



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MARIA VILAR RAMALHO RAMOS

**MORTES ROUBADAS: O LUTO DOS FAMILIARES DE DESAPARECIDOS  
POLÍTICOS NO BRASIL**

BRASÍLIA 2017

MARIA VILAR RAMALHO RAMOS

**MORTES ROUBADAS: O LUTO DOS FAMILIARES DE DESAPARECIDOS  
POLÍTICOS NO BRASIL**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Barbosa Andrade de Faria

BRASÍLIA 2017

## AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de iniciar meus agradecimentos, senão pelos familiares entrevistados que, com enorme generosidade e boa vontade, se dispuseram a me receber para falar sobre um tema tão doloroso e delicado como o desaparecimento de seus parentes. Tenho certeza que todas as entrevistas foram momentos difíceis, nos quais eles tiveram que relembrar um passado de dor e sofrimento. Por isso, quero expressar minha profunda gratidão a Eliane Paiva, Tessa Lacerda, Liniane Haag Brum, Lino Brum, Ñasaindy Barret de Araújo, Eliana Castro, Lúcia Caldas, Leonardo Caldas, Mateus Guimarães, Renato Dias, Virgílio Gomes, Laura Petit, Helenalda Nazareth, Ernesto Carvalho e Rosalina Santa Cruz, que concederam entrevistas por skype, em aeroportos, em cafés, restaurantes ou na intimidade de suas casas, sempre me recebendo com extrema gentileza. Essa tese, portanto, não seria possível sem a contribuição dos mesmos.

Além deles, outra pessoa chave é Ivan Akselrud Seixas, ex-coordenador da Comissão da Verdade Rubens Paiva de São Paulo, e ex-coordenador do Núcleo de Memória da Comissão sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, da SDH, que me concedeu uma longa e enriquecedora entrevista, além de me apresentar a muitos familiares e me passar o contato de diversos outros.

Também não posso deixar de mencionar Eugênia Augusta Gonzaga, presidente da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos – CEMDP da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – SDH, que em meio a sua rotina atribulada, generosamente abriu sua agenda para me receber em São Paulo e me esclarecer sobre vários assuntos relativos ao tema.

Ao Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira- INEP, que me concedeu uma licença capacitação, sem a qual a pesquisa não teria tido continuidade.

Quero agradecer, ainda, a algumas pessoas especiais a quem devo as possíveis qualidades do meu trabalho. A primeira delas é o meu orientador Daniel Faria, pelo trabalho atento, comprometido e rigoroso. Devo também agradecer aos professores Cristiano Paixão e José Otávio Guimarães pela generosidade intelectual em suas muitas aulas e debates sobre o tema, indicações de leituras, conversas e pela participação no meu exame de qualificação em que me foram dadas sugestões valiosas ao prosseguimento da pesquisa.

À professora Lucília Neves Delgado, pela orientação inicial do doutorado.

Aos professores Caroline Silveira Bauer, José Otávio Guimarães e Nair Bicalho de Sousa pela participação na banca de defesa da tese.

Aos funcionários do Arquivo Nacional de Brasília e da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça, pelo atendimento competente, sem o qual eu não teria podido realizar minha pesquisa documental.

Ao departamento de pós-graduação de História da Universidade de Brasília.

Aos amigos Cleber Kemper, Isabela Garcia, Paulo Paruker, Carlos Henrique Siqueira, Tereza Eleutério, Camila Pereira, André Pereira, Fabiano Camilo, Oliver Lira, Pedro Teixeirense, Cynthia Vieira, Vanessa Viana, Daniel Pereira, Andreia Lunkes Conrado, André Teles, Edlene Silva, Gustavo Amora, Victoria Echeverria, Bárbara Brenda, Babe Lavenare, Lauro Stocco, Deusa Maria Sousa, Andrea Valentim e Luiz Maurício Navarro.

À Ludmila e Emmanuel pela hospedagem e carinho em São Paulo.

À Marina e Felipe pelo apoio fundamental no Rio de Janeiro.

À minha família pelo apoio e amor incondicional.

À Laurent, Joachim e Helena pelo amor e inspiração nessa jornada.

## RESUMO

A partir de entrevistas realizadas com familiares de desaparecidos políticos brasileiros, da análise das suas produções literárias e dos documentos e processos pesquisados na Comissão da Anistia e Arquivo Nacional de Brasília, a tese investiga o impacto dessas mortes na vida dos seus familiares, e as (im)possibilidades da realização do luto, relacionado-os com a ausência de julgamentos e condenações, em razão da Lei de Anistia, instituída ainda no ano de 1979, e a insuficiência de leis e políticas de memória sobre a ditadura militar no Brasil. A tese refletiu sobre o luto também em seu aspecto coletivo e político ao relacioná-lo às categorias arendtianas da “indiferença” e da “banalidade do mal” refletindo sobre a tolerância civil-militar com os crimes praticados no passado.

**Palavras-chave:** História do Brasil; Ditadura Militar Brasileira; Desaparecidos Políticos; Morte; Luto; Corpo; Ressentimento; Indiferença; Memória; Anistia.

## ABSTRACT

Based on interviews with relatives of disappeared Brazilian politicians, the analysis of their literary productions and the documents and processes researched in the Commission of Amnesty and the National Archives of Brasília, the thesis investigates the impact of these deaths on the lives of their relatives, and the (im)possibilities of mourning, related to the absence of judgments and convictions, due to the Amnesty Law, instituted in 1979, and the absence of laws and policies of memory on the military dictatorship in Brazil. The thesis also reflected on mourning in its collective and political aspect by relating it to the Arendt categories of "indifference" and "banality of evil" reflecting on civil-military tolerance of crimes committed in the past.

**Keywords:** History of Brazil; Brazilian Military Dictatorship; Disappeared Politicians; Death; Mourning; Body; Resentment; Indifference; Memory; Amnesty.

## Sumário

INTRODUÇÃO .....	3
A morte e a história .....	5
A Bela Morte.....	6
Os desaparecidos políticos.....	9
A Lei da Anistia .....	12
Percursos metodológicos – desfazendo evidências .....	16
1. O LUTO – “ADIEU, ADIEU, REMEMBER ME” .....	22
1.1 O luto psicanalítico .....	22
1.2 Das (im)possibilidades do luto.....	26
1.3 Entre o luto e a melancolia.....	29
1.4 O conceito derridiano do meio-luto .....	30
1.5 Um corpo que falta .....	41
1.6 Narrar a dor, narrar a morte .....	46
1.7 Enterros simbólicos .....	50
1.8 Encenações da morte .....	53
1.9 O funeral para uma cidade.....	58
2. AS FALTAS DE UMA MORTE ROUBADA: O TEMPO, O LUGAR E OS CORPOS .....	64
2.1 Que a terra te seja leve.....	75
2.2 Os corpos dos homens .....	83
2.3 Nomeando o invisível.....	87
3. OS CRIMES SILENCIADOS .....	90
3.1 Os duplos corpos dos desaparecidos políticos.....	107
3.2 O ressentimento como um protesto.....	117
3.3 O ressentimento e o perdão.....	122
3.4 O ressentimento como um protesto contra o esquecimento .....	127
4. VIDAS PASSÍVEIS DE LUTO .....	132

4.1 A precariedade de alguns corpos.....	132
4.2 Vidas “muito vivas” e vidas supérfluas .....	136
4.3 Os bárbaros e os helenos .....	139
4.4 Os cristãos e os pagãos .....	142
4.5 A politização do conceito de humanidade .....	143
4.6 Os inimigos internos: a ameaça às vidas legítimas .....	144
4.7 Inês Etienne Romeu.....	150
4.8 Os não-homens e suas vidas matáveis .....	155
4.9 A ausência de um luto público pela indiferença.....	157
4.10 A vita activa .....	158
4.11 A emergência das sociedades de massas.....	162
4.12 A banalidade do mal.....	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	170
Anexo.....	181

## INTRODUÇÃO

No Rio de Janeiro, em um sábado de carnaval de 1974, Fernando Santa Cruz saiu para encontrar Eduardo Collier e ambos jamais voltaram a ser vistos. Soube-se, logo depois, que o apartamento de Eduardo - que estava com prisão preventiva decretada e vivia na clandestinidade - tinha sido invadido naquele mesmo dia por militares. Fernando, diferentemente do amigo, não era procurado e tinha residência e trabalho fixos. Além de ser estudante de Direito, ele era servidor público do Departamento de Águas e Energia Elétrica do Estado de São Paulo.

Na data do seu desaparecimento, tinha 26 anos e deixou a mulher e um filho de dois anos. Sua mãe, Dona Elzita, até poucos anos atrás ainda vivia na casa em que Fernando nasceu, em Olinda, e recusava-se a trocar a fechadura da sua porta, ou o número de seu telefone, na expectativa de que Fernando pudesse voltar. Sua irmã, Rosalina, também foi presa e torturada juntamente com seu marido. Em seu depoimento para a Câmara Legislativa Federal, em 1979, ela descreve sua experiência:

Fiquei dez meses presa, clandestinamente, sem culpa formada. Só depois de 10 meses presa é que fui levada pela primeira vez à Auditoria Militar, para a qualificação, e o juiz que me ouviu me considerou em estado de choque, devido às torturas recentes. Nesse processo, só fui julgada três anos depois da minha prisão. Um ano depois meu irmão Fernando foi preso. E a prisão dele nos levou a família inteira, a uma busca interminável, pelos centros de tortura do país. [...] Começou a peregrinação pelas portas dos quartéis, antessalas das relações públicas do Exército, da Marinha, da Aeronáutica. E nós sendo achincalhados na nossa dor. Diante dos nossos argumentos eles retrucavam irônicos: 'Sumiu? Vai ver fugiu de casa! Brigou com a mulher e resolveu dar o fora. Sabem? Existem muitos que fazem isso. Vai ver um dia volta... ', e assim por diante. E a gente ouvindo tudo e o desespero crescendo, impotentes diante de tanta insensibilidade e tanta brutalidade. (ASSIS, 2011:49-50)

A grande dificuldade inicial dos familiares era que, distintamente de qualquer outro crime, para o desaparecimento não existia a possibilidade de acionar dispositivos que garantissem a vida das pessoas que sumiam. Elas desapareciam e podiam aparecer novamente, como Rosalina Santa Cruz, e muitos outros presos, que após um período de clandestinidade, tiveram suas prisões oficializadas.

A esperança de que seus familiares pudessem reaparecer colocava as famílias, involuntariamente, à mercê dos seus algozes, e por isso a tortura psicológica foi sistematicamente utilizada como forma de desestabilizá-los

emocionalmente. Ana Lúcia Valença, mulher de Fernando, depois de cinco meses de buscas incessantes conseguiu ser recebida pelo então ministro da Casa Civil, o general Golbery do Couto e Silva. Ele garantiu para ela que o seu caso era um dos poucos que tinha solução e que ela podia esperar pelo retorno do seu marido.

Logo após essa reunião ela chamou seu filho e falou: “Felipe, seu pai vai voltar, ele estava viajando” (ASSIS, 2011:100). E Felipe, assim como o restante da família, ficou esperando muito tempo ainda por Fernando. Esse tipo de crueldade só pôde ser imposto aos familiares porque não existia a certeza dos crimes, e para que o trabalho de luto comece, a morte como fato, precisa estar estabelecida.

Para muitos familiares, o crime do desaparecimento é ainda pior do que o assassinato ordinário, justamente porque no primeiro caso ocorre uma privação da morte, uma vez que não existem corpos, e tampouco a certeza do encerramento da vida. Dessa maneira, a ausência dos corpos e de informações dificultou, ou mesmo impediu o trabalho do luto para muitos familiares, e o discurso político que articula as demandas das vítimas da ditadura assinala a violência concreta e simbólica, dessas mortes “roubadas” em vários lugares nos quais a prática foi utilizada como uma estratégia do terrorismo de Estado.

No entanto, é importante atentar para o fato de que, no caso dos desaparecimentos políticos, quando a experiência do luto é pensada como uma obviedade, ela encobre uma multiplicidade de vivências e subjetividades, que afirmam narrativas, emoções, práticas e pensamentos ocultados sob a realidade aparentemente homogênea da impossibilidade. Apesar de compartilharem uma luta comum, o grupo de familiares dos desaparecidos políticos é extremamente heterogêneo e a pesquisa procurou retratar precisamente essa multiplicidade, evitando aplainar discursos e contradições, buscando problematizar a experiência do luto nas famílias dos desaparecidos a partir da fala de sujeitos singulares e do que as mesmas trazem para a reflexão historiográfica sobre o tema.

