois últimos e os demais participaram pela primeira vez. Dessa forma, o saber-fazer necessário para a reconstrução e destruição dos santuários de Ise são mantidos vivos e transmitidos ao longo de gerações, preservando a sua arquitetura sempre renovada.



Imagem 124 – Novos e antigos santuários *Naiku* de Ise, durante o 60º *Shikinen Sengu* em 1973.
Fonte: Mainichi Graphic (BOCK, 1974, p. 63).

Para Álvarez (2021, p. 40), manter uma perspectiva crítica, contextualizando histórica e culturalmente o patrimônio, permite-nos ir além de uma posição simplista de que o patrimônio é algo positivo e deve ser preservado e de que o vandalismo e a iconoclastia são sempre negativos e devem ser erradicados. Como assinala Gamboni, apreciar e rejeitar, conservar e destruir, são processos simultâneos e interdependentes. Como dois lados de uma mesma moeda, “[...] qualificar algo – como arte, como ‘propriedade cultural’, como digno de cuidado – necessariamente envolve desqualificar algo mais, algo que poderia ter sido qualificado e é ignorado ou algo com o que se comparam as qualidades do objeto escolhido”³⁸⁴ (GAMBONI, 2014, p. 433). Dessa forma, tudo que não é considerado digno de fazer parte do patrimônio de uma sociedade é condenado ao esquecimento, destruído, apagado, vandalizado.

Laurajane Smith (2006) propõe pensar o próprio patrimônio como performance, no sentido atribuído por Richard Schechner e Diana Taylor, como uma conduta reiterada, que pode transmitir conhecimento e um sentido de identidade e pertencimento.

O patrimônio é uma performance em múltiplas camadas – seja esta uma performance de visita, gerenciamento, interpretação ou conservação – que incorpora atos de rememoração e comemoração enquanto negocia e constrói um senso de lugar, pertencimento e compreensão no presente. Simultaneamente, a performance patrimonial também constitui e valida a própria ideia de ‘patrimônio’ que emoldura e define estas performances em primeiro lugar³⁸⁵ (SMITH, 2006, p. 3).

Ao tomar o patrimônio como performance, Smith desloca a ênfase para as práticas e os processos que caracterizam o patrimônio: decidir o que ou não ser preservado, interpretar e gerenciar os acervos, como torná-los acessíveis para o público e assim por diante. Entender o patrimônio como uma conduta repetida que produz conhecimento e pertencimento no presente permite pensá-lo também como um motor de mudança cultural. Se, por um lado, o patrimônio tem a ver com a promoção de uma versão consensual da história por instituições e elites culturais, por outro lado, também pode ser um recurso que é usado para desafiar e redefinir valores e identidades recebidas por uma série de grupos subalternos. Como uma prática, ele não tem

³⁸⁴ No original: “calificar algo – como arte, como ‘propiedad cultural’, como digno de cuidar – supone necesariamente descalificar otra cosa, algo que se podría haber calificado y de lo que no se hace ningún caso, o algo con lo que se comparan las cualidades del objeto elegido”.

³⁸⁵ No original: “Heritage is a multilayered performance – be this a performance of visiting, managing, interpretation or conservation – that embodies acts of remembrance and commemoration while negotiating and constructing a sense of place, belonging and understanding in the present. Simultaneously the heritage performance will also constitute and validate the very idea of ‘heritage’ that frames and defines these performances in the first place”.

valores e significados culturais fixos, pelo contrário, eles podem ser negociados: “O patrimônio é sobre negociação – sobre o uso do passado, e memórias coletivas ou individuais, para negociar novas formas de ser e de expressar identidade”³⁸⁶ (SMITH, 2006, p. 4).

Entender o patrimônio como performance, como uma prática que pode ser transformada conforme as negociações realizadas no presente, ajuda-nos a entender o vandalismo como uma ação performática irruptiva que tensiona os valores e as identidades momentaneamente fixadas como patrimônio. Nesse sentido, o vandalismo pode abrir o terreno para as redefinições e transformações. Dominique Poulot propõe “[...] encarar o vandalismo não como o oposto à conservação, como se houvesse dois mundos separados, como contrários absolutos, mas como um dos polos de um conjunto de atitudes face aos objetos em geral” (POULOT, 2016, p. 7). Para o pesquisador, algumas atitudes podem parecer vândalas em determinados circunstâncias ou para determinados grupos sociais, enquanto em outros contextos são autorizadas ou, se não são autorizadas, ainda assim parecem banais e sem consequência. Os limites que definem o que é ou não vandalismo não são estanques, “a cada instante uma série de negociações ínfimas se organizam e redefinem os limites das intervenções” (POULOT, 2016, p. 8).

Ainda para Poulot (1997), podemos entender o vandalismo revolucionário como parte de um drama social, conforme a noção delineada por Victor Turner (2015), que explorou as similaridades e as diferenças entre o arranjo cultural e performático do drama social e do drama estético. Há uma estrutura dramática dentro dos dramas sociais, de forma análoga às estruturas cênicas, que expressam o potencial teatral e dinâmico da vida social. No drama social também emerge a liminaridade, não na dimensão sagrada como as situações de margem ou *límen* aparecem nos rituais de passagem separados da vida cotidiana que o antropólogo Arnold Van Gennep (1873-1957) pesquisou e delineou, mas na própria sociedade. As performances culturais, por exemplo, possuem um caráter liminóide (neologismo criado para distinguir da liminaridade dos rituais de passagem das sociedades pré-industriais). Ao mesmo tempo que reencenam modelos da estrutura social, desestabilizam esses mesmos modelos, pois “[...] produzem situações que estão fora (ou entre) posições sociais determinadas, o que destaca sua potencialidade transformadora, seu poder de gerar tensões e

³⁸⁶ No original: “Heritage is about negotiation – about using the past, and collective or individual memories, to negotiate new ways of being and expressing identity”.

reformulações em ordens estabelecidas” (BORGES, 2019, p. 1). Segundo Turner (2015, p. 130-131),

O drama social tem início quando a paz da vida social regular, governada por normas, é interrompida pela *ruptura* de uma regra que controlava uma de suas relações mais evidentes. Isso, de forma rápida ou gradual, leva a um estado de *crise*, que, se não for resolvido prontamente, pode dividir a comunidade em facções e coalizões rivais. Para evitar que uma divisão aconteça, meios de *reparação* são adotados por aqueles que se consideram ou que são considerados os representantes mais legítimos ou de maior autoridade na comunidade. A reparação em geral envolve uma ação ritualizada, seja ela legal [...], religiosa [...] ou militar [...]. Se a situação não retornar ao estado de crise (que pode permanecer endêmica até que haja alguma reestruturação radical das relações sociais, às vezes por meios revolucionários), entra em jogo a próxima fase do drama social, que envolve soluções alternativas ao problema. A primeira é a *reconciliação* das partes em conflito após os processos judiciais, rituais ou militares; a segunda, o *entendimento consensual de que se trata de uma ruptura irremediável*, que em geral é seguido pela separação espacial das partes.

Turner apontou, portanto, quatro fases que operavam no drama social: 1) ruptura; 2) crise; 3) reparação; 4) reconciliação (ou entendimento de que se trata de uma ruptura irremediável). É na segunda fase que surge a liminaridade, como uma antiestrutura que põe em crise os sistemas e hierarquias sociais, desafiando o *status quo* e buscando novas possibilidades de organização. Dominique Poulot (1997) ressalta o efeito liminar presente no vandalismo revolucionário, no qual coexistiram ações de preservação e destruição. Ele desencadeou um processo de transformação cultural, estabelecendo uma diferente relação com a memória, a partir do projeto de modernidade, no qual os *lieux de mémoire* (NORA, 1993) fazem parte da vida cotidiana. Conforme Carolina Ruoso (2016, p. 223),

Ações baseadas na vontade de construir lugares de memória, a fim de fazer do patrimônio um instrumento pedagógico da nação que procura garantir um futuro republicano a partir dos exemplos do passado. Em outras palavras, Dominique Poulot descreve o processo de invenção do museu na modernidade, que é concebido a partir da preocupação de criar um inventário geral de uma história universalista³⁸⁷.

³⁸⁷ No original: “Des actions basées sur la volonté de construire des lieux de mémoire, afin de faire du patrimoine un instrument pédagogique de la nation qui cherche à garantir un futur républicain à partir des exemples du passé. C’est-à-dire que Dominique Poulot décrit le processus d’invention du musée dans la modernité, qui est conçu à partir de la préoccupation de créer un inventaire général d’une histoire universaliste. Même si au cours du XXème siècle, la nouvelle muséologie a revendiqué des changements dans la proposition éducative des musées et dans la manière de construire des proximités avec le public, ces rites de passage continuent d’être réinventés dans les mondes de l’art, des musées et des patrimoines”.

Se inicialmente o vandalismo revolucionário possuía um caráter espontâneo, como todos os momentos de crise que fazem parte do drama social descrito por Turner, a partir de um determinado momento essa ação irrefletida não foi mais tolerada. Para os defensores do patrimônio, como o abade Henry Grégoire, era preciso colocar a decisão nas mãos daqueles que tinham conhecimento especializado para inventariar, em nome do interesse de todos os cidadãos, o que viria a ser herança de todos. Como parte do drama social, o vandalismo não deixou de ser praticado, porém passou a ser controlado em função de um objetivo patrimonial, longe da praça pública. Um conjunto de leis foram criadas para estabelecer quais monumentos devem ser preservados no espaço público e protegidos pelo seu valor histórico e artístico. Poulot explicita o caráter cirúrgico na remoção dos símbolos condenados.

De acordo com os decretos oficiais, a conformidade das obras do passado deveria operar-se do ponto de vista profissional, fora da praça pública, por rasuras, supressões e diferentes medidas, realizadas no ateliê. As recomendações das Assembleias sugeriam um trabalho capaz de fazer desaparecer, sem deixar rastro, os símbolos condenados, ao contrário do gesto iconoclasta que usufrui do espetáculo da destruição visível, até mesmo do efeito das ruínas da praça pública, além de contar com suas repercussões demonstrativas. Rapidamente, o novo termo ‘vandalismo’ designa uma conduta escandalosa porque, além de ser retardada e ignorante, é sobretudo ilegítima por depender da iniciativa de grupos isolados, de facções particulares – para não dizer de conspiradores contrarrevolucionários (POULOT, 2009, p. 98).

Dessa forma, o Estado passou a deter o monopólio da violência simbólica sobre as obras do passado, determinando o que deve ser destruído, transformado, colocado no espaço fechado do museu, manter-se em praça pública. Toda iniciativa espontânea de destruição que foge do determinado pelos especialistas passa a ser vista como vandalismo. Segundo Ruoso (2016, p. 224-225), “[...] entendemos que a invenção do patrimônio, como uma invenção da nação, abandona certos bens e mantém outros que podem escrever uma história que exalta o processo revolucionário, mas que, acima de tudo, fortalece o projeto republicano”³⁸⁸. Assim, o trabalho de seleção do que deveria ser preservado e destruído foi profissionalizado e instrumentalizado em função de uma razão política, que explorou o potencial pedagógico do museu e do patrimônio no fortalecimento da República.

³⁸⁸ No original: “nous comprenons que l’invention du patrimoine en tant qu’invention de la nation, délaisse certains biens, et en garde d’autres qui puissent écrire une histoire qui exalte le processus révolutionnaire, mais qui, surtout, renforce le projet républicain”.

Seguindo a mesma lógica, Gamboni distingue as iconoclastias vindas de cima e de baixo. A iconoclastia de cima corresponde aos interesses dos que estão no poder, havendo uma tendência a substituir o símbolo destruído por um novo, ao mesmo tempo que se proíbem mais destruições. A iconoclastia de baixo origina-se na impotência política e em sua maioria não busca estabelecer novos símbolos. Ao substituir antigos símbolos e

[...] acabar superando a qualidade estética das obras eliminadas, a ‘iconoclastia de cima’ conseguiu ser elogiada entre os grandes marcos da história, enquanto que a ‘iconoclastia de baixo’ foi denunciada como ‘vandalismo cego’: a iconoclastia tornou-se assim ‘um privilégio para os vencedores e um sacrilégio para os vencidos’³⁸⁹ (GAMBONI, 2014, p. 34).

A partir das considerações de Gamboni (2014), Poulot (1997; 2009; 2016), Álvarez (2021) e Smith (2006) compreendemos o quanto vandalismo e patrimônio são fenômenos sociais imbricados e não contrários absolutos. Ao tomar vandalismo e patrimônio como performances, acentuamos o fato de que são práticas e processos de atualização da memória. Como toda prática que é repetida e reiterada, podem ser constantemente transformados. O que é considerado vandalismo depende muito do contexto cultural e histórico em que a atitude destrutiva ou de intervenção está inserida. Os limites que definem o que é ou não vandalismo não são fixos, dependem das relações de poder e são constantemente renegociados.

Como vimos a partir de alguns exemplos históricos, destruir símbolos do passado que representam valores não mais corroborados pela sociedade – ou por uma parte da sociedade – é uma prática muito antiga. Assim como Poulot (1997) propôs compreender o vandalismo revolucionário como parte do drama social, que reconfigurou a relação dos cidadãos franceses com os objetos e monumentos do passado que simbolizavam o antigo regime, também proponho entender a recente onda de destruição e intervenção de estátuas e outros monumentos como performances que fazem parte de uma drama social. Trata-se de um momento de ruptura e crise, em que parte da sociedade não aceita mais conviver pacificamente com monumentos que homenageiam notórios colonizadores, genocidas, escravistas, ditadores. Turner mostrou como o drama social, desencadeado por uma crise no tecido social, leva a um processo reflexivo sobre nossos valores:

³⁸⁹ No original: “acabar superando la calidad estética de las obras eliminadas, las ‘iconoclasias desde arriba’ lograban ser elogiadas entre los grandes hitos de la historia, en tanto que las ‘iconoclasias desde abajo’ eran denunciadas como ‘vandalismo ciego’: la iconoclasia devenía así «un privilegio para los vencedores y un sacrilegio para los vencidos”.

Já que os dramas sociais suspendem a encenação normal dos papéis cotidianos, eles interrompem o fluxo da vida social e forçam o grupo a tomar ciência de seu próprio comportamento em relação aos seus valores, levando-o algumas vezes até a questionar o valor desses valores. Em outras palavras, os dramas induzem e contêm processos reflexivos e geram quadros culturais em que a reflexividade pode encontrar um lugar legítimo (TURNER, 2015, p. 131).

Nos Estados Unidos, o assassinato do afro-americano George Floyd pelo policial branco Derek Chauvin – que se ajoelhou no pescoço da vítima durante oito minutos e quarenta e seis segundos, enquanto estava deitado de bruços, já imobilizado – desencadeou uma onda de protestos que incluíram a vandalização de monumentos controversos, associados à injustiça racial. A reação violenta contra monumentos que homenageiam figuras históricas que são símbolo do colonialismo, escravidão e racismo, tomada como vandalismo gratuito por alguns, consiste em uma reparação simbólica para outros, uma reparação simbólica diante da violência racial que não desapareceu, mas é reativada cotidianamente no presente. Ao tomarmos essa onda de protestos como parte de um drama social, podemos entender a atitude vandalista como uma performance reparadora. Diante da violência racista real, que continua a fazer inumeráveis vítimas, emerge como forma legítima de protesto o ataque simbólico contra monumentos que representam os valores racistas. Ilena Selejan (2021) defende que essas ações, realizadas num contexto em que a promessa de justiça é sempre adiada ou protelada, podem ser interpretadas num sentido simbolicamente reparador. Segundo Robin Greeley *et al.* (2020, p. 168), reparações simbólicas consistem em

[...] uma medida jurídica comum utilizada para tratar das violações dos direitos humanos no contexto do direito internacional. Distinguindo-se amplamente das medidas materiais e monetárias, as reparações simbólicas são geralmente definidas como não-pecuniárias e podem assumir muitas formas. Elas podem ser tangíveis, tais como monumentos, locais comemorativos, museus de memória e re/nomear espaços públicos. Ou podem envolver gestos mais performáticos ou efêmeros de reconhecimento e expiação, tais como desculpas públicas, cerimônias anuais e rituais ou apresentações. As reparações simbólicas respondem às demandas das vítimas por verdade, reconhecimento, redignificação, justiça e responsabilidade e, portanto, desempenham um papel importante na criação de condições para a confiança cívica e solidariedade social entre as vítimas e outros na sociedade³⁹⁰.

³⁹⁰ No original: “a common juridical measure used to address human rights violations in the context of international law. Broadly distinguished from material and monetary measures, symbolic reparations are generally defined as non-pecuniary and can take many forms. They may be tangible, such as monuments, commemorative sites, memory museums and re/naming public spaces. Or they may involve more

Embora todos os tipos de reparação impliquem um reconhecimento que, de modo inerente, possui algo de simbólico, Greeley *et al.* consideram ser propriamente reparações simbólicas medidas que satisfaçam as vítimas e que auxiliem na criação de condições para a não repetição das violações de direitos humanos. Dessa forma, visam a reparação individual, ao mesmo tempo que conectam as vítimas com o resto da sociedade, compartilhando seus valores morais e sociais. Os pesquisadores demarcam quatro critérios que propiciam o desencadeamento de reparações simbólicas. O primeiro critério é a agência da vítima, que deve ser reconhecida não apenas como vítima, mas como cidadão: “[...] as reparações simbólicas devem transformar a vítima em um participante ativo e beneficiário no processo duplo de reparação das violações individuais e de transformação positiva da sociedade no interesse da cura coletiva”³⁹¹ (GREELEY *et al.*, 2020, p. 188). O segundo critério é o processo, entendendo que “[...] além de produzir objetos materiais, como monumentos ou placas, para ser verdadeiramente repaginada, a memorialização deve ser enquadrada como um processo contínuo”³⁹² (GREELEY *et al.*, 2020, p. 189). Esse processo também deve ser participativo, “[...] se cerimônias de desculpas públicas, monumentos ou outros gestos simbólicos, atos de memorialização devem promover performances dinâmicas de engajamento cívico”³⁹³ (GREELEY *et al.*, 2020, p. 189). Ademais, deve ser um processo de “reativação e reatualização da memória ao serviço da imaginação de possíveis novos futuros”³⁹⁴ (GREELEY *et al.*, 2020, p. 189).

Outro critério é a forma estética: “[...] medida em que pode ‘desfamiliarizar’ construtivamente nosso ambiente, alterar nossos modos de percepção e refrescar nossa capacidade de pensamento crítico e criativo, a forma estética pode redefinir nosso potencial

performative or ephemeral gestures of recognition and atonement, such as public apologies, annual ceremonies and rituals or performances. Symbolic reparations respond to victims’ demands for truth, recognition, redignification, justice and accountability, and therefore play an important role in creating the conditions for civic trust and social solidarity between victims and others in society”.

³⁹¹ No original: “symbolic reparations should transform the victim into an active participant and beneficiary in the dual process of redressing individual violations and of positive transformation of society in the interests of collective healing”.

³⁹² No original: “beyond producing material objects such as monuments or plaques, to be truly reparative, memorialization must be framed as an ongoing process”.

³⁹³ No original: “whether ceremonies of public apology, monuments or other symbolic gestures, acts of memorialization should promote ‘dynamic performances of civic engagement’”.

³⁹⁴ No original: “reactivation and reactualization of memory in the service of imagining possible new futures”.

de ação transformadora” (GREELEY *et al.*, 2020, p. 190). A experiência estética, quando inovadora, pode nos fazer repensar nossa relação com o mundo e com os outros. Um último critério é a articulação explícita entre medidas de satisfação e garantias de não-repetição. Isso porque a reparação simbólica deve ser tanto restaurativa quanto transformadora e, mesmo que as garantias de não-repetição forneçam mecanismos legais e processuais para evitar novas violações dos direitos humanos, “[...] são os atos intrinsecamente simbólicos de reconhecimento social que fornecem o fundamento moral para a não repetição”³⁹⁵ (GREELEY *et al.*, 2020, p. 191).

Para entender o vandalismo como parte de um processo de reparação simbólica, Selejan (2021, p. 21) propõe uma definição mais ampla do conceito, com o objetivo de visibilizar o “[...] papel ativo que as próprias comunidades poderiam assumir intervindo diretamente no discurso público, enquanto buscam justiça”³⁹⁶. Assim como as reparações simbólicas são processos de reativação e reatualização da memória, também os atos de desobediência civil que intervêm em monumentos que representam figuras ou eventos controversos do passado fazem parte do processo de memorialização, são gestos voltados para o futuro, que sinalizam a vontade de transformação e exigem a não repetição da violência. Selejan defende que a produção de imagens e os procedimentos estéticos utilizados nos ataques aos monumentos contribuem para dar forma a novos imaginários políticos.

A autora utiliza o termo “destruição criativa” para referir-se ao gesto iconoclasta que subverte a hierarquia do poder e inaugura um novo regime iconográfico. Esse gesto “[...] carrega consigo o simbolismo de lutas passadas, que, no entanto, ele revê, desloca e replica”³⁹⁷ (SELEJAN, 2021, p. 32). São ações que não ocorrem de forma isolada, mas interligadas e fundamentas em lutas históricas pela justiça.

Podemos remeter a ideia de uma “destruição criativa” a Walter Benjamin, quando pressupõe que toda ação construtiva pressupõe uma ação destrutiva (BENJAMIN, 2009, p. 512). Num pequeno texto intitulado *O caráter destrutivo*, Benjamin aprofunda a ideia de que o presente é o local da experiência histórica. Uma consciência crítica do presente, por sua vez,

³⁹⁵ No original: “it is the inherently symbolic acts of social recognition that provide the moral foundation for non-repetition”.

³⁹⁶ No original: “the active role that communities themselves might assume by directly intervening in public discourse, while seeking justice”.

³⁹⁷ No original: “carries with it the symbolism of past struggles, which it nonetheless revises, shifts, and repurposes”.

implica “[...] uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal” (BENJAMIN, 1987b, p. 237). Como parte dessa redefinição do presente, torna-se necessário destruir o contínuo da história e, a partir dos escombros e ruínas do passado, abrir caminho para o novo. “O caráter destrutivo conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio” (BENJAMIN, 1987b, p. 236). A ideia de destruição, condição para a construção de algo novo, surge em oposição à tradição, que busca eternizar uma imagem do passado e pode ser instrumentalizada como dominação. Desconstruir a tradição permite não perpetuar o discurso dos vencedores e sua narrativa a partir dos monumentos e grandes feitos. Destruir a tradição e o fluxo contínuo da história que ela impõe, implica abrir novos caminhos que permaneciam soterrados:

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas (BENJAMIN, 1987b, p. 237).

Diante das ruínas, é possível remover os escombros, fazendo visível os caminhos e trazendo à tona momentos despercebidos do passado, resquícios daquilo que havia sido esquecido. Essa ação, realizada no presente, faz ressurgir algo que estava perdido e que agora é transformado. Entender o vandalismo como uma “destruição criativa” implica, portanto, fazer ressurgir, das ruínas dos monumentos, os resquícios de lutas passadas que não foram inscritas e eternizadas na pedra e na tradição. Esse gesto liberta o passado da ideia de progresso e permite a construção de um novo presente.

Um dos desafios, então, é como ativar continuamente essa memória vinda dos escombros e das ruínas, liberta do peso do progresso e da tradição. Diante das contínuas tentativas de apagamento das intervenções vandálicas, o desafio consiste em preservar seus resquícios e traços para as lutas futuras. Para Selejan (2021, p. 29), “[...] é aqui que reside seu potencial simbolicamente reparador, se apoiado em práticas memoriais (por exemplo,

compartilhamento de imagens comemorativas nas mídias sociais)”³⁹⁸, por isso essas intervenções devem ser vistas e publicizadas, provocando o debate e a reflexão. O uso das mídias sociais, nessa recente onda de ataque às estátuas, muito tem contribuído nessa direção. Os protestos provocaram um processo reflexivo, não apenas por parte de distintos grupos sociais, favoráveis ou contrários à manutenção desses símbolos no espaço público, mas também por parte daqueles que administram as cidades. No debate sobre o que fazer com esses monumentos, antes que os manifestantes derrubassem algumas estátuas, a administração de algumas cidades estadunidenses removeu ou se comprometeu em removê-los do espaço público.

A ação vandalista, nesse caso, pode ser lida como uma performance de memória reparadora, pois leva à reflexão sobre nossos valores e comportamentos diante da violência racial de ontem e de hoje. Numa disputa sobre diferentes visões do passado, quando a maior parte da sociedade – e, inclusive, a administração pública, diante da pressão social – afirma que não mais compactua com os valores racistas presentes nesses símbolos, que eles não condizem com o mundo que queremos, torna-se possível avançar em direção à justiça racial e imaginar um futuro distinto no qual o racismo não seja mais tolerado.

Tomadas como performances, essas ações reativam outros roteiros do vandalismo e fazem eco ao vandalismo revolucionário. Trata-se de uma forma de se reapropriar do espaço público num momento de crise, em que há uma suspensão temporária do fluxo da vida cotidiana. Essa irrupção permite aos sujeitos refletir sobre os seus papéis sociais e, ao mesmo tempo, questionar as estruturas sociais, assim como as ideias que as sustentam e os símbolos que as representam. Como parte do drama social, essas performances que surgem em momentos de crise possuem caráter liminar, abrindo o caminho para a imaginação, a criatividade e a transformação social.

Além do potencial imaginativo e antiestrutural, outra característica desse momento liminar é a possibilidade de criar vínculos comunitários, ainda que efêmeros, baseados nas relações sociais. Turner utilizou o termo *communitas*, do latim, para denominar a comunidade efêmera que emerge na liminaridade. Segundo Ileana Diéguez (2011, p. 38), “[...] a *communitas* representa uma modalidade de interação social oposta à de estrutura, na sua temporalidade e

³⁹⁸ No original: “this is where their symbolically reparative potential resides, if supported through memorial practices (e.g., commemorative image-sharing on social media)”.

transitoriedade, onde as relações entre iguais dão-se espontaneamente, sem legislação e sem subordinação a relações de parentesco, numa espécie de ‘humilde irmandade geral’”.

Enzo Traverso (2020) acentua o quanto o processo de transformação social também afeta a paisagem das cidades. Assim como seus habitantes, as cidades são corpos vivos que se transformam conforme os processos históricos. As urgências do presente demandam novas formas de coexistência baseadas na justiça social, sobretudo a justiça racial, e a cidade deve refletir essa necessidade.

A ‘fúria iconoclasta’ que atualmente se estende pelas cidades em escala mundial reclama, assim como demandaram seus antepassados, novas regras de tolerância e coexistência. Longe de apagar o passado, a iconoclastia antirracista implica uma nova consciência histórica que inevitavelmente afeta a paisagem urbana. As estátuas em disputa *celebram* o passado e a seus atores, um simples fato que legitima sua remoção. As cidades são corpos vivos que mudam de acordo com as necessidades, valores e desejos de seus habitantes, e estas transformações são sempre o resultado de conflitos políticos e culturais. A demolição de monumentos que comemoram os governantes do passado dá uma dimensão histórica às lutas atuais contra o racismo e a opressão³⁹⁹ (TRAVERSO, 2020, n. p.).