Sendo assim, a tese se estrutura a partir das narrativas de atores que nomeiam experiências e emoções particulares sob múltiplas construções discursivas. A escolha pelos relatos orais e escritos advém do fato de que essas palavras têm o poder de singularizar o que, comumente, se esconde sob a pretensa obviedade do tema do luto e do sofrimento, e o que, muitas vezes, desaparece nas narrativas historiográficas: as experiências particulares de cada indivíduo e cada família, as distintas vozes que contam os sofrimentos de maneira única, as múltiplas

estratégias de enlutamento para enfrentar as ausências dos corpos, informações e julgamentos, a vivência de (im)possibilidades de diversas ordens a partir da relação estabelecida com o desaparecido e os sentidos de ordem mais política e/ou pessoal dado a esse luto.

Ou seja, tudo o que possibilita a apreensão dessa dor em suas variáveis e seus detalhes, explicitando a profundidade das violências cometidas contra esse grupo específico, e também, contra toda sociedade brasileira, ao construir pontes discursivas do privado ao público, relacionado as vivências individuais dos familiares com a dimensão política e coletiva do luto.

### ***A morte e a história***

Podemos afirmar que o tema da morte e a atividade historiográfica sempre caminharam juntos, uma vez que a história procura presentificar uma ausência, buscando recriar, ainda que precariamente, mundos que já não existem mais. Essa aproximação entre a operação historiográfica e a morte é caracterizada por Michel de Certeau (2013) como a “enigmática relação” estabelecida pelo historiador com a “sociedade presente e com a morte”. Para o historiador francês, a narrativa historiográfica “re-presenta mortos no decorrer de um itinerário narrativo” já que narrar o passado é inscrevê-lo no presente, afirmando-o simultaneamente, como algo próximo e distante.

Nesse universo em que se inscreve morte e memória, outros tantos historiadores contemporâneos também trabalharam a relação de ambas com a narrativa historiográfica. Dentre os historiadores contemporâneos, Jean Pierre Vernant (1978) trabalha com a tese de que os rituais funerários dos guerreiros gregos, e o canto épico dos *aedos* narrando seus feitos, conjuntamente, representavam uma maneira de aculturação da morte operada pela sociedade grega arcaica. Ambas as práticas também promoveram um primeiro movimento, na longa e tortuosa elaboração de uma noção de “ausência presente”, de “não mais”, que contribuiu para a lenta gestação de uma percepção ocidental de historicidade.

Em um mundo imerso na oralidade, o que era recuperado do esquecimento era apenas o que poderia ser contado pelos versos dos *aedos*. Contudo existia um critério muito preciso para algo se transformar em tema dos cantos inspirados:

pertencer a uma pequena parcela da nobreza guerreira, os *aristói*, e morrer com coragem e bravura nas batalhas, na flor da idade, com corpo e beleza intocados pela ação do tempo.

Somente assim podia-se gozar do estatuto de herói e de ter tido uma “bela morte”, que alçava esse herói do esquecimento para a vida eterna, por meio de palavras que exaltavam suas façanhas. Existiam, pois, entre os *aristói*, dois caminhos a serem percorridos: ter uma vida longa, calma e sem glória, e ser esquecido com o decorrer dos anos; ou morrer fisicamente com glória, *akleiôs*, mas permanecer no tempo, não ter fim, alcançar o estatuto de imortal.

### ***A Bela Morte***

Para Homero, existia uma maneira específica de morrer destinada somente aos homens na plenitude de sua juventude e virilidade, os *anéres*, que era morrer com coragem e bravura, guiando-se por uma ética que não media o valor individual de um homem apenas por sua condição social, mas fundamentalmente por um conjunto de qualidades, que exigiam que os mesmos fossem incessantemente postos à prova, e que vencessem inúmeras batalhas sem medo da morte.

Mas a “bela morte” ou a “vida breve” cheia de façanhas e glória somente se realizava pelas palavras dos cantos poéticos. Sem esse repositório mnemônico exaltando todos os rigores e sacrifícios do ideal heroico, assim como toda a sua beleza, tudo se perderia no tempo e os heróis estariam mortos. Pela narrativa, o herói escapava da morte ordinária e, por conseguinte, do esquecimento.

Também se esquivava da velhice, ao renunciar a uma vida longa e discreta junto aos seus, para morrer no auge do vigor e da beleza, constituindo-se eternamente jovem aos olhos dos homens vindouros. Tombar no campo de batalha era garantir a imortalidade com todos os valores que compõem a morte heroica: beleza, juventude, coragem e vigor.

Se a morte heroica demandava um corpo jovem e belo, o ultraje de seu corpo adquiria um significado ainda mais grave à honra daquele guerreiro. Na epopeia homérica, o corpo se reveste de múltiplos significados e o tema da mutilação dos cadáveres inscreve todas as ambiguidades desse mundo, com seus severos

códigos de honra e conduta, mas também com uma porção incontrolável de violência que pairava sobre esses confrontos.

O que se buscava com a prática das sevícias corporais dos guerreiros era o impedimento da travessia do *Hades* como heróis, já que seus corpos não tinham ardido no fogo e não tinham *sêma*, sepultura, que os situavam como mortos entre os demais. A crueldade das mutilações buscava também inscrevê-los no plano do inumano, ao misturá-los com as feras e os vermes quando devorado por eles. Por essa razão, os deuses se apressavam em socorrer esses heróis mortos, para que a ordem heroica fosse restabelecida e os guerreiros não fossem privados de suas mortes.

Séculos depois, já na Grécia Clássica, é nas palavras de Sófocles que o tabu do cadáver insepulto toma forma na tragédia *Antígona*. Encenada pela primeira vez em 441 a.C em Atenas, ela narra a história da filha de Édipo e Jocasta, que morre por não aceitar o edito que impede o sepultamento de um de seus irmãos, Polinices. A tragédia retrata o choque, entre práticas imemoriais e costumes religiosos por um lado, e as leis proclamadas pelo tirano Creonte por outro. Quando interpelada por Creonte, que indaga: “*e te atreves a desobedecer às leis?*” Antígona afirma:

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são ditadas entre os homens pela Justiça, companheira de morada dos deuses infernais; e não me parece que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação de transgredir normas divinas, não escritas, inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, é desde os tempos mais remotos que elas vigem, sem que ninguém possa dizer quando surgiram. E não seria por temer homem algum, nem o mais arrogante, que me arriscaria a ser punida pelos deuses por violá-las (SÓFOCLES, *Antígona*, Versos 511-523, 1989:).

É a força simbólica do corpo que faz Paul Ricoeur (2012) indagar:

Alguém desapareceu. Uma questão surge e ressurgue obstinadamente: ele ainda existe? Onde? Em que outro lugar? Sob que forma invisível aos nossos olhos? Visível de outro modo? Essa questão liga a morte ao morto, aos mortos. [...] A questão: ‘que tipo de seres são os mortos?’ é tão insistente que mesmo em nossas sociedades secularizadas não sabemos o que fazer dos mortos, isto é, dos cadáveres. Não os jogamos no lixo como dejetos domésticos, que, no entanto, eles são fisicamente. O imaginário procede por deslocamentos e generalizações: meu morto, nossos mortos, os mortos (RICOEUR, 2012:8).

Essa necessidade de simbolização da morte, que se não passa pelo ritual do sepultamento, obrigatoriamente, passa por diversos outros, corresponde à

necessidade de elaborá-la e inscrevê-la em um quadro de experiências que conceda o sentido de encerramento para cada existência. Esse imperativo de fim que se apresenta para cada ser vivo não apenas deve ser racionalizado, como aceito e incorporado subjetivamente, através da perda dos outros.

E é por meio do corpo e dos rituais que realizamos com ele que nos apropriamos dessa alteridade maior e absoluta que é a morte. A partir dessa relação singular que estabelecemos com nossos corpos na hora do fim, faço minhas as indagações de Ricoeur (2012): Como a morte vem se inscrever nessa relação com a carne? Por que, para a maioria das pessoas, em culturas as mais distintas, só é possível alcançar o estatuto de morto a partir do estatuto de cadáver? Ou em outras palavras, por que nossos corpos são, na maioria das vezes, uma condição, para o estabelecimento da morte?

Uma morte sem um corpo é de natureza distinta de uma morte na qual existe um corpo que comprove materialmente o encerramento daquela vida, por conseguinte, podemos afirmar que a figura do desaparecido possui um estatuto diverso de um morto ordinário. E no que consiste sua singularidade? Na ambiguidade de um ser que transita entre dois mundos porque não existe a certeza de que desapareceu de seu círculo social e familiar, mas ainda se encontra vivo em outro lugar, ou se morreu sem deixar rastros dessa morte.

Ser um desaparecido, ter esse estatuto, portanto, é completamente distinto de gozar do estatuto de um vivo ou de um morto. Os homens são plenamente vivos até o momento que serão plenamente mortos. Eles se encontram em um limiar quando estão entre a vida e a morte e é importante atentar para o fato de a partícula “entre” indicar um não-lugar.

Não existe uma correlação de evidência que liga o verbo desaparecer ao verbo morrer. Mesmo nos verbetes dos dicionários essa correlação entre desaparecido e morto existe apenas como possibilidade que pode, ou não, se cumprir. Para estabelecer um desaparecimento como morte é necessário não apenas informações e presunções, mas também um corpo e rituais e cerimônias que permitam localizar uma pessoa desaparecida no mundo dos mortos.

## ***Os desaparecidos políticos***

Em sua leitura política a palavra *desaparecido* usualmente sintetiza os crimes de sequestro, tortura, assassinato e ocultação de cadáver e, apesar de ter sido largamente utilizado como estratégia de terror nos países da América do Sul e de maneira mais sistemática na Argentina, ele não é uma invenção das ditaduras militares que assolaram o continente na segunda metade do século XX.

A prática do desaparecimento surgiu como um programa de Estado da Alemanha nazista sob a forma do decreto *Nacht und Nebel* – Noite e Neblina – emitido em 1941, que visava à eliminação, de maneira rápida e sigilosa, dos inimigos e opositores do regime que eram sequestrados e transportados à noite, para facilitar a ocultação dos crimes cometidos e evitar uma possível reação da sociedade.

Posteriormente, a Doutrina da Guerra Contrarrevolucionária, e suas estratégias de ações, que não obedeciam a convenções e tratados internacionais, recuperou a prática do desaparecimento em larga escala como tática de eliminação de opositores, principalmente nas guerras de independência das colônias francesas, notadamente na Indochina (1946 - 1954), a partir da guerra da França contra o Viet Minh (contração de Viet Nam Doc Lap Dong Minh Hoi – Liga pela Independência do Vietnã), e posteriormente na Argélia (1954 - 1962), na qual morreram cerca de 400 mil, e desapareceram por volta de três mil argelinos, lutando contra os militares franceses sob o comando dos generais Jacques Massu e Paul Aussaresses (DUARTE-PLON, 2016).

A doutrina francesa de Guerra Contrarrevolucionária foi ministrada por Aussaresses, nos fortes Bragg e Benning, nos Estados Unidos, para oficiais do exército de vários países, de 1961 a 1963, entre os quais o Brasil, que incorporou e difundiu os seus princípios teóricos na Escola Superior de Guerra, assim como no Estado Maior da Marinha, Exército e Aeronáutica (GODOY, 2014) constituindo uma das principais fontes teóricas da Doutrina de Segurança Nacional. Posteriormente, entre 1973 e 1975, Aussaresses foi adido militar da França no Brasil, em Brasília, também trabalhando como palestrante na Escola Nacional de Informação (Esni) e no Centro de Instrução de Guerra na Selva (CIGS) tornando-se extremamente próximo do círculo de poder dos militares brasileiros, entre eles, o general João Figueiredo, presidente do Brasil entre os anos 1979 a 1985.