Para compreender como uma ação violenta de “fúria iconoclasta” – mesmo que se trate de uma violência contra um símbolo – pode possuir um sentido reparador, é importante, em primeiro lugar, retomar a noção de monumento. A palavra monumento vem do latim (*monere* significa advertir, lembrar, exortar e *mentum* significa meio, instrumento, modo). Álvarez (2021) propõe analisar a noção de monumento consoante cinco elementos constitutivos. O primeiro consiste na relação com a identidade e memória, na medida em que os monumentos visam estabelecer uma conexão entre o passado (seja por meio dos antepassados ou de mitos fundadores), o presente no qual se comemora e o futuro que é projetado, conectando os mortos, os vivos e os que virão depois. Ele acrescenta que a principal função política e cultural dos monumentos “[...] é dar sentido e legitimidade a uma identidade coletiva (o sentido de semelhança e continuidade grupal no tempo e no espaço) ou, em outras

³⁹⁹ No original: “la ‘fúria iconoclasta’ que actualmente se extiende por las ciudades a escala mundial reclama, al igual que lo demandaran sus antepasados, nuevas reglas de tolerancia y coexistencia. Lejos de borrar el pasado, la iconoclastia antirracista entraña una nueva conciencia histórica que inevitablemente afecta el paisaje urbano. Las estatuas en disputa *celebran* el pasado y a sus actores, un simple hecho que legitima su retirada. Las ciudades son cuerpos vivos que cambian de acuerdo con las necesidades, valores y deseos de sus habitantes, y estas transformaciones son siempre el resultado de conflictos políticos y culturales. Derribar monumentos que conmemoran a los gobernantes del pasado da una dimensión histórica a las luchas del presente contra el racismo y la opresión”.

palavras, contribuir para a formação de uma ‘comunidade de história e de destino’⁴⁰⁰ (ÁLVAREZ, 2021, p. 19). É na modernidade, com a consolidação dos estados-nação a partir do século XIX, que os monumentos comemorativos atingem seu auge. No caso dos países da América Latina, a independência se tornou o mito fundacional da comunidade imaginada e seus próceres foram as figuras históricas monumentalizadas.

Um segundo elemento constitutivo do monumento é o fato de ele ser uma ou representação artística do passado, de forma que é preciso questionar não apenas o que ele representa, mas como o faz. O terceiro elemento é a relação à espacialidade, pois os monumentos são representações colocadas no espaço público (praças, parques, ruas e avenidas) para serem compartilhados e comemorados por toda sociedade. O lugar específico no qual são erigidos também faz parte da narrativa que se quer transmitir.

O quarto elemento é sua relação com o poder, “[...] essas construções são produto de políticas de memória específicas – promovidas por aqueles que detêm o poder político, econômico ou cultural em um dado momento – por meio dos quais foi decidido monumentalizar certo passado”⁴⁰¹ (ÁLVAREZ, 2021, p. 22). Como já vimos, o processo de seleção do que se quer lembrar implica fazer um recorte do processo histórico. Então, ao mesmo tempo que um evento ou um sujeito é monumentalizado, outros eventos e outros sujeitos são condenados ao esquecimento e ao silêncio.

Um último elemento constitutivo do patrimônio é a sua contingência histórica ou historicidade. Já ressaltamos que os monumentos são produtos de um contexto histórico e cultural. Dessa forma, “[...] seu significado muda com o tempo, conforme os novos sentidos e apropriações que diferentes atores sociais fazem deles, em diferentes momentos históricos”⁴⁰² (ÁLVAREZ, 2021, p. 23). Tal abertura para novas interpretações e enunciações não é aleatória, ela está diretamente relacionada ao discurso hegemônico e às lutas ideológicas de distintos atores sociais. É precisamente nesses momentos de reinterpretação e ressignificação que os monumentos também

⁴⁰⁰ No original: “es dar sentido y legitimidad a una identidad colectiva (el sentido de mismidad y continuidad grupal en el tiempo y el espacio) o, en otras palabras, aportar a la formación de una ‘comunidad de historia y de destino’”.

⁴⁰¹ No original: “estas construcciones son producto de políticas de la memoria específicas – promovidas por aquellos que detentan el poder político, económico o cultural en un momento dado – por medio de las cuales se decidió monumentalizar cierto pasado”.

⁴⁰² No original: “su significado cambia con el tiempo, de acuerdo a los nuevos sentidos y apropiaciones que diferentes actores sociales hacen de ellos, en diferentes momentos históricos”.

podem ser alterados ou destruídos, um gesto simbólico que permite àqueles que foram historicamente invisibilizados e silenciados inscreverem-se como sujeitos de sua própria história.

Para Paul B. Preciado, numa sociedade radicalmente democrática, o vandalismo contra monumentos racistas, coloniais, patriarcais – como gesto de subjetivação política – não deveria ser criminalizado, mas acolhido enquanto voz dissidente que promove uma justiça crítica ao reordenar os modos de representação no espaço urbano:

Esse processo de ressignificação material do espaço urbano gera caos, mas também alegria política e eventualmente justiça crítica. Uma revolução não é apenas uma substituição de modos de governo, mas também um colapso de modos de representação, um abalo no universo semiótico, uma reordenação de corpos e vozes. É importante que estes momentos de intervenção, crítica e destituição não sejam criminalizados, mas sim acolhidos como gestos de subjetivação política daqueles que foram e ainda são objetivados pelas técnicas de governo patriarcal e colonial. Uma característica de uma democracia radical é sua capacidade de compreender a reinterpretação crítica de sua própria história como fonte de criatividade e emancipação coletiva, em vez de se apressar em homogeneizar vozes e conter a dissidência⁴⁰³ (PRECIADO, 2020, n. p.).

Luciano Vinhosa (2022) questiona por que determinadas estátuas nos ameaçam e reagimos a elas com violência, como se fossem pessoas. Além do fato de homenagearem figuras históricas indesejáveis, ele chama a atenção para a dupla natureza das estátuas, que são ao mesmo tempo obras de arte e imagem. Enquanto obras de arte, são representações que apontam para ideias que vão além de sua materialidade. São “[...] portadoras de ideias, se não propriamente as do artista que as exprimiu, as dos comanditários que as conceberam e as fizeram erguer com símbolo de poder” (VINHOSA, 2022, p. 100). Porém, enquanto imagem, as estátuas não apenas representam, mas personificam essas ideias: “[...] a ‘personificação’ estabelece um contrato *a priori* entre signo e significado que encerra a imagem em um símbolo já codificado pela comunidade, o qual retira do sujeito toda liberdade de pensar” (VINHOSA, 2022, p. 103). Dessa forma, a destruição dessas imagens no espaço público, embora não consiga destruir “[...] os sedimentos psíquicos que estruturaram o campo social, é, no entanto uma

⁴⁰³ No original: “This process of material resignification of urban space generates chaos but also political joy and eventually critical justice. A revolution is not just a supplanting of modes of government but also a collapse of modes of representation, a jolt to the semiotic universe, a reordering of bodies and voices. It is important that these moments of intervention, critique, and destitution not be criminalized but rather welcomed as gestures of the political subjectivation of those who have been and still are objectified by the techniques of patriarchal and colonial government. One characteristic of a radical democracy is its capacity to understand the critical reinterpretation of its own history as a source of creativity and collective emancipation, instead of hastening to homogenize voices and contain dissidence”.

atitude simbólica que se iguala à própria ação de erguê-lo, conquanto a comunidade reage às injustiças que esses monumentos representam” (VINHOSA, 2022, p. 105).

Surge então a questão sobre qual seria a forma de destruir esses sedimentos psíquicos (do racismo, colonialismo, imperialismo, autoritarismo) estruturados em nossa sociedade. Como caminho possível para a reparação, os traumas históricos devem ser elaborados, de forma coletiva, no espaço público das cidades, transformando a paisagem urbana. “Revivê-los em uma memória ressignificada para que não os esqueçamos seria o caminho para a cura? As questões, então, estão colocadas para que se proceda a um justo tribunal das estátuas, o qual deve decidir sobre seus destinos” (VINHOSA, 2022, p. 107).

Porém, realizar um “tribunal das estátuas”, para decidir sobre o destino desses símbolos do passado racista, colonialista, patriarcal, genocida e ditatorial não é uma tarefa simples. Dentre os vários caminhos possíveis, surgem propostas de remoção e destruição imediata; remoção e realocação em outro espaço (como um museu fechado ou museu a céu aberto, como um parque de estátuas⁴⁰⁴); depois da remoção, deixar o pedestal vazio ou criar um monumento compensatório; deixar o monumento no mesmo lugar, porém denunciar com novas placas e intervenções as injustiças sociais às quais esse símbolo está atrelado.

O debate sobre o que fazer com esses símbolos indesejáveis presentes no espaço público também acontece na América do Sul, onde a maior parte dos monumentos comemorativos homenageia colonizadores, escravocratas e figuras ligadas ao processo de independência de cada país. No Brasil, o debate mais recente sobre monumentos controversos ficou centralizado na estátua de Borba Gato (1649-1718) em São Paulo, incendiada em julho de 2021. A ação foi realizada pelo Coletivo Resistência Periférica, que convocou o protesto e planejou atear fogo na estátua de 13 metros de altura com o objetivo de debater publicamente a existência desse monumento em homenagem ao bandeirante paulista. Essa estátua, inaugurada em 1963, já havia sido alvo de diversas intervenções, assim como o Monumento às Bandeiras, obra de Victor Becheret inaugurada em 1954 no Parque Ibirapuera, que possui 50 metros de comprimento por 16 metros de altura e foi esculpida em 240 blocos de granito, cada um pesando 50 toneladas. Segundo o historiador Luís Soares de Camargo, “[...] a figura do bandeirante como aquele herói que ampliava as fronteiras da

⁴⁰⁴ Em Moscou, grande parte dos monumentos que homenageavam aos líderes soviéticos – como as estátuas e bustos de Vladimir Lenin (1870-1924) e Josef Stálin (1878-1953) – e que foram derrubados com o fim da URSS, depositou-se num parque. O Parque dos Monumentos Caídos, também conhecido como Cemitério dos Monumentos Caídos, transformou-se numa galeria a céu aberto, hoje não apenas com antigos monumentos soviéticos, mas também com obras contemporâneas.

então colônia, ou daquele que descobre as riquezas minerais, começou a ser construída a partir da ascensão econômica de São Paulo, especialmente a partir do fim do século 19 e início do século 20” (*apud* VEIGA, 2020, n. p.).



Imagem 125 – Estátua de Borba Gato em chamas durante ato convocado em julho de 2021.
Fonte: Lucas Martins / Jornalistas Livres⁴⁰⁵.

Durante muito tempo, a narrativa oficial apresentou os bandeirantes (também conhecidos como sertanistas) como heróis nacionais, desbravadores responsáveis por levar a civilização para os lugares mais ermos do Brasil, delimitando suas fronteiras. Pouco se questionava sobre os métodos violentos utilizados para desbravar os territórios, que incluíam “[...] exploração da natureza de forma devastadora e do trabalho humano, particularmente através da escravidão indígena, negra, estupro e genocídio” (ANGATU, 2021, n. p.). O professor indígena guarani Jurandir Augusto Martim compartilha a dificuldade em explicar essa homenagem:

Fiquei impressionado quando vi pela primeira vez a estátua em homenagem ao Borba Gato, em Santo Amaro, um homem responsável por mortes, estupros e incêndios em aldeias indígenas. [...] Essa é a parte mais difícil do ensino de história: explicar para crianças por que homens que foram responsáveis por massacres e escravidão de indígenas ainda serem homenageados em todas as partes (*apud* OLIVEIRA, 2017, n. p.).

Cada vez mais pessoas compartilham essa perplexidade em entender como é possível continuarmos homenageando bandeirantes e outras tantas figuras controversas de nossa

⁴⁰⁵ Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/borba-gato-a-estatua-de-um-genocida-estuprador-e-escravagista-que-merece-arder-em-chamas/>. Acesso em: 11 ago. 2022.

história, sem nem ao menos contextualizá-las no espaço público. Enquanto um debate mais profundo sobre esses monumentos e as memórias que eles impõem não acontece, Casé Angatu, professor indígena tupinambá, ressalta a importância de valorizar outras histórias, memórias e identidades: “Esta é uma das minhas militâncias indígenas. Quero dizer: é decolonizando olhares, saberes e espíritos. Mostrando o quanto as presenças indígenas, negras, caboclas, nordestinas e imigrante são fundamentais na construção da cidade” (ANGATU, 2021, n. p.).

Dentre os protestos que envolveram a intervenção em monumentos controversos na América do Sul, analisaremos mais atentamente algumas das ações que ocorreram no Chile, durante o chamado *Estallido social* (explosão ou eclosão social). Em 18 de outubro de 2019, teve início em Santiago do Chile uma série de protestos, que logo se alastrou para todas as regiões do país e durou até março de 2020, quando iniciou o período de isolamento social devido à pandemia de Covid-19. Começou com uma campanha coordenada de estudantes para pular a catraca do metrô, em resposta ao aumento de preço, o que levou a diversos confrontos com os carabineiros (polícia nacional chilena, que faz a segurança ostensiva⁴⁰⁶). O presidente chileno anunciou estado de emergência, autorizou o envio das forças armadas para reprimir os protestos e decretou toque de recolher na região metropolitana da capital. Durante os três meses de manifestações, segundo Rocío Montes (2020), pelo menos 329 monumentos públicos sofreram vandalismo, intervenções ou foram danificados.

O monumento que esteve no epicentro dos protestos em Santiago foi a estátua equestre do general Manuel Baquedano (1823-1897), que recebeu inúmeras intervenções ao longo do *Estallido social*. Segundo Isidora Urrutia Steinert (2020), Baquedano teve um importante papel na ocupação militar da região da Araucanía (território Mapuche) na década de 1860 e posteriormente na Guerra do Pacífico contra o Peru. Contrapondo-se à afirmação do exército chileno, de que Baquedano representa todos os chilenos, Steinert (2020, n. p.) afirma que “[...] sua figura é relevante para a história dos vencedores, enquanto que para outras e outros é uma recordação constante dos gestos de colonização interna por meio dos

⁴⁰⁶ Assim como no Brasil, na ditadura chilena, a polícia ostensiva (uniformizada) foi militarizada, porém, diferentemente do Brasil, onde as polícias militares (em tese) estão sob comando dos governos estaduais, no Chile ela possui caráter nacional. Logo após o golpe de 1973, os carabineiros foram declarados pelo governo como instituição militar de status equivalente ao das forças armadas, sob comando do Ministério da Defesa.

quais se anexaram os territórios que agora compõem o Chile”⁴⁰⁷. Daí depreende-se o significado reivindicatório da colocação da Wenufoye, a bandeira dos povos Mapuches chilenos, no topo da estátua durante os protestos.

Dois dias antes de completar um ano do início do *Estallido social*, em outubro de 2021, um grupo de manifestantes pintou a estátua de Baquedano de vermelho. Um dia depois, ela amanheceu novamente reformada e pintada em suas cores habituais. Após uma série de intervenções e ataques, em março de 2021 ela foi removida da praça para um processo de restauração. Segundo a administração pública, a estátua se encontrava em situação crítica e corria risco eminente de cair. Porém, depois de reformada, conforme afirmação do então presidente chileno Sebastián Piñera, seria colocada de volta no mesmo lugar. Após as eleições presidenciais chilenas, que elegeram Gabriel Boric, um ex-líder estudantil, o Conselho de Monumentos Nacionais do Chile anunciou, em junho de 2022, que a estátua equestre do general Baquedano, pelo menos por um tempo indeterminado, não retornará à praça. O general Baquedano e seu cavalo Diamante ficarão, por tempo indeterminado, permanecerão sob a custódia do Exército, abrigados no Museu Histórico e Militar do Chile.

Alguns monumentos foram derrubados e substituídos, como ocorreu na cidade de La Serena. No lugar da estátua de Francisco de Aguirre (1507-1581) – um dos espanhóis, junto a Pedro de Valdivia, que participou da “conquista” do Chile e um dos “fundadores” da cidade em 1544 – foi colocada a imagem de mulher diaguita, “[...] símbolo pelo genocídio desse povo, que aconteceu durante a conquista espanhola dos territórios adjacentes ao rio Elqui. Nessa nova estátua podemos ler a legenda ‘Milanka’, que significa mulher na língua diaguita”⁴⁰⁸ (MANIFESTANTES..., 2019, n. p.). Outro exemplo é a colocação do busto de Pedro Lemebel, performer do grupo *Las Yeguas del Apocalipsis* falecido em 2015, no lugar de outro busto na Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Chile.

Diversos monumentos sofreram intervenções – como olhos pintados de vermelho ou recebendo espécies de tampões e curativos nos olhos – fazendo referência às lesões oculares provocadas pelos carabineiros, que cometeram diversas violações dos direitos humanos

⁴⁰⁷ No original: “su figura es relevante para la historia de los vencedores, mientras que para otras y otros es un recordatorio constante de los gestos de colonización interna a través de los cuales se anexaron los territorios que componen actualmente Chile”.

⁴⁰⁸ No original: “símbolo por el genocidio de ese pueblo que se llevó a cabo durante la conquista española de los territorios adyacentes al río Elqui. En la nueva estatua se puede leer la leyenda ‘Milanka’ que significa mujer en lengua diaguita”.

durante os protestos, principalmente o direito à integridade pessoal. Até março de 2021 foram contabilizadas mais de 8.000 vítimas de violência estatal e mais de 400 casos de trauma ocular, segundo a Anistia Internacional, que concluiu: “Essas violações generalizadas poderiam demonstrar um padrão de conduta que revela uma intenção de causar danos aos manifestantes a fim de silenciar os protestos ou assumindo tais danos como um mal necessário”⁴⁰⁹ (AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2021, n. p.).

O uso de mídias digitais e redes sociais também teve um grande impacto na divulgação e articulação das manifestações. Um inventário das intervenções iconoclastas⁴¹⁰ foi criado a partir de imagens coletadas somente nas redes sociais. A Galeria Cima⁴¹¹, uma galeria de arte com vista privilegiada sobre a Praça Dignidad – nome como a praça onde fica o monumento a Baquedano foi rebatizada pelos manifestantes – passou a realizar transmissões em tempo real do que estava ocorrendo no local. Em 2020, um ano depois do início do *Estallido*, durante uma de suas transmissões ao vivo da praça, por meio de uma intervenção digital, a estátua do general foi substituída por uma do *perro Negro Matapacos* (cachorro negro mata policiais em tradução literal). O cão vira-lata ficou famoso ao participar dos protestos estudantis chilenos em 2011⁴¹², pois acompanhava os estudantes, latindo e ameaçando os *pacos*, uma gíria chilena para se referir aos carabineiros. Desde então ele virou símbolo de resistência à brutalidade policial e recebeu diversas homenagens.

Em novembro de 2019, uma escultura gigante do *Negro Matapacos* foi colocada na Praça da Aviação. Ainda no mesmo mês ela foi atacada, sendo pintada de verde – em nítida alusão à cor característica dos carabineiros – e repintada de preto pelos manifestantes no mesmo dia. Porém, no dia seguinte foi incendiada. A estátua de *Negro Matapacos* foi, então, revestida com metal e atualmente tem sua morada no Museu del Estallido Social, uma plataforma autogestionada que surgiu da necessidade de arquivar documentos, objetos e testemunhos dos acontecimentos derivados do *Estallido*. Uma segunda estátua chamada *Negra Matapacos* ou *Kchorra* – dando importância ao tema da igualdade de gênero – foi

⁴⁰⁹ No original: “Estas violaciones generalizadas podrían demostrar un patrón de conducta que revela una intención de dañar a las personas manifestantes con el fin de acallar la protesta, o bien asumiendo dicho daño como un mal necesario”.

⁴¹⁰ Ver <http://inventarioiconoclastadelainsurreccionchilena.com/>. Acesso em: 11 ago. 2022.

⁴¹¹ Ver <https://galeriacima.cl/galeria/>. Acesso em: 11 ago. 2022.

⁴¹² O curta-documental *Matapaco*, de 2013, sobre esse famoso vira-lata, pode ser assistido em <https://youtu.be/wiEFhAAWCiw>. Acesso em: 07 jul. 2022.

construída, com o objetivo de ser trasladada a diferentes cidades e participar das manifestações, como as recentes manifestações em favor da aprovação da nova constituição.

Segundo Marcelo Solá, um dos criadores dessas estátuas,

A imagem do ou da vira-lata representa o que nós somos, a mestiçagem, nossa identidade e estes seres que vivem na rua. O vira-lata de rua que aludimos são seres que chegaram lá precisamente porque estão submersos no abandono, em maus tratos permanentes, na indiferença e também na discriminação, razão pela qual consideramos pertinente fazer uma escultura para homenagear o que vive este ser vivo, que está intimamente relacionado com o que acontece com uma grande parte da sociedade chilena, que normalmente também experimenta esses maus tratos, essa indiferença da classe política e empresarial dominante⁴¹³ (*apud* LACAZZETTE, 2020, n. p.).

É importante frisar que os protestos ligados ao *Estallido social* no Chile, muito além de causarem danos, intervenções ou destruições ao patrimônio público, criaram uma profusão de novas imagens e novos símbolos, que contaram com os corpos e a presença dos cidadãos chilenos nas ruas de todo o país. No plano simbólico, a remoção e intervenção em que homenageiam invasores, colonizadores e genocidas – substituídas por bustos indígenas ou por figuras dissidentes como Pedro Lemebel, assim como a criação de um monumento em homenagem a *Negro Matapacos*, cão vira-lata símbolo da resistência estudantil contra a violência policial – conduzem o debate para outro lugar, ressignificando a história oficial. Como afirma Marcia Fernández, “[...] a apropriação de símbolos e espaços da cidade foi um dos fenômenos mais relevantes desse período, e tem a ver com uma cidadania que sentiu, ou sonhou, que finalmente pode escrever sua própria história, que pode transformá-la a seu favor”⁴¹⁴ (*apud* VIDAL, 2020, n. p.).

Se levarmos em consideração que a principal reivindicação era a criação de uma nova constituinte, rompendo definitivamente com a constituição legada pela ditadura, percebemos que as consequências dessa explosão foram além do plano simbólico. Não se trata apenas de

⁴¹³ No original: “La imagen del quiltro o quiltra representa lo que somos, el mestizaje, nuestra identidad y estos seres que viven en la calle. El quiltro callejero principalmente al que aludimos son seres que han llegado ahí porque justamente están sumidos en un abandono, en un maltrato permanente, en la indiferencia y también discriminación, por eso que nosotros consideramos pertinente hacer una escultura para homenajear lo que vive este ser vivo que tiene mucha relación con lo que le pasa a gran parte de la sociedad chilena, que normalmente vive también estos maltratos, esta indiferencia de la clase dominante política y empresarial”.

⁴¹⁴ No original: “la apropiación de símbolos y espacios de la ciudad ha sido uno de los fenómenos más relevantes de este periodo, y tiene que ver con una ciudadanía que ha sentido, o sueña, con que por fin puede escribir su propia historia, que puede cambiarla a su favor”.

uma nova constituição, mas de uma constituição representativa e plural, na qual os povos indígenas, os jovens estudantes, ativistas pela diversidade e tantos outros grupos marginalizados possam se reconhecer. Talvez possamos afirmar, a partir de Preciado (2020), que a reivindicação é por uma constituição que represente uma democracia radical. Ao completar um ano do início do *Estallido social*, em outubro de 2020, junto com as eleições municipais e regionais, um plebiscito foi realizado com o objetivo de consultar os cidadãos chilenos se queriam uma nova constituição (78,28% da população foi favorável) e se queriam que ela fosse redigida por uma Convenção Constituinte, composta por membros eleitos diretamente para ela (79% foi favorável).

Em maio de 2021 ocorreu, então, a eleição das 155 pessoas que fariam parte da convenção, composta de forma paritária entre mulheres e homens, com 17 assentos reservados aos povos indígenas. Em dezembro de 2021, o ex-líder estudantil, Gabriel Boric, com apenas 35 anos, venceu a eleição presidencial apoiando o trabalho da Convenção Constituinte. Um ano após iniciar seus trabalhos, em julho de 2022, a convenção apresentou a conclusão de seus trabalhos e a proposta de uma nova Carta Magna para o país. O texto previa que o Chile fosse reconhecido como um Estado Plurinacional, incorporando as dez etnias indígenas existentes no país, cerca de 12% da população, garantindo direitos de autonomia jurídica, representativa e eleitoral. O texto também consagrava, de forma inédita numa constituição, além dos direitos dos povos indígenas, direitos para mulheres, crianças e adolescentes, pessoas com deficiência, pessoas de diversidade e dissidência sexo-genéricas.

No dia 4 de setembro de 2022, no entanto, no novo referendo convocado para aprovação ou rejeição dessa constituição, a proposta de nova Carta Magna foi rejeitada por 62% da população chilena. A partir desse resultado, que vai na contramão dos avanços obtidos até então, surge a questão sobre como uma Carta Magna, considerada avançada e construída por diversos setores da sociedade civil, foi rejeitada de forma tão veemente. Diversos motivos para o rechaço foram apontados por cientistas políticos, dentre eles a desinformação e a disseminação de *fake news* – que deslegitimaram o processo constituinte diante da sociedade – e a articulação da direita conservadora, principalmente os setores empresariais e militares (JÚNIOR, 2022). Fato é que, como um pacto social entre os diversos setores da sociedade, a proposta de nova constituição, considerada tão avançada e representativa de uma democracia radical, não reflete a atual correlação de forças políticas no Chile. Porém, como parte do drama social, a crise que levou aos protestos que eclodiram em 2019 está longe do fim, pois as

disputas sobre os legados de nosso passado autoritário, colonialista, escravagista, genocida e patriarcal continuam. E é preciso reconhecer que o *Estallido social*, momento liminar, antiestrutural e de *communitas*, rompeu com esses legados no plano simbólico, mostrando que a luta política continua.



Imagem 126 – Imagem de manifestantes com bandeira Mapuche no topo da estátua de Baquedano.
Fonte: Susana Hidalgo / BBC⁴¹⁵.

⁴¹⁵ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50229216>. Acesso em: 07 dez. 2022.



Imagem 127 – Estátua de Baquedano em 16 de outubro de 2021, após ser pintada de vermelho por um grupo de manifestantes.

Fonte: Cristobal Escobar / Agencia Uno⁴¹⁶.



Imagem 128 – Estátua de Baquedano em 17 de outubro de 2021, após ser pintada novamente pela administração pública.

Fonte: Marcos Zegers / Agencia Uno⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Disponível em: <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2020/10/17/monumento-general-baquedano-pintado.html>. Acesso em: 07 abr. 2021.

⁴¹⁷ Disponível em: <https://www.ciperchile.cl/2020/10/19/baquedano-el-ejercito-y-la-disputa-por-la-memoria/>. Acesso em: 07 abr. 2021.



Imagem 129 – Intervenção na estátua de Minerva que remete às lesões oculares provocadas pelos *carabineiros* nos manifestantes do *Estallido Social*.

Fonte: Inventario iconoclasta de la insurrección chilena⁴¹⁸.



Imagem 130 – Estátua de Francisco de Aguirre substituída por busto de mulher diaguíta na cidade de La Serena.

Fonte: Mega Notícias⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Disponível em: <http://inventarioiconoclastadelainsurreccionchilena.com/>. Acesso em: 07 abr. 2021.

⁴¹⁹ Disponível em: <https://www.meganoticias.cl/nacional/280244-la-serena-estatua-francisco-de-aguirre-mujer-diaguíta-la-nuez.html>. Acesso em: 11 abr. 2022.



Imagem 131 – Busto de Pedro Lemebel colocado durante o *Estallido social* na PUC do Chile.
Fonte: La Raza Cómica⁴²⁰.



Imagem 132 – Intervenção digital que substitui a estátua de Baquedano pela do cachorro *Negro Matapacos*.
Fonte: Galeria Cima / Reprodução Youtube⁴²¹.

Álvarez ressalta que, embora as diferentes ações iconoclastas que ocorreram nos últimos anos em diversas países sejam singulares e possuam suas especificidades, elas também compartilham similitudes ou aspectos comuns. O primeiro é que esses ataques a monumentos

⁴²⁰ Disponível em: <https://razacomica.cl/sitio/2020/01/22/a-cinco-anos-de-su-adios-pedro-lemebel-esta-vivo-en-la-revuelta-en-la-calle/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

⁴²¹ Disponível em: <https://youtu.be/hXmr9JeBlw4>. Acesso em: 11 out. 2022.

no espaço público estão inseridos em protestos desencadeados pelo abuso de poder por parte da polícia: “[...] os protestos sociais denunciam a violência policial-estatal contemporânea interpelando símbolos materiais no espaço urbano que, segundo os iconoclastas, representam, reivindicam ou reproduzem violências e desigualdades passadas no presente”⁴²² (ÁLVAREZ, 2021, p. 105).

Um segundo aspecto em comum nesses protestos é a luta por sociedades mais inclusivas e diversas, nas quais sejam garantidos os direitos e se respeitem as diferenças, independentemente da cor de pele, origem étnica, gênero, sexualidade ou classe social. Há um entendimento de que “[...] as violências e desigualdades reproduzidas pelos regimes democráticos contemporâneos [...] é herdeira de violências e desigualdades estruturais de longa duração, correspondentes a regimes imperiais ou coloniais do passado”⁴²³ (ÁLVAREZ, 2021, p. 106).

Outro aspecto em comum é a utilização de redes sociais e novas tecnologias de informação e comunicação na organização, desenvolvimento e divulgação dos protestos, ampliando e multiplicando o seu alcance. Um último aspecto comum nos diversos países é que os ataques a monumentos provocaram debates públicos e intensos polêmicas. Para os favoráveis, os ataques são justificados com o argumento de que “[...] representavam, legitimavam ou perpetuavam violências, injustiças e exclusões de diversos tipos no espaço urbano”⁴²⁴ (ÁLVAREZ, 2021, p. 108). Já os que desaprovam essas ações, consideram “ataques ao patrimônio, à história, à arte ou à identidade”⁴²⁵ (ÁLVAREZ, 2021, p. 108). As autoridades, em geral, apresentaram posições ambíguas e intermediárias, ora respeitando os protestos sociais e compreendendo suas motivações, ora condenando a violência contra os objetos e reprimindo as manifestações.

Enquanto parte de uma disputa sobre quais memórias devem ser comemoradas na esfera pública, embora considere o vandalismo justo sob o ponto de vista histórico, político e

⁴²² No original: “las protestas sociales denuncian la violencia policial-estatal contemporánea interpelando símbolos materiales en el espacio urbano que, según los iconoclastas, representan, reivindicam o reproducen violencias y desigualdades pasadas en el presente”.

⁴²³ No original: “las violencias y desigualdades reproducidas por los regímenes democráticos contemporâneos [...], es heredera de violencias y desigualdades estructurales de larga duración, correspondientes a regímenes imperiales o coloniales del pasado”.

⁴²⁴ No original: “representaban, legitimaban o perpetuaban violencias, injusticias y exclusiones de diverso tipo en el espacio urbano”.

⁴²⁵ No original: “ataques al patrimonio, la historia, el arte o la identidad”.

ético, Álvarez ressalta que ele comporta algumas limitações ou perigos que podem comprometer a sua eficácia política e comunicativa. Uma limitação é a deslegitimação por parte de alguns atores sociais, geralmente mais tradicionais e conservadores. Se, por um lado, para uma grande parte da sociedade o vandalismo pode promover a reflexão sobre o que eles representam, por outro lado, para alguns, ele impede a possibilidade de diálogo. Outra limitação é o apagamento de vestígios, pois a destruição completa de um monumento não erradica apenas a sua materialidade, mas também pode nos privar de sua condição como documento do passado. Enquanto resquícios de um passado fascista, colonialista, escravista, genocida, o autor questiona se “[...] não seria desejável conservar seus testemunhos materiais para conhecê-los e nos aproximarmos deles criticamente, como fontes de um passado que não queremos que se torne presente”⁴²⁶ (ÁLVAREZ, 2021, p. 117). A última limitação é o dano à cultura e ao patrimônio material: “[...] não podemos negar que o ataque aos monumentos afeta obras de arte que são valorizadas e amadas – por alguns ou por muitos – como parte de seu patrimônio, memória ou identidade cultural”⁴²⁷ (ÁLVAREZ, 2021, p. 117).

Como alternativa às ações vandálicas que poderiam apagar completamente os vestígios de um evento ou personagem controverso, privando-nos de documentos do passado que podem ser trabalhados criticamente com o objetivo da não repetição, Álvarez propõe ressignificar os monumentos. Nesse trabalho de ressignificação, a arte contemporânea teria muito a contribuir: “[...] o grafite, a projeção ou instalação audiovisual ou a performance são as opções expressivas mais comuns na hora de estabelecer interferências de sentido nas obras já existentes ou novos relatos de memória no espaço público”⁴²⁸ (ÁLVAREZ, 2021, p. 125).

Diante da dificuldade do processo de memorialização da Segunda Guerra, sobretudo do genocídio judeu, a partir do questionamento sobre os pressupostos que fundamentam os monumentos tradicionais, surgiu nos anos 1980 na Alemanha uma corrente artística ligada ao antimonumento. Andreas Huyssen explicita por que o monumental e o monumentalismo se tornaram categorias controversas no período final do século XX:

⁴²⁶ No original: “no sería deseable conservar sus testimonios materiales para conocerlos y aproximarnos a ellos críticamente como fuentes de un pasado que no queremos que se vuelva presente”.

⁴²⁷ No original: “no podemos negar que el ataque a monumentos afecta obras de arte que son valoradas y queridas – por algunos o por muchos – como parte de su patrimonio, memoria o identidad cultural”.

⁴²⁸ No original: “el grafiti, la proyección o instalación audiovisual o el performance son las opciones expresivas más comunes a la hora de establecer interferencias de sentido en las obras ya existentes o nuevos relatos de memoria en el espacio público”.

O monumental é esteticamente suspeito porque se liga ao mau gosto do século XIX, ao kitsch e à cultura de massa. É politicamente suspeito porque visto como representativo dos nacionalismos oitocentistas e dos totalitarismos novecentistas. É socialmente suspeito porque é o modo privilegiado de expressão dos movimentos de massa e da política de massa. É eticamente suspeito porque em sua predileção pelo grandioso se entrega ao mais-que-humano, na tentativa de esmagar o espectador individual. É psicanaliticamente suspeito porque se liga às ilusões narcisistas de grandeza e completude imaginária (HUYSEN, 2000, p. 50-51).

Se o monumento traz uma ideia de permanência (devido ao material em que é produzido, como a pedra e o metal), atemporalidade (como se não fosse produzido com uma intencionalidade em um contexto histórico) e suporte para a memória (os *lieux de mémoire* delineados por Pierre Nora), o antimonumento rompe com essa ética, estética e política. Segundo Márcio Seligmann-Silva (2016, p. 51), os antimonumentos

[...] abandonam a retórica da ‘memória escrita em pedra para sempre’ e optam por matérias e rituais mais efêmeros, apostando justamente na força das palavras e dos gestos, mais do que no poder das representações bélicas (gerais sobre seus cavalos, tanques e canhões) ou triunfais (arcos do triunfo, altar da nação etc.). O antimonumento desenvolve-se, portanto, com a psicanálise, em uma era de catástrofes e de teorização do trauma. Ele corresponde a um desejo de recordar de modo ativo o passado (doloroso), mas leva em conta também as dificuldades do ‘trabalho de luto’. Mais ainda, o antimonumento, que normalmente nasce do desejo de lembrar situações-limite, leva em si um duplo mandamento: ele quer recordar, mas sabe que é impossível uma memória total do fato e quanto é dolorosa essa recordação.

O duplo mandamento de querer recordar a situação-limite e, ao mesmo tempo, ser impossível recordar tudo, leva à característica de ser um símbolo “esburacado”, com lacunas que sempre ficam por preencher. Enquanto muitos monumentos oferecem uma visão simplificada da história que acomoda os eventos num falso contínuo, celebrando uma visão unívoca do passado e reforçando uma ideologia, os antimonumentos problematizam a história e as catástrofes que buscam recordar, desacomodam as narrativas oficiais, ressaltando as rupturas, e advertem sobre as consequências de uma determinada ideologia (como o fascismo, racismo e assim por diante). Enquanto os monumentos glorificam um evento ou uma pessoa, os antimonumentos reconhecem as vítimas das catástrofes e denunciam seus perpetradores.

Assim como o vandalismo e as intervenções em monumentos que simbolizam figuras controversas, os antimonumentos possuem características performáticas, que convocam seus interlocutores a questionar as narrativas oficiais e a participar na construção de outras

narrativas. A performance que reativa e reatualiza a memória das ruínas e dos vencidos possui uma função reparadora, que assinala um compromisso com a transformação e a não repetição desse passado.

6.3 OS LEGADOS DA DITADURA NA CIDADE DE PORTO ALEGRE E AS DISPUTAS SOBRE SUA MEMÓRIA: O QUE PODEMOS APRENDER COM ISSO?

A partir de algumas disputas-memórias sobre os legados da ditadura na cidade de Porto Alegre, inclusive nos nomes das ruas, buscarei retomar um debate que ocorreu durante o experimento na escola. A conversa com os estudantes sobre qual seria a função de preservar lugares relacionados a memórias traumáticas permitirá aprofundar a noção de pedagogia da memória, que visa educar para não repetir. Enquanto prática performática, a visita a sítios de consciência que presentificam o passado pode nos afetar a partir do corpo e gerar empatia com as vítimas das violações. Essa seria sua principal promessa pedagógica.

Assim como os monumentos de uma cidade, os nomes de suas ruas também contam bastante sobre sua história e suas relações de poder. Inicialmente criado para designar como os nomes das ruas produzem ou manifestam ideologias políticas, o termo “texto-cidade” (*city-text*), desenvolvido principalmente por Maoz Azaryahu (1996), mais tarde foi estendido para incluir estátuas, memoriais e monumentos. Inspirados nos *lieux de mémoire* de Pierre Nora, diversas investigações têm sido realizadas levando em consideração as políticas de memória em jogo na denominação das ruas das cidades e na construção de memoriais. A noção de texto-cidade permite entender a toponímia da cidade como um texto, como uma fonte que traz diversas informações que podem ser analisadas do ponto de vista político, histórico, geográfico e cultural.

Os nomes das ruas, seus monumentos e memoriais refletem decisões comemorativas de cada cidade ao longo do tempo, por isso podemos entendê-los como o manifesto da cidade sobre seus valores sociais, culturais e políticos. Enquanto os monumentos possuem apenas uma função simbólica de comemoração, os nomes das ruas possuem dupla função, simbólica e prática. Além de serem marcadores espaciais que nos fornecem um senso de orientação sobre a cidade – e dessa forma estarem completamente inseridos em nosso uso diário, a ponto de parecerem naturais porque seu significado se dilui na experiência cotidiana – os nomes das

ruas participam da construção cultural de nosso passado compartilhado, ou seja, na construção de nossa memória coletiva.

Nomes de rua 'históricos' são característicos 'lieux de mémoire' (Nora, 1986) da modernidade. Da perspectiva dos encarregados de moldar a infraestrutura simbólica da sociedade, o principal mérito dos nomes comemorativos de rua é que eles introduzem uma versão autorizada da história em ambientes comuns da vida cotidiana. Os nomes comemorativos de ruas, juntamente com monumentos comemorativos e museus patrimoniais, não apenas evocam uma versão particular da história, mas também são participantes na contínua produção cultural de um passado compartilhado⁴²⁹ (AZARYAHU, 1996, p. 313).

Dessa forma, transformam-se em símbolos políticos dos discursos hegemônicos e mecanismos de legitimação de suas estruturas ideológicas. Incorporados na paisagem urbana cotidiana, ao fundir história e ambiente físico, eles naturalizam a sua narrativa do passado, a versão oficial da história. A aparente insignificância dos nomes das ruas e o seu uso recorrente e não refletido, faz com que essa representação do passado se torne íntima e familiar. Na medida em que não problematizamos esses nomes, legitimamos essa versão da história e o projeto de poder e ideologia política que elas representam.

A partir dessa perspectiva – de que podemos entender os nomes das ruas, monumentos e memoriais como manifestação ou produção de uma ideologia política perpetuada por uma versão da história – podemos perceber nos nomes das ruas, avenidas, estradas, pontes, viadutos, praças, parques e escolas das cidades brasileiras diversos resquícios de determinadas narrativas do passado (e seus projetos de poder) naturalizados em nosso cotidiano. Encontramos à nossa volta homenagens a presidentes ditadores, a torturadores, a traficantes ou defensores do tráfico de pessoas escravizadas, genocidas, assassinos, estupradores e tantos outros cuja homenagem no espaço público das cidades é controversa e indesejada.

Com relação aos nomes de ruas ligadas a figuras históricas do período do regime militar, percebemos uma enorme discrepância entre as homenagens aos ditadores e torturadores, de um lado, e às vítimas da ditadura, de outro. O relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV)

⁴²⁹ No original: "'Historical' street names are distinctive 'lieux de memoire' (Nora, 1986) of modernity. From the perspective of those in charge of molding the symbolic infra- structure of society, the main merit of commemorative street names is that they introduce an authorized version of history into ordinary settings of everyday life. Commemorative street names, together with commemorative monuments and heritage museums, not only evince a particular version of history but are also parti- cipants in the ongoing cultural production of a shared past".

nomeou 377 pessoas como responsáveis direta ou indiretamente por crimes praticados, como tortura e assassinato (CNV, 2014a, p. 846–931). O número de vítimas da ditadura é muitas vezes maior que o número de criminosos levantados pela CNV. Dentre as vítimas, foram nomeados 191 brasileiros que resistiram à ditadura e foram mortos, 210 desaparecidos e 33 desaparecidos cujos restos mortais foram localizados, totalizando 434 pessoas mortas e desaparecidas (CNV, 2014a, p. 963). Esse número não leva em consideração os pelo menos 8.350 indígenas (CNV, 2014b, p. 205) que foram mortos durante a ditadura, seja em massacres, esbulho de suas terras, remoções forçadas de seus territórios, contágio por doenças infectocontagiosas, prisões, torturas e maus tratos. Também não leva em consideração o número de camponeses e quilombolas mortos, que não são nomeados e para o qual não há estimativa, mortos em conflitos por terra. O número de vítimas é muito maior, se considerarmos todos os afetados pela repressão política, que sofreram violações sistemáticas dos direitos humanos por parte de agentes do Estado. Segundo a terceira edição do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3),

[...] calcula-se que pelo menos 50 mil pessoas foram presas somente nos primeiros meses de 1964; cerca de 20 mil brasileiros foram submetidos a torturas e cerca de quatrocentos cidadãos foram mortos ou estão desaparecidos. Ocorreram milhares de prisões políticas não registradas, 130 banimentos, 4.862 cassações de mandatos políticos, uma cifra incalculável de exílios e refugiados políticos (SDH/PR, 2010, p. 173).

Apesar dessa enorme diferença entre o número de perpetradores da ditadura e o número de vítimas, segundo dados sobre as ruas de todos os estados brasileiros, Rodrigo Menegat afirma que “[...] a soma do comprimento de ruas com o nome de vítimas é bem menor. São aproximadamente 160 km homenageando os que tombaram pela mão do regime contra mais de 2000 km de vias que fazem referência aos algozes” (MENEGAT, 2017, n. p.). Além disso, há uma grande diferença geográfica e simbólica: “Enquanto grandes rodovias como a já mencionada Avenida Castelo Branco e a Ponte Costa e Silva (nome oficial da Ponte Rio-Niterói) comemoram o regime militar, os locais de memória da resistência se concentram em áreas periféricas e mais pobres” (MENEGAT, 2017, n. p.). Se grande parte dos locais que homenageiam os líderes do regime foram denominados ainda durante a ditadura, os poucos logradouros que rendem homenagens aos mortos e desaparecidos só surgiram depois, graças à organização da sociedade civil.

Assim como em tantas outras cidades no Brasil, encontramos em Porto Alegre homenagens aos presidentes ditadores que governaram durante o regime militar. O projeto *Ditamapa*⁴³⁰, idealizado por Giselle Beiguelman e Andrey Koens, apresenta no mapa do Brasil a localização das ruas, avenidas, pontes, viadutos e escolas que possuem nomes dos presidentes militares da ditadura de 1964: Humberto Castelo Branco (1897-1967), presidente entre 1964 e 1967; Artur da Costa e Silva (1899-1969), presidente entre 1967 e 1969; Emilio Garrastazu Médici (1905-1985), presidente entre 1969 e 1974; Ernesto Geisel (1907-1996), presidente entre 1974 e 1979; e João Figueiredo (1918-1999) presidente entre 1979 e 1985. Segundo os idealizadores do projeto:

Ruas são como rugas das cidades. É essa, aliás, a origem latina da palavra 'rua' - ruga. Sulcos da passagem do tempo e dos acontecimentos, as ruas funcionam como lugares da memória. No caso particular do *Ditamapa*, enunciam, pelos seus nomes, a presença dos fantasmas do autoritarismo e as formas pelas quais essa presença foi naturalizada no nosso presente. [...] Analisados em conjunto, os nomes das ruas revelam uma geografia da memória do poder. A visualização desses dados (o *Ditaviz*⁴³¹) identifica o número de ruas que homenageiam os presidentes-ditadores que governaram o País de 1964 a 1985, sua distribuição por Estado e as quantidades de topônimos associados a cada um deles, entre outros dados (BEIGUELMAN; KOENS, 2021, n. p.).

Em Porto Alegre, o *Ditamapa* cita a escola estadual de Ensino Médio Presidente Costa e Silva no bairro Medianeira, o colégio estadual de Ensino Fundamental, médio e técnico Presidente Arthur da Costa e Silva no bairro Sarandi (conhecido popularmente como Costinha) e a Avenida Presidente Castello Branco, uma das principais vias de acesso à cidade. Podemos acrescentar a essa lista, também, uma unidade de saúde⁴³² e um loteamento Costa e Silva⁴³³ no bairro Rubem Berta e um monumento em homenagem a Castello Branco no Parque Moinhos de Vento (Parcão)⁴³⁴. A escultura financiada pela Federação das Indústrias, a Federação da Agricultura e a Federação das Associações Comerciais do RS foi alvo de controvérsias desde a sua criação. Inaugurada em 1979, foi realizada por Carlos Tenius, depois

⁴³⁰ Disponível em: <https://ditamapa.desvirtual.com/pt/>. Acesso em: 11 abr. 2022.

⁴³¹ Disponível em: <https://ditamapa.desvirtual.com/pt/ditaviz>. Acesso em: 11 abr. 2022.

⁴³² Ver http://www2.portoalegre.rs.gov.br/sms/default.php?p_secao=2493. Acesso em: 02 set. 2022.

⁴³³ Ver <https://sul21.com.br/cidades/2015/12/dentre-os-novos-bairros-de-porto-alegre-um-homenageia-costa-e-silva/>. Acesso em: 09 set. 2022.

⁴³⁴ Ver <http://arquivopoa.blogspot.com/2012/03/monumento-da-discordia.html> e <https://sul21.com.br/ultimas-noticiaspolitica/2014/04/monumento-em-homenagem-a-castelo-branco-amanhece-com-faixa-de-repudio-a-ditadura/>. Acesso em: 09 set. 2022.

de dois outros escultores (Francisco Stockinger e Vasco Prado) se recusarem a prestar homenagem ao ditador. Outro motivo de críticas, além da homenagem ao presidente militar, foi o seu tamanho desproporcional e seu monumentalismo exacerbado, uma vez que a estátua mede 28 metros de altura. Segundo Milton Ribeiro (RIBEIRO, 2014, n. p.), inicialmente propuseram que o monumento fosse instalado no Parque Farroupilha, “[...] em frente ao Colégio Militar, mas as fortes críticas fazem os organizadores recuarem da ideia. Em seguida, foi proposto o Parque Marinha do Brasil. Porém, os arquitetos Ivan Mizoguchi e Rogério Malinsky impediram a colocação do monumento no Parque”. Não sem críticas, a estátua acabou sendo erguida no Parcão.



Imagem 133 – Monumento em homenagem a Castello Branco no Parque Moinhos de Vento.
Escultura de Carlos Tenius.
Fonte: Omar Freitas / Agência RBS⁴³⁵.

Analisar a permanência do nome Avenida Presidente Castello Branco como legitimação de um discurso de poder hegemônico – ou como a presença do fantasma do autoritarismo em nosso presente, como sugerem Beiguelman e Koens – é particularmente interessante, pois o nome dessa importante avenida foi alvo de recentes disputas memoriais na cidade. A Avenida Presidente Castello Branco (desde 2018 grafada com dois “l”) é uma via de Porto Alegre, com três quilômetros de extensão, que liga a ponte sobre o Rio Guaíba à estação rodoviária da

⁴³⁵ Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/colunistas/paulo-germano/noticia/2018/11/vereadora-que-defende-regime-militar-pede-iluminacao-ao-monumento-a-castello-branco-cjoyb3w4h0gn601piaktk33me.html>. Acesso em: 09 set. 2022.

cidade. Depois de outras tentativas anteriores, em outubro de 2014, um projeto de lei⁴³⁶ proposto pelos então vereadores do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), Pedro Ruas e Fernanda Melchiona, que alterava o nome da via para Avenida da Legalidade e da Democracia, foi aprovado na Câmara de Vereadores de Porto Alegre. Segundo relato de Pedro Ruas ao jornal Sul 21, o batismo dessa avenida como Castelo Branco (grafia anterior com um “l”) não havia passado pela instância legislativa da cidade, mas por um comunicado dos correios.

Em 1973, num churrasco, o general Emílio Médici, presidente do Brasil à época, acompanhado de outros gaúchos vinculados à ditadura militar, estaria revoltado com a recém-inaugurada BR 290 (popularmente conhecida como Freeway) ter um nome estrangeiro em vez de uma homenagem àqueles que governaram sem receber um voto sequer. Para alterar isto, a solução encontrada foi batizar a avenida de acesso à cidade de Castelo Branco, primeiro dos governantes militares entre 1964 e 1985 (AVENIDA..., 2014, n. p.).

Por sua vez, o nome Avenida da Legalidade e da Democracia faz referência à Campanha da Legalidade, movimento liderado em 1961 pelo então governador do estado do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, aliado ao Comando do III Exército⁴³⁷, que apoiou a legalidade constitucional da posse de João Goulart como presidência da República. Vice-presidente, Goulart liderava uma missão comercial brasileira na China quando o presidente Jânio Quadros renunciou. Na época, o sistema eleitoral permitia a concorrência de presidente e vice-presidente em chapas diferentes. O presidente e o seu vice tinham visões políticas bem distintas e Jânio Quadros esperava que a rejeição ao seu vice reverteria a sua renúncia e lhe permitiria voltar ao cargo com mais força política. Porém essa manobra falhou e, por meio de uma negociação, que levou à implementação do parlamentarismo, João Goulart foi empossado presidente do Brasil.

Para diversos grupos que militam pelos direitos humanos, memória, verdade e justiça da cidade, a troca foi vista como uma medida simbólica de reparação e ruptura com o legado do passado autoritário. Essa reivindicação de renomeação de logradouros e outros locais

⁴³⁶ Lei municipal 11.688/2014, disponível em <https://leismunicipais.com.br/a1/rs/p/porto-alegre/lei-ordinaria/2014/1169/11688/lei-ordinaria-n-11688-2014-altera-a-denominacao-da-avenida-presidente-castelo-branco-para-avenida-da-legalidade-e-da-democracia>. A tramitação do processo pode ser consultada em <https://camarapoa.rs.gov.br/processos/121059>. Acessos em: 09 set. 2022.

⁴³⁷ O III Exército era uma das quatro zonas militares brasileiras na época e apoiou, de forma autônoma, o movimento pela legalidade. Isso impediu que o palácio Piratini, na cidade de Porto Alegre, fosse bombardeado, conforme a ordem do ministro da guerra. Em 1985, o Exército foi reestruturado com a criação dos Comandos Militares de Área, passando a Região Sul a se subordinar ao Comando Militar do Sul.

públicos tinha amparo na diretriz 25 da terceira edição do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), publicado em 2010, que propõe “[...] fomentar debates e divulgar informações no sentido de que logradouros, atos e próprios nacionais ou prédios públicos não recebam nomes de pessoas identificadas reconhecidamente como torturadores” (SDH/PR, 2010, p. 177). Embora a lei fosse anterior à divulgação do Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (CNV), também passou a ser amparada pela recomendação de número 28 da comissão, que propõe revogar homenagens realizadas a autores de graves violações de direitos humanos durante o período da ditadura, seja caçando honrarias já concedidas ou alterando a denominação “[...] de logradouros, vias de transporte, edifícios e instituições públicas de qualquer natureza, sejam federais, estaduais ou municipais, que se refiram a agentes públicos ou a particulares que notoriamente tenham tido comprometimento com a prática de graves violações” (CNV, 2014a, p. 974).

Após a aprovação da alteração do nome da avenida e do lançamento do Relatório Final da CNV em 2014, surgiram dois projetos de lei sobre a nomeação dos logradouros da cidade na Câmara de Vereadores de Porto Alegre. O projeto⁴³⁸ do vereador Carlos Comassetto do Partido dos Trabalhadores (PT) previa proibir homenagens em bens públicos aos 377 cidadãos brasileiros responsáveis por crimes da ditadura, citados no relatório da CNV, bem como alterar a denominação das homenagens já realizadas. Em sua exposição de motivos, Comassetto justifica que:

São graves violações de direitos humanos as prisões sem base legal, a tortura e as mortes dela decorrentes, as violências sexuais, as execuções, as ocultações de cadáveres e os desaparecimentos forçados. Praticadas de forma massiva e sistemática contra a população, essas violações tornam-se crimes contra a humanidade. Por isso, é de entendimento deste vereador que pessoas que praticaram tais atrocidades não são dignas de homenagem, menos ainda de memória respeitosa por parte da população civil (COMASSETTO, 2014, p. 2).

Na sequência, em outro projeto⁴³⁹, como reação e contraposição ao de Comassetto, a vereadora Mônica Leal⁴⁴⁰, do Partido Progressista (PP), propôs que essa proibição, “por

⁴³⁸ O processo pode ser acessado em <https://camarapoa.rs.gov.br/processos/124034>. Acesso em: 01 set. 2022.

⁴³⁹ O processo pode ser acessado em <https://camarapoa.rs.gov.br/processos/124748>. Acesso em: 01 set. 2022.

⁴⁴⁰ Segundo Carlos Artur Gallo (2021, p. 223), “a vereadora Mônica Leal é filha de Pedro Américo Leal (1924-2016), militar de carreira (do Exército) e político que participou ativamente da ditadura no Rio Grande do Sul desde o Golpe de 1964. Durante o regime autoritário, Pedro Américo Leal exerceu diversos cargos parlamentares

questão de coerência”, fosse estendida “[...] ao nome de todas as pessoas condenadas por subversão à ordem pública ou que participaram de movimentos e organizações terroristas à época, como o Comando de Libertação Nacional e a Vanguarda Popular Revolucionária” (LEAL, 2015, p. 1). Embora argumente que, em relação à mudança para Avenida da Legalidade e da Democracia, foi contrária à proposição, “por entender que fatos históricos não podem ser desqualificados, apagados da memória nacional ou simplesmente alijados da biografia de nossa Capital” (LEAL, 2015, p. 1), em 2005 a mesma vereadora já havia proposto alijar da biografia da cidade Diógenes Sobrosa de Souza⁴⁴¹ – homenageado com a denominação de um logradouro não cadastrado no bairro Lomba do Pinheiro –, tentando revogar a Lei n. 9.465, de 19 de maio de 2004⁴⁴². Segundo Abal e Reckziegel (2018, p. 343), Diógenes Sobrosa de Souza foi “[...] soldado da Brigada Militar do Rio Grande do Sul e operário da Siderúrgica Riograndense, em Esteio/RS, antes de ingressar na VPR. Tendo escapado do cerco do Vale do Ribeira, juntamente com Lamarca e os demais guerrilheiros, foi preso em 12 de dezembro de 1970 no RS”.