## Segundo Leneide Duarte-Plon:

Foi a doutrina francesa que serviu de alicerce ao edifício teórico que elaborou a tese do inimigo interno e redesenhou a Doutrina de Segurança Nacional. Segundo essa teoria militar, o adversário a ser combatido é o inimigo interno, representado por comunistas, intelectuais, operários, camponeses, líderes sindicais, estudantes e artistas, simpatizantes de idéias consideradas subversivas. [...] O golpe de 1964 transformou o Brasil em “laboratório da Doutrina de Segurança Nacional”, segundo Marie-Monique Robin, por ter sido o primeiro da série de ditaduras sangrentas implantadas na América do Sul. [...] O modelo vai ser depois transplantado ao Chile, à Argentina e ao Uruguai. [...] O primado dos serviços de informação, o controle das populações civis, os interrogatórios “coercitivos” em centros clandestinos, o uso do soro da verdade, os desaparecimentos forçados de opositores, os esquadrões da morte, as execuções sumárias e a prática de jogar de avião os “subversivos” ou “terroristas” são elementos da prática da doutrina francesa da “guerra contrarrevolucionária”, o antídoto para a “guerra revolucionária”. Segundo definição de militares ocidentais, a “guerra revolucionária” era a “doutrina de guerra exposta pelos teóricos marxistas-leninistas e explorada por movimentos revolucionários de várias tendências.” (DUARTE-PLON, 2016:37-38)

Sobre a influência francesa na prática dos desaparecimentos forçados, e crimes correlatos no Brasil, Vladimir Safatle esclarece no prefácio do livro da autora:

Mas estes vínculos não mostram apenas como se desenvolveu a generalização de práticas de violação dos direitos humanos a partir de uma triangulação entre França, EUA e América Latina. Na verdade, mostram 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, de execução sumária para “não sobrecarregar o poder judiciário” e da morte sem traços. Não uma administração disciplinar das condições da vida com vista ao fortalecimento da unidade do corpo social, como se estivéssemos em uma biopolítica autoritária. Mas uma governamentalidade de “esquadrões da morte”, que faz a gestão da morte e do desaparecimento dos corpos condição de governo, como se estivéssemos em uma verdadeira tanatopolítica. Por trás da luta contra o comunismo, o que se viu foi a consolidação de um paradigma mundial de governo. (DUARTE-PLON, 2016:17)

Trazendo a discussão para o caso específico dos desaparecidos políticos da ditadura militar, podemos questionar se existe um trabalho de luto individual ou social, pois não existem corpos para serem velados, uma vez que foram condenados a uma morte anônima em valas de cemitérios clandestinos ou no fundo de mares e rios.

O desaparecimento forçado é configurado como um crime de natureza múltipla, autônoma e permanente. Sua natureza múltipla advém do fato que o mesmo engloba diferentes violações de direitos, quais sejam: o direito à liberdade, à integridade física e psicológica; à proteção judicial e o direito à vida. Sua natureza autônoma afirma que, embora ele configure sequestro, lesão, tortura, homicídio e ocultação de cadáver, ele deve ser abordado na sua integralidade, ou seja, como um crime único que engloba todos os demais citados acima. Por fim, ele tem um caráter permanente porque suas consequências se perpetuam ao longo dos anos enquanto permanece em aberto.

Como consta no relatório oficial da Comissão da Verdade, instaurada no Brasil em 2011, ele pode ser definido como:

(...) Toda privação de liberdade perpetrada por agentes do Estado – ou por pessoas ou grupos de pessoas que agem com autorização, apoio ou consentimento do Estado –, seguida pela recusa em admitir a privação de liberdade ou informar sobre o destino ou paradeiro da pessoa, impedindo o exercício das garantias processuais pertinentes. O desaparecimento forçado exige a coexistência de três elementos:

a) Privação da liberdade da vítima (qualquer que seja sua forma): todo desaparecimento forçado é caracterizado inicialmente pela privação da liberdade da vítima, seja ela legal ou ilegal, mesmo que por um período curto de tempo e realizada fora de um estabelecimento oficial (...).

b) Intervenção direta de agentes do Estado ou de terceiros que atuam com autorização, apoio ou consentimento estatal: caracteriza desaparecimento forçado tanto a conduta praticada diretamente por agentes públicos como a conduta realizada por particular ou grupo de particulares que atuam com autorização, aquiescência ou apoio estatal. Nessa segunda hipótese, levam-se em consideração indícios que permitem comprovar a participação de agentes estatais, por exemplo, na detenção prévia da vítima por membros das forças de segurança, na submissão da vítima a interrogatório em órgãos públicos ou no fato de os particulares utilizarem armas de uso exclusivo das autoridades oficiais.

c) A recusa do Estado em reconhecer a detenção ou revelar a sorte ou o paradeiro da pessoa: a recusa estatal em fornecer informações sobre a detenção e o paradeiro de uma pessoa – seja recusa formal, implícita ou explícita – resulta no elemento fundamental para a configuração do delito de desaparecimento forçado. É precisamente essa característica que diferencia, de maneira mais evidente, o desaparecimento forçado da conduta de execução. Por meio dessa negativa, o Estado consegue atuar clandestinamente, retirando a vítima de esfera da proteção da lei, impedindo que seus familiares e a sociedade como um todo conheçam a verdade sobre as circunstâncias do desaparecimento (...). (CNV, 2014, CAP. 7, pág. 291)

É importante salientar, por último, que o critério adotado para essa pesquisa é semelhante ao descrito no relatório oficial produzido pela Comissão Nacional da Verdade, instalada em 2011, no que diz respeito à categoria de desaparecido; que é aqui entendida como aquele indivíduo que foi assassinado sob o poder do Estado,

ou por terceiros que agiram com sua conivência, não bastando apenas o reconhecimento público e oficial por parte do Estado para que o mesmo adquira o estatuto de morto. Uma vez mais utilizamos as definições da CNV que estabelecem o status do desaparecido

- a) (...) quando não há documentos sobre a morte (como certidão de óbito, laudo cadavérico ou fotos do cadáver) e seus restos mortais não foram encontrados ou plenamente identificados;
- b) quando, embora haja documentos oficiais sobre a morte (como certidão de óbito, laudo cadavérico e fotos do cadáver), seus restos mortais não tenham sido encontrados ou plenamente identificados;
- c) quando os restos mortais da vítima foram encontrados e plenamente identificados apenas posteriormente. Nesse caso, o desaparecimento forçado perdura até o momento da identificação pelo tempo que tal conduta levou. (CNV, 2014, CAP. 7, pág. 295)

Tal escolha se deve ao fato de que o reconhecimento das mortes, por parte do Estado, não encerra a questão, uma vez que, essa ação contribuiu para que os entraves jurídicos enfrentados pelos familiares pudessem ser minimizados a partir do fornecimento de atestados de óbitos oficiais e do pagamento de reparações econômicas, no entanto, a identificação dos corpos, e sua entrega para os devidos rituais, assim como o esclarecimento dos crimes e os julgamentos dos seus culpados não foram realizados. Por conseguinte, esse tipo de categorização se presta à análise realizada nesse estudo, que visa problematizar o impacto desses desaparecimentos nos grupos familiares em suas múltiplas dimensões psicológicas, afetivas, culturais, jurídicas e políticas.

### ***A Lei da Anistia***

O movimento por uma lei de anistia no Brasil teve como lema uma anistia “ampla, geral e irrestrita”. Ele mobilizou diversos setores da sociedade civil e tinha como agenda de reivindicações: a volta dos exilados políticos, a reintegração dos aposentados e dispensados dos seus trabalhos por razões políticas e a liberdade de todos os presos políticos, sem restrições de nenhuma ordem.

No entanto, as lideranças civis e militares, que controlaram o processo de transição, forçaram a aprovação de uma lei de anistia que poupou de julgamentos e punição os agentes da repressão e excluiu os presos políticos que haviam sido

“condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal”.

Desse modo foram anistiados, irrestritamente, todos os agentes do sistema de repressão, mas apenas, parcialmente, os presos políticos que resistiram à ditadura, em um processo de transição política que se afirmou a partir da impunidade e do silenciamento de vozes dissonantes, em nome de uma pretensa pacificação nacional.

Etimologicamente a palavra “anistia” se origina da palavra grega *amnestia*, que é a síntese das expressões *amnēsis*, reminiscência, e *amnésia*, esquecimento. O esquecimento imposto constitui um artifício político para a reconciliação de sociedades fraturadas buscando um consenso a partir da repressão e recalque de uma memória dolorosa e desestabilizadora. Uma das consequências da imposição dessa amnésia é que, no Brasil, a prática dos desaparecimentos perpetrada pelo Estado é vista, pela maioria da população, como algo concernente somente aos familiares das vítimas.

No imaginário social, é uma questão particular que atingiu apenas algumas famílias e não a sociedade em seu conjunto. Não existe a percepção de que toda a sociedade foi atingida no passado, como também de que nosso tempo presente seja permeado de continuidades com o período da ditadura militar instaurada pelo golpe de 1964.

Após a redemocratização do país, com os governos civis que se seguiram, houve alguns avanços, como o advento da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), criada por meio da Lei 9.140, de 1995, e da Lei 10.875, de 2004, que reconheceram como mortas, as pessoas desaparecidas em virtude de participação em atividades políticas entre os anos de 1961 a 1988. A partir delas diversas famílias receberam atestados de óbito e obtiveram reparações financeiras. No entanto, em que pese os benefícios dos trabalhos da referida comissão para uma justiça de transição no Brasil, a maioria dos familiares de desaparecidos políticos ficou insatisfeita com os seus resultados porque essas leis possibilitaram que o Estado reconhecesse as mortes, mas não o obrigaram a dar informações sobre as pessoas envolvidas nesses crimes, a localizar os corpos ou a esclarecer as mortes. Dessa maneira, o Estado brasileiro reconheceu os assassinatos, mas se desobrigou de investigar, esclarecer, julgar e punir esses crimes. Outro aspecto que também gerou muita insatisfação entre os familiares foi

que coube somente a eles a responsabilidade de apresentar as provas dos crimes e os indícios da localização dos mortos para poderem protocolar seus processos.

Ressalte-se que nunca houve campanhas governamentais para que a sociedade civil soubesse dos trabalhos de investigação e de identificação dos mortos para que pudesse, assim, contribuir com eventuais informações. As famílias tiveram que fazer as investigações quase sem nenhum diálogo com a sociedade civil e em um momento em que os arquivos do Estado ainda tinham muitas restrições de acesso.

Como alerta Andreas Huyssen, a superação de um passado social, violento e traumático, não pode ocorrer por meio do silêncio e do esquecimento. É necessário que ele seja rememorado através de meios políticos e jurídicos, como também simbolizado coletivamente, para que possa ser ressignificado no presente. Uma memória forjada, a partir de narrativas orais, literárias, cinematográficas, documentais e outros, possibilitam a aproximação e a atualização do passado e cria um repositório mnemônico comum que circula nas diversas esferas sociais.

Os debates sobre a memória nas humanidades têm sido especialmente robustos em seu foco interpretativo na memória cultural, encarnada na literatura, na arquitetura, nas artes plásticas e nos monumentos. Eles também contribuíram muito para nossa compreensão do trauma histórico, por seu foco no depoimento e no testemunho. Mas houve quem perguntasse até que ponto esse foco nas subjetividades, por legítimo que seja, corre o risco de perder de vista as dimensões políticas do discurso dos direitos no presente e suas implicações para o futuro. Embora essa objeção tenha alguma força em relação a um exagero no trauma, num espírito pós-estruturalista e psicanalítico, eu diria que precisamente o foco na força das lembranças individuais de violações de direitos é capaz de impedir que o discurso dos direitos humanos resvale muito depressa para uma abstração histórica. (HUYSSSEN, 2014:205)

No caso específico do Brasil, no entanto, se é verdade que somos um país que até hoje não julgou seus criminosos, por causa dos entraves da lei de anistia, também é verdade que, a despeito das inúmeras tentativas de processos movidos majoritariamente por familiares das vítimas, nunca existiu um amplo clamor coletivo pela revisão história e jurídica desse passado nos anos posteriores à abertura política.

A demanda por justiça e verdade sempre existiu, mas permaneceu diluída no corpo social, e nunca tomou forma em atos de grande mobilização popular. Até mesmo a tardia instalação da Comissão da Verdade, em 2011, ocorreu a partir de uma ação do Estado que tomou para si a tarefa de apresentar para a sociedade leis

que possibilitassem a instalação de uma Comissão Nacional, no âmbito federal, como também, incentivar a criação de várias outras nos demais estados e municípios do país, assim como em universidades e sindicatos, promovendo uma rede de investigação com enorme diversidade e capilaridade.