A justificativa da vereadora toma como pressuposto a “teoria dos dois demônios”, segundo a qual ambos os lados – dos perpetradores e das pessoas que resistiram à ditadura – teriam usado da violência e cometido delitos, por isso seria injusto punir apenas um deles. No caso específico, seria injusto proibir homenagens apenas aos cidadãos apontados pela CNV como responsáveis por violações dos direitos humanos. A “teoria dos dois demônios” surgiu na Argentina, quando os autores de crimes contra a humanidade cometidos durante a última ditadura (1976-1983) começaram a ser identificados, denunciados e julgados. Porém, na Argentina essa teoria foi suplantada, sendo que diversos torturadores, estupradores e assassinos continuam a ser julgados e condenados. No Brasil, a ideia de que os dois lados (ou “demônios”) deveriam ser investigados e responsabilizados ganhou novo fôlego com a

enquanto filiado à ARENA, partido de sustentação do regime autoritário, atuando posteriormente no PP/RS”. Em 2019, a bancada do PP propôs a nomeação de uma avenida, localizada no bairro Cristal, na zona sul de Porto Alegre, como Avenida Pedro Américo Leal: <https://camarapoa.rs.gov.br/noticias/pedro-americo-leal-e-homenageado-com-nome-de-avenida-no-cristal>. Acesso em: 01 dez. 2021.

⁴⁴¹ Infelizmente não consegui localizar informações sobre o ano de nascimento e morte de Diógenes Sobrosa de Souza.

⁴⁴² Ver <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/cgi-bin/nph-brs?s1=000027190.DOCN.&l=20&u=/netahtml/sirel/simples.html&p=1&r=1&f=G&d=atos&SECT1=TEXT>. Acesso em: 01 dez. 2022.

instauração da CNV, uma retórica que em realidade pretendia impedir a investigação dos crimes praticados pelos agentes do Estado. Segundo Oliveira e Reis (2021, p. 68)

É importante ressaltar que a ‘teoria dos dois demônios’ e sua derivação – o fato de que, se forem processar os militares, deverão também punir os que se opuseram à ditadura – não deve ter guarida. De acordo com Quinalha (2013): primeiro, porque foi justamente o golpe civil-militar que forçou uma atuação clandestina e armada de grupos de esquerda; segundo, porque não havia a prática sistemática, por parte das organizações opositoras da ditadura, de táticas de guerrilha ou atos de terrorismo; terceiro, por não ser razoável colocar no mesmo lado quem agiu fora da lei (agentes do Estado) e quem resistiu a esse arbítrio, como sustenta Safatle (2011). Por fim, ressalte-se que o argumento de que, se forem punir os militares, também devem punir quem se opôs à ditadura civil-militar, não deve prosperar, posto que os indivíduos que se opuseram ao regime de exceção foram processados e julgados ainda durante o momento ditatorial, sendo exorbitante o número de processos de ‘subversivos’ no período (OLIVEIRA; REIS, 2021, p. 68).

Dessa forma, quando a vereadora afirma que, por questão de coerência, é preciso que a proibição seja estendida às pessoas que resistiram à ditadura, ela não adota uma posição neutra como pretende deixar transparecer ao utilizar a expressão “por questão de coerência”. Pelo contrário, ela se posiciona de um lado, legitimando a violência dos agentes do Estado, que seria uma resposta à violência dos movimentos de resistência. Ela também desconsidera o fato de que os militantes da resistência foram investigados, processados, responsabilizados e duramente condenados ainda no regime militar, sem contar os que foram banidos, sofreram execuções sumárias e foram mortos sob tortura sem direito a qualquer tipo de julgamento e defesa. Essa lógica, revestida de uma simples “coerência”, toma partido, portanto, de torturadores, estupradores e assassinos que ocultaram cadáveres a serviço do Estado, que nunca foram julgados por seus crimes de lesa-humanidade.

Embora existam muitas pessoas que corroboram com a lógica da “teoria dos dois demônios” – algumas defendendo abertamente torturadores, outras defendendo que a Lei da Anistia cumpriu a função de anistiar os dois lados (agentes do Estado de um lado e pessoas ligadas à resistência do outro) – existem muitas pessoas que, ao tomar conhecimento dos fatos históricos, espantam-se com a impunidade daqueles que agiram em nome do Estado. Esse é o caso dos estudantes de uma das turmas nas quais realizei a oficina experimental para esta pesquisa. No debate que aconteceu após assistirmos ao vídeo *Aconteceu bem aqui - DOI-CODI e a violência de estado hoje* – no qual são abordadas as práticas de tortura e desaparecimento que aconteceram nas dependências do DOI-CODI em São Paulo durante a ditadura e sua

relação com a violência de Estado atual –, os estudantes questionaram, incrédulos, se era verdade que Carlos Alberto Brilhante Ustra (1932-2015) nunca havia sido julgado pelos crimes que cometera.

Ustra comandou o Destacamento de Operações de Informações-Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) de São Paulo entre 1970 e 1974, “[...] período em que ficou conhecido como Major Tibiriçá. De acordo com a Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, enquanto Ustra esteve à frente do órgão houve 40 mortes em 40 meses, bem como uma denúncia de tortura a cada 60 horas” (IVH, 2021c, n. p.). Antes da criação do DOI-CODI, Ustra já era notório por sua participação na Operação Bandeirante (OBAN), órgão de repressão paramilitar, não oficial, que funcionou no mesmo local (um prédio nos fundos de uma delegacia de polícia na rua Tutóia, no bairro Vila Mariana) de 1969 até a criação do DOI-CODI. Em 2008, Ustra foi o primeiro e único militar brasileiro declarado oficialmente pela justiça como torturador. “O Tribunal de Justiça de São Paulo deu ganho de causa à Ação Declaratória da família Teles, que o acusava do sequestro e da tortura de César, Maria Amélia, Criméia, Janaína e Edson Teles, estes últimos com apenas 5 e 4 anos respectivamente” (IVH, 2021c, n. p.). O militar reformado apresentou um recurso, que foi negado em 2012. Também em 2012, ele foi condenado em primeira instância a pagar uma indenização por danos morais para a companheira e a irmã de Luiz Eduardo Merlino (1948-1971), morto no DOI-CODI, depois de mais de 24 horas sendo torturado. Porém, em outubro de 2018, “[...] os desembargadores da 13ª Câmara Extraordinária Cível decidiram que o pedido está prescrito, pois foi feito em 2010, mais de 20 anos depois da Constituição de 1988, que reconheceu a anistia dos crimes praticados durante a ditadura” (DECISÃO..., 2018, n. p.).

Portanto, embora seja reconhecido como torturador pela justiça numa ação declaratória, Brilhante Ustra nunca foi responsabilizado pelas torturas e assassinatos que cometeu. Pelo contrário, ele faleceu de câncer em 2015 num hospital em Brasília, com 83 anos de idade. Ao perceber o espanto dos estudantes com a sua impunidade, perguntei se eles achavam que a impunidade dos violadores de direitos humanos do passado impacta o presente, no sentido de que existe a certeza de impunidade diante da tortura e de outras formas de violência. Para refletir sobre a relação entre a impunidade de ontem e de hoje, é interessante retomar a investigação de Kathryn Sikkink (2011), que foi abordada no terceiro capítulo, sobre o impacto dos processos judiciais na justiça de transição na América Latina. Ela chegou à constatação – ao medir violações extremas como execução sumária, tortura,

desaparecimento e aprisionamento político – de que o Brasil tem piores resultados em matéria de direitos humanos no período democrático do que durante o regime militar. Como uma das principais contribuições para esse aumento de violações no Brasil, a autora aponta a impunidade de agentes do Estado por crimes cometidos durante a ditadura.

Conforme Bassiouni (2007) e Van Zyl (2011), um dos pilares ou princípios da justiça de transição é a investigação e responsabilização dos autores de graves violações dos direitos humanos. Mesmo reconhecendo a incapacidade do sistema de justiça penal em enfrentar violações cometidas em massa, Van Zyl (2011, p. 50) defende que isso “[...] não deve ser interpretado como uma deslegitimação do papel do julgamento ou da pena no processo de encarregar-se dos crimes do passado”. Esses julgamentos

[...] desempenham uma função vital quando reafirmam publicamente normas e valores essenciais cuja violação implica em sanções. Os processos também podem auxiliar a restabelecer a confiança entre os cidadãos e o Estado demonstrando àqueles cujos direitos foram violados que as instituições estatais buscam proteger e não violar seus direitos. Isso pode ajudar a reerguer a dignidade das vítimas e diminuir seus sentimentos de raiva, marginalização e afronta (VAN ZYL, 2011, p. 50-51).

Dessa forma, a não responsabilização penal individual, dos agentes do Estado que cometeram graves violações de direitos humanos durante a ditadura, é um dos principais empecilhos para a justiça de transição no Brasil. A atuação do Judiciário e sua interpretação da Lei de Anistia – apesar da determinação da Corte Interamericana de Direitos Humanos, das recomendações da CNV e de alguns esforços do Ministério Público em processos individuais – impede que a responsabilização aconteça. Como consequência, prepondera uma cultura de impunidade. Para aqueles que alegam que o julgamento desses crimes de lesa-humanidade geraria instabilidade no tecido social, é preciso lembrar que é a certeza de impunidade que permite a continuidade de práticas autoritárias e violações extremas. Ou seja, ao contrário de gerar instabilidade, a responsabilização dos criminosos permitiria restaurar a confiança nas instituições estatais e consolidar a democracia.

Diante da falta de responsabilização penal ao torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra, em 31 de março de 2014, data em que os militares comemoram o golpe de 1964, o Levante Popular da Juventude realizou um *escrache* em frente à sua casa em Brasília. Assim como os *escraches* a perpetradores na Argentina, essa ação consistia numa forma de exigir justiça (formal) e, ao mesmo tempo, fazer justiça (simbólica e social). Consistia, portanto, em uma

ação de reparação simbólica, um ato de desobediência civil que reativa e reatualiza a memória. Demarcar que um torturador (reconhecido em ação declaratória na justiça) vive tranquilamente em sua casa, sem que nada lhe aconteça, é uma forma de expô-lo ao escrutínio do resto da sociedade. Além disso, é um gesto voltado para o futuro, que sinaliza o desejo de transformação e exige a não repetição da violência por ele perpetrada.



Imagem 134—*Escrache* organizado pelo Levante Popular da Juventude em frente à casa de Ustra, em 31 de março de 2014.

Fonte: Fabio Rodrigues Pozzebom / Agência Brasil⁴⁴³.



Imagem 135—*Escrache* organizado pelo Levante Popular da Juventude em frente à casa de Ustra, em 31 de março de 2014.

Fonte: Reprodução / Levante Popular da Juventude⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-03/movimentos-cobram-justica-e-punicao-de-torturadores-em-brasilia>. Acesso em: 01 set. 2022.

⁴⁴⁴ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/08/12/livro-resgata-esrachos-do-levante-popular-da-juventude-a-torturadores>. Acesso em: 01 set. 2022.

Diógenes Sobrosa de Souza, por outro lado, figura cuja homenagem (por meio da nomeação de uma rua de Porto Alegre) a vereadora Mônica Leal queria revogar, foi processado e condenado pela Justiça Militar. Segundo Abal e Reckziegel (2018), em 1971, ele foi sentenciado à morte por fuzilamento pela participação na morte do tenente Mendes Júnior no Vale da Ribeira. Em 1972 essa sentença foi revertida para prisão perpétua e, em 1974, para 30 anos de reclusão. Em 1979, mesmo com a promulgação da Lei da Anistia, Diógenes não foi anistiado, conseguindo apenas a liberdade condicional. Em função das sequelas da perseguição, em 1999 Sobrosa cometeu suicídio. Somente em abril de 2012, mais de quarenta anos depois de sua condenação, na 57ª Caravana da Anistia⁴⁴⁵, organizada pelo Ministério da Justiça, ele recebeu uma anistia *post-mortem*, formalizada por um pedido de desculpas e que concedeu uma indenização à sua família, também duramente perseguida durante a ditadura.

As disputas em torno da denominação dos logradouros de Porto Alegre, porém, não finalizaram com a alteração do nome para Avenida da Legalidade e Democracia em 2014 e o arquivamento dos projetos de lei que proibiam homenagens, de um lado, aos agentes do Estado que cometeram violações dos direitos humanos na ditadura e nunca foram julgados, de outro lado, a pessoas da resistência, que foram julgadas e condenadas, assassinadas, banidas e exiladas. Em 2018 o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul anulou a Lei municipal 11.688/2014, a partir de recurso impetrado por vereadores e ex-vereadores ligados ao Partido Progressista (PP) e ao Partido Democratas (DEM)⁴⁴⁶, incluindo a vereadora Mônica Leal. O projeto tinha sido aprovado por maioria simples, como é requerido para a denominação normal de ruas. No recurso, foi alegado que a lei não tinha validade, pois não passara pelo rito correto de aprovação e não contava com o quórum necessário para tal. O argumento foi que, diferentemente da denominação de logradouros ainda não identificados, a alteração dos nomes de logradouros deve contar com aprovação por maioria qualificada, ou seja, dois terços do plenário. Embora não pudesse recorrer, pois não fazia parte do processo, Pedro Ruas argumentou que nunca existiu um nome oficial para a rua e dessa forma não se tratava de uma alteração, por isso o rito de aprovação por maioria simples estaria correto (ABATI, 2018). Desde 2018, a via que liga a estação rodoviária de Porto Alegre à ponte sobre o Rio Guaíba voltou a

⁴⁴⁵ Ver <https://mj.jusbrasil.com.br/noticias/3083670/porto-alegre-sedia-atividades-sobre-memoria-justica-e-reparacao>. Acesso em: 01 set. 2022.

⁴⁴⁶ Sobre a anulação da lei de 2014, ver <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2018/04/justica-anula-lei-que-mudou-nome-da-avenida-castelo-branco-para-legalidade-cjggvdqw203de01qonijhaa1e.html>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ser oficialmente denominada Avenida Presidente Castello Branco. Em setembro desse mesmo ano – no auge do período da campanha eleitoral que resultaria na eleição de Jair Bolsonaro, notório defensor de torturadores⁴⁴⁷, para presidente da República –, as placas que sinalizam o logradouro foram trocadas.



Imagem 136 – Troca das placas que nomeiam a avenida de Porto Alegre.
Fonte: Claiton Dornelles / Jornal do Comércio⁴⁴⁸.

Outra disputa memorial na cidade, que é interessante analisarmos, pois ganhou contornos de uma *Damnatio Memoriae*, consiste na tentativa de apagamento do nome do Capitão do Exército Carlos Lamarca (1937-1971) de uma placa, na então Escola Preparatória de Cadetes, hoje Colégio Militar. Lamarca concluiu os estudos nessa escola em 1957 e teve seu nome inscrito, como os demais estudantes, na placa de formandos. Seu primeiro ato de insubordinação foi em dezembro de 1965, quando servia em Porto Alegre e deu fuga a um prisioneiro político, também do exército, que estava sob sua guarda. Lamarca destacou-se como atirador e, ironicamente, em 1968, ao mesmo tempo que amadurecia a ideia de desertar, retirando sua família do país para mantê-la em segurança, e juntar-se à luta armada, atuou como instrutor de tiro para caixas do banco Bradesco, por indicação do exército, treinando funcionárias para enfrentar os assaltos praticados pelas organizações de resistência armada. Quando servia em São Paulo, em janeiro de 1969, Lamarca e outros companheiros desertaram,

⁴⁴⁷ Ver https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb. Acesso em: 21 fev. 2022.

⁴⁴⁸ Disponível em: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/geral/2018/09/649878-avenida-da-legalidade-volta-a-se-chamar-avenida-presidente-castello-branco.html. Acesso em: 21 fev. 2022.

levando consigo 63 fuzis, três metralhadoras e munição. A partir desse momento, até sua morte, viveu na clandestinidade. Ele se tornou um dos líderes da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), comandando diversas ações como assaltos a bancos, a tentativa de montar um foco guerrilheiro na região do Vale do Ribeira (SP) e o sequestro do embaixador suíço Giovanni Bucher no Rio de Janeiro, em 1970, devolvido em troca da libertação de 70 presos políticos. O fato de Lamarca e outros guerrilheiros, como Diógenes Sobrosa de Souza, terem conseguido escapar de um forte aparato repressivo no confronto no Vale da Ribeira em 1970, fê-lo ser alçado a principal inimigo da ditadura. Carlos Marighella (1911-1969), que durante muito tempo foi considerado o inimigo número um, tinha sido executado em novembro de 1969.



Imagem 137 – Lamarca, em 1968, ainda no exército, dando treinamento de tiro para funcionárias do Bradesco.
Fonte: LLV MAG / João Alfredo Bruscz⁴⁴⁹.

Em 1996, um dia após a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos do Ministério da Justiça decidir indenizar a família de Lamarca, o comandante do Colégio Militar de Porto Alegre, coronel Andrade Neves Pinto, resolveu apagar os registros de sua passagem pela escola. “Sob o argumento de que um local que busca formar caráter não podia abrigar registros de um desertor” (SOUZA, 1996, n. p.), ele mandou retirar o nome da placa de bronze e queimar as fichas do ex-aluno. Na época, porém, esse ato foi reprovado e prevaleceu a ordem superior. Segundo Merval Pereira (2010, n. p.), “[...] o general Zenildo Zoroastro Lucena, que era então ministro do Exército, ao saber, mandou não só recolocar o nome de Lamarca na placa como exonerou o comandante do Colégio Militar”. É importante ressaltar que a escola ficou

⁴⁴⁹ Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/justica-cancela-indenizacao-a-familia-de-carlos-lamarca-39zt34ebgwttt5yrrajcu3kke/>. Acesso em: 21 fev. 2022.

conhecida como “colégio dos presidentes”, pois, além dos cinco presidentes ditadores, também estudaram lá os presidentes Getúlio Vargas (1882-1954) e Eurico Gaspar Dutra (1883-1974). Para os defensores do regime militar, que se orgulham dos presidentes ditadores formados naquela escola, ter entre um dos formandos um desertor, considerado um dos principais inimigos da ditadura, consiste numa memória que gostariam de poder simplesmente apagar.



Imagem 138 – Placa da turma de 1957 do Colégio Militar de Porto Alegre, em que se formou Carlos Lamarca.
Fonte: Eugenio Hansen / OFS⁴⁵⁰.

Outra tentativa de apagamento por meio de uma *Damnatio Memoriae* na cidade de Porto Alegre, dessa vez ocorrida no primeiro ano da pandemia de Covid-19, consiste na retirada da placa que marcava o Dopinho, o centro clandestino de tortura e detenção que foi descoberto quando o assassinato de Manoel Raymundo Soares foi investigado. Esse lugar, que continua sendo alvo de disputas, inclusive sobre a sua patrimonialização, como narrado na abertura deste capítulo, é portador de memórias traumáticas relacionadas à ditadura civil-militar brasileira, assim como o DOI-CODI em São Paulo. Ivan Seixas foi torturado no DOI-CODI quando tinha 16 anos de idade, junto com seu pai, que acabou sendo assassinado sob tortura. Conforme ele relatou em *Aconteceu bem aqui – DOI-CODI e a violência de estado hoje*, a delegacia na entrada da Av. Tutoia era só uma fachada, que ocupava duas ou três salas. Todo o resto do prédio era ocupado pelo DOI-CODI. No vídeo, ele aponta para duas janelas do edifício e afirma que ali eram as salas de tortura. Não havia mais nada além dos vidros e das

⁴⁵⁰ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Col%C3%A9gio_Militar_de_Porto_Alegre0.JPG. Acesso em: 28 jul. 2022.

paredes que separassem a sala de tortura da rua, então as pessoas ouviam os gritos do lado de fora, não era uma coisa feita às escondidas, mas para aterrorizar a população. Diferente do DOI-CODI, embora ambos fossem localizados em bairros residenciais, o uso do Dopinho como centro clandestino não era tão visível. Ele funcionou durante um período da ditadura (do golpe de 1964 até a investigação em 1966, que levou ao seu fechamento) em que os sequestros e a tortura não podiam ser cometidos de forma tão explícita. Provavelmente nunca teríamos conhecimento sobre esse centro clandestino se a investigação sobre o Caso das Mãos Amarradas não levasse até o Major Luiz Carlos Menna Barreto, também responsável pelo Dopinho. Sobre o processo de tombamento do sobrado, Jacqueline Custódio afirma que

[...] o caso do Dopinho é emblemático: está em curso um método de apagamento de memórias daquele período, com a negativa ou protelação de tombamento, como também outros entraves que impedem a implantação de um centro de memória no imóvel. Na instrução de tombamento no IPHAN, é possível identificar claramente estratégias de negacionismo e revisionismo utilizadas por uma superintendente do IPHAN/RS. Acolhendo apenas o parecer acerca da ausência de valor arquitetônico do prédio e desqualificando o do valor histórico, negou o papel do Dopinho no contexto da ditadura civil-militar (CUSTÓDIO, 2021, p. 116).

Um exemplo de estratégia negacionista trazido pela autora é o uso de um argumento inverídico para não acolher o primeiro parecer técnico do ponto de vista histórico. Segundo a Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Rio Grande do Sul (IPHAN/RS) (2021, p. 117), faltaria pesquisa científica, sendo o parecer construído com base “apenas em publicações com manifestações de cunho político ou ideológico”. Conforme Custódio, “na realidade, o parecer histórico traz uma extensa lista de referências, entre elas, várias pesquisas acadêmicas”.

Nesse momento, gostaria de retomar o debate que aconteceu entre mim e os estudantes de uma das turmas durante a oficina experimental, depois de assistirmos ao vídeo que relaciona as violações que aconteceram no DOI-CODI com a violência de Estado do presente. Nesse debate, também acabamos chegando ao tema do negacionismo e revisionismo. Antes de perguntarem se Ustra nunca havia sido julgado, ainda durante o vídeo, uma das estudantes questionou qual era o objetivo de transformar o DOI-CODI em um lugar de memória e se isso era algo útil. Após o vídeo, a partir da questão colocada por ela, perguntei se achavam importante que lugares onde ocorreram graves violações dos direitos humanos, como por exemplo os campos de concentração nazistas, fossem transformados em lugares de

memória, sítios de consciência, museus ou memoriais. Todos, que se manifestaram, concordaram que era importante, pois muitas pessoas não sabem o que aconteceu no passado. Uma estudante, então, citou seus pais, que não têm conhecimento sobre o que aconteceu na ditadura. Ela, por sua vez, pôde conhecer essa história. Outro estudante afirmou que muitas pessoas hoje negam que durante a ditadura aconteceram as violações que são descritas no vídeo, mas que existem evidências sobre o que aconteceu.

Podemos entender o negacionismo como uma atitude pseudocientífica baseada na negação da evidência de fatos históricos, reconhecidos pela comunidade científica e pela opinião pública. O negacionismo, portanto, refere-se a atitudes que contradizem fatos confirmados por extensa documentação, testemunhos e investigações científicas. O termo foi popularizado pelo historiador francês Henry Rousso (1987), para se referir às pessoas e grupos que negavam o assassinato em massa dos judeus pelos nazistas e a existência das câmaras de gás. Embora tenha surgido no âmbito das Ciências Humanas, ele não se restringe a elas. Nas Ciências Biológicas, por exemplo, questiona-se a eficácia das vacinas e, nas Ciências Da Terra, nega-se o aquecimento climático. No contexto brasileiro, um exemplo de negacionismo histórico consiste, como o estudante apontou em nosso debate, em refutar que aconteceram violações extremas dos direitos humanos como as praticadas no DOI-CODI de São Paulo. Segundo Enzo Traverso (2012, p. 149), “[...] os negacionistas tentaram apresentar-se como os porta-vozes de uma escola histórica ‘revisonista’ oposta a uma outra escola, que eles classificam como ‘exterminacionista’”. Embora não tenham alcançado o reconhecimento na comunidade científica e no debate público, os negacionistas “[...] conseguiram contaminar a linguagem e criar uma confusão considerável em torno do conceito de revisionismo” (TRAVERSO, 2012, p. 150).

Para desfazer essa confusão, Marcos Napolitano e Mary Anne Junqueira (2019, p. 2) identificam dois tipos de revisionismo: “[...] o historiográfico e o ideológico. O primeiro deles reconhece o legítimo e necessário trabalho da historiografia. Já o revisionismo ideológico reúne autores politicamente interessados em manipular dados e desvirtuar fatos em nome de interesses específicos dados a priori”. O revisionismo propriamente historiográfico é aquele que questiona e problematiza explicações consagradas, utilizando regras e métodos de pesquisa compartilhados pela comunidade historiográfica, sendo aceito como parte do conhecimento histórico. O revisionismo ideológico não utiliza os procedimentos e a ética

próprios da pesquisa historiográfica. Esse revisionismo baseia-se em algumas operações que podem ser facilmente reconhecidas:

- a) apropriação distorcida de teses historiográficas reconhecidas; b) destaque sensacionalista para casos particulares e excepcionais do passado [...]; c) utilização de fragmentos de fontes [...]; d) exposição linear de fatos por relação direta de causa e efeito [...]; e) defesa de posições sobre o passado que já partem de um olhar ideológico, moral ou valorativo (NAPOLITANO; JUNQUEIRA, 2019, p. 2-3).

Pierre Vidal-Naquet (1988, p. 11) nomeou os negacionistas e revisionistas ideológicos de “assassinos da memória”. Como regra para lidar com eles, o autor estabelece que “[...] podemos e devemos discutir *sobre* os ‘revisionistas’; podemos analisar seus textos como fazemos a anatomia de uma mentira [...], mas não discutir *com* os ‘revisionistas’”. Ele argumenta que um diálogo entre duas pessoas, mesmo que inimigas, supõe um terreno e um respeito comum, que, nesse caso, é a verdade. Os negacionistas e revisionistas ideológicos não possuem compromisso e respeito algum com a verdade. Para ilustrar a sua posição, ele questiona de forma irônica: “Seria possível um astrofísico dialogar com um ‘pesquisador’ que afirma ser a lua feita de queijo roquefort?” (VIDAL-NAQUET, 1988, p. 11). Embora reconheça que, assim como não existe verdade absoluta, não existe mentira absoluta, continua de forma irônica: “[...] quando se constata que os passageiros de um foguete ou de uma nave espacial deixaram algumas gramas de roquefort na lua, não é possível negar essa presença”.

Sobre a ética de trabalho do historiador, que deve ser a base para o seu trabalho de pesquisa e ensino, Napolitano e Junqueira (2019, p. 3) ressaltam que é possível ter uma perspectiva política: “Historiadores são cidadãos, tem posições políticas e perspectivas comprometidas com o passado que estudam. Cabe ressaltar, que a historiografia brasileira, há muito tempo, tem sido marcada por uma História empenhada com a democracia e a cidadania”. Porém, é preciso que o historiador explicita suas perspectivas (políticas e metodológicas), tratando as fontes de forma crítica, não silenciando diante das evidências, estruturando sua argumentação em conceitos e categorias.

O desenvolvimento de teses negacionistas e “revisionistas” da história, como as que refutam o extermínio planejado de milhões de judeus durante a Segunda Guerra, não visa apenas a divulgação de uma história “alternativa”, que inocenta os nazistas. O negacionismo e o revisionismo ideológico, nesses casos, visa angariar o apoio da opinião pública em prol da ideologia política autoritária e fascista que sustentou os crimes contra a humanidade

cometidos no passado. Negar esses crimes torna-se uma condição necessária para tornar seus projetos políticos (de não tolerância a determinados grupos sociais ou dissidentes políticos) aceitáveis socialmente no presente.

É preciso lembrar, conforme apontado no segundo capítulo, que na França a consolidação do dever de memória aconteceu, em parte, como reação ao discurso negacionista e aos ataques antisemitas. Um dos seus principais eixos é a educação cidadã, que pressupõe ensinar os fatos históricos com base em documentos, testemunhos e investigações científicas. Além do ensino de História, faz parte desse processo pedagógico ensinar as pessoas a serem vigilantes, a defender os valores democráticos e a combater a intolerância, o racismo, a xenofobia, o antissemitismo.

Nesse ponto, é interessante evocar as reflexões de Theodor Adorno (1995, p. 117), pensador que, na conferência chamada *Educação após Auschwitz*, defendeu que “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”. Para o filósofo, além das condições objetivas que tornaram possível o assassinato planejado de milhões de pessoas, existiram condições subjetivas que permitiram isso. E essas condições subjetivas persistem. “É isto que apavora. Apesar da não visibilidade atual dos infortúnios, a pressão social continua se impondo. Ela impele as pessoas em direção ao que é indescritível e que, nos termos da história mundial, culminaria em Auschwitz” (ADORNO, 1995, p. 118). Nesse sentido, é preciso reconhecer que o ato civilizatório pode engendrar a barbárie e que “[...] a educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica” (ADORNO, 1995, p. 120), que impeça o que ele denominou “consciência coisificada” (ADORNO, 1995, p. 130).

Uma pedagogia da memória, amparada pelo dever de memória, seria guiada por este objetivo: educar para que não se repita, ideia que no Cone Sul foi condensada na expressão *Nunca más!* (Nunca mais!). Daí surgem diversas reflexões não apenas sobre as experiências históricas que se pretende abordar, mas também sobre como se evocam essas experiências, que envolvem questões filosóficas, políticas, éticas e afetivas. Como ensinar algo sobre uma situação-limite, ou seja, sobre uma situação inenarrável? Como invocar esse passado traumático sem que ele se torne um peso difícil demais de suportar?

A partir da participação em atividades formativas para professores no Memorial de la Shoah em Paris e no Seminário Internacional Políticas de la Memoria em Buenos Aires, pude perceber algumas estratégias pedagógicas em comum na França e na Argentina. Uma ferramenta utilizada em ambos os países é o trabalho interdisciplinar em instituições de ensino,

realizado com jovens, por meio de projetos de pesquisa. Na França, acontece por meio do *Concours national de la résistance et de la déportation (CNRD) (Concurso nacional da resistência e da deportação)*, que existe desde 1961 graças à iniciativa de algumas associações de antigos combatentes e deportados. Segundo o Ministério da Educação e da Juventude da França,

[...] o CNRD é um concurso escolar fundamentado no ensino da história, da história da memória, da Resistência e da Deportação. A cada ano, um tema é definido, o qual pode ser objeto de um verdadeiro trabalho interdisciplinar. Esse concurso é, portanto, parte de uma abordagem da educação para a cidadania e é um componente essencial da formação cívica do estudante⁴⁵¹ (CNRD, 2022, n. p.).

Durante o estágio doutoral na França, em novembro de 2021, participei de uma formação, que foi realizada no Memorial de la Shoah, para os professores que tinham interesse em incentivar seus alunos a participar do concurso. O CNRD contempla estudantes do último ano do *collège* (equivalente ao último ano do Ensino Fundamental no Brasil) e do *lycée* (equivalente ao Ensino Médio), e prevê dois tipos de participação: por meio de uma redação individual sobre o tema ou a realização de um trabalho coletivo, que pode ser um *mémoire* (dissertação) associado a outros suportes ou linguagens artísticas, como por exemplo teatro, audiovisual, artes visuais, quadrinhos, etc. O tema do concurso no ano escolar 2021-2022 era *La fin de la guerre. Les opérations, les répressions, les déportations et la fin du IIIe Reich (1944-1945) (O fim da guerra. As operações, as repressões, as deportações e o fim do Terceiro Reich (1944-1945))*. Como nesse ano eram comemorados os seus 60 anos, foi criada uma exposição⁴⁵² que, além de apresentar a história do concurso por meio de documentos iconográficos e registros audiovisuais, apresentava algumas obras premiadas. Um elemento interessante, que a exposição buscou destacar, é a multiplicidade de temas e formas abordadas pelos estudantes ao longo do tempo.

Na Argentina, acontece desde 2002 o programa *Jóvenes y Memoria (Jovens e Memória)*. É coordenado pela Comisión por la Memoria, com amparo do Ministério da Educação, sendo dirigido a escolas e organizações sociais, políticas e culturais. Ele teve início na província de

⁴⁵¹ No original: “le CNRD est un concours scolaire qui s'appuie sur l'enseignement de l'histoire, de l'histoire des mémoires, de la Résistance et de la Déportation. Chaque année, un thème est défini, pouvant faire l'objet d'un véritable travail interdisciplinaire. Ce concours s'inscrit ainsi dans une démarche d'éducation à la citoyenneté et est une composante essentielle du parcours citoyen de l'élève”.

⁴⁵² Ver: <https://expo-cnrd60ans.memorialdelashoah.org/>. Acesso em: 28 jul. 2022.

Buenos Aires e depois foi replicado em outras regiões do país. Segundo a Comisión por la Memoria, o programa

[...] propõe que as equipes de trabalho desenvolvam um projeto de pesquisa sobre as memórias do passado recente ou sobre a violação dos direitos humanos na democracia. Em novembro [de cada ano], é realizada a reunião plenária do programa, no qual os jovens participam de uma experiência na qual se conhecem e se reconhecem, apresentam seu trabalho, produzem, debatem e trocam ideias e projetos⁴⁵³ (CPM, 2018, n. p.).

Na Argentina, portanto, a realização do projeto de pesquisa, realizado de forma interdisciplinar pelos jovens, não visa a participação e premiação em um concurso, mas o intercâmbio com outros grupos de jovens em um grande encontro, realizado todos os anos em novembro. Nesse encontro são apresentadas suas produções, que utilizam, dentre outras linguagens, audiovisual, podcast, teatro, música, murga, mural de grafite, página de internet, zine e fotografia.

Embora tenham objetivos e formatos bem distintos, essas ações pedagógicas realizadas na França e na Argentina possuem em comum o princípio de que a memória não é fixa e imutável. Pelo contrário, ela é construída sempre no presente, tensionando o passado que se quer rememorar e interpelando o futuro que se quer construir. Dessa forma, cabe às novas gerações aportar novas questões e dar novos sentidos ao passado desde o seu próprio lugar histórico. Realizar projetos de pesquisa interdisciplinares com jovens, visando educar para não repetir ou para o *nunca más*, portanto, é um convite para se fazer novas perguntas, buscar outras respostas, refletir, debater e elaborar narrativas múltiplas sobre o passado a partir do presente.

O princípio de atualização da memória também fundamenta o testemunho de sobreviventes e as visitas guiadas a lugares de memória como importantes ferramentas de uma pedagogia da memória. Muitas vezes, essas ferramentas são utilizadas em conjunto, sendo as visitas acompanhadas ou guiadas pelos próprios sobreviventes, que testemunham sobre a sua experiência. Na França, por exemplo, são realizadas visitas escolares aos campos de concentração e extermínio; na Argentina, aos centros clandestinos de detenção, tortura, trabalho forçado e desaparecimento. Para especificar a associação desses lugares com os

⁴⁵³ No original: “propone a los equipos de trabajo que elaboren un proyecto de investigación acerca de las memorias del pasado reciente o la vulneración de los derechos humanos en democracia. En noviembre se realiza el encuentro plenario del programa donde les jóvenes participan de una experiencia en la que se conocen y reconocen con otros, exponen sus trabajos, producen, debaten e intercambian ideas y proyectos”.

eventos traumáticos que ali ocorreram, muitas instituições preferem chamá-los de “sítios de consciência”. Se os *lieux de mémoires*, tal como Pierre Nora (1993, p. 13) definiu, “nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea” – os *mieux de mémoire* – e que é preciso criar “lugares onde a memória se cristaliza e se refugia” (NORA, 1993, p. 7), os sítios de consciência, “[...] não apenas fornecem espaços seguros para lembrar e preservar até mesmo as memórias mais traumáticas, mas também permitem que seus visitantes façam conexões entre o passado e questões contemporâneas relacionadas aos direitos humanos” (CONSCIÊNCIA, 2022, n. p.). Os sítios de consciência, portanto, são sítios históricos, museus construídos nesses sítios ou memoriais portadores de reminiscências traumáticas.

Para entender como os locais podem ser portadores de memórias traumáticas, Aleida Assmann (2011, p. 359) afirma que “[...] a memória de uma nação se materializa na paisagem memorativa de seus locais de recordação. O vínculo peculiar entre proximidade e distância confere aura a esses locais e neles se procura um contato direto com o passado”. A autora retoma o conceito de aura em Walter Benjamin (1987, p. 170), que a descreveu como “[...] uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”. Um lugar dotado de aura, portanto, não traz “[...] promessa de algo imediato, mais que isso, é um local em que se podem perceber sensorialmente o afastamento e distância irrecuperável do passado” (ASSMANN, 2011, p. 360). Como locais que estão fisicamente acessíveis e próximos, mas, ao mesmo tempo, possuem uma ligação com um evento ocorrido temporalmente distante, “deles se espera que produzam um contato com os fantasmas do passado” (ASSMANN, 2011, p. 359).

A autora exemplifica diversas formas como a memória se vincula aos lugares: os locais geracionais comportam as relações de parentesco entre os vivos e os mortos; os locais memorativos dizem respeito às narrativas que são transmitidas ao longo do tempo; os locais de recordação estão relacionados a um mero interesse histórico; e os locais traumáticos estão vinculados a uma ferida que não cicatriza. Nos locais memorativos, aquilo que se lembra – sejam ações admiráveis ou de sofrimento – adquiriu um caráter exemplar e seu sentido pode ser fixado pessoal ou coletivamente. Os locais de recordação, por sua vez, estabilizam-se por meio dos eventos históricos que se conta sobre e que podem ser atestados por aquele lugar. Os locais traumáticos, assim como os de recordação, também atestam a veracidade do ocorrido, porém eles estão assinalados “[...] pela impossibilidade de se narrar a história. A

narração da história está bloqueada pela pressão psicológica do indivíduo ou pelos tabus sociais da comunidade” (ASSMANN, 2011, p. 349).

Embora a prática de preservação de edifícios e o seu reconhecimento como patrimônio, por ser uma referência cultural para grupos sociais, remonte ao período posterior à Revolução Francesa, a preservação de lugares que portam memórias traumáticas iniciou após a devastação ocorrida durante a Segunda Guerra (NEVES, 2020). Esses lugares estão associados a memórias difíceis – de sofrimento, prisão, tortura, segregação, morte – e a função de sua preservação é a rememoração coletiva do que lá aconteceu, como forma de reconhecimento e de reparação às vítimas. É nesse contexto que o campo de trabalho forçado e extermínio de Auschwitz foi reconhecido na década de 1970 como patrimônio da humanidade pela Unesco. Conforme Aleida Assmann (2011, p. 351),

A conservação e musealização de locais traumáticos [como Auschwitz] é orientada pela convicção de que as atrocidades em massa perpetradas pelo nacional-socialismo – diante das quais não há distância histórica suficiente, e as quais tampouco prescrevem, do ponto de vista moral – devem ser ancoradas de forma duradoura na memória histórica. Espera-se dos locais da recordação, para além do valor informativo que lugares memorativos e documentais proporcionam, onde quer que se localizem, um aumento da intensidade da recordação por meio da contemplação sensorial.

A ideia é que o lugar onde aconteceram as experiências traumáticas torne acessível para os visitantes aquilo que não se pode transmitir por meio da escrita ou da imagem, a aura que não pode ser reproduzida em nenhum outro suporte. Ser afetado sensorialmente pelo lugar, apropriando-se de forma pessoal dele, permitiria ir além de uma apreensão cognitiva da história. Talvez essa seja a principal promessa pedagógica dos sítios de memória ou consciência: criar um vínculo com o passado que não seja unicamente racional, mas que também se dê por meio dos sentidos, dos afetos, das emoções. Isso faz com que sejamos interpelados não só de forma coletiva, a partir das propostas de musealização do lugar, mas também de forma individual, a partir da experiência de cada pessoa e de como ela é afetada.

Participar do testemunho de um sobrevivente (do genocídio ou do terrorismo de Estado) e visitar o lugar físico onde ocorreram os crimes de lesa-humanidade, no contexto de uma pedagogia da memória, consistem em ações formativas que visam transmitir para as novas gerações algo do que é narrado ou apresentado em sua materialidade e que só acontece por meio da experiência corporal e afetiva. A partir da reflexão de Assmann, transposta para o

contexto pedagógico, espera-se que, ao visitar lugares traumáticos, sejamos afetados pela sua aura e que esse aumento da intensidade da recordação ensine algo sobre o irrepresentável.

Podemos compreender o impacto e a intensidade dessas experiências a partir do pensamento filosófico de Hans Ulrich Gumbrecht (2010) sobre a presença, que busca estabelecer conceitos e estratégias que possibilitem a prática intelectual situada fora do paradigma hermenêutico. Em contraposição à produção de significado, própria do sujeito cartesiano e preocupado com a interpretação hermenêutica dos objetos, Gumbrecht desenvolve a noção de produção de presença, que implica uma relação espacial com as coisas do mundo. Quando algo está presente “[...] deve ser tangível por mãos humanas – o que implica, inversamente, que pode ter impacto imediato em corpos humanos” (GUMBRECHT, 2010, p. 13). A produção de presença, portanto, “[...] aponta para todos os tipos de eventos e processos nos quais se inicia ou se intensifica o impacto dos objetos ‘presentes’ sobre corpos humanos” (GUMBRECHT, 2010, p. 13). No campo da história, podemos entender a produção de presença como “[...] a presentificação de mundos passados – ou seja, as técnicas que produzem a sensação (ou melhor, a ilusão) de que os mundos do passado podem tornar-se de novo tangíveis” (GUMBRECHT, 2010, p. 123).

Num ensaio mais recente, para refletir sobre a possibilidade de uma experiência empática, definida a partir da expressão alemã *Mit-Leid* (compaixão ou misericórdia), Gumbrecht (2021, p. 125) menciona “o retorno da dimensão corpórea da existência humana”, levando a entender que, para alcançar esse objetivo, é preciso recuperar o passado pelos vestígios de uma experiência concreta. Enquanto a “visão de mundo histórica” (2021, p. 122) tende a interpretar e comparar os eventos do passado com base em conceitos, considerar esses eventos em sua materialidade e singularidade permitiria um envolvimento pessoal e abriria a possibilidade de empatia. Para aprofundar essa ideia, ele retoma a figura do anjo da história, descrita por Walter Benjamin numa das *Teses sobre o conceito de história*: “Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (BENJAMIN, 1987c, p. 226). Gumbrecht propõe pensar o olhar retrospectivo do anjo como “[...] uma inspiração para imaginar uma relação não-tradicional e não-‘histórica’ com o passado. Benjamin descreve este olhar como algo formado e penetrado por uma emoção avassaladora que parte de seu objeto de atenção” (GUMBRECHT, 2021, p. 125). O passado dos vencidos e oprimidos – ou a ruína – para a qual o anjo olha, segundo Gumbrecht (2021, p. 125), não é experienciada de “forma narrativa, isto é, como um enredo ou uma sequência

de ações ou eventos – mas como uma estrutura imóvel de êxtase”. Perceber o passado como êxtase

[...] pode encorajar ou até mesmo solicitar uma abordagem empática. Não apenas no sentido de uma relação tradicionalmente maligna de identificação, isto é, a disposição a se imaginar ‘no lugar das vítimas’, mas no sentido de uma abordagem de compaixão e pena no sentido literal da palavra alemã *Mit-Leid*, cujo significado remete ao sofrimento físico com as vítimas do passado (GUMBRECHT, 2021, p. 125).

Retornar à dimensão corpórea da existência humana permitiria “imaginar como a experiência deve ter sido”, conectando-nos ao passado “de uma forma cujo poder e cujas consequências podem ter permanecido por muito tempo (e para não dizer de forma sistemática) longe do alcance da análise dos historiadores profissionais” (GUMBRECHT, 2021, p. 126). Segundo a reflexão de Gumbrecht sobre a possibilidade de uma experiência empática, podemos entender por que a experiência de visitar lugares traumáticos, que presentificam e materializam um passado de atrocidades, pode causar mais impacto que interpretações históricas baseadas em conceitos e comparações.

Perceber as ruínas desse passado não como parte de um enredo ou de uma sequência de ações, mas como êxtase, poderia encorajar a empatia e a imaginação sobre como a experiência deve ter sido. Esses efeitos de presença provocados pela materialidade do passado traumático remetem diretamente às práticas performáticas. Algumas características da performance, delineadas no quarto capítulo, também caracterizaram a experiência que se espera vivenciar em lugares de memórias traumáticas: a repetição ou conduta reiterada (as visitas guiadas possuem roteiros definidos que se repetem); o corpo como gerador de significado (espera-se que o efeito de presença gere empatia); a copropriedade (trata-se de uma experiência partilhada pelo grupo de visitantes); a relação com o real (o lugar é portador e evoca algo do sofrimento humano que é impossível de narrar ou representar); o performativo (contido na ideia do “*nunca más*” ou “para que Auschwitz não se repita”). Dessa forma, conhecer um lugar traumático pode ser uma experiência performática que nos afeta a partir do corpo. Sentir os efeitos da presença de um passado de dor e sofrimento, pode ser uma ação pedagógica transformadora, no sentido que pode nos conectar ao sofrimento físico das vítimas e gerar compaixão para com elas.

Se os lugares onde aconteceram graves violações transmitem algo do indizível que não é possível fazer por outros meios, como a escrita ou a imagem, e essa é sua principal promessa

pedagógica, o que podemos aprender com as tentativas de negação, banalização e apagamento das memórias de um lugar traumático? Mais especificamente, pensando nos legados da ditadura civil-militar na cidade de Porto Alegre e as disputas entre distintas memórias, o que aprendemos com a tentativa de negação, banalização e apagamento do Dopinho? Em uma entrevista, Carlos Heitor Azevedo – detido no Dopinho em 1964 (dois anos antes que Soares), uma das poucas pessoas que testemunhou sobre a sua passagem no centro clandestino – fala que, em determinado momento, foi colocado numa sala com mais três ou quatro pessoas.

Me levaram para baixo de novo. E me atiraram em uma sala que servia de quarto, com mais três ou quatro pessoas. Era ao lado do porão, parecia uma lavanderia. Fiquei dois dias lá. Não tinha colchão, ficávamos sentados no chão, cochilávamos quando era possível. Na verdade, ninguém pensava em dormir. De vez em quando, eles chamavam alguém para ser interrogado de novo. Mas, antes de chamarem, nós ouvíamos aqueles sons de novo, os gemidos e gritos (AZEVEDO, 2012, n. p.).

Quem eram essas pessoas? Quantas pessoas foram torturadas nesse lugar? Não sabemos. De fato, conhecemos muito pouco sobre as violações que aconteceram lá. Alguns pesquisadores apontam, inclusive, possíveis indícios de que, mesmo depois da investigação sobre o assassinato de Manoel Raymundo Soares, o centro clandestino tenha continuado funcionando em outro endereço até o início da década de 1970, para que militares e civis a serviço do Estado continuassem agindo com total liberdade, à margem da legalidade e das estruturas oficiais (BAUER, 2006; CUSTÓDIO, 2021).

A utilização do casarão da Avenida Santo Antônio, nº 600, na cidade de Porto Alegre, como espaço clandestino voltado para perseguição, sequestro, detenção e tortura permanece ainda hoje desconhecida para uma parte de seus habitantes. Isso mostra que a escolha por um prédio residencial numa região central da cidade, com fácil acesso para diversos pontos da região, cumpriu e continua cumprindo o papel de se tornar invisível. Também os seus agentes passaram o resto de suas vidas incólumes. Assim como outros assassinos e torturadores reconhecidos pela CNV, apesar de terem sido formalmente acusados no Caso das Mãos Amarradas, os responsáveis pela morte de Manoel Raymundo Soares nunca foram responsabilizados, pelo contrário, como é muito comum no Brasil, foram promovidos.

A estratégia de utilizar aparatos clandestinos de repressão, que se infiltram na trama urbana, numa dinâmica silenciosa e bem estruturada, também foi utilizada em outras ditaduras

do Cone Sul. Para Estela Schindel (2009), diferente das guerras tradicionais, que trazem como consequência a destruição e devastação da paisagem urbana, a repressão política não deixa feridas imediatamente visíveis. Os crimes de sequestro, tortura, assassinato e desaparecimento, por sua condição ilegal, na maior parte das vezes eram realizados em lugares clandestinos ou inacessíveis aos olhos da maioria, como os quartéis militares. Dessa forma, a repressão criou uma rede invisível de terror pelas cidades.

Segundo Andrés Zarankin e Claudio Niro, contribuiu para a invisibilidade dos centros clandestinos o fato de que eles não eram construídos, mas funcionavam em edifícios já existentes, que tinham outras funções. Muitas vezes, utilizando apenas alguns cômodos ou salas para deter e sequestrar os perseguidos políticos. Porém, eles ressaltam que “[...] uma das coisas que mais estremeceu a sociedade argentina, assim que retornou à democracia, foi saber que, no edifício ‘vizinho’, ou ‘nesse que alguém passava todos os dias quando ia trabalhar’, havia funcionado um CCD [Centro Clandestino de Detenção]” (ZARANKIN; NIRO, 2008, p. 195).

No Brasil, mais especificamente em Porto Alegre, tomar conhecimento de um centro clandestino de detenção e tortura estruturado na cidade não causou o mesmo impacto que o narrado pelos autores na sociedade argentina. Um dos motivos para a nossa falta de espanto com o que aconteceu talvez seja aquilo que Maria Rita Kehl (2019) descreveu ser a manifestação de um grave sintoma em nossa sociedade: a naturalização da violência. Dessa forma, como possível resposta à pergunta de antes – o que aprendemos com a tentativa de negação, banalização e apagamento do Dopinho? –, poderíamos responder que há um grande trabalho de memória por fazer. Assim como apontou Paul Ricoeur (2007), para superar a compulsão à repetição – que nesse caso se manifesta como naturalização da violência –, é preciso um labor que apazigue os traumas do passado e repare as vítimas. Reparar vai na direção contrária da negação, banalização, apagamento, invisibilização e silenciamento de uma memória, em suma, daquilo que o psicanalista Sandor Ferenczi chamou de desmentido. A partir da metáfora do olhar retrospectivo do anjo de Benjamin para as ruínas do passado, podemos afirmar que reparar solicita empatia com as vítimas. Reparar implica, dentre outras ações, o reconhecimento das memórias dos vencidos. E isso incluiu o reconhecimento dos lugares associados a essas memórias.

Ludmila da Silva Catela (2001) propõe pensar esses lugares como territórios. Essa noção remete à ideia de ocupação, conquista, litígio, soberania, demarcação. Isso evitaria

concebê-los com significados fixos, estáticos e imutáveis dados por sua materialidade. Ocupar um território significa ser vitorioso na disputa pelo controle da narrativa do passado. É o resultado provisório de um intenso trabalho de ressignificação. Como lugar que continua em litígio, abre-se a possibilidade para que as próximas gerações dele se apropriem, transformando os seus significados a partir de seu lugar histórico e de suas perspectivas sobre o futuro. Nesse sentido, é um território sempre inacabado, sempre por fazer. Como parte do trabalho de ressignificação desses territórios, Estela Schindel afirma que

[...] a marcação de lugares para a memória nem sempre surge com intenção definitiva, mas pode ser o resultado de práticas efêmeras. Também uma manifestação ou um ato em homenagem às vítimas é uma intervenção que inscreve na cidade, por um certo lapso de tempo, a memória. Nessas práticas, que podemos chamar 'performativas', a recordação não se materializa por meio da consagração de memoriais ou da construção de museus, mas se realiza nas próprias práticas dos atores sociais⁴⁵⁴ (SCHINDEL, 2009, p. 83-84).

Marcar os lugares por meio de ações performáticas implica um modo alternativo de ocupação do território em disputa. Embora sejam, em princípio, mais efêmeras, consistem em práticas corporais que transmitem memória e conhecimento. Muitas vezes, transmitem memórias que permaneceram por muito tempo silenciadas. São sustentadas pela participação coletiva, uma vez que todos os participantes são responsáveis pelo que acontece durante a ação.

Depois de realizar a oficina experimental com jovens de duas escolas da rede pública de ensino de Porto Alegre, fiquei pensando o quão potente poderia ser trabalhar, por meio da performance, as memórias da ditadura a partir de alguns lugares da cidade. O Colégio Emílio Massot, por exemplo, é localizado a menos de um quilômetro do Palácio da Polícia (Avenida João Pessoa, nº 2050), porém pouquíssimos estudantes tinham conhecimento sobre o que lá ocorrera. De 1964 a 1982, o segundo andar desse prédio foi a sede do Departamento de Ordem e Política Social (DOPS) do Rio Grande do Sul. Numa de suas salas, o sargento Manoel Raymundo Soares foi torturado durante mais de uma semana. Numa de suas salas, Nilce

⁴⁵⁴ No original: "la marcación de lugares para la memoria no siempre surge con intención definitiva sino que puede ser el resultado de prácticas efímeras. También una manifestación o un acto en homenaje a las víctimas es una intervención que inscribe en la ciudad, por un cierto lapso de tiempo, la memoria. En estas prácticas, que pueden llamarse 'performativas', el recuerdo no se materializa mediante la consagración de memoriales o la construcción de museos, sino que se realiza en las prácticas mismas de los actores sociales".

Azevedo Cardoso foi barbaramente torturada por Pedro Seelig, na época delegado e chefe do DOPS. Ela apanhou tanto que teve seu osso esterno quebrado e entrou em coma.

No final de 2020, durante o período de isolamento social devido à pandemia de Covid-19, surgiu a oportunidade de eu participar do laboratório criativo online *Museu, teatro e história*, ministrado por Daniele Avila Small. A proposta era de que cada participante criasse uma palestra-performance a partir do tema do laboratório. Depois de inscrita, decidi que criaria uma palestra-performance sobre a história de Manoel Raymundo Soares e do Dopinho, o braço clandestino do DOPS. O texto-testemunho de abertura deste capítulo é uma adaptação de parte dessa palestra-performance. Como contraposição à tentativa de apagamento e banalização dessa memória, tomei como ponto de partida minha própria memória corporal de ocupar lugares carregados de história da cidade de Porto Alegre, em ações cênicas realizadas pela Tribo de Atuadores Ói Nós Aqui Traveiz. Também utilizei como fonte a biografia de Manoel Raymundo Soares, o processo de tombamento do Dopinho, o acervo do Arquivo Nacional sobre o Caso das Mãos Amarradas e outros trabalhos acadêmicos.