A partir da instalação das mesmas e da abertura de arquivos de vários órgãos e ministérios, antes vedados ao público, houve também um aumento das pesquisas sobre a ditadura militar de 1964, além de ações políticas organizadas, tais como os escrachos na frente dos prédios e casas de ex-torturadores do regime militar, realizados, na maior parte das vezes, por jovens e pessoas ligadas a movimentos sociais e de direitos humanos.

No entanto, ainda assim, não houve uma forte demanda social por uma maior cobertura midiática sobre o tema, com mais informações, debates, programas e publicações. Os trabalhos na Comissão da Verdade também não produziram grandes mobilizações pela revisão da lei de anistia, embora essa pauta seja uma reivindicação antiga dos familiares e das vítimas da ditadura.

Ao afirmar que, atualmente, não existem ações concretas em curso que indiquem que nos diversos estratos da sociedade brasileira existe uma forte demanda pela revisão da lei da anistia - ou mesmo um interesse em (re)conhecer os fatos e relatos sobre o período ditatorial - podemos nos interrogar a respeito das consequências do legado da ditadura no que diz respeito à nossa memória, não a partir do trauma, mas a partir da indiferença.

Partimos da hipótese de que a interdição, jurídica e histórica, ao nosso passado ditatorial levou grande parte da sociedade civil a um desinteresse por temas que muitos julgam ultrapassados. É como se os crimes e as violações cometidas pelo Estado dissessem respeito apenas a um restrito grupo social, não havendo a percepção de que a sociedade foi atingida em sua totalidade, ainda que de maneiras diversas, e em graus variados. Isto inclui as inúmeras restrições, modificações e deformações de projetos que estavam em curso nos campos educacionais, políticos, religiosos e sociais.

Pela falta de reconhecimento e empatia com aqueles que são vistos como uma perigosa alteridade no meio social nunca houve um protagonismo das vítimas da ditadura no Brasil. Sua história e demandas ainda são, em grande parte, desconhecidas ou desqualificadas no espaço coletivo. Mas então o que esse grupo de pessoas tem a contar com seus sofrimentos individuais? No caso específico da

História, Arlete Farge (2011) salienta que o sofrimento quase sempre é pensado como uma consequência óbvia dos fatos comumente estudados, tais como as revoluções, guerras, massacres, epidemias etc., e, por isso, as palavras que os exprimem muitas vezes não são trabalhadas em suas singularidades.

Apesar de uma longa tradição histórica que quase sempre ignorou a dor e o sofrimento como objeto de estudo, nas últimas décadas observa-se, inegavelmente, um incremento da literatura de testemunho, e de trabalhos de memória com temas relacionados aos traumas produzidos, principalmente, pelas últimas grandes guerras, os campos de concentração, massacres étnicos e assuntos correlatos. Dessa maneira “o testemunho precisa da disciplina para entrar num processo rigoroso de veracidade e de coerência, essencial para a memória de nossas sociedades presentes e por vir.” E, por sua vez, “a disciplina histórica precisa do testemunho, sabendo que este é também reconstrução da memória e não – não mais do que o arquivo do século – simples reflexo do real.” (FARGE, 2011:22)

No entanto, no cenário brasileiro é bem recente, e ainda restrita, a produção de bens culturais e trabalhos intelectuais que se debruçaram sobre o regime militar e, partindo dessa advertência de Farge, e de Huyssen, que alertam para a necessidade de uma escuta atenta às narrativas de sofrimentos individuais, a pesquisa centrou seu foco nos familiares dos desaparecidos políticos, buscando refletir como esse grupo específico vivenciou a situação extrema desse evento e elaborou seus lutos a partir dessa experiência.

## **Percursos metodológicos – desfazendo evidências**

A importância do sofrimento, como categoria de análise, é afirmado por Farge quando ela chama atenção para o fato de que:

O sofrimento é considerado desde então como a evidente consequência deste ou daquele fato, ou de tal decisão política; é um bloco em si, uma entidade não estudada enquanto tal. Os gestos que o provocam, as racionalidades que a ele conduzem, as palavras que o dizem de tal ou tal maneira e aquelas que o acompanham – para suportá-lo, ou negá-lo, heroizá-lo ou lamentá-lo – não figuram como um objeto pleno sobre o qual refletir e como algo que entra em interação com os acontecimentos. Há sistemas relacionais e culturais que fazem das palavras do sofrimento um mundo a compreender, e não um dado inevitável. (FARGE, 2011:14)

Trabalhar as falas dos indivíduos diretamente atingidos pela violência não advêm, portanto, da crença de acesso imediato a realidade, mas sim da vontade de “reintroduzir existências singulares no discurso histórico e desenhar, a golpes de palavras, cenas que são de fato acontecimentos.” (FARGE, 2011:16)

Sob esse aspecto, a importância das falas dos familiares está no fato de que as mesmas, além de singularizarem, e enriquecerem, a narrativa sobre a ditadura militar, também concretizam e desenham, de maneira mais rica e produtiva, as vivências desse grupo de pessoas, permanentemente silenciado, no espaço público brasileiro. Dessa maneira, a pesquisa centrou seu foco não apenas no conteúdo das falas, mas também nos ritmos e singularidades de cada ator, incorporando a diversidade de cada relato ao dar a voz para os familiares se expressarem por meio dos seus discursos orais e escritos, nos quais as palavras comunicam por meio do conteúdo e da forma.

Ao enquadrarmos o foco nos seus depoimentos, pretendemos deslocá-los de um espaço, de silêncio e isolamento, para o espaço da coletividade, que pode (re)conhecer e refletir sobre as consequências concretas e simbólicas da violência do desaparecimento político. Ou seja, sob essa perspectiva, não pretendemos falar “por” elas, mas “com” elas, elaborando uma narrativa sobre a ditadura militar brasileira na qual as suas vítimas possam ser inscrever como sujeitos únicos, e como consequência, como indivíduos ouvidos, nomeados e respeitados em suas subjetividades, em um exercício dialógico que se orienta para diversidade das falas e experiências, e não para uma narrativa reverencial e/ou monumental.

A importância da incorporação dessas vozes, consideradas, por vezes, demasiadamente excessivas, subjetivas ou dolorosas, pelo discurso historiográfico (FARGE, 2011) é que, a despeito de um “excesso de memória” sobre determinados eventos ou períodos históricos, no Brasil, a memória oficial sempre ignorou, ou deslegitimou, as memórias das vítimas da ditadura militar, como se as mesmas pertencessem ao espaço do privado e do familiar. Por consequência, a incorporação dessas narrativas subjetivas, longe de constituírem um exercício “voyeurista” e piedoso da “dor dos outros”, procura problematizar politicamente a invisibilidade desse luto e desse sofrimento no espaço mais amplo da sociedade. Como alerta Judith Butler:

A distribuição desigual do luto público é uma questão política de imensa importância. Tem sido assim desde, pelo menos, a época de Antígona, quando ela decidiu chorar publicamente pela morte de um de seus irmãos, embora isso fosse contra a lei soberana. Por que os governos procuram com tanta frequência regular e controlar quem será e quem não será lamentado? [...] O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político. Foi essa, afinal, uma das razões que levaram Platão a querer banir os poetas da República. Ele achava que, se os cidadãos assistissem as tragédias com muita frequência, chorariam as perdas que presenciassem, e esse luto público e aberto, ao perturbar a hierarquia da alma, desestabilizaria também a ordem e a hierarquia política. Se estamos falando de luto público ou de indignação pública, estamos falando de respostas efetivas que são fortemente reguladas por regimes de força, e, algumas vezes, sujeitas à censura explícita. (BUTLER, 2016:65-66)

A opção pelos familiares surgiu então a partir do interesse em refletir e problematizar como essas pessoas vivenciaram a experiência-limite do desaparecimento e desse luto característico, descrevendo suas estratégias de sobrevivência, e dificuldades, após a perda dos seus irmãos/tios/filhos/pais/cônjuges/avós para a violência do Estado. Como ponto de partida buscou-se compreender como as pessoas vivenciaram essas mortes, buscando tratar não apenas os fatos, mas, sobretudo, os sentimentos produzidos pelas perdas, rupturas, traumas e mudanças no seio de suas famílias, procurando responder: foi possível para as famílias dos desaparecidos elaborarem o luto mesmo sem corpos ou ritos funerários? E nos casos em que o trabalho do luto pôde ser vivenciado, como as mortes de seus familiares puderam ser estabelecidas? A impossibilidade do luto ocorreu somente pela ausência dos corpos ou, também, pela ausência de informações e julgamentos? Nos casos em que ele pôde ser realizado, quais foram os fatos subjetivos implicados nesse processo de “dar a morte” aos seus familiares?

As fontes foram os relatos dos grupos de pais, filhos, netos, irmãos, sobrinhos, ou cônjuges, nas suas produções literárias - ficcionais e não ficcionais - que abordaram a experiência do desaparecimento no seu círculo familiar, assim como os documentos coletados nos arquivos da Comissão da Anistia, vinculada ao Ministério da Justiça, e no Arquivo Nacional de Brasília. Além dessas fontes literárias e documentais, foram coletados os relatos dos familiares que responderam a um questionário com um conjunto de perguntas relativas ao tema do luto e do desaparecimento. A escolha dos familiares obedeceu apenas ao critério da diversidade para que essa experiência pudesse ser abordada a partir de laços distintos, no entanto, em decorrência do tempo passado entre o desaparecimento

dos militantes, e o tempo atual, nenhum pai ou mãe pôde ser entrevistado. Tampouco foram coletados relatos de cônjuges dos desaparecidos. No entanto, a variedade familiar pôde se contemplada a partir da junção das múltiplas fontes documentais, literárias e orais, que asseguraram a heterogeneidade dos atores.

Os relatos foram gravados em dois momentos diferentes. Em uma primeira viagem ao Rio de Janeiro e São Paulo, no final do ano de 2015 e, posteriormente, em uma segunda viagem a cidade de São Paulo em 2016. Ainda foram gravados depoimentos em Goiânia e Brasília. O depoimento da presidente da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos (CEMDP), Eugênia Augusta Gonzaga, foi gravado em São Paulo e o relato do então coordenador do Núcleo de Memória da Comissão sobre Mortos e Desaparecidos Políticos da SDH, Ivan Seixas, foi gravado na cidade de Brasília.

Fontes Oraís: a) entrevista com **Eliane Paiva**, filha do ex-deputado e vice-líder do PTB na Câmara dos Deputados, **Rubens Beirodt Paiva**, desaparecido no Rio de Janeiro; b) entrevista com **Tessa Lacerda**, filha de **Gildo Macedo Lacerda**, militante da APML, desaparecido na cidade do Recife; c) entrevista com **Liniane Haag Brum**, sobrinha de **Cilon da Cunha Brum**, militante do PCdoB desaparecido no Araguaia; d) entrevista com **Lino Brum**, irmão de **Cilon da Cunha Brum**, militante do PCdoB desaparecido no Araguaia; e) entrevista com **Nasaindy Barret de Araújo**, filha de **Soledad Barret Viedma**, paraguaia, militante da VPR, companheira do agente infiltrado cabo Anselmo, desaparecida no Recife no episódio que ficou conhecido como “Massacre da Chácara São Bento”, e de **José Maria Ferreira de Araújo**, militante da VPR, desaparecido em São Paulo; f) entrevista com **Eliana Castro**, irmã de **Antônio Theodoro de Castro**, militante do PCdoB desaparecido no Araguaia; g) entrevista com **Lúcia Caldas**, filha de **Mário Alves de Souza Vieira**, dirigente do Comitê Central do PCB e fundador do PCBR, desaparecido no Rio de Janeiro; h) entrevista com **Leonardo Caldas**, neto de **Mário Alves de Souza Vieira**; i) entrevista com **Mateus Guimarães**, sobrinho de **Honestino Monteiro Guimarães**, líder estudantil e militante da APML, desaparecido no Rio de Janeiro; j) entrevista com **Renato Dias**, irmão do **Marco Antônio Dias Baptista**; militante da VAR-Palmares, desaparecido em Porto Nacional aos 15 anos de idade; l) entrevista com **Virgílio Gomes**, filho de **Virgílio Gomes da Silva**, dirigente da ALN e comandante militar do seqüestro do embaixador norte-americano Charles Elbrick, desaparecido em São Paulo em 1969; m) entrevista com **Laura**

**Petit**, irmã de **Lúcio Petit, Jaime Petit e Maria Lúcia Petit**, militantes do PCdoB e desaparecidos na região do Araguaia; n) entrevista com **Helenalda Nazareth**, irmã de **Helenira Resende Nazareth**, militante do PCdoB e desaparecida no Araguaia; o) entrevista com **Ernesto Carvalho**, sobrinho de **Devanir José de Carvalho**, líder sindical e militante do MRT, desaparecido em São Paulo em 1971; p) entrevista com **Rosalina Santa Cruz**, irmã de **Fernando Santa Cruz**, militante da AP, desaparecido no Rio de Janeiro em 1974, q) entrevista com **Eugênia Augusta Gonzaga**, presidente da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos – CEMDP da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – SDH; r) entrevista com **Ivan Akselrud Seixas**, ex-coordenador da Comissão da Verdade Rubens Paiva, de São Paulo, e ex-coordenador do Núcleo de Memória da Comissão sobre Mortos e Desaparecidos Políticos da SDH.