Essa foi uma forma que encontrei para compartilhar com outras pessoas, num formato híbrido, que utiliza elementos estéticos e discursivos, a história que tanto me impactou quando ouvi pela primeira vez as cartas de Manoel para Betinha na Ilha do Presídio. Dessa forma, pode-se cumprir uma função pedagógica de transmitir, a partir do olhar empático com as vítimas, uma história pouco conhecida de nossa cidade. Segundo Marcos Catalão, essa hibridez da palestra-performance – ou conferência-performance, palestra performática, *conferencia escénica* em espanhol, *conférence-performance* em francês – “produz uma dupla desarticulação: desmonta os modos habituais de exposição acadêmica [...]; ao mesmo tempo, põe em xeque a caracterização da performance artística como prática não discursiva” (CATALÃO, 2019, n. p.). Para o autor, embora toda palestra apresente elementos cênicos e performáticos, na palestra-performance esses elementos são explorados não apenas como um meio para transmitir determinada ideia, mas como um fim em si mesmo, ou seja, como uma experiência estética.

Originalmente concebida em formato digital, consegui apresentar a palestra-performance *Dopinho: um lugar de memórias sensíveis* em formato presencial em janeiro e outubro de 2022. Em janeiro, durante o estágio doutoral na França, apresentei-a para outros pesquisadores residentes da Maison du Brésil em Paris, na programação de um seminário realizado em parceria com a Associação de Pesquisadores Brasileiros na França (APEB-FR).

Em outubro realizei duas apresentações em Porto Alegre, na Terreira da Tribo, sede do Ói Nóis Aqui Traveiz. Uma dessas apresentações teve como público mais de cinquenta estudantes jovens e adultos de uma escola pública da cidade de Alvorada, região metropolitana de Porto Alegre. E, no fim da outra apresentação, aberta ao público em geral, foi realizado um debate com pessoas que fizeram parte do projeto Clínicas do Testemunho, inclusive Paulo de Tarso Carneiro, que foi torturado no DOPS e esteve preso na Ilha do Presídio em 1970. A recepção que tive dos diversos públicos para o qual apresentei – pesquisadores, estudantes de escolas públicas, ativistas dos direitos humanos e pessoas que foram vítimas da violência de Estado – me fez pensar que também a palestra-performance pode ser uma forma de “riscar o chão” e marcar o território tão disputado da memória sobre a ditadura.

Entender o vandalismo ou a intervenção em determinados símbolos do passado como parte de disputas entre memórias, e contextualizar o vandalismo revolucionário como um momento de crise no drama social, permitiu-nos analisar a recente onda de ataques a monumentos controversos como performances reparadoras. Uma vez que esses monumentos homenageiam violadores do passado, a sua destruição simbólica sinaliza que essa narrativa (que transforma os vencedores em “heróis”) não será mais tolerada. Como uma atualização da memória dos vencidos, tais performances exigem a não repetição da violência.

Também a pedagogia da memória, em meio à luta sobre os sentidos do passado, visa a não repetição da violência. No capítulo anterior, abordei a função do testemunho dos sobreviventes no contexto de uma pedagogia da memória. Por meio desses testemunhos, podemos escutar o silêncio dos ausentes, das vítimas que sucumbiram e não estão mais presentes para narrar a sua história. Outra forma de gerar empatia com as vítimas do passado é a partir da materialidade dos lugares onde ocorreram as violações e da presentificação desse passado. Lugares de memórias traumáticas ou sítios de consciência possibilitam que seus visitantes façam conexões entre o passado e o presente por meio de uma experiência corporal e afetiva. Uma terceira estratégia pedagógica de atualização da memória, que podemos vislumbrar a partir dos projetos interdisciplinares realizados no contexto escolar da Argentina e da França, é o uso de linguagens artísticas. Experiências estéticas possibilitam aos estudantes apropriar-se do passado de uma forma mais livre, a partir de sua própria subjetividade, do seu próprio corpo e das questões que lhes são mais pertinentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como ponto de partida a investigação sobre como a performance pode transmitir a memória traumática relacionada à violência de Estado no contexto escolar. A inquietação inicial para sua realização surgiu ao observar o recente trabalho de Nilce Azevedo Cardoso – militante da AP que sobreviveu à tortura do pau-de-arara e de choques elétricos – no colégio onde deu aula logo após sair da prisão. Os tempos se sobrepõem nesse lugar de ensino e a amnésia inicial provocada pelas sevícias vividas no DOPS, que Nilce teve de superar para realizar seu trabalho de professora, deu lugar ao intenso trabalho de memória. Penso que esta pode ser uma potente metáfora para pensar uma pedagogia performativa da memória. Trata-se de imaginar o que já fizemos como sociedade e o quanto ainda resta por fazer.

Recentemente soube que, durante as ocupações das escolas em 2016, esse colégio com nome de ditador foi simbolicamente rebatizado pelos estudantes com o nome Edson Luís de Lima Souto, em homenagem ao estudante secundarista assassinado por policiais militares que invadiram o restaurante Calabouço, no centro do Rio de Janeiro, em 1968. Se hoje os jovens se sentem herdeiros daqueles que resistiram – e muitas vezes sucumbiram – à ditadura, é porque pessoas como a Nilce nunca deixaram de denunciar o terrorismo praticado pelo Estado. Porém, ela faleceu em fevereiro de 2022 sem ver seus algozes serem responsabilizados pelos crimes que cometeram. Pedro Carlos Seelig, delegado de polícia que comandou a tortura de Nilce no DOPS do Rio Grande do Sul, faleceu em março de 2022, menos de um mês depois dela. Morreu impune e encoberto pela mídia, que fez parcas notas sobre sua morte sem chamar a atenção para a sua covarde e sanguinária atividade de torturador, conforme narrado pela própria Nilce:

Ainda encapuzada conduziram-me para uma sala, onde as primeiras palavras que ouvi foram: ‘tira a roupa’. O delegado Pedro Seelig, chamado por Cacique, junto com Nilo Havelha e outros, de que ainda não me lembro os nomes, arrancaram minhas roupas, com palavras de depreciação, na tentativa clara de baixar a minha autoestima. Perguntaram meu nome e eu disse: Nilce Azevedo Cardoso. Vieram então socos de todos os lados. Insistiram na pergunta, com socos na boca do estômago e do tórax. Mal podendo falar, eu disse que meu nome estava na carteira de identidade. Aumentou a violência. Ligaram fios e vieram os choques. Fiquei muda daí para a frente. Quando paravam os choques, vinham as perguntas. Mas, meu silêncio continuava. Eu só pensava que ali estava terminando a minha vida, porque achava que estava morrendo. Com o tórax soqueado, sentindo o sangue na boca, percebi que se movimentavam. Fui colocada no pau-de-arara. Conheci o terror da dor física violenta, quase insuportável, e a dor de alma diante daquele horror que eu jamais imaginara que pudesse existir, embora já tivesse lido relato sobre torturas. Eram pontapés na cabeça e choques por todo o corpo. Minha indignação cresceu violentamente quando

resolveram queimar minha vagina e meu útero. Enfiaram os fios e deram muitos choques. A dor, raiva, ódio, misturados com um sentimento de impotência, criavam-me um quadro assustador. E eu seguia muda (CARDOSO, 1997, p. 203).

Foi com o objetivo de investigar a transmissão de memórias traumáticas por meio da performance que realizei experimentos performáticos com estudantes da rede pública de ensino de Porto Alegre, com base em testemunhos sobre violência de Estado. O pressuposto para tal empreendimento era de que a performance funciona como um ato de transferência, que transmite conhecimento e memória por meio da repetição de conduta e que poderia tornar a experiência de dor e sofrimento em algo coletivo, algo pelo qual todos nos tornamos responsáveis. Busquei atualizar o debate sobre a memória a partir das seguintes questões: como a performance pode ampliar e coletivizar a experiência do testemunho, transmitir conhecimento e trazer um sentido de responsabilidade coletiva? Como é possível criar e incorporar, a partir da performance e do testemunho, uma memória insurgente que desafie as estruturas da violência de Estado? Ao longo da pesquisa, outras perguntas surgiram, dentre elas, talvez a principal, seja: a performance da memória (insurgente) pode ser reparadora?

Iniciei o percurso buscando compreender como acontece o processo de transmissão da memória traumática. A observação de Walter Benjamin (1987a), sobre os combatentes que voltavam mudos dos campos de batalha da Primeira Guerra, revela uma dificuldade que só será acentuada ao longo do século XX. Como transmitir um saber a partir de uma experiência desmoralizante, como a guerra de trincheiras, associada ao excesso de violência, sofrimento, fome e morte? De que serve o patrimônio cultural, transmitido ao longo de gerações, se esses valores nos conduzem à barbárie? Para Benjamin, cabe ao historiador/narrador recolher os restos das ruínas, não silenciando diante das incertezas e rupturas que existem na transmissão da história. Iluminar os despojos e as reminiscências permite articular o passado e o presente, na tentativa de evitar uma nova catástrofe. O sofrimento dos vencidos é um desses restos com os quais a história oficial não sabe lidar, sofrimento que foi levado às últimas consequências na Segunda Guerra e na experiência dos campos de extermínio nazistas.

Diante da aporia entre ser necessário narrar e não ser possível narrar o horror vivido nos campos – dilema exposto por Primo Levi (1988), sobrevivente de Auschwitz –, Giorgio Agamben (2008) reivindica a testemunha como sujeito ético do nosso tempo, aquele que fala pelos que foram reduzidos à vida nua e privados de toda humanidade. Como o testemunho envolve dois sujeitos, o humano e o não humano, o sobrevivente e o que sucumbiu, a

autoridade daquele que fala e vive advém precisamente de um não poder falar daquele que foi privado da linguagem. Agamben vê uma nova postura ética no gesto de assumir a palavra no lugar daquele que viveu a experiência do terror em sua totalidade – postura que revela o tenebroso paradigma biopolítico, exercido em sua plena potência nos campos – e não nega a dignidade humana dos que foram reduzidos à vida biológica. O gesto testemunhal transmite algo do que é inominável, mas faz parte do sofrimento humano.

À medida que os sobreviventes de uma catástrofe vão desaparecendo, como é o caso dos sobreviventes dos campos nazistas, surge a questão sobre quem herdará e reivindicará essa memória. A noção de pós-memória, proposta por Marianne Hirsch (2008), trouxe um importante aporte para entender a relação que uma geração posterior mantém com o trauma vivido por aqueles que a precederam. Crescer com memórias de eventos traumáticos que excedem a compreensão e desafiam a narração pode afetar as novas gerações de forma avassaladora, perdurando seus efeitos no presente. Reivindicar a memória de algo que não se experimentou propriamente envolve imaginação, projeção e criação. A partir da mediação e expressão estética, o trabalho da pós-memória busca reativar memórias culturais distantes e reencarnar laços sociais perdidos.

Para compreender como uma experiência-limite pode afetar não apenas indivíduos, mas grupos sociais e a própria vida em comunidade, aprofundi a noção de trauma social ou coletivo (ERIKSON, 1976; ORTEGA, 2011), que vai além da soma das feridas individuais que o constituem. O trauma coletivo danifica os laços que unem as pessoas, afetando não apenas a sua identidade e o modo como se relacionam com os outros, mas também sua perspectiva do mundo. Uma das causas para a quebra de confiança nos laços sociais que regem a vida em comunidade é o desmentido (GONDAR, 2012), que gera um sentimento de injustiça proveniente da recusa de reconhecimento do sofrimento vivido pelas vítimas.

Um exemplo de desmentido, que analisei no segundo capítulo, foi a luta política encampada pelas associações de deportados na França, que exigiam do governo francês o reconhecimento de sua cumplicidade ativa nos crimes contra a humanidade durante a ocupação nazista. Foram necessárias cinco décadas para que esse desmentido fosse desfeito. A partir da luta pelo reconhecimento dessa memória silenciada – e em reação aos discursos negacionistas e ataques antisemitas – emergiu a noção de dever de memória, segundo a qual o Estado e a sociedade têm uma dívida com as populações vitimadas. Esse imperativo moral foi ressignificado ao longo do tempo e passou a ser utilizado como ferramenta de mobilização

para outras memórias traumáticas, transformando-se também em uma fórmula utilizada pelo Estado para a gestão do passado (LEDOUX, 2021).

O conceito de lugares de memória, forjado por Pierre Nora (1993), surgiu em reação ao novo discurso memorial, que evocava múltiplas memórias coletivas por diferentes grupos sociais. Nora estava preocupado que a história perdesse a função de dar inteligibilidade ao passado e um sentido de unidade para a nação francesa. Como resposta a essas múltiplas memórias e identidades, os lugares de memória são definidos como o lugar no qual uma sociedade registra voluntariamente suas memórias, como forma de integração de sua identidade. Esse conceito também foi utilizado pelo Estado no campo político, para justificar a transformação de monumentos, memoriais, necrópoles, antigos campos de batalha, lápides e placas em lugares de memória, como forma de valorizar a memória nacional, oferecendo aos indivíduos de diferentes grupos sociais referências comuns de passado e um horizonte compartilhado de expectativas.

Tzvetan Todorov (2008) foi um dos primeiros historiadores a teorizar os usos da memória na sociedade contemporânea. Em tempos de culto à memória, ele investigou de que forma é possível distinguir os “bons” usos e os “maus” usos do passado, ou seja, quais usos permitem extrair um ensinamento e quais usos tornam o ato de rememorar estéril. Para tanto, ele realizou a distinção entre o uso literal e exemplar da memória. Quando um acontecimento é preservado de forma literal, permanece intransitivo e insuperável, o que acaba submetendo o presente ao passado. O uso exemplar, por outro lado, não nega a singularidade do acontecimento, mas o utiliza como um modelo para compreender novas situações. Abrir uma recordação para a analogia e a generalização permite fazer dela um exemplo e extrair uma lição. A memória exemplar, portanto, permite-nos extrair lições das violências do passado, o que pode nos ajudar a lutar contra as violências do presente e nos aproximar da justiça.

Influenciado pelo trabalho de Todorov, Paul Ricoeur (2007) formulou uma crítica teórica ao dever de memória. Como alternativa à ideia de dever, que traz implícita uma imposição, Ricoeur propôs a noção de trabalho de memória, emprestada da teoria psicanalítica de Freud, que tornaria possível encontrar uma política da justa memória. O difícil trabalho de memória permitiria às vítimas se distanciar gradualmente do sofrimento e, ao mesmo tempo, que a dívida do resto da sociedade para com elas fosse, aos poucos, dissolvida. Dessa forma, o excesso de memória seria superado, reconciliando o presente com o passado.

Embora o dever de memória possa ser criticado pelos seus maus usos e desvios, inclusive pelas leis memoriais que engendrou, ele tornou-se uma ferramenta na luta política de grupos sociais minoritários por reparação. Ele exige por parte da sociedade um debate e um labor sobre memórias que permaneciam invisibilizadas, questionando como elas devem ser reconhecidas na arena pública e como elas devem ser transmitidas para as próximas gerações, de forma a superar o sofrimento.

Para analisar as políticas de memória implementadas no Cone Sul – mais especificamente na Argentina, Chile, Uruguai e Brasil –, que visam a reconciliação da sociedade no período de redemocratização pós-ditaduras, parti da noção de justiça de transição (ABRÃO; TORELLY, 2014; TEITEL, 2011; VAN ZYL, 2011). Diferente de um processo de transição política em geral, essa noção comporta um conjunto de medidas que visam reconciliar a sociedade após a saída de um governo autoritário, no qual aconteceram graves violações de direitos humanos. Sociedades que não rompem com o passado de violência e terrorismo institucional, por ausência de políticas públicas que visem à verdade e à memória sobre o que ocorreu, como ocorreu e quem foram os responsáveis, permanecem com uma grande tensão política. Embora caiba a cada país encontrar uma forma própria de lidar com seu legado de violência e criar mecanismos para que essa violência não volte a se repetir, existe um consenso no direito internacional sobre algumas medidas que todo Estado deve cumprir no contexto de uma justiça de transição. Dentre elas, estão a responsabilização dos violadores, a reparação às vítimas, a revelação da verdade sobre crimes passados, a reforma das instituições perpetradoras de abuso e a busca por reconciliação.

Ao analisar a luta por reparação e consolidação de uma justiça de transição na Argentina, Chile, Uruguai e, mais atentamente, no Brasil, percebemos que ela foi travada principalmente por movimentos organizados em torno das vítimas, principalmente seus familiares. Porém, diferente da França, essa disputa não aconteceu a partir da ideia de um imperativo moral, de que o Estado e toda a nação têm uma dívida com relação às populações vitimadas. Dentre os países do Cone Sul que analisei, a Argentina é o que está mais próximo desse entendimento, uma vez que o debate sobre a memória ligada à última ditadura engendrou – graças à pressão da sociedade civil – uma política pública de Estado, que continua reverberando no âmbito jurídico e pedagógico.

No outro extremo está o Brasil, no qual a luta por memória, verdade, justiça e reparação foi encampada por indivíduos e grupos sociais, sendo acionada pela ideia de que é um direito

legítimo desses grupos evocar publicamente suas memórias de sofrimento. Porém, não pesa sobre essa evocação pública da memória traumática uma responsabilidade compartilhada, como um problema que é de todos e deve ser trabalhado por toda a sociedade. O principal empecilho para a consolidação de uma justiça de transição no Brasil, conforme analisei no terceiro capítulo, é a Lei de Anistia, sancionada em 1979 pelo presidente ditador João Batista Figueiredo. Ela impede a responsabilização penal individual dos agentes do Estado que cometeram graves violações de direitos humanos durante a ditadura. Apesar da determinação da Corte Interamericana de Direitos Humanos, das recomendações da CNV e de alguns esforços do Ministério Público em processos individuais, que argumentam que crimes de lesa-humanidade não prescrevem, o Judiciário brasileiro manteve sua interpretação da Lei de Anistia, evitando que perpetradores sejam responsabilizados.

Como consequência, prepondera no Brasil uma cultura de impunidade, que é corroborada pela investigação de Kathryn Sikkink (2011) sobre o impacto dos processos judiciais na justiça de transição na América Latina. Ao medir violações extremas como execução sumária, tortura, desaparecimento forçado e aprisionamento político, ela concluiu que o Brasil tem piores resultados em matéria de direitos humanos no período democrático do que durante a ditadura. Outra consequência é a naturalização da violência. Para a psicanalista Maria Rita Kehl (2019), o rápido esquecimento das violações e o perdão aos perpetradores sem medidas de reparação às vítimas configuram-se na ordem do recalque. A repressão desses sentimentos deixa escapar como sintomas sociais não apenas a repetição da violência, mas o seu agravamento ao longo do tempo. O julgamento dos crimes de lesa-humanidade e a responsabilização dos criminosos, ao contrário de gerar instabilidade no tecido social, como argumentam alguns, permitiria restaurar os laços sociais, restabelecendo a confiança nas instituições estatais e consolidando a democracia.

Para dar seguimento ao objetivo de compreender como a performance pode contribuir na transmissão da memória traumática, ampliando e coletivizando a experiência do testemunho, investiguei algumas estratégias performáticas utilizadas na América do Sul na luta por reparação e ruptura com o passado de violência traumática. Antes de apresentar essas estratégias, foi preciso retomar uma distinção traçada por Diana Taylor entre arquivo (um saber ou uma memória contida em materiais supostamente mais duradouros, que opera à distância, seja temporal ou espacial) e repertório (um saber ou uma memória incorporada, em

princípio considerada efêmera e não reproduzível, que requer presença e é transmitida ao vivo).

Rebecca Schneider (2001), por sua vez, acentua o interesse político em considerar o conhecimento incorporado e a performance como aquilo que é efêmero e desaparece, enquanto o arquivo é visto como permanente. Para a pesquisadora, essa lógica do arquivo consiste numa maneira de pensar branca, ocidental e patrilinear. Diana Taylor (2013) busca fugir dessa lógica, afirmando que o repertório performatizado por meio de práticas corporais não pode ser contido no arquivo. Assim como o arquivo excede o repertório, pois perdura, o repertório excede o arquivo. A performance, ao utilizar tanto o arquivo quanto o repertório, funciona como um sistema de aprendizagem, retenção e transmissão de conhecimento, por isso pode contribuir na transmissão da experiência traumática. Taylor examina essa possibilidade a partir do exemplo de algumas performances movidas pelo trauma, sejam ações cidadãs e protestos de caráter performático (como os protagonizados pelas Abuelas, Madres e H.I.J.O.S na Argentina), sejam ações artísticas que abordam o traumático (como as encenações do Grupo Cultural Yuyachkani no Peru).

Na intersecção entre os Estudos do Trauma e os Estudos da Performance, observei, então, alguns atributos performáticos do trauma e de sua transmissão, realizada por meio do testemunho. Essas características foram exemplificadas com algumas performances que buscavam coletivizar a memória traumática relacionada à violência de Estado perpetrada nos regimes autoritários no sul do continente americano: a repetição ou conduta reiterada nas ações das Madres de la Plaza de Mayo (Argentina); o corpo como gerador de significado em *La Conquista de América* (Chile); a copropriedade e a responsabilidade coletiva exigida na ação *Lava la bandera* (Peru); o real que não pode ser simbolizado na situação *Trouxas Ensanguentadas* (Brasil); o performativo contido na consigna *Si no hay justicia hay escrache* (Argentina). Esses exemplos permitiram vislumbrar como os atributos performáticos contribuem na busca por reparação e ruptura com o passado de violência e sofrimento.

Em seguida, analisei os experimentos realizados na escola, a partir da performance e do testemunho sobre o tema da violência de Estado. A principal referência que deu amparo para a realização da experiência na escola foi a investigação de Gilberto Icle (2010; 2013) e Marcelo Andrade Pereira (2013) no cruzamento entre os Estudos da Performance e a Educação no Brasil. A ideia era que o corpo se tornasse um meio de aprendizagem coletiva.

Durante o percurso, um momento marcante foi quando, após ouvir o testemunho em vídeo de Bruna da Silva (*apud* MOURA, 2018), o silêncio se instaurou. Ela era mãe de Marcos Vinícius da Silva, jovem de 14 anos morador da Maré, assassinado pela polícia a caminho da escola em 2018. Bruna transformou o uniforme escolar com sangue de seu filho em sua bandeira de luta e agora milita pelos direitos humanos, juntando-se ao movimento de outras dezenas de mães do Rio de Janeiro que também perderam seus filhos pelas mãos da polícia. Para Joan-Carles Mèlich (2006), que propõe uma pedagogia da memória baseada no testemunho, sentir e ouvir o silêncio das vítimas é fundamental. A partir das considerações de Agamben – de que a verdadeira testemunha seria aquela pessoa que já não pode falar e que o sobrevivente testemunha por delegação –, o mais importante não é tanto a palavra do sobrevivente, mas o silêncio que marca os ausentes. O silêncio que preponderou na sala de aula depois do testemunho de Bruna da Silva marcava o vazio deixado pela ausência de um adolescente que tinha a mesma idade dos estudantes.

O exercício de refazer imagens das memórias de violência incorporadas, dos próprios estudantes, também foi muito potente, pois permitiu perceber que elas possuem uma estrutura comum, aquilo que Diana Taylor (2013) propôs denominar como roteiro. Na interação entre arquivo e repertório, utilizar a ideia de roteiro como método de análise dá visibilidade para aquilo que é transmitido por meio das práticas corporais. Assim como a performance, o roteiro nunca é pela primeira vez, ele consiste num arcabouço que acumula o material já trabalhado antes, tornando visível os fantasmas, as imagens e os estereótipos. A maior parte dos estudantes recordou memórias de uma violência policial desmedida. Aplicar as categorias do roteiro às memórias e imagens de violência incorporadas pelos jovens implica pensar qual é o cenário dessas vivências, quais são os atributos dos corpos que sofrem a violência, que resultados esperamos dessas ações conforme o imaginário social, como esse arcabouço é transmitido, que posição tomamos diante da violência e como ela é reativada ao longo do tempo.

Muitos desses jovens possuem memórias incorporadas de violência, que, na falta de uma escuta e de um lugar para serem elaboradas, permanecem em latência. Ao reatualizar e reelaborar com o próprio corpo as memórias de sofrimento, trabalhando com a ideia de um corpo performático, que gera e transmite conhecimento, foi possível perceber, além do caráter repetitivo desse sofrimento, como ele é determinado socialmente, tornando evidente a lógica de seletividade racial nas intervenções violentas do Estado. Os questionamentos que surgiram

durante as atividades, que busquei aprofundar na parte final do quinto capítulo, confirmam o quanto a violência é naturalizada na sociedade brasileira, estruturando nossas relações sociais e fazendo parte de nosso sistema político.

Por outro lado, a criação de uma ação performática, a partir de um programa performativo, noção criada por Eleonora Fabião (2013), subverteu a lógica de violência sofrida pelos estudantes do Infante Dom Henrique, uma escola sob ameaça de fechamento por parte do governo estadual do Rio Grande do Sul. Ao incorporar o caráter imaginativo e desviante da performance, foi possível entrever a possibilidade de ruptura com o repetitivo e determinado socialmente. A metodologia da performance na educação e a tematização do corpo traçada por Elyse Lamm Pineau (2013) contribuiu para a análise das ações realizadas pelos estudantes na sala de aula. Pineau retoma Peter McLaren (1992), que propôs os termos corporificação (processo como um corpo adquire determinados hábitos) e reencarnação (habilidade que os corpos possuem de aprender comportamentos alternativos) para compreender a interação dialética entre opressão e resistência. Ao reencenar durante alguns minutos a escola na rua, os estudantes foram na direção contrária do que inicialmente pensavam sobre as manifestações estudantis, desconstruindo a sua ideia pré-concebida. Eles deslocaram o lugar do aprendizado para a rua e habitaram com seus próprios corpos esse espaço, reencarnando a sala de aula e imaginando novas formas de agir e atuar no mundo.

A experiência na escola provocou a sensação de que eu mesma me tornei testemunha de muitos testemunhos da violência de Estado. Foi como se, a partir do momento que propus que refletissem coletivamente sobre isso, com seus corpos e mentes, eu tivesse aberto uma possibilidade de escuta que nem sempre está presente no cotidiano escolar. Se tantos estudantes de escolas públicas ou seus familiares e amigos sofrem uma violência que muitas vezes é difícil de nomear e que provoca sofrimentos traumáticos, penso que devemos abrir brechas para que essas histórias sejam narradas, transmitidas e reencarnadas. Ao reencenar, reatualizar e coletivizar as violências testemunhadas e sentidas na própria carne, torna-se possível interrogar a naturalização dessa violência.

Na sequência, busquei examinar a função pedagógica e reparadora das performances da memória em meio às disputas memoriais. É preciso lembrar que os sentidos sobre o passado são sempre construídos em função do e no presente, com vistas a um determinado projeto de futuro. Dessa forma, distintas memórias representam distintas perspectivas de futuro e identidades, por isso os lugares da memória se convertem em espaços de luta política. Para

analisar as disputas memoriais em torno de símbolos controversos presentes no espaço público, inicialmente contextualizei a emergência do vandalismo na Revolução Francesa como um processo de disputa pelos sentidos do passado, uma vez que foi preciso destruir os símbolos da monarquia para que a ideia de República se consolidasse. Como contraponto à destruição revolucionária espontânea, surgiu a necessidade de preservar determinados objetos, pelo seu valor artístico, emergindo assim a noção moderna de preservação do patrimônio.

A partir de outros exemplos históricos, percebo que a ação de derrubar, destruir ou intervir em símbolos do passado foi registrada em distintos momentos históricos desde a antiguidade. Tomar o vandalismo como uma prática performática que é parte de um drama social (POULOT, 2016), deflagrado num momento de crise e ruptura, em que os símbolos que representam valores do passado não condizem mais com os anseios de uma parte da sociedade, permitiu-me entender a recente onda de destruição e intervenção de estátuas e outros monumentos. Como parte de um drama social (TURNER, 2015), podemos entender a atitude vandalista para com monumentos controversos – que homenageiam colonizadores, genocidas, escravistas, estupradores, ditadores – como uma performance da memória reparadora. Uma vez que esses monumentos homenageiam violadores do passado, a sua destruição simbólica sinaliza que essa narrativa (que transforma os vencedores em “heróis”) não será mais tolerada. Esse vandalismo, portanto, é uma performance que reativa e reatualiza a memória, marcando a vontade de transformação e exigindo a não repetição da violência.

Por fim, analisei as querelas memórias em torno dos legados da ditadura na cidade de Porto Alegre a partir de alguns exemplos, como a disputa em torno da denominação das ruas, a retirada do nome de Carlos Lamarca de uma placa que ganhou contornos de uma *Damnatio Memoriae* (condenação da memória) e a tentativa de silenciar e negar a memória relacionada ao Dopinho, considerado o primeiro centro clandestino de detenção e tortura da América do Sul. A partir desse último exemplo, retomei o debate que aconteceu com uma das turmas das escolas onde realizei o experimento, no qual os estudantes questionaram a impunidade dos torturadores, sobre como lidar com o negacionismo histórico e qual a função de preservar lugares de memórias traumáticas. Isso me permitiu aprofundar a noção de pedagogia da memória, que pressupõe empatia com as vítimas das violações e visa educar para não repetir.

No contexto de uma pedagogia da memória, inicialmente abordei a função do testemunho dos sobreviventes. Por meio desses testemunhos, podemos escutar o silêncio dos

ausentes, das vítimas que sucumbiram e não estão mais presentes para narrar a sua história. Outra forma de gerar empatia com as vítimas do passado é a partir da materialidade dos lugares onde ocorreram as violações e da presentificação desse passado (GUMBRECHT, 2021). Lugares de memórias traumáticas ou sítios de consciência possibilitam que seus visitantes façam conexões entre o passado e o presente por meio de uma experiência corporal e afetiva. Uma terceira estratégia pedagógica de atualização da memória, que podemos vislumbrar a partir dos projetos interdisciplinares realizados no contexto escolar da Argentina e da França, é o uso de linguagens artísticas. Experiências estéticas possibilitam aos estudantes apropriarem-se do passado de uma forma mais livre, a partir de sua própria subjetividade, do seu próprio corpo, da imaginação e das questões que lhes são mais pertinentes.

Compreender a singularidade do acontecimento – a partir do vazio deixado pelos que não podem mais falar, pela materialidade dos sítios de consciência, que torna tangível e presente o passado de violações, ou pela imaginação exigida na experiência estética – gera afeto e empatia com as vítimas. Participar de testemunhos, visitar lugares de memórias traumáticas, expressar-se por meio de linguagens artísticas são experiências performáticas que transmitem algo do indizível por meio do engajamento corporal e da presença. Porém, como fundamento da pedagogia da memória, é preciso lembrar, está a possibilidade de extrair uma lição do passado de violência e sofrimento. Educar para não repetir só é possível a partir de uma memória exemplar, que não nega a singularidade do acontecimento, mas que utiliza o passado em função do presente. Para extrair uma lição da violência do passado, que pode nos ajudar a lutar contra as violências do presente, é preciso tomá-la como um modelo ou exemplo, a partir do qual se possa fazer analogias e comparações.

Também no contexto pedagógico, considero ser importante evidenciar que a disputa sobre os sentidos do passado não tem fim, ela é resultado de um jogo de forças que acontece no presente. Assim como em Porto Alegre, todas as cidades possuem monumentos e homenagens a figuras ou eventos históricos controversos. Uma pedagogia da memória que, por meio de práticas performáticas, lança um olhar retrospectivo – como o olhar do anjo da história voltado para as ruínas do passado – e se solidariza com os vencidos, também pode ter como estratégia refletir sobre os símbolos que predominam na paisagem urbana. Isso permite perceber qual versão da história foi perpetuada e quais memórias permaneceram à margem. Ter consciência dos símbolos que foram naturalizados em nosso cotidiano é o primeiro passo para colocá-los em questão: essa narrativa do passado e esse projeto de poder me

representam? Se não me representam, como evitar que sejam perpetuados e naturalizados? Como criar uma memória insurgente, que se solidariza com a vítimas e os vencidos?

A escuta do testemunho das vítimas, a marcações dos lugares de memória traumática, a criação de antimonumentos, a intervenção mais efêmera nos monumentos controversos e tantas outras ações artísticas, além da ação vandalista, que considero legítima, consistem em performances de uma memória reencarnada e insurgente que busca reparação. Essas ações buscam romper com o caráter repetitivo do sofrimento, levando à reflexão sobre nossos valores e comportamentos diante da violência, de ontem e de hoje. Numa disputa sobre diferentes visões do passado, quando a maior parte da sociedade afirma que não mais compactua com os valores presentes nesses símbolos, que eles não condizem com o mundo que queremos, torna-se possível avançar em direção à justiça social e imaginar um futuro distinto no qual o racismo, o genocídio, o colonialismo, o patriarcado e o autoritarismo não sejam mais tolerados. Entendo que as cidades, assim como seus habitantes, são corpos vivos que se transformam conforme os processos históricos. Dessa forma, é importante que a cidade seja um reflexo das urgências do presente, principalmente da luta por justiça social.

Por fim, penso que a principal contribuição desta investigação, ao buscar responder como a performance pode contribuir na transmissão de uma memória traumática relacionada à violência de Estado na escola, está em vislumbrar uma pedagogia performativa da memória. A análise dos experimentos realizados com os estudantes e o percurso traçado nesta investigação demonstram que a reparação da violência praticada pelo Estado pode advir de uma pedagogia performativa da memória.

Uma pedagogia centrada na memória de grandes catástrofes e violações dos direitos humanos busca tensionar o passado – sem negar a singularidade de cada acontecimento histórico – e extrair dele uma lição. Se a pedagogia da memória visa, a partir de um olhar empático com as vítimas, educar para que as violências do passado não se repitam, uma pedagogia performativa da memória acentua a potência da performance nesse labor, amplificando a sua função reparadora. Reparar, neste contexto, significa reatar laços sociais perdidos e reconhecer a pessoa que sofreu a violência não apenas como vítima, mas como um agente ativo que pode engendrar transformações a partir de um processo participativo de reatualização da memória traumática. Para reparar, portanto, é preciso que a responsabilidade pelo que aconteceu se torne algo coletivo, desnaturalizando a violência e vislumbrando um futuro diferente pela via da imaginação.

Se as práticas tradicionais de ensino sobre as catástrofes e as violações do passado muitas vezes levam apenas a um acúmulo de informações, a partir do qual torna-se difícil extrair um aprendizado que também seja reparador, a pedagogia performativa da memória possui uma vocação para a reparação. Uma metodologia performativa do ensino sobre o passado toma o corpo como meio de uma aprendizagem coletiva que engendra empatia com as vítimas e um sentido de responsabilidade, além de acentuar o caráter imaginativo, processual e desviante da performance. Permite, então, reconhecer violências traumáticas incorporadas, que ainda não foram narradas nem nomeadas; perceber o caráter repetitivo desse sofrimento e como ele é determinado socialmente, tornando evidente os roteiros e a lógica de seletividade racial nas intervenções violentas do Estado; interrogar a sua naturalização ao reatualizar e reelaborar coletivamente as violências testemunhadas ou sentidas na própria carne; jogar com a ideia de um corpo criativo e criador, que inventa novas formas de atuar na escola e fora dela; reencenar memórias insurgentes e aprender comportamentos alternativos que rompam com os ciclos repetitivos da violência, reafirmando: nunca mais!

REFERÊNCIAS

- ABAL, Felipe Cittolin; RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. "A pena de morte na ditadura civil-militar brasileira: uma análise processual". *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 328–357, 2018.
- ABATI, Lucas. *Justiça anula lei que mudou nome da Avenida Castelo Branco para Legalidade*. Zero Hora, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2018/04/justica-anula-lei-que-mudou-nome-da-avenida-castelo-branco-para-legalidade-cjggvdqw203de01qonijhaa1e.html>. Acesso em: 3 nov. 2022.
- ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. "Mutações do conceito de anistia na justiça de transição brasileira: a terceira fase da luta pela anistia". In: TOSI, Giuseppe; FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; TORELLY, Marcelo; ABRÃO, Paulo (Org.). *Justiça de transição: direito à justiça, à memória e à verdade*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014. p. 63-86.
- ADORNO, Theodor W. "Educação após Auschwitz". In: ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. p. 118-138.
- ADORNO, Theodor W. "Crítica cultural e sociedade". In: ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 45-61.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ALLEG, Henri. *A tortura*. São Paulo: Todavia, 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALTARES, Guillermo. "Auschwitz, la lucha por preservar la memoria del horror". *El País*, España, n. p., 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/11/19/eps/1511046315_151104.html. Acesso em: 17 nov. 2021.
- ÁLVAREZ, Sebastián Vargas. *Atacar las estatuas: vandalismo y protesta social en América Latina*. Bogotá: La Sorda, 2021.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico de transtornos mentais: DSM-5*. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- AMÉRY, Jean. *Além do crime e castigo: tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Chile: A dos años del estallido social Amnistía Internacional presenta informe sobre responsabilidad de mandos a la Fiscalía Nacional*. 2021. Disponível em: <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2021/10/chile-two-years-on-from-social-unrest-amnesty-international-presents-report-on-command-responsibility-to-national-prosecutors-office-espanol/>. Acesso em: 28 out. 2022.
- ANGATU, Casé. "Borba Gato: a estátua de um genocida, estuprador e escravagista que merece

arder em chamas". *Jornalistas Livres*, 29 jul. 2021. Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/borba-gato-a-estatua-de-um-genocida-estuprador-e-escravagista-que-merece-arder-em-chamas/>. Acesso em: 29 out. 2022.

ANÔNIMO. *O significado político nas Trouxas Ensanguentadas, de Barrio*. 2011. Disponível em: <https://cartografiasentimental.wordpress.com/2011/01/18/o-significado-politico-nas-trouxas-ensanguentadas-de-barrio/>. Acesso em: 10 abr. 2020.

ARCHIVES NATIONALES. "Entre pratique inaugurale et trésor mémoriel : étude du contenu de la statue de Henri IV de 1818". *In Situ. Revue des patrimoines*, Paris, n. 14, p. 1-28, 2010.

ARCHIVO YEGUAS DEL APOCALIPSIS. *1989 / La conquista de américa*. 2018a. Disponível em: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-la-conquista-de-america/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

ARCHIVO YEGUAS DEL APOCALIPSIS. *Biografía*. 2018b. Disponível em: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/biografia/>. Acesso em: 22 jul. 2022.

ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. "Memória comunicativa e memória cultural". *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 115-127, 2016.

AVENIDA da Legalidade e da Democracia ganha placa de identificação. *Sul 21*, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://sul21.com.br/cidades-2/2014/11/eptc-instalou-placas-da-avenida-da-legalidade-e-da-democracia-nesta-sexta-feira/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

AZARYAHU, Maoz. "The Power of Commemorative Street Names". *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 14, n. 3, p. 311-330, 1996.

AZEVEDO, Carlos Heitor. "'Contra a força, não há resistência', diz ex-prisioneiro do Dopinha". *Zero Hora*, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2012/05/contr-a-forca-nao-ha-resistencia-diz-ex-prisioneiro-do-dopinha-3764031.html>. Acesso em: 10 nov. 2022.

BALESTRIN, Patrícia Rosa; MOSCHEN, Simone Zanon. "O laço social e o sujeito paralisado pela tetraplegia". *Cad. Psicanál. (CPRJ)*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 40, p. 203-223, 2019.

BASSIOUNI, Cherif. *Los Principios de Chicago sobre Justicia transicional*. 2007. Disponível em: <https://biblioteca.iidh-jurisprudencia.ac.cr/index.php/documentos-en-espanol/verdad-justicia-y-reparacion/1312-los-principios-de-chicago-sobre-justicia-transicional/file>. Acesso em: 17 jul. 2022.

BAUER, Caroline Silveira. "Terrorismo de Estado e repressão política na ditadura cívico-militar de segurança nacional brasileira (1964-1988)". *In: ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 23, 2005, Londrina. *Anais [...]*. Londrina, 2005, p. 1-8.

BAUER, Caroline Silveira. *Avenida João Pessoa, 2050 – 3º andar: terrorismo de Estado e ação*

de polícia política do Departamento De Ordem Política e Social do Rio Grande Do Sul (1964-1982). 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BEIGUELMAN, Giselle; KOENS, Andrey. *Sobre Ditamapa*. 2021. Disponível em: <https://ditamapa.desvirtual.com/pt/sobre>. Acesso em: 1 nov. 2022.

BELLI, Gioconda. *O olho da mulher*. Diamantina: Arte Desemboque, 2012.

BENJAMIN, Walter. "Experiência e pobreza". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987a. p. 114-119.

BENJAMIN, Walter. "O caráter destrutivo". In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987b. p. 235-237.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987c. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BLANCA Rodríguez protagoniza la campaña por la Marcha del Silencio 2022. *El País*, Montevideo, 2022. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/tvshow/personajes/blanca-rodriguez-protagoniza-campana-marcha-silencio-mira-video.html>. Acesso em: 6 set. 2022.

BNM. *Brasil Nunca Mais - Digital*. 2016. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em: 11 out. 2019.

BOCK, Felicia G. "The Rites of Renewal at Ise". *Monumenta Nipponica*, v. 29, n. 1, p. 55, 1974.

BONATTO, Mônica Torres. *Professor-performer, estudante-performer: notas para pensar a escola*. 2015. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BORGES, Laís Gomes. "Performance - Victor Turner". *Enciclopédia de Antropologia*, São Paulo, p. 1-5, 2019. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/performance-victor-turner>. Acesso em: 25 out. 2022.

BRASIL. Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952. *Diário Oficial*, Rio de Janeiro, 1952. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1952/D30822.html. Acesso em: 25 set. 2022.

BRODSKY, Marcelo. *Memoria en construcción: el debate sobre la ESMA*. Buenos Aires, 2005.

BUNTNIX, Gustavo. "Lava la bandera: el Colectivo Sociedad Civil y el derrocamiento cultural de la dictadura en el Perú". *emisférica*, New York, v. 3, n. 1, p. n.p., 2006. Disponível em: <https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-31/3-1-essays/lava-la-bandera-el-colectivo-sociedad-civil-y-el-derrocamiento-cultural-de-la-dictadura-en-el-peru.html>. Acesso em: 25 set. 2022.

CAPELÁN, Andrés. "Se cumplieron 20 años de la firma del Pacto del Club Naval". *Equipo Nizkor*, 2004. Disponível em: <http://www.derechos.org/nizkor/uruguay/doc/clubnaval.html>. Acesso em: 21 jul. 2022.

CARDOSO, Nilce Azevedo. "Sim, meu pai, também posso dizer: nossa luta não foi em vão". In: ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO RIO GRANDE DO SUL (Org.). *Relatório Azul*. Porto Alegre: ALRS, 1997. p. 202-205.

CARDOSO, Nilce Azevedo. "Testemunho: Nilce Azevedo Cardoso". In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; VIOLA, Solon Eduardo Annes (Org.). *Testemunhas de uma barbárie: uma perspectiva da injustiça a partir das vítimas do estado de exceção, Brasil 1964-1988*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016. p. 424-444.

CARVAJAL, Fernanda. "El duelo innombrado: reseña de La Conquista de América de las Yeguas del Apocalipsis en Perder la forma humana". *Aletheia*, Buenos Aires, v. 5, n. 9, 2014.

CARVALHO, Claudia Paiva; GUIMARÃES, José Otávio Nogueira; GUERRA, Maria Pia. *Justiça de Transição na América Latina: Panorama 2015*. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, Rede Latino-Americana de Justiça de Transição (RLAJT), 2015.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CATALÃO, Marco. "Palestra-performance". *Revista Arte ConTexto*, Porto Alegre, v. 6, n. 15, 2019. Disponível em: <http://artcontexto.com.br/portfolio/palestra-performance-marco-catalao/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

CATELA, Ludmila da Silva. *No habra flores en la tumba del pasado*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen, 2001.

CIDH. *Ficha Técnica: Gomes Lund y otros (Guerrilha do Araguaia) Vs. Brasil*. 2010. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/CF/Jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=342&. Acesso em: 24 fev. 2020.

CNRD. *Le concours national de la Résistance et de la Déportation*. 2022. Disponível em: <https://www.education.gouv.fr/le-concours-national-de-la-resistance-et-de-la-deportation-4295>. Acesso em: 12 nov. 2022.

CNV. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade Vol. 1*. Brasília: CNV, 2014a. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em: 13 set. 2022.

CNV. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade Vol. 2*. Brasília: CNV, 2014b. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em: 13 set. 2022.

COELHO, Cláudio Novaes Pinto; VALLE, Maria Ribeiro do. "A revista Veja e o movimento estudantil em 1968: entre o engajamento e o entretenimento". *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 26, n. 1, p. 138-154, 2008.

COMASSETTO, Carlos. *EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS PROC Nº 2912/14 PLL Nº 271/14*. Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://camarapoa.rs.gov.br/processos/124034>. Acesso em: 17 set.

2022.

COMMUNE 1871. *Décret sur la démolition de la colonne Vendôme*. 2022. Disponível em: <https://www.commune1871.org/la-commune-de-paris/histoire-de-la-commune/commune-1871-ephemeride/1201-commune-1871-ephemeride-12-avril-la-colonne-vendome>. Acesso em: 21 out. 2022.

CONCEIÇÃO, Nádia. "Abdias Nascimento e o genocídio do negro brasileiro". *Ciência e Cultura*: Agência de Notícias em CT&I da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/abdias-nascimento-e-o-genocidio-do-negro-no-brasil/>. Acesso em: 27 set. 2022.

CONSCIÊNCIA, Sítios de. *Sobre nós*. 2022. Disponível em: <https://www.sitesofconscience.org/about-us/about-us/>. Acesso em: 12 nov. 2022.

CORNETTE, Joël. "Conclure ? La moustache d'Henri IV". In: AUZÉPY, Marie-France; CORNETTE, Joël (Dir.). *Histoire du poil*. Paris: Belin, 2017. p. 361-368.

COSTA, André Oliveira; MOSCHEN, Simone Zanon. "Psicanálise e educação: os paradoxos da alteridade". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 2, p. 433–433, 2013.

CPM. *El programa Jóvenes y Memoria*. 2018. Disponível em: <https://www.comisionporlamemoria.org/jovenesymemoria/el-programa/>. Acesso em: 12 nov. 2022.

CUETO RÚA, Santiago. "Demandas de justicia y escrache en HIJOS La Plata". *Trabajos y Comunicaciones*, Buenos Aires, v. 36, n. 36, p. 165-183, 2010.

CUSTÓDIO, Jacqueline. *Dopinho, entre evocar e apagar: as disputas de memória relativas ao DOPS/RS*. 2021. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

DECISÃO favorável a Ustra é licença para tortura, diz viúva de Merlino. *Carta Capital*, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/decisao-favoravel-a-ustra-e-licenca-para-tortura-diz-viuvade-merlino/>. Acesso em: 4 nov. 2022.

DELORME, Philippe. *A-t-on vraiment retrouvé le crâne momifié d'Henri IV ?* 2018. Disponível em: <https://www.valeursactuelles.com/histoire/a-t-on-vraiment-retrouve-le-crane-momifie-dhenri-iv>. Acesso em: 8 out. 2022.

DESAPARECIDOS, Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos. *Llamado a la primera marcha del silencio*. 1996. Disponível em: <https://desaparecidos.org.uy/marcha-del-silencio/>. Acesso em: 5 set. 2022.

DIÉGUEZ CABALLERO, Ileana. *Cenários liminares: teatralidades, performances e política*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

DROUZY, Fabrice. "La fin du casse-tête Henri IV". *Libération*, Paris, 2010. Disponível em: https://www.liberation.fr/france/2010/12/17/la-fin-du-casse-tete-henri-iv_701290/. Acesso em: 8 out. 2022.

DUARTE-PLON, Leneide. *A tortura como arma de guerra da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DUGGAN, Patrick; WALLIS, Mick. "Editorial: On Trauma". *Performance Research*, Abingdon-on-Thames, v. 16, n. 1, p. 1-3, 2011a.

DUGGAN, Patrick; WALLIS, Mick. "Trauma and Performance: Maps, narratives and folds". *Performance Research*, Abingdon-on-Thames, v. 16, n. 1, p. 4-17, 2011b.

ELFORT, Arnaud. *Polysemie du vandalisme*. Paris, 2021.

ERIKSON, Kai. *Everything in its path: destruction of community in the Buffalo Creek flood*. New York: Simon & Schuster, 1976.

EX-ESMA. *Megacausa ESMA - Espacio Memoria*. Disponível em: https://www.espaciomemoria.ar/megacausa_esma/. Acesso em: 10 jul. 2022.

FABIÃO, Eleonora. "Programa performativo: o corpo-em-experiência". *ILINX - Revista do LUME*, Campinas, v. 1, n. 4, p. 1-11, 2013.

FALKEMBACH, Maria Fonseca. "Terra de Muitos Chegares: performance como testemunho". In: ANPED SUL, 10, 2014, Florianópolis. *Anais [...]*. Florianópolis, 2014. p. 1-16.

FARIAS, Lindbergh. *Relatório final CPI assassinato de jovens*. Brasília, 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/06/08/veja-a-integra-do-relatorio-da-cpi-do-assassinato-de-jovens>. Acesso em: 27 set. 2022.

FBSP. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2016*. São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Anuario_Site_27-01-2017-RETIFICADO.pdf. Acesso em: 24 set. 2022.

FBSP. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022*. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em: 26 set. 2022.

FELMAN, Shoshana. "Education and crisis: or the vicissitudes of teaching". *American Imago*, v. 1, n. 48, p. 13-73, 1991.

FELMAN, Shoshana. "Educação e crise ou as vicissitudes do ensinar". In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 13-72.

FELMAN, Shoshana. *The scandal of the speaking body: Don Juan with J. L. Austin, or seduction in two languages*. New York: Stanford University Press, 2003.

FINTER, Helga. "A teatralidade e o teatro - espetáculo do real ou realidade do espetáculo?" *Próximo Ato*, 2007, São Paulo, SP. Disponível em http://www.itaucultural.org.br/proximoato/pdfs/teatro%20coletivo%20e%20teatro%20politico/helga_finter.pdf Acesso em 19 de outubro de 2020.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. "Foucault e a análise do discurso em educação". *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 114, p. 197–223, 2001.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. "Escrita acadêmica: arte de assinar o que se lê". In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss (Org.). *Caminhos investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 117–140.

FOUCAULT, Michel. "O anti-Édipo: uma introdução à vida não facista (1977)". *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 197-200, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. "A vida dos homens infames (1977)". In: FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber. Ditos & Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. 203-222.

FOUCAULT, Michel. "O que é um autor? (1969)". In: FOUCAULT, Michel. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense, 2009a. p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. "Anti-retro (1974)". In: FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos & Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense, 2009b. p. 330-345.

FRANCE 24. *17 octobre 1961 : Macron dénonce des "crimes inexcusables pour la République"*. 2021. Disponível em: <https://www.france24.com/fr/france/20211016-17-octobre-1961-emmanuel-macron-va-reconnaître-une-vérité-incontestable>. Acesso em: 10 jul. 2022.

FREEDBERG, David. *Iconoclasia: historia y psicología de la violencia contra las imágenes*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2017.

FREIRE, Beatriz Muniz; NEVES, Aline Quiroga. *PARECER TÉCNICO nº 2/2018/COADM IPHAN-RS/IPHAN-RS*. Porto Alegre, 2018.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

FUCHS, Thomas. "The phenomenology of body memory". In: KOCH, Sabine C.; FUCHS, Thomas; SUMMA, Michela; MÜLLER, Cornelia (Org.). *Body memory, metaphor and movement*. Amsterdam: John Benjamins, 2012. p. 9–22.

FUCHS, Thomas. "La mémoire corporelle de la douleur et du traumatisme". *Phainomenon*, n. 28, p. 127-145, 2018.

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

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

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.

GALLO, Carlos Artur. "As lutas pelo passado em âmbito local: reflexões a partir do caso de Porto Alegre". *Revista Debates*, v. 15, n. 2, p. 212-229, 2021.

GAMBONI, Dario. *La destrucción del arte: iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.

GAROIAN, Charles. *Performing pedagogy: toward an art of politics*. New York: State University of New York Press, 1999.

GONDAR, Jô. "Ferenczi como pensador político". *Cadernos de psicanálise*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 193-210, 2012.

GORINI, Ulises. *La rebelión de las Madres: historia de las Madres de Plaza de Mayo (1976-1983)*. La Plata: EDULP, 2017.

GOULART, Gustavo. "Tudo em minha casa lembra meu filho", conta mãe de estudante morto na Maré em 2018. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/rio/tudo-em-minha-casa-lembra-meu-filho-conta-mae-de-estudante-morto-na-mare-em-2018-24195155>. Acesso em: 13 ago. 2022.

GRAGNANI, Juliana. "O que são direitos humanos e por que há quem acredite que seu propósito é a defesa de 'bandidos'?" *BBC Brasil*, Londres, 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43465988>. Acesso em: 24 set. 2022.

GREELEY, Robin Adèle; ORWICZ, Michael R.; FALCONI, José Luis; REYES, Ana María; ROSENBERG, Fernando J.; LAPLANTE, Lisa J. Repairing Symbolic Reparations: Assessing the Effectiveness of Memorialization in the Inter-American System of Human Rights. *International Journal of Transitional Justice*, v. 14, n. 1, p. 165-192, 2020.

GRUPO CONTRAFILÉ. *Escola de Testemunhos: material de estudos para aulas-performances*. São Paulo: SESC SP, 2019.

GRUPO DE ARTE CALLEJERO. *GAC Pensamientos, prácticas, acciones*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.

GUERRA, Maria Pia. *Polícia e ditadura: a arquitetura institucional da segurança pública de 1946 a 1988*. Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania, 2016.

GUIMARAENS, Rafael. *O sargento, o marechal e o faquir*. Porto Alegre: Libretos, 2016.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2010.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Um contraponto à comparação: seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico". *Revista de teoria da história*, Goiânia, v. 2, n. 24, p. 122-127, 2021.

HAAS, Marta. *Práticas de resistência nas ações artístico-pedagógicas dos grupos Yuyachkani (Peru) e Ói Nóis Aqui Traveiz (Brasil)*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. "Patrimônio ¿de quién? des-estabilizar 'el patrimonio' y re-imaginar la post-nación". *Intervenciones en estudios culturales*, Bogotá, n. 3, p. 15-31, 2016.

HAUER, Caroline. *Paris: Statue équestre d'Henri IV sur le Pont Neuf, les secrets d'un monument, légende urbaine et révélations - 1er / VIème*. 2021. Disponível em: <https://www.parisladouce.com/2021/09/statue-henri-iv-pont-neuf-paris-1.html>. Acesso em: 4 out. 2022.

HEYMANN, Luciana Quillet. "O 'devoir de mémoire' na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos". In: SEMINÁRIO PRONEX CIDADANIA E DIREITOS, 3, 2006, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro, 2006. p. 1-26.

HIRSCH, Marianne. "Family pictures: Maus, Mourning and post-memory". *Discourse*, Detroit, v. 15, n. 2, p. 3-29, 1992.