Fontes Literárias: a) ASSIS. C. 2011. **Onde está meu filho?** Cepe Editora, Recife. b) PAIVA, M. 2015. **Ainda estou aqui**. Objetiva, Rio de Janeiro. c) KUCINSKI, B. 2012. **K**. Expressão Popular, São Paulo. d) BRUM, L. 2012. **Antes do Passado. O silêncio que vem do Araguaia**. Arquipélago Editorial, Porto Alegre. e) VALLI, V. 1987. **Eu, Zuzu Angel, procuro meu filho**. Record, Rio de Janeiro. f) MONTEIRO, M. 1998. **O bom da Amizade é a não cobrança**. Da Anta Casa Editora, Brasília.

Fontes Documentais: conjunto de documentos e processos selecionados na Comissão da Anistia do Ministério da Justiça e do Arquivo Nacional.

A partir do tema do luto, e dos assuntos relacionados a ele, a tese dividiu-se em quatro capítulos. No primeiro capítulo discutiu-se a relação entre a morte, o corpo e as (im)possibilidades do trabalho do luto dos familiares dos desaparecidos políticos a partir dos conceitos de luto e melancolia, de Sigmund Freud, e do “meio luto”, de Jacques Derrida. A partir da categoria derridiana do *meio-luto* procurou-se refletir sobre a dupla aporia colocada para o grupo de familiares pela falta de corpos, informações e julgamentos. Também foram descritas as situações nas quais os familiares puderam “dar a morte” aos seus entes desaparecidos a partir de experiências de ordem religiosa, ritualística e também por meio da palavra falada e escrita. Procurou-se refletir e debater a diversidade das experiências escondidas sob a obviedade do luto a partir de muitas vozes que relataram as impossibilidades, mas também as possibilidades de um trabalho de luto sem corpos físicos, mas com corpos simbólicos.

No segundo capítulo a pesquisa procurou descrever as múltiplas ausências contidas na experiência do desaparecimento: ausência de um tempo específico para a vivência do luto, de um espaço consagrado para o sepultamento e de corpos para a realização de rituais funerários, demonstrando a profundidade da violência, que possui dimensões emocionais e psicológicas, como também religiosas, antropológicas e históricas. Para esse debate é fundamental o conceito de corporalidade de Daniel Le Breton, assim como os trabalhos de Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss e Robert Pogue Harisson.

No terceiro capítulo buscou-se discutir a memória e o esquecimento, relacionando-os as categorias do silêncio e da indiferença. O debate foi proposto com base nas obras de Paul Ricoeur, Michael Pollak e Jacques Derrida. As categorias do perdão e do ressentimento foram problematizadas, relacionando o ressentimento a um protesto contra a ausência de políticas de memória e a não judicialização dos crimes da ditadura, tentando responder a questão: quais as implicações sociais do ressentimento na transição da ditadura para a democracia? A partir do tema da memória refletiu-se também sobre a espectralidade dos desaparecidos e o silenciamento de seus duplos corpos: físicos e simbólicos.

No quarto capítulo - tendo como referenciais teóricos os trabalhos de Judith Butler, Reinhart Koselleck e Hannah Arendt - buscou-se refletir sobre a violência do desaparecimento a partir das categorias de “homem” e “não-homem” na construção de enquadramentos que produzem vidas “matáveis” e “supérfluas”. O conceito arediano da “banalidade do mal” e da “indiferença” também foi abordado porque ambos estão imbricados na questão do enlutamento público. As questões trabalhadas nesse capítulo tiveram por base algumas indagações: quais são as vidas passíveis de luto? E quais são os enquadramentos que permitem o enlutamento coletivo ou a indiferença social perante algumas mortes?

## 1. O LUTO – “ADIEU, ADIEU, REMEMBER ME”

A velha, que tomara na palma da mão a perna de Ulisses, ao apalpá-la reconheceu a cicatriz; largou o pé, que caiu dentro da bacia, o bronze ecoou, o vaso oscilou e a água derramou-se pelo solo. Então, seu coração, a um tempo, foi tomado de tristeza e de alegria, os olhos se encheram de lágrimas, a voz se lhe tolheu na garganta. E tocando no queixo de Ulisses, disse: ‘sem dúvida tu és Ulisses, meu filho querido! E eu não te reconhecia! Foi preciso primeiro ter tocado no corpo do meu amo! (HOMERO, *Odisséia*, Canto XIX, Versos 467-75).

### 1.1 O luto psicanalítico

Em sua obra *Luto e Melancolia* (1917), Sigmund Freud definiu o luto como um estado de profundo sofrimento que se abate sobre um indivíduo quando ele perde alguém amado, ou uma abstração que esteja no lugar dele, como a pátria ou a liberdade. Durante esse período, as funções do *eu* ficam empobrecidas em virtude da energia gasta na tentativa de desligamento da libido do objeto perdido, provocando importantes desvios de conduta. No entanto, uma vez que o trabalho de desligamento desse objeto é concluído – o *eu* pode novamente se colocar disponível para a vida.

No luto, a pessoa sabe que o seu sofrimento está relacionado à perda de alguém; na melancolia, não existe a percepção do que foi perdido e das razões que provocaram uma ferida no ego. Ambos são estados que, apesar de terem naturezas diferentes, se assemelham no sentimento de um sofrimento psíquico intenso.

Então, em que consiste o trabalho realizado pelo luto? Creio que não é forçado descrevê-lo da seguinte maneira: a prova da realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. Contra isso se levanta uma compreensível oposição; em geral se observa que o homem não abandona de bom grado uma posição da libido, nem mesmo quando um substituto já lhe acena. Essa oposição pode ser tão intensa que ocorre um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo (ver o artigo anterior a este). O normal é que vença o respeito à realidade. Mas sua incumbência não pode ser imediatamente atendida. Ela será cumprida pouco a pouco com grande dispêndio de tempo e de energia de investimento, e enquanto isso, a existência do objeto de investimento é psicologicamente prolongada. Uma a uma, as lembranças e expectativas pelas quais a libido se ligava ao objeto são focalizadas e superinvestidas e nelas se realiza o desligamento da libido. Por que essa operação de compromisso, que consiste em executar uma por uma a ordem da realidade, é tão extraordinariamente dolorosa, é algo que não fica facilmente indicado em uma fundamentação econômica. E o notável é que esse doloroso desprazer nos parece natural. Mas de fato, uma vez

concluído o trabalho de luto, o ego fica novamente livre e desinibido (FREUD, 2011:49-51).

O trabalho do luto consiste em se desligar de algo, ou de uma pessoa amada, que morreu. Em aceitar sua perda e o vazio que se instalou no lugar da sua presença. Esse processo, na maioria das vezes, é extremamente difícil apesar de sabermos da nossa mortalidade de maneira objetiva. Aprender e aceitar que as pessoas estão no mundo e que, após morrerem “não estarão mais”, é um trabalho subjetivo extremamente complexo e delicado. No entanto, uma vez que essa perda possa ser simbolizada e aceita, o sujeito do luto novamente está apto a retomar sua vida e a reinvestir sua libido em outros objetos. O mundo novamente volta a ser um terreno de possibilidades.

No caso específico do luto, todo esse trabalho difícil e penoso, não afeta o amor-próprio do enlutado. E aí reside sua diferença fundamental em relação à melancolia, apesar de ambas serem muito semelhantes em suas manifestações. Na melancolia existe a perda do amor próprio do melancólico e sua perda é da ordem do inconsciente. Ele perdeu algo que considera importante e essa perda provoca dor e amargura, contudo, ele é incapaz de saber o que perdeu.

Como salienta Maria Rita Kehl (2014:47-48), “a natureza do objeto perdido neste caso, é mais ideal do que no caso do luto, onde o sujeito sofreu uma perda real – o que pode ser mais real do que a morte?”.

Essa afirmação sobre o caráter marcadamente real da morte nos possibilita questionar, em paralelo, sobre a natureza de realidade nas mortes ocorridas sob a forma de desaparecimentos forçados. Em outras palavras, como essas mortes podem ser vivenciadas e simbolizadas se sua natureza é de ordem completamente distinta de uma morte na qual existe um corpo para atestar a perda e os fatos que ocasionaram a morte são conhecidos por todos?

Tessa Lacerda, filha de Gildo Macedo Lacerda, militante da Ação Popular (AP), morto em 1971, na cidade do Recife, narra as impossibilidades e limitações do seu luto:

Meu pai e minha mãe foram presos em outubro de 1973. Eu só fui nascer em junho de 1974. Minha mãe permaneceu em Salvador e meu pai foi conduzido para o Recife onde tinha o DOPS que comandava essa questão no Nordeste. Três, ou cinco dias depois, ela foi avisada da morte dele. A morte dele saiu nos jornais da época. No Jornal Nacional, no Le Monde... uma farsa mentirosa que ele teria morrido em um tiroteio numa esquina no Recife. Numa rua super movimentada. No centro às seis horas da tarde. E

por essa narrativa da ditadura, ele teria, junto com José Carlos Mata Machado, um encontro com um terceiro subversivo que eles chamam de Antônio. Então, ele foi preso. Uma semana depois, estava morto. Minha mãe estava presa e continuou por quarenta e dois dias. E quando ela saiu da prisão não podia sair de Salvador. A Justiça Militar proibiu ela sair de Salvador. E ela não tinha como viajar para recuperar o corpo. Os pais do meu pai eram pequenos sitianteiros do interior de Minas, então eles não tinham recursos para ir até Recife para recuperar o corpo. Então, quando eu nasci, eu já nasci sem pai para ser enterrado. Minha mãe tentou de mil maneiras recuperar o corpo e não conseguiu. O José Carlos da Mata Machado, por exemplo, que foi morto na mesma ocasião também sob tortura, o pai dele era um jurista conhecido, conseguiu recuperar o corpo em caixão lacrado. A pessoa que recuperou o corpo do José Carlos falou que havia dois outros caixões juntos. Um deles muito grande. E meu pai tinha 1 metro e noventa e dois. E o outro, provavelmente do tal subversivo, de codinome Antônio, que segundo se apurou, certamente é do Paulo Stuart Wright, do qual não se sabe quase nada a respeito da morte também. Então inicialmente meu pai estava em caixão lacrado, mas depois foi jogado numa vala comum no Cemitério da Várzea. E depois foram transferidos esses ossos, não só dele, mas de outras pessoas, para uma vala comum do Cemitério Parque das Flores, em Recife, que tinha ossadas desde a época de Getúlio Vargas numa vala a céu aberto. Então a chance de recuperar os ossos dele é mínima. Mas eu queria poder, pelo menos, tentar recuperar os restos mortais dele. Minha mãe casou de novo quando eu tinha dois anos e fui para escola nessa época. A professora e a psicóloga falaram pra minha mãe que eu tinha umas ausências. Que me chamavam e eu não ouvia. E aí conversaram muito com minha mãe e disseram que, provavelmente, eu tinha um buraco de informação. Que tinha alguma coisa na minha vida para eu ter essas ausências. Primeiro fizeram um eletroencefalograma, para descartar qualquer hipótese orgânica, porque minha mãe foi torturada grávida. Ela levou choques, e era no início da gestação, quando o feto ainda está bem frágil. Como não era nada orgânico, a sugestão da psicóloga foi que, minha mãe e meu padrasto, que hoje eu chamo de pai, conversassem muito sobre a história do meu pai biológico na minha frente. E em alguma hora eu ia perguntar e minha mãe ia poder explicar, na medida do possível, para uma criança de dois anos, o que tinha acontecido. Eles fizeram isso e foi a primeira vez que ela me contou a história do Gildo. Ela diz que era uma luta muito grande. Que eu fazia muito escândalo, tinha muitos pesadelos, foi uma infância toda meio complicada. O que eu me lembro mesmo é que quando ela estava grávida do meu irmão, eu já tinha seis anos, e eu comecei a pensar sobre a situação dela estar grávida e dele ter um pai... enfim... eu lembro de ter falado para ela: "mãe, me conta a história do Gildo." Se eu falei isso aos seis anos é porque eu já sabia e aí ela me contou e foi outro momento extremamente carregado emotivamente para todo mundo. Eu fiz desenhos do que tinha acontecido: minha mãe conhecendo Gildo, foram muito amigos, se apaixonaram, ela engravidou, ele morreu. O que poderia ter acontecido: minha mãe tinha conhecido Gildo, foram muito amigos, namoraram, se apaixonaram, casou, teve Tessa e ficaram todos juntos e tal. E o que também poderia acontecer: minha mãe ter conhecido meu pai não biológico, eu ter sido filha dele e não filha de um morto. Então, eu fui tentando construir uma história, só que para minha mãe era muito duro falar. Sempre foi. Então, é uma história muito difícil. Eu sabia, eu conhecia, mas minha mãe não conversava muito comigo. Quando eu tinha uns quinze anos, de novo eu pedi para conversar sobre isso. Foi um momento muito difícil. Nessa época, a gente descobriu como a direção da Ação Popular, da qual meu pai fazia parte, foi caindo, foi toda sendo presa, e morrendo ao longo de 1973, porque uma das pessoas da AP era agente duplo. Foi ele que denunciou todo mundo e essa pessoa gravou seu depoimento. E isso a gente só ficou sabendo no início da década de 1990. Então, nesse momento eu tive de novo uma conversa com minha mãe e ela