HIRSCH, Marianne. *Family frames: photography, narrative and postmemory*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

HIRSCH, Marianne. "The generation of postmemory". *Poetics Today*, 19/11/2020, v. 29, n. 1, p. 103-128, 2008.

HISTORIAS DESOBEDIENTES. *Nosotrxs, Historias Desobedientes*. La Rioja: Ediciones AMP, 2020.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

ICLE, Gilberto. "Para apresentar a performance à educação". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 11-22, 2010.

ICLE, Gilberto. "Da performance na educação: perspectivas para a pesquisa e a prática". In: PEREIRA, Marcelo de Andrade (Org.). *Performance e Educação: (des)territorializações pedagógicas*. Santa Maria: Editora UFSM, 2013. p. 9-22.

ICLE, Gilberto; BONATTO, Mônica Torres. "Por uma pedagogia performativa: a escola como entrelugar para professores-performers e estudantes-performers". *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 37, n. 101, p. 07-28, 2017.

ICLE, Gilberto; BONATTO, Mônica Torres; PEREIRA, Marcelo de Andrade. "Performance e escola". *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 37, n. 101, p. 1-4, 2017.

IHU. "A Polícia Militar é uma invenção da ditadura". *Entrevista especial com Jair Krischke - Instituto Humanitas Unisinos - IHU*. 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/532364-a-ditadura-fez-com-que-perdessemos-mais-de-uma-geracao-de-politicos-entrevista-especial-com-jair-krischke>. Acesso em: 28 set. 2022.

ILHA, Flávio. "Polícia que mata, polícia impune". *Jornal Extra Classe*, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/justica/2019/05/policia-que-mata-policia-impune/>. Acesso em: 10 set. 2022.

ILHA, Flávio. "Justiça condena Estado a indenizar irmãs de jovem executado pela BM". *Jornal Extra Classe*, Porto Alegre, 2022. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/justica/2022/04/justica-condena-estado-a-indenizar-irmas-de-jovem-executado-pela-bm/>. Acesso em: 10 set. 2022.

INEP. "Prova azul de ciências humanas e suas tecnologias". *ENEM 2019*, Brasília, p. 32, 2019. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_basica/enem/provas/2019/2019_PV_impresso_D1_CD1.pdf. Acesso em: 20 ago. 2022.

IPHAN. *Carta ao Cidadão*. Brasília: IPHAN, 2014. Disponível em: www.iphan.gov.br. Acesso em: 10 set. 2022.

ISE JINGU. *Rituals and Ceremonies*. 2015. Disponível em: <https://www.isejingu.or.jp/en/ritual/index.html#sengu>. Acesso em: 22 out. 2022.

IVH. *América Latina em transe*. 2021a. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/america-latina-em-transe/>. Acesso em: 15 jul. 2022.

IVH. *Reparação psíquica*. 2021b. Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/reparacao-psiquica/>. Acesso em: 22 fev. 2020.

IVH. *Carlos Brilhante Ustra (Major Tibiriçá)*. 2021c. Disponível em: <https://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-ditadura/ustra/>. Acesso em: 4 nov. 2022.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP - Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

JIMÉNEZ-YAÑEZ, César. "Chiledespertó: causas del estallido social en Chile". *Revista mexicana de sociología*, v. 82, n. 4, p. 949-957, 2020.

JÚNIOR, Gladstone Leonel. *Coluna | O que aconteceu na Constituinte do Chile?* 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/09/06/o-que-aconteceu-na-constituente-do-chile-dois-elementos-de-uma-derrota>. Acesso em: 29 out. 2022.

KEHL, Maria Rita. *Tortura e sintoma social*. São Paulo: Boitempo, 2019.

KERTÉSZ, Imre. *Un instante de silencio en el paredón: el holocausto como cultura*. Barcelona: Herder Editorial, 1998.

KOLKER, Tania. "Atenção psicossocial a afetados pela violência de Estado - subsídios e contribuições para a construção de uma política pública". In: FRANÇOZO, Olívia Morgado (Org.). *Clínica política: a experiência do centro de estudos em reparação psíquica lá em Acari*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2018. p. 155-209.

KRISCHKE, Jair. *Brasil creador de la Operación Cóndor: CEDOC Museo de la Memoria*. Santiago do Chile, 2013. Disponível em: <http://www.cedocmuseodelamemoria.cl/wp-content/uploads/2013/10/Jair-Krischke-Brasil-Creador-de-la-Operación-Condor.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.

KWIATKOWSKI, Nicolas. "Genocidio". In: VINYES, Ricard (Org.). *Diccionario de la memoria colectiva*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2018. p. 256-260.

LABAKI, Amir. "Lanzmann aos 90". *É tudo Verdade*, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://etudoverdade.com.br/br/noticia/1562-Lanzmann-aos-90>. Acesso em: 16 set. 2022.

LACAPRA, Dominick. *Writing history, writing trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

LACAZZETTE, Rocio Marin. "La historia de la Quiltra Negra Matapacos que recorre Antofagasta y Calama". *El Diario de Antofagasta*, Antofagasta, 2020. Disponível em: <https://www.diarioantofagasta.cl/el-pais/127295/la-historia-de-la-quiltra-negra-matapacos-que-recorre-antofagasta-y-calama/>. Acesso em: 28 out. 2022.

LEAL, Mônica. *EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS PROC Nº 0541/15 PLCL Nº 006/15*. Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://camarapoa.rs.gov.br/processos/124748>. Acesso em: 30 out. 2022.

LEDOUX, Sébastien. *Le devoir de mémoire: une formule et son histoire*. Paris: CNRS Éditions, 2021.

LEMEBEL, Pedro. "Manifiesto (hablo por mi diferencia)". *La tinta*, Córdoba, 1986. Disponível em: <https://latinta.com.ar/2016/09/manifiesto-hablo-por-mi-diferencia/>. Acesso em: 25 jul. 2022.

LEMOS, Juvencio Saldanha. *Os mercenários do Imperador: a primeira corrente imigratória alemã no Brasil (1824-1830)*. Porto Alegre: Letra e Vida, 2013.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LORENZO, Martín Fernández. "Para não esquecer: a história das Mães da Plaza de Mayo, na Argentina". *Socialista Morena: arte e política*, 2019. Disponível em: <https://www.socialistamorena.com.br/para-nao-esquecer-a-historia-das-maes-da-plaza-de-mayo-na-argentina/>. Acesso em: 8 abr. 2020.

MACHADO, Diego Finder. "Patrimônio e vandalismo". In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Org.). *Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 201-203.

MACRON, Emmanuel. *Déclaration du président de la république sur la mort de Maurice Audin*. Élysée, Paris, 2018. Disponível em: <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/09/13/declaration-du-president-de-la-republique-sur-la-mort-de-maurice-audin>. Acesso em: 10 jul. 2022.

MÃE de jovem morto no Rio: "É um Estado doente que mata criança com roupa de escola". *El País*, Brasil, 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/politica/1529618951_552574.html. Acesso em: 13 ago. 2022.

MANIFESTANTES cambiaron estatua de Francisco de Aguirre por una mujer diaguita en La Serena. *Meganoticias*, Santiago Chile, 2019. Disponível em: <https://www.meganoticias.cl/nacional/280244-la-serena-estatua-francisco-de-aguirre-mujer-diaguita-la-nuez.html>. Acesso em: 28 out. 2022.

MARKO, Katia. "'O Estado mínimo mata', afirma Giovane Scherer, ao analisar políticas para a juventude". *Brasil de Fato*, Porto Alegre, 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/09/10/o-estado-minimo-mata-afirma-professor-giovane-scherer-a-partir-de-dados-e-discursos>. Acesso em: 12 set. 2022.

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. "Polêmicas sobre a definição do impeachment de Dilma Rousseff como golpe de Estado". *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, v. 14, n. 2, p. 67-102, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/download/28759/28131/90417>. Acesso em: 12 set. 2022.

MBEMBE, Achille. "Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte". *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122–151, 2016.

MCLAREN, Peter. *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

MÈLICH, Joan-Carles. "El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica". *Enseñanza de las Ciencias Sociales*, Barcelona, n. 5, p. 115-124, 2006.

MENEGAT, Rodrigo. "Nas ruas do Brasil, a ditadura ainda vive". *Pública*, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://apublica.org/2017/10/nas-ruas-do-brasil-a-ditadura-ainda-vive/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

MIRAGLIA, Paula; MONTEIRO, Ricardo. *A violência praticada pelo Estado*. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K0uWu1huJ00>. Acesso em: 27 set. 2022.

MIRANDA, Isabel. "Stolpersteine (Pedras do Tropeço)". *Simplesmente Berlim*, 2013. Disponível em: <https://simplesmenteberlim.com/stolperstein-pedras-do-tropeco/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

MONTES, Rocío. "Protestos do Chile questionam história oficial das estátuas". *El País*, Brasil, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-26/protestos-do-chile-questionam-historia-oficial-das-estatuas.html>. Acesso em: 28 out. 2022.

MOURA, Carolina. *Bruna, mãe de Marcos – mais um luto na Maré*. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/X8C6onFYvTw>. Acesso em: 20 jul. 2020.

MUSEO DE LA MEMORIA. *Sobre el Museo*. 2020. Disponível em: <https://web.museodelamemoria.cl/sobre-el-museo/>. Acesso em: 31 ago. 2022.

MUSEUM, United States Holocaust Memorial. "Klaus Barbie: o carniceiro de Lyon". *Holocaust Encyclopedia*, Washington, 2019. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/nikolaus-klaus-barbie-the-butcher-of-lyon>. Acesso em: 25 jun. 2022.

MUZI, Carolina. "La historia del pañuelo verde: cómo surgió el emblema del nuevo feminismo en Argentina". *Infobae*, 2018. Disponível em: <https://www.infobae.com/cultura/2018/08/05/la-historia-del-panuelo-verde-como-surgio-el-emblema-del-nuevo-feminismo-en-argentina/>. Acesso em: 9 abr. 2020.

NAIDU, Ereshnee. *Da memória à ação: um kit de ferramentas para memorialização em sociedades pós-conflito*. Brasília: Ministério da Justiça / Comissão de Anistia (Brasil), 2015.

NANCY, Jean-Luc. *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.

NAPOLITANO, Marcos; JUNQUEIRA, Mary Anne. "Como historiadores e professores devem lidar com negacionismos e revisionismos". *In: Negacionismos e revisionismos: o conhecimento histórico sob ameaça 2019*, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Departamento de História da FFLCH / USP, 2019. p. 1-4.

NARRATIVAS DO SILÊNCIO: MEMÓRIAS COLETIVAS DE RESISTÊNCIA À DITADURA. Direção: Pedro Isaias Lucas Ferreira; Marta Haas. Brasil: Artéria Filmes, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/CxSblsR6zjg>. Acesso em: 8 mar. 2020.

NEVES, Débora Regina Leal. "Patrimônio da ditadura". *In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina (Org.). Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 155-158.

NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares". *Projeto História: revista do programa de estudos pós-graduados de história*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, David Barbosa De; REIS, Ulisses Levy Silvério Dos. "A teoria dos dois demônios: resistências ao processo brasileiro de justiça de transição". *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 48-76, 2021.

OLIVEIRA, Marcos. "Em relatório, CPI apresenta sugestões para acabar com genocídio da juventude negra". *Senado Notícias*, Brasília, 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/06/08/em-relatorio-cpi-apresenta-sugestoes-para-acabar-com-genocidio-da-juventude-negra>. Acesso em: 27 set. 2022.

OLIVEIRA, Regiane. "Por que nos importamos com símbolos escravagistas dos EUA e ignoramos os do Brasil?" *El País*, Brasil, 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/02/politica/1504310652_774711.html. Acesso em: 29 out. 2022.

ONU. Conselho de Segurança. "El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos". *Informe del Secretario General*, n. 616, p. 27, 2004. Disponível em: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/395/32/PDF/N0439532.pdf?OpenElement>. Acesso em: 10 jul. 2022.

ORTEGA, Francisco A. "La ética de la historia: una imposible memoria de lo que olvida". *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, Bogotá, n. 4, p. 102-119, 2004.

ORTEGA, Francisco A. "El trauma social como campo de estudios". *In: ORTEGA, Francisco A. Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales - CES, 2011. p. 17-59.

OTTONI, Paulo. "John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem". *DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*, v. 18, n. 1, p. 117-143, 2002.

PACHECO, Valburga. *La Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*. 2016. Disponível em: <http://www.comisiontortura.cl/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

PADRÓS, Enrique Serra. "Conexão repressiva internacional: o Rio Grande do Sul e o Brasil na rota do Condor". In: PADRÓS, Enrique Serra; BARBOSA, Vânia M.; LOPEZ, Vanessa Albertinence; FERNANDES, Ananda Simões (Org.). *Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): história e memória*. Porto Alegre: Corag, 2009. p. 49-82.

PAZ, Luciana Athayde. *Currículos-performance: como criar cadernos sem linhas?* 2020. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. "Saber do tempo: tradição, experiência e narração em Walter Benjamin". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 31, n. 2, p. 61-78, 2006.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. "Repensar o passado – recobrar o futuro: história, memória e redenção em Walter Benjamin". *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 148-156, 2008.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. "Performance e educação: relações, significados e contextos de investigação". *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 289–312, 2012.

PEREIRA, Merval. "Volta ao passado". *O Globo*, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/419591/noticia.htm?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 4 nov. 2022.

PINEAU, Elyse Lamm. "Nos Cruzamentos entre a Performance e a Pedagogia: uma revisão prospectiva". *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 35, n. 2, p. 89-114, 2010.

PINEAU, Elyse Lamm. "Pedagogia crítico-performativa: encarnando a política da educação libertadora". In: PEREIRA, Marcelo de Andrade (Org.). *Performance e Educação: (des)territorializações pedagógicas*. Santa Maria: Editora UFSM, 2013. p. 37-58.

POULOT, Dominique. *Musée nation patrimoine (1789-1815)*. Paris: Gallimard, 1997.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do monumento aos valores*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

POULOT, Dominique. "Entrevista". *Vox Musei arte e patrimônio*, n. 1, p. 4-16, 2016.

PRECIADO, Paul B. "When Statues Fall". *Artforum*, 2020. Disponível em: <https://www.artforum.com/print/202009/paul-b-preciado-s-year-in-review-84375>. Acesso em: 26 out. 2022.

RBS TV. *Jornal do Almoço*. Porto Alegre, 03 set. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zwh9mhQpOao>. Acesso em: 10 set. 2022.

REFOSCO, Lísia da Luz; LARA, Luciana Maccari. "Ruptura, repetição e irrupção: reflexões sobre o trauma e a resistência". In: INSTITUTO APPOA (Coord.). *Por que uma clínica do testemunho? Clínicas do Testemunho RS e SC*. Porto Alegre: Instituto APPOA, 2018. p. 155-165.

REZENDE, Caio Felipe. "Meu pai foi agente da ditadura. Quero uma história diferente pra mim". *Revista Piauí*, São Paulo, 2020. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/meu-pai-foi-agente-da-ditadura-quero-uma-historia-diferente-para-mim/?fbclid=IwAR1kGMjOM7O9OAKW_pai38hp3bOp6rDp2wcrJNgygqInzkgAsCksH5tsbdw. Acesso em: 25 jul. 2022.

RIBEIRO, António Sousa. "Pós-memória e ressentimento". *Memoirs Newsletter*, Coimbra, n. 76, p. 1-4, 2019. Disponível em: https://memoirs.ces.uc.pt/ficheiros/4_RESULTS_AND_IMPACT/4.3_NEWSLETTER/MEMOIRS_newsletter_76_ASR_pt.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

RIBEIRO, António Sousa. "A quem pertence...?" *Memoirs Newsletter*, Coimbra, n. 119, p. 1-3, 2020. Disponível em: https://memoirs.ces.uc.pt/ficheiros/4_RESULTS_AND_IMPACT/4.3_NEWSLETTER/MEMOIRS_newsletter_119_ASR_pt.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

RIBEIRO, Milton. "Monumento em homenagem a Castelo Branco amanhece com faixa de repúdio à ditadura". *Sul 21*, Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://sul21.com.br/ultimas-noticiaspolitica/2014/04/monumento-em-homenagem-a-castelo-branco-amanhece-com-faixa-de-repudio-a-ditadura/>. Acesso em: 3 nov. 2022.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RIVERA, Tania. *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ROSA, Susel Oliveira da. *Estado de exceção e vida nua: violência policial em Porto Alegre entre os anos de 1960 e 1990*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

ROSA, Susel Oliveira da. *Mulheres, ditaduras e memórias: não imagine que precise ser triste para ser militante*. São Paulo: Intermeios/Fapesp, 2013.

ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy (1944-1987)*. Paris: Seuil, 1987.

ROUSSO, Henry; PETIT, Philippe. *La hantise du passé: entretien avec Philippe Petit*. Paris: Textuel, 1998.

ROY, Raoul. *Histoire de la basilique et de l'abbaye de Saint Denis et des principaux événements qui s'y rattachent*. Lille: L. Lefort, 1858.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé; VIOLA, Solon Eduardo Annes. *Testemunhas de uma barbárie: uma perspectiva da injustiça a partir das vítimas do estado de exceção, Brasil 1964-1988*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2016.

SÁ, Roseli Maria Comissoli de. *PARECER TÉCNICO nº 198/2018/COTEC IPHAN-RS/IPHAN-RS*. Porto Alegre, 2018.

SAGAWA, Akemi. "Why Ise Shrine pavilions are renewed every 20 years". *Akemi's Blog*, 2016. Disponível em: <https://akemisagawa.typepad.com/my-blog/2016/05/why-ise-shrine->

pavilions-get-renewed-every-20-years.html. Acesso em: 22 out. 2022.

SANTOS, Graça dos. "Colonialismo, migrações e identidades pos-coloniais um passado/presente francês". In: RIBEIRO, António Sousa (Org.). *A cena da pós-memória: o presente do passado na Europa pós-colonial*. Coimbra: Afrontamento, 2021. p. 97-113.

SANTOS, Karla Cristina Dos. *Do ceticismo à desconstrução: o (a)s herdeiro(a)s de J. L. Austin e a problemática da teorização sobre a linguagem*. 2007. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

SANTOS, João Manuel Casquinha Malaia. "O passado que nos rodeia: o que celebramos em nossos monumentos, ruas e outros lugares?" In: DUARTE-FEITOZA, Paulo H.; SÁ, Rubens Pilegi da Silva (Org.). *Arte e monumentos: entre o esquecimento e a memória*. Goiânia: Cegraf UFG, 2022. p. 60-83.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHECHNER, Richard. *Between theater and anthropology*. New York: University of Pennsylvania Press, 1985.

SCHECHNER, Richard. *Performance: teoría y práctica interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.

SCHECHNER, Richard. *Performance studies: an introduction, second edition*. New York & Londres: Routledge, 2013.

SCHINDEL, Estela. "Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano". *Política y cultura*, n. 31, p. 65-87, 2009.

SCHNEIDER, Rebecca. "Performance remains". *Performance Research*, London, v. 6, n. 2, p. 100-108, 2001.

SDH/PR. *Programa nacional de Direitos Humanos (PnDH-3)*. Brasília: SDH/PR, 2010. Disponível em: www.sedh.gov.br. Acesso em: 1 nov. 2022.

SEDUC cancela abertura de turmas de 1º ano na Escola Infante Dom Henrique e alunos protestam. *Sul 21*, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/cidades/2018/01/seduc-cancela-abertura-de-turmas-de-1-ano-na-escola-infante-dom-henrique-e-alunos-protestam/>. Acesso em: 6 jun. 2020.

SELEJAN, Ileana L. "Vandalism as symbolic reparation: imaginaries of protest in Nicaragua". *The Cambridge Journal of Anthropology*, v. 39, n. 2, p. 19-38, 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "O local do testemunho". *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. "Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência". *Psicologia USP*, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 49-60, 2016.

SIKKINK, Kathryn. *The Justice Cascade: How Human Rights Prosecutions are Changing World Politics*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.

SILVA, Tatiane Fonseca da. "O Julgamento de Nuremberg e sua relação com os direitos fundamentais e com o direito internacional: uma análise necessária". *Revista do Laboratório de Estudos da Violência da UNESP/Marília*, Marília, n. 13, p. 55-64, 2014.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. London: Routledge, 2006.

SORENE, Paul. "'I will avenge their deaths!': reading an Auschwitz inmate's buried letters". *Flashbak*, 27 jan. 2020. Disponível em: <https://flashbak.com/marcel-nadjari-letters-greece-auschwitz-holocaust-390857/>. Acesso em: 30 ago. 2022.

SOUZA, Carlos Alberto de. "Escola apaga registro do aluno Lamarca". *Folha de São Paulo*, 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/10/03/brasil/11.html>. Acesso em: 4 nov. 2022.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPROTT, Fiona. "'Last seen alive': Lacan, Louise Bell and i in a haunted house". *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, Calcutá, v. 5, n. 2, p. 303-313, 2013.

STEINERT, Isidora Urrutia. "Baquedano, el Ejército y la disputa por la memoria". *CIPER*, Santiago de Chile, 2020. Disponível em: <https://www.ciperchile.cl/2020/10/19/baquedano-el-ejercito-y-la-disputa-por-la-memoria/>. Acesso em: 28 out. 2022.

SWIEBOCKA, Teresa; PINDERSKA-LECH, Jadwiga; MENSFELT, Jarko. *Auschwitz-Birkenau: história e presente*. Oswiecim: Museu Nacional Auschwitz-Birkenau, 2019.

TACCA, Fernando de. Pañuelos. *Stadium 41*, Campinas, Unicamp, 2005. Disponível em: <https://www.stadium.iar.unicamp.br/panuelos/>. Acesso em: 9 abr. 2020.

TAYLOR, Diana. "Trauma and Performance: Lessons from Latin America". *Pmla*, New York, v. 121, n. 5, p. 1674-1677, 2006.

TAYLOR, Diana. "O trauma como performance de longa duração". *O Percevejo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-12, 2009.

TAYLOR, Diana. *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones, 2012.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TEITEL, Ruti. "Fazer justiça e pensar medidas de justiça num contexto de mudança política é olhar para o passado mas também para o futuro: Ruti G. Teitel responde". *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, Brasília, v. 3, n. 3, p. 28-39, 2010.

TEITEL, Ruti. "Genealogia da justiça transicional". In: REÁTEGUI, Félix (Coord.). *Justiça de transição: manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça,

2011. p. 135-170.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2008.

TODOROV, Tzvetan. *Diante do extremo*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Lisboa: Unipop, 2012.

TRAVERSO, Enzo. "Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla con más claridad". *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, 2020. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/>. Acesso em: 26 out. 2022.

TURNER, Victor. *Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

TURRIANI, Anna. "Violência política e o que resta da ditadura". In: TURRIANI, Anna; LANARI, Laura (Coord.). *Margens Clínicas: dispositivos de escuta e desformação*. São Paulo: ISER, 2018. p. 31-43.

UNDRILL, Guy. "Book Review". *Performance Research*, Abingdon-on-Thames, v. 5, n. 3, p. 133-137, 2000.

USHMM. *La invención de una palabra y el paladín de una causa: la historia de Rafael Lemkin*. 2015. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/coining-a-word-and-championing-a-cause-the-story-of-raphael-lemkin>. Acesso em: 25 set. 2022.

VAN ZYL, Paul. "Promovendo a justiça transicional em sociedades pós-conflito". In: REÁTEGU, Félix (Coord.). *Justiça de transição: manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça, 2011. p. 47-72.

VEIGA, Edison. "Como os bandeirantes, cujas homenagens hoje são questionadas, foram alçados a heróis paulistas". *BBC News*, Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53116270>. Acesso em: 29 out. 2022.

VEINSTEIN, Léa; PEREGO, Simon; NAGISCARDE, Sophie; FREDJ, Jacques. *La voix des témoins: histoire du témoignage de la Shoah*. Paris: Mémorial de la shoah, 2020.

VEJA. "Destruição e morte por quê?" *Revista Veja*, São Paulo, p. 14-21, 1968. Disponível em: [http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/upload/004-Revista Veja - Batalha da Maria Antonia.pdf](http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/upload/004-Revista%20Veja%20-%20Batalha%20da%20Maria%20Antonia.pdf). Acesso em: 21 nov. 2019.

VERDIER, Marie. "Vu d'Algérie, la reconnaissance de l'assassinat de Maurice Audin est un premier pas". *La Croix*, 2018. Disponível em: <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Vu-dAlgerie-reconnaissance-lassassinat-Maurice-Audin-premier-pas-2018-09-14-1200968801>.

VETTORI, Samuel. "Jovem com arma falsa é morto a tiros durante abordagem da BM em Porto Alegre". *G1*, RS, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2019/11/19/jovem-com-arma-falsa-e-morto-a-tiros-durante-abordagem-da-bm-em-porto-alegre.html>. Acesso em: 9 set. 2022.

VICH, Víctor. "Desobediencia simbólica: performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista". In: GRIMSON, Alejandro (Ed.). *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2004. p. 63-80.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papirus, 1988.

VIDAL, Carolina Trejo. "Cómo el estallido social está reescribiendo la historia de Chile". *Sputnik*, 2020. Disponível em: <https://sputniknews.lat/20200208/como-el-estallido-social-esta-reescribiendo-la-historia-de-chile-1090406214.html>. Acesso em: 29 out. 2022.

VIEIRA, Oscar Vilhena. "Três teses equivocadas sobre os Direitos Humanos". *DHnet*, 2001. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/oscarvilhena/3teses.html>. Acesso em: 24 ago. 2022.

VINHOSA, Luciano. "As estátuas também ressuscitam". In: DUARTE-FEITOZA, Paulo H.; SÁ, Rubens Pilegi da Silva (Org.). *Arte e monumentos : entre o esquecimento e a memória*. Goiânia: Cegraf UFG, 2022. p. 84-108.

VIVIAN, Diego Luiz. *PARECER TÉCNICO nº 171/2020/COTEC IPHAN-RS/IPHAN-RS*. Porto Alegre, 2020.

WAINTRATER, Régine. "Témoignaire". *Témoigner: entre histoire et mémoire*, Bruxelles, n. 117, p. 1-3, 2014.

WALSH, Rodolfo. "Carta abierta a la Junta Militar". *CELS Centro de Estudios Legales y Sociales*, Buenos Aires, 1977. Disponível em: <https://www.cels.org.ar/common/documentos/CARTAABIERTARODOLFOWALSH.pdf>. Acesso em: 1 set. 2022.

WEGMEYER, Bernd. "1943: Levante no Gueto de Varsóvia". *DW Brasil*, 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1943-levante-no-gueto-de-varsóvia/a-500871>. Acesso em: 29 ago. 2022.

WERÁ, Kaká. "A Terra é de Nhanderú". *Revista Bodisatva*, 2017. Disponível em: <https://bodisatva.com.br/terra-e-de-nhanderu/>. Acesso em: 10 nov. 2022.

WIEVIORKA, Olivier. *La mémoire désunie: le souvenir politique des années sombres, de la libération à nos jours*. Paris: Seuil, 2010.

ZARANKIN, Andrés; NIRO, Claudio. "Materialização do sadismo: arqueologia da arquitetura dos centros clandestinos de detenção da ditadura militar Argentina (1976-83)". In: FUNARI, Pedro Paulo; ZARANKIN, Andrés; REIS, José Alberioni (Org.). *Arqueologia da Repressão e Resistência – América Latina na era das ditaduras (décadas de 1960-1980)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008. p. 127-148.

ZEAITER, Nayel. *Histoire du vandalisme illustrée*. Paris: Comprendre, 2019.