ficou assustadíssima porque eu falei para ela assim: “Bom mãe, pelo menos agora a gente pode ter certeza que ele morreu”. E ela ficou chocada: “Como assim? A gente sempre teve certeza. Eu recebi a bolsa dele. O relógio dele.” Mas eu não tinha essa certeza. Nesse meio tempo, dos seis, sete anos, até esse momento, quando estava acabando a ditadura, em 1985, quando tinha as Diretas Já, eu fantasiei: “Bom, talvez o meu pai tenha conseguido fugir. Ele não podia contar nem pra minha mãe e agora ele vai voltar”. E eu nunca desfiz essa fantasia. É tão inaceitável uma morte que é imaterial, que eu só fui pensar que eu tinha que aceitar que ele estava morto na década de 1990, no final da adolescência. E aí depois quando teve a elaboração da Lei 9.140 começaram as reuniões e aí eu de novo me envolvi com essa história. E foi um momento que eu, pela primeira vez, conheci outras pessoas, os familiares. O tema das reuniões era esse. Aí eu conheci uma amiga pessoal dele que me mostrou cartas. Então, eu entrei em contato com outras pessoas. Porque eu só tinha a narrativa da minha mãe. Nunca foi um assunto escondido, mas era muito difícil pra ela falar. Eu fui sabendo de outras maneiras de ver essa história. A gente foi, inclusive, para Brasília, para conversar com José Gregori, ministro do Fernando Henrique, no momento da elaboração dessa lei. E de novo foi um momento todo negociado: “não, isso não pode. A gente precisa, primeiro, ver com os militares”. Isso tudo é extremamente complicado. Em uma democracia, ainda ter que ficar negociando com as Forças Armadas o mínimo! A gente tem o direito à memória, à verdade, à justiça e tem que continuar negociando isso. Depois dessa época, eu só consegui começar uma elaboração teórica, ou intelectual, dentro da minha profissão porque eu sou professora de filosofia. Mas esse tema nunca saiu. Nunca, nunca. Ele é constitutivo da minha identidade. Não tem como virar as costas para essa história. Ela me define (LACERDA, 2015).<sup>1</sup>

Essa dificuldade, ou em muitos casos, impossibilidade de realizar o trabalho do luto por parte dos familiares teria, então, a capacidade de produzir a melancolia nos mesmos, uma vez que, igualmente aos melancólicos, os parentes dessas vítimas também não podem identificar subjetivamente o que perderam, já que as mortes estão em suspenso.

Outro aspecto importante é que contrariamente às outras mortes, nos casos de desaparecimentos, os familiares ao negarem a realidade da perda, reação comum nos primeiros momentos do luto, não encontram respostas contrárias suficientemente sólidas que possam abalar a reação de incredulidade e negação. Dessa maneira, o “respeito à realidade”, afirmado por Freud, fica comprometido, já que essa realidade não está definida. Ou seja, o mundo não é capaz de enviar para o enlutado, mensagens que contrariem sua recusa em aceitar a perda, dificultando, ou mesmo paralisando o trabalho do luto em seus momentos iniciais de negação.

Segundo Freud a melancolia e o ressentimento seriam a “constelação anímica da rebelião” e nos dois casos o que existe é uma permanente recusa em

---

<sup>1</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

aceitar uma perda. Diversamente do luto “o sujeito não está efetivamente tentando superar uma perda: está reagindo contra ela” (KEHL, 2014:48). Para ele a melancolia e o luto são possibilidades de reação do sujeito diante da perda de um objeto, entretanto, elas são excludentes, uma vez que o estado da melancolia impossibilita o trabalho do luto.

O reconhecimento da realidade da morte provoca um intenso sofrimento emocional não somente pela perda da pessoa amada, mas também pela perda dos lugares sociais que o enlutado ocupava.

Ter sido arrancado de uma porção de coisas sem sair do lugar: eis uma descrição precisa e pungente do estado psíquico do enlutado. A perda do ser amado não é apenas do objeto, é também a perda do lugar que o sobrevivente ocupava junto ao morto. Lugar de amado, de amigo, de filho, de irmão. (KEHL *in* FREUD, 2011: 18-19)

Existe também o sofrimento pela perda das possibilidades relacionadas à existência do morto, uma vez que a morte cancela não apenas o presente, mas também um futuro carregado de expectativas e de papéis que deveriam ser cumpridos pela pessoa que morreu. Não existe somente a perda de um passado e de um presente compartilhados com a pessoa que se foi, mas igualmente a impossibilidade de se vivenciar o mundo com ela mais adiante, em um horizonte próximo ou longínquo.

Em 1972, nasceu nosso filho Felipe. A relação do Felipe com o Fernando era muito bonita, muito forte. Fernando assumiu junto comigo as responsabilidades sobre Felipe. Era um pai para todas as tarefas, desde as fraldas, fazer mamadeiras, acordar a noite, levar para creche, buscar na creche. Enquanto eu trabalhava o dia inteiro, Fernando ficava com Felipe, e quando eu chegava Felipe já tinha tomado a sopa e já estava dormindo. E eu sentia ciúmes e dizia que Felipe gostava mais do Fernando do que de mim. E me dói que para Felipe, Fernando seja apenas um nome na memória, uma fotografia na parede. (ASSIS, 2011:97)

## **1.2 Das (im)possibilidades do luto**

Existe um consenso entre os estudiosos do tema de que o reconhecimento dessa realidade absoluta e dolorosa é um desafio para todos os enlutados, mas para aqueles que não têm um corpo, ou provas concretas da morte, é ainda mais difícil, mantendo muitas vezes os sobreviventes no estágio de eterna negação.

Para a mulher de Fernando, mesmo que o assassinato de seu marido se mostrasse uma possibilidade extremamente plausível racionalmente, e que ela tivesse um impulso de reconstruir sua vida em um novo casamento, sua morte era negada ao se transformar em uma probabilidade que pairava sobre sua vida, e que a impedia de seguir em frente sem culpas ou dúvidas.

Vivi um processo de ânsia da volta, da esperança da volta. Durante os dois primeiros anos, mesmo depois que comecei a morar com Edu, achava que de um momento para o outro Fernando podia aparecer. Apareceria machucado, ferido, e isso me deixava muito ansiosa. Este sentimento vai te desgastando, vai te consumindo, vai te destruindo a cabeça. [...] Passava até cinco, seis horas da manhã, noites em claro, conversando sobre Fernando: e se ele aparecesse, o que a gente faria? Angustiava-me e me questionava se eu tinha o direito de morar com o Eduardo. Acho que a certeza da morte do Fernando só veio muito tempo depois. É muito difícil você enterrar uma pessoa, que você não viu o corpo ser enterrado (ASSIS, 2011:100).

Essa dificuldade em estabelecer limites entre o lugar dos mortos e o dos vivos é uma recorrência na fala dos familiares de desaparecidos, já que a ausência de certezas e ritos embaralhou, para muitos deles, as fronteiras entre esses mundos. Os desaparecidos se encontram em um "limiar" e, por isso, observa-se uma constante ansiedade pela possibilidade da irrupção do morto no mundo dos vivos, mesmo que, para muitos, o assassinato de seus familiares já fosse uma possibilidade concreta.

A fala de Vladimir, filho de Virgílio Gomes da Silva, dirigente da Ação Libertadora Nacional (ALN), desaparecido em 1969, é ilustrativa dessa confusão imposta a muitos dos enlutados:

Não conseguia vê-lo como morto. Não havia uma lápide para botar flor, nem uma data para lembrar. Chorávamos, mas tínhamos a esperança de que ele iria aparecer. [...] Meu pai costumava assobiar quando chegava em casa. Essa lembrança me perseguiu por vários anos. Ouvia meu pai assobiando, ia procurar e não o encontrava. Estava com 15 anos e ainda acreditava que ele apareceria. Ficava escutando o assobio e dizia: é ele... e não era. (Processo **2006.01.52874**, Folha 73, Comissão da Anistia do Ministério da Justiça)

É importante frisar que os filhos de Virgílio só receberam o atestado de óbito de seu pai em 1996, vinte e sete anos após o seu desaparecimento. E mesmo que Vladimir afirmasse que o atestado é "a ponta de um iceberg. Tudo o que vem junto é o que estamos interessados em saber"<sup>2</sup>, ele revela na reportagem que não tem

---

<sup>2</sup> Processo **2006.01.52874**, Folha 73, Comissão da Anistia do Ministério da Justiça.

interesse no corpo do pai, apesar de querer esclarecer as circunstâncias da sua morte, pois “se achá-lo, vai ser como matá-lo duas vezes”<sup>3</sup>.

A fala de Vladimir chama a atenção para a imposição de esquecimento (SANTOS *et al.*, 2009) que cerca essas mortes até os dias atuais, e que já podiam ser observadas desde a instauração do golpe, quando vários assassinatos de opositores ao regime foram publicizadas como suicídios ou tiroteios com as forças policiais.

A partir de 1973, houve um recrudescimento dos assassinatos de dissidentes por meio da prática do desaparecimento, no qual as pessoas “se volativizavam”<sup>4</sup>, e suas mortes permaneceram clandestinas pela omissão de informações e ocultação de seus corpos.

Ainda durante a campanha pela anistia, os familiares dos desaparecidos reivindicaram o esclarecimento desses assassinatos, assim como o julgamento e a punição dos seus responsáveis. No entanto, com a promulgação da lei de anistia em 1979, todos os agentes do Estado foram absolvidos de seus crimes, e eliminaram-se as possibilidades concretas de que os assassinatos ocorridos no decorrer da ditadura ganhassem uma maior visibilidade e o seu luto adquirisse uma dimensão social.

Em nome de uma pretensa conciliação nacional, a memória sobre as violências e crimes praticados durante os vinte e um anos de ditadura foi recalcada, uma vez que tais crimes não puderam ser esquecidos por completo; em consequência disso, não encontraram espaços para que pudessem ser ressignificados na coletividade, já que foram deslocados para o âmbito do privado e do particular.

A frase “Tudo o que vem junto é o que estamos interessados em saber” aponta para os entraves políticos e jurídicos que impossibilitaram os familiares de desaparecidos de conhecerem as circunstâncias concretas desses assassinatos, impedindo que os mesmos pudessem “imaginar” essas mortes, como afirma Ana Lúcia Valença, preencher lacunas e elaborar a violência sofrida por seus parentes e por sua família.

---

<sup>3</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>4</sup> Termo usado por Bernardo Kucinski ao narrar o desaparecimento de sua irmã, Rosa Kucinski, e do marido dela, Wilson Silva, quando ambos saíram de seus respectivos trabalhos para se encontrarem em um restaurante em 22 de abril de 1974.

Vladimir afirma não precisar da materialidade de um corpo porque, para “testemunhar” (BRESCIANI e NAXARA, 2004) a morte do seu pai, existe a necessidade de uma narrativa que alinhe os fatos e que dê sentido ao desaparecimento dele. Sem isso, o que existe é um interminável sobressalto a cada assobio escutado e a posterior frustração pela constante reafirmação de uma ausência.

O “trabalho do trauma” busca reintegrar um fato traumático a uma narrativa articulada para que essa experiência possa ganhar sentido, permitindo sua incorporação ao fluxo dos acontecimentos. Quando isso não ocorre, seja pela negação do direito à verdade - que impediu para muitos a concretização das mortes - seja pela negação do direito à justiça, que impossibilitou julgamentos e punições - o que ocorre é um desdobramento incessante dessa dor.

### **1.3 Entre o luto e a melancolia**

É importante reafirmar a diferença entre luto e melancolia porque, apesar de ambos fazerem parte de um mesmo fenômeno, o estado de melancolia é como uma suspensão de interesse pelo mundo e uma acentuada perda da capacidade de se amar e amar ao próximo, em vista de um rebaixamento do ego, assim como uma aguda percepção da perda de algo que o melancólico não é capaz de identificar. Existem também impulsos agressivos e destrutivos que o melancólico sente por alguém amado, mas que ele redireciona para si próprio, encobrendo, dessa maneira, a culpa pela ambivalência dos seus sentimentos.

No luto, existe uma perda concreta e o morto precisa ser introjetado pelo enlutado para que o processo seja, enfim, consumado. De alguma maneira, para que o trabalho do luto se complete o sobrevivente precisa ser infiel ao morto, ao assimilar sua perda, amortecendo sua alteridade de ser vivente ao se fundir com ele.

Essa traição necessária, operada no trabalho do luto, mostra-se extremamente difícil para os familiares dos desaparecidos, pois a eles cabe o trabalho de matar simbolicamente seus mortos, ao aceitar uma morte presumida e, paralelamente, introjetá-los em si mesmos, numa dupla traição que se mostra muitas vezes impraticável.

Segundo Janaína Teles:

Abraham & Torok propõe uma distinção entre incorporação e introjeção que estabelece um corte transversal à dicotomia freudiana. Na introjeção o trabalho do luto é completado, 'através do qual o objeto perdido é dialeticamente absorvido e expulso, internalizado de tal maneira que a libido pode ser descarregada num objeto substituto. A introjeção assegura, assim, uma relação com o perdido ao mesmo tempo em que compensa a perda. (SANTOS *et al.*, 2009:158)

De maneira diversa, na incorporação do morto o "objeto traumático permanece alojado dentro do ego como um corpo forasteiro, invisível, mas onipresente, na qual se nega a perda e o objeto perdido é enterrado vivo" (SANTOS *et al.*, 2009). Assim, a melancolia emerge como uma reação de identificação do sujeito com o objeto perdido, que se nega a transformá-lo em objeto de luto.

No entanto, é importante perceber que esse dualismo construído por Freud é embaralhado pela experiência do desaparecimento porque os familiares se encontram em um "entre lugar", que não é o lugar de um luto ordinário - uma vez que existe uma perda real, mas não existem corpos para atestar a morte e, também, não é o lugar da melancolia como uma manifestação narcísica - porque não existem corpos para atestar a perda, mas existe a ausência de um sujeito real e amado. Dessa maneira, a experiência do desaparecimento forçado é um desafio para essas categorias psicanalíticas clássicas no estudo da morte e do luto.

#### **1.4 O conceito derridiano do meio-luto**

Agora, posso dizer-lhe uma coisa: vai ter momentos de doçura em que ainda não pode acreditar. Quando tinha a sua mãe pensava muito nos dias de agora em que já não a teria. Agora pensará muito mais nos dias de outrora em que a tinha. Quando tiver se habituado a essa coisa medonha que é a rejeição definitiva para o outrora, então senti-la-á muito de manso reviver, voltar a tomar o seu lugar, todo o seu lugar ao seu lado. Neste momento não é ainda possível. Seja inerte, espera que a força incompreensível [...] que o despedaçou volte a fazê-lo recompor-se um pouco, digo um pouco porque ficará para sempre com alguma coisa de despedaçado. Diga também isto de si para si porque é uma doçura saber que nunca amaremos menos, que nunca nos consolaremos, que nos lembraremos cada vez mais. (BARTHES, 2009:181)

Jacques Derrida problematiza os limites da psicanálise ao criar o conceito de "meio-luto" ou "quase-melancolia" ao afirmar a natureza aporética do luto. Segundo Derrida essa ideia mesma de completude seria impossível porque a possibilidade de interiorização completa do outro é uma tarefa fadada ao fracasso. Como contraponto

a esse conceito psicanalítico, ele afirma a necessidade de interiorizar o outro sabendo, e afirmando, tal impossibilidade como uma forma de honrar a memória do outro como um estrangeiro. Cada homem que morre carrega um mundo consigo e a necessidade de manutenção desse estranhamento é que seria a prova de amor dos que permanecem. O que ele aponta é a perda irremediável de alguém que amamos quando nos apropriamos dela de maneira fusional, na qual tudo é um mesmo, e não existe diferença.

O luto bem feito promove a perda definitiva desse outro, uma vez que sua singularidade é amortecida e ele se torna uma continuação de nós mesmos. Por isso a necessidade de incompletude para honrar esse outro permanentemente como algo distinto de nós mesmos. Só assim poderíamos honrar o amor e a importância dessa pessoa em nossas vidas. A fidelidade dos vivos para com os seus mortos se revelaria no engajamento ético e emocional dos primeiros em manter os segundos singulares e estrangeiros. Como alerta Derrida (2004) “é preciso realmente comer” o morto para que o luto se complete. No compromisso por um luto inacabado existe uma ação de "encriptar" o morto de forma consciente e voluntária. Daí a sua tese da impossibilidade do luto cumprir-se em sua totalidade dada a sua vocação aporética. O trabalho do "meio luto" se diferenciaria do luto porque no primeiro não existiria um desejo de resolução ou de neutralização dessa alteridade.

Derrida constrói a sua reflexão sobre a morte e a “escritura” a partir de uma “ontologia do indecível” (CRAGNOLINI *in* DUQUE-ESTRADA, 2008). A desconstrução proposta por Derrida não pretende neutralizar a estranheza das coisas e não busca a totalidade ou a resolução das contradições que se apresentam. Daí a noção dos "indecíveis" que não convocam a uma paralisação diante de problemas, aparentemente insolúveis, ou daquilo que se mostra impossível de ser objeto de uma apreensão completa.

Essa ampliação exigiria abandonar as hierarquias opostas de ausência *versus* presença que sempre orientaram a tradição do pensamento ocidental. Exigiria também pensar a alteridade como algo que saísse do universo da diferença oposta que precisasse ser controlada ou suplantada por algo superior. Para ele, a tarefa da desconstrução seria se desvincular dessa tradição que busca domesticar e neutralizar a alteridade para, inversamente a isso, abdicar dessa necessidade de controle ao suspender as marcas que delimitam oposições e certezas.

A escritura seria também uma ilustração dessa presença ausente, de uma alteridade que se constrói sob o signo da polifonia. Diversamente da palavra falada, que exige a presença física do interlocutor - e que, em virtude disso, tem o seu discurso sob controle, podendo sempre ser explicado, transformado, negado ou afirmado, a depender da interpretação dos ouvintes - a palavra escrita é deixada pelo autor como o rastro de uma ausência. Nesse aspecto ela se aproxima da morte porque, de maneira similar à lápide de um túmulo, é uma marca permanente de um ausente e de uma alteridade aberta às diversas e múltiplas interpretações. Ela não pode ser desmentida ou apagada.

O discurso escrito dessa forma é uma permanente alteridade que se constrói como tal porque seu sentido não está posto para ser descoberto ou para ser herdado. Eles devem ser inventados. Essa invenção ocorre a partir do encontro do leitor com a palavra escrita, que adquire novos significantes a partir de novos olhares e novas perguntas. Nesse aspecto a sua filosofia da desconstrução afirma o abandono de uma origem, da qual emanaria o sentido e a verdade do texto, para afirmar textos múltiplos que nasceriam a partir do encontro da palavra lançada pelo autor com seus leitores.

O que existiria, então, seria um encontro que possibilitaria a criação de múltiplos significantes no lugar de um sentido único advindo de uma autoridade ancorada em uma origem. A escrita é o rastro deixado por um ausente, o autor, que não está lá para exercer o controle do *logos*, mas ao mesmo tempo, está presente por meio das suas palavras. Por isso o luto, por saber que essa alteridade nunca será controlada ou desvendada por completo. Daí o seu caráter permanentemente estranho e adverso e, por isso, a necessidade de um "meio luto", que aponta para processos incompletos e abertos. A aporia do luto poderia ser ilustrada na frase do fantasma do pai de Hamlet ao se despedir do filho sob os muros do palácio lançando no ar o paradoxo de se despedir de alguém amado e se lembrar dele ao mesmo tempo. Deixar ir e fazê-lo permanecer. Como aponta Cragolini (DUQUE-ESTRADA, 2008), a frase dita em duas línguas "*Adieu, adieu, remember me*" acentua mais fortemente a aporia imposta a cada indivíduo que perde outro que ama. Dizer adeus àquela pessoa e lembrá-la ao mesmo tempo. Como realizar a impossível tarefa de guardar o outro, mantê-lo próximo a nós, e deixá-lo ir para nunca mais?

Nessa escritura da morte, diante da morte de Gadamer, Derrida recorda que esse diálogo, sem embargo, é sempre *unheimlich*, é tanto uma experiência

de propriedade como de estranheza. Por isso elegi a frase do fantasma do pai de Hamlet para intitular este trabalho: deixada em uma língua dupla, pode ser pensada quase como síntese das idéias até aqui expostas. Dizer adeus e pedir a lembrança, mas, além disso, dizê-lo em língua dupla, tornando visível a impropriedade da própria língua. O fantasma, em sua língua dupla, e com seu pedido quase impossível, é manifestação desse aspecto de *unheimlich* que sempre está rondando a familiaridade. [...] Derrida escrevia sobre o tema da morte com insistência, sobretudo em seus textos dos últimos dez anos. Escrevia sobre o tema da morte do outro, com amor ao fantasma, ao morto que não morre, que está vivo, que não é reciclado no luto que interioriza. Escrevia sobre o tema da morte com o amor de quem sabe da presente ausência dos mortos em nossa vida. *Adieu, adieu, remember me*, dizia o fantasma do pai de Hamlet, em língua dupla. Derrida, que sabia das línguas e da língua própria, sempre estranha, como outro fantasma, nos convoca a um adeus que é lembrança, na idéia do luto impossível que nos endivida de maneira infinita. (CRAGNOLINI *in* DUQUE-ESTRADA, 2008:53-54)

Por isso a necessidade de nos perguntarmos sobre o caráter espectral dos desaparecidos políticos não apenas como decorrência da falta dos corpos físicos e dos rituais, mas também como consequência de uma dimensão política. Ou seja, enquanto a memória não é honrada e os assassinos não são julgados e presos, aos familiares resta apenas a opção, para além de uma impossibilidade emocional, de não encerrar esse processo. O que procuro ressaltar aqui é a dimensão política do "meio luto" dos familiares uma vez que, além da aporia intrínseca de um luto ordinário, carrega também a marca da impossibilidade como um compromisso ético, que é quase uma obrigação: não querer finalizar e apaziguar a memória dos seus mortos, enquanto seus corpos não forem localizados, e os esclarecimentos e as demandas por justiça, não forem satisfeitos.

Em outras palavras, a dificuldade apontada por Derrida e vivida por todos os enlutados, assume nos familiares dos desaparecidos, muitas vezes, uma dimensão voluntária - que não elimina ou se sobrepõe às dificuldades reais enfrentadas pelos mesmos – já que a realização da morte se cumpre com a entrega dos corpos, a dimensão da violência sofrida pode/deve impedir a mudança de status de desaparecido para um morto ordinário. Quando o grupo de familiares é convocado a assumir o papel de guardiões da memória de crimes e violências de um passado, que a coletividade se esforça para esquecer, ou mesmo não demonstra interesse em lembrar ou conhecer, a frase do pai de Hamlet adquire a dimensão de um dever que foi imposto a esse grupo, e que ele busca compartilhar com os outros. A consequência disso é que para além da frase "*adieu, adieu, remember me*" o que os

desaparecidos tragicamente impõem para suas famílias é um lembrar e fazer lembrar, continuamente, e sem possibilidade de um adeus.

Daí a dupla aporia colocada para esse grupo, que não apenas deve guardar a lembrança do morto para si, mas também, para coletividade. Para tanto, os corpos são fundamentais e ocupam, na maioria das vezes, uma posição de centralidade, mas não bastam para encerrar ou finalizar o processo do luto individual e coletivo sobre seus mortos. Tessa Lacerda, mais uma vez, afirma a impossibilidade do luto do pai, pela ausência do corpo e de rituais, mas também, pela impunidade que cerca esse crime:

Então eu jamais vou dar as costas para essa história, mas eu queria poder enterrar meu pai e fazer o luto. É muito difícil. É engraçado que o pai dele já falava isso: "eu queria ter os restos mortais para ter a certeza que ele morreu. Porque as notícias que a gente tem são notícias de jornal." É muito difícil aceitar qualquer morte. E é muito mais difícil ainda aceitar uma morte para a qual a gente não pode realizar o rito de enterrar, para a qual não tem um corpo. Além disso, não é uma morte por acidente, não é uma morte por doença. É um assassinato, sob tortura, feito pelas forças do Estado. Então o Estado precisa reconhecer a responsabilidade por essas mortes. Eu realmente gostaria que as Forças Armadas ou a presidenta... quem esteja à frente do Estado, falasse que não apenas é um direito que a gente tem. Eu queria que falasse: "Pedimos desculpas por ter imposto esse sofrimento a tantas famílias". É muito grave a gente pensar que o Estado existe para proteger seus cidadãos e quando o Estado ataca seus cidadãos é tão absurdo que o mínimo é esse Estado reconhecer a culpa e pedir perdão! Por mais que agora eu fale: não, ele está morto. É uma construção intelectual. Eu queria ir lá chorar no corpo dele. Eu tenho esse direito. É uma monstruosidade o que a ditadura fez com a gente de não poder enterrar nossos mortos. De a gente sequer saber como morreram. (LACERDA, 2015)<sup>5</sup>

No Brasil, com a lei da anistia, que ainda impede a apuração dos fatos e a judicialização dos crimes cometidos pelo Estado, o luto em aberto é um engajamento voluntário, com notas de dever, para que esse passado não seja esquecido ou ignorado. Obviamente que tal voluntarismo não advém de uma esfera individual e pertença à dimensão particular dos afetos. A dimensão política desse "meio luto" foi uma imposição advinda do cenário político brasileiro. Nesse sentido, os desaparecidos são uma alteridade, irreduzível e incômoda, que seus familiares não se esforçam para neutralizar, mesmo quando seus corpos são restituídos, e os rituais religiosos e culturais são cumpridos. Eles permanecem *phantoms* assombrando a pretensamente reconciliada sociedade brasileira da atualidade.

---

<sup>5</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

O luto talvez queira fazer isso a que a vida resiste: apropria-se do outro, agora na lembrança. Fazer do outro parte de nosso si mesmo, de nossa interioridade doída pela morte. E, sem embargo, uma excedência de sentido torna visível que não é possível esta lembrança que acabaria por anular o outro em qualquer outro, querendo torná-lo parte do nosso interior. O outro, na morte, é talvez presa de nossos desejos apropriadores de maneira mais clara: queremos “fazer trabalho de luto”, para reciclarmos nossa carga libidinal até outro objeto. [...] Frente ao luto que recicla (o luto “normal”, que tem um termo), o luto impossível derridiano mantém o outro em mim, como outro. Esse outro é em mim estranho, estrangeiro, encriptado no segredo, resguardado – ainda o amigo conhecido, ainda o amado. Esse luto que encripta o outro significa, em termos políticos, uma responsabilidade da memória que não descansa, responsabilidade que o mesmo Derrida tornou efetiva em várias de suas participações em nível político, aprofundando essa difícil relação entre a memória e o perdão impossível. (CRAGNOLINI *in* DUQUE-ESTRADA, 2008:45)

No livro *Ainda estou aqui* (2015), de Marcelo Rubens Paiva, ele também sintetiza a resistência de se fazer um luto sem o corpo da pessoa que se ama e que se espera que esteja viva.

No meio do ano de 1971, fomos morar na casa do meu avô Paiva, em Santos, no José Menino, Canal I. Minha mãe montou um quarto com cama de viúva. Trancava-se todas as noites para acender velas e chorar. Nunca a vimos chorando. Trancava-se e preferia sofrer sozinha. À luz de velas. Queria nos preservar, me diria anos depois, repetidas vezes. Não o enterrara ainda. Ninguém o enterrava. Tinha esperança de acordar de um pesadelo, com a volta dele, esperava um milagre, que fosse tudo um jogo de cena da ditadura, e quem sabe ele ainda não estava preso, jogado e esquecido no fundo de uma cela, numa ilha, num hospício, curavam suas feridas. O ministro garantira. Mas os generais diziam que ele não estava preso. Ela ouviu lá dentro que ele estava preso no andar de cima. Nos inquéritos, ele fugira. Tem oficial garantindo que ele está vivo. Tem jornalista alertando: está morto. Conversou com pitonisas, rezou, apelou. Enterrar seria desistir. A nós, nada dizia. Para nós, ele ainda estava vivo. Cada um dos filhos o enterrou à sua maneira, em épocas diferentes, silenciosamente. Depois de um, dois anos, dois anos e meio... O tempo era o seu atestado de óbito. A demora, a comprovação que faltava. (PAIVA, 2015:163)

A frase “Enterrar seria desistir” é a expressão da resistência em abrir mão da pessoa que amamos para morte. Se resignar diante da morte, cumprir o luto e transformar o morto em uma lembrança dolorosa não é um processo simples e natural apesar da morte se abater sobre todos. É um trabalho árduo. Por vezes irrealizável. No caso das famílias dos desaparecidos essa frase também assume uma significação de resistência concreta. Essas mortes demandam um corpo, informações e justiça. Para muitos não é possível, ou não é desejável, “enterrar” subjetivamente seus mortos. Porque isso significa aceitar uma morte incompleta na qual lhe foi subtraída quase tudo o que define a morte de um ser humano: um corpo,

cerimônias de despedida e o conhecimento sobre os fatos que transformaram essa pessoa em um morto. Dessa maneira, não restam muitas outras opções do que seguir acreditando, até que o tempo seja “seu atestado de óbito” e que a morte se estabeleça lentamente ao longo dos anos.

Sua irmã, Vera Paiva, narrou com outras palavras a mesma dificuldade enfrentada pela família para realizar o luto do pai em um documentário sobre os trabalhos da Comissão da Verdade logo após sua instalação:

Cada um dos cinco filhos decidiu que ele tinha morrido em uma data diferente. O enterro serve para a gente se despedir e quem tem um parente desaparecido, que não viu o corpo, sente que ao aceitar, mata. Se eu decidisse que meu pai tinha morrido, era cúmplice do assassinato, porque eu estava matando antes de ter certeza de que ele estava morto. (Verdade 12.528, 2013)

No relato de Vera é flagrante a dificuldade em decretar uma morte na qual não existe um terceiro para impedir que ela matasse simbolicamente seu pai, em virtude da ausência de provas por parte do governo brasileiro. A necessidade de que o Estado se assuma como ator dos assassinatos dos desaparecidos e dê respostas concretas sobre suas mortes moveu na década de 1980, na Argentina, a criação das palavras de ordem “Aparición con vida” e “Com vida los llevarán, con vida los queremos”<sup>6</sup> pelas Madres de Plaza Del Mayo (CATELA, 2001). Elas nasceram como uma reação às afirmações de Emílio Mignone, um dos fundadores do CELS – Centro de Estudios Legales y Sociales – que declarou publicamente que os desaparecidos argentinos estavam “todos mortos” sem esclarecer quem foram os assassinos e as circunstâncias desses crimes. Dessa maneira, ao rejeitarem estas declarações - com informações incompletas e de caráter extra-oficial - sobre o paradeiro de seus familiares, as Madres de Plaza Del Mayo reclamavam que as mesmas deveriam ser as destinatárias de uma mensagem clara e oficial do governo argentino comunicando essas mortes. Com isso elas marcaram a posição de que não seriam elas que decretariam a morte de seus filhos, mas o Estado argentino, que tinha a responsabilidade de anunciar os crimes, e em paralelo, esclarecer suas circunstâncias para elas e para o restante da sociedade.

Diferentemente de uma morte comum que se impõe como um fato absoluto, no desaparecimento a “demora” é uma comprovação de que aquela pessoa morreu.

---

<sup>6</sup> Em português “Aparição com vida” e “Com vida os levaram, com vida os queremos”.

E enquanto o tempo corre, cada um irá sepultá-la em momentos diferentes, como salienta Marcelo Rubens Paiva. No entanto, quando o tempo é simultaneamente um atestado de óbito e uma busca, ocorre um dilema entre a necessidade de se encerrar uma vida e a esperança produzida por essa busca. Como enterrar subjetivamente alguém e buscá-lo ao mesmo tempo?

O documentário chileno, *Nostalgia da Luz* (2010), de Patricio Guzmán, é ilustrativo dessa permanente contradição do luto dos familiares. Ele narra a história da busca dos restos mortais de presos políticos, assassinados pela ditadura de Augusto Pinochet, no deserto do Atacama. Embora a realidade chilena não seja foco da nossa análise, ele pode exemplificar sentimentos que são compartilhados por parentes de desaparecidos políticos ao retratar a estória dessas mulheres, conhecidas como as “Mulheres de Calama”, que há décadas buscam os restos mortais de seus familiares.

Uma dessas mulheres retratadas no filme, Vicky Saavedra, faz um relato dos sentimentos contraditórios que vivenciou no momento em que encontrou os restos mortais de seu irmão, pois ainda que o momento do encontro represente o fim de uma jornada de muitos anos em busca de informações, também é o momento no qual a perda é assimilada em definitivo. Quando Guzmán pergunta sobre o que ela tinha descoberto do seu irmão, ela conta:

Um pé. Um pé que ainda estava dentro do sapato. Uma parte de sua dentadura. Recuperei também uma parte de seu rosto, seu nariz, praticamente toda a parte esquerda de seu crânio. Na parte posterior de sua orelha, tinha o impacto de uma bala que saiu por aqui. (Vicky toca a lateral de sua cabeça) Isso é a prova que a bala veio de baixo. Não sei em qual posição ele estava. Como isso aconteceu. Há mais de um tiro em seu rosto. Toda essa parte do crânio (ela aponta para sua testa) estava em migalhas pelo impacto das duas balas na sua cabeça. Eu me lembro da ternura do seu olhar... e não resta nada mais do que isso... alguns dentes... fragmentos de ossos... e um pé. Nosso último momento juntos, foi quando tive seu pé em minha casa. Quando descobriram a vala de corpos, eu sabia que era seu sapato e seu pé. Nessa noite, eu me levantei e fiquei acariciando seu pé. E tinha um odor de decomposição... e estava ainda dentro de sua meia... uma meia vermelho-escuro, vinho. Eu o tirei do saco e fiquei contemplando. Depois me sentei e fiquei muito tempo assim na sala. Eu tinha a cabeça vazia. Estava incapaz de refletir de tão impactada que estava por isso. No dia seguinte, meu marido foi trabalhar e eu passei toda a manhã com o pé de meu irmão. Estávamos nos reencontrando. Foi um grande encontro e uma grande decepção também, porque nesse momento eu tomei consciência de que meu irmão estava morto. (Nostalgia da Luz, 2010)

Semelhante relato dessa contradição é feito por Hildegard Angel em um programa de televisão sobre sua mãe<sup>7</sup>: “E a gente ficou muitos anos nessa busca, nessa procura, nesse desespero, querendo localizar, saber do Stuart, mas ao mesmo tempo, não querendo saber. Porque a gente sempre intuía que a notícia poderia ser a pior.”

Vários autores apontam para necessidade de que haja a verbalização da dor sofrida no processo do luto, trazendo para o campo da linguagem a singularidade de cada perda, ao nomear sentimentos e organizar uma série de acontecimentos que parecem incompreensíveis. Nesse caso, os sentimentos (surpresa, raiva, incredulidade, tristeza etc.) não são verbalizados com o intuito de se procurar respostas, mas sim compartilhar perguntas na construção do entendimento que aquela morte demanda.

Se o compartilhamento é impossibilitado por situações que “desautorizam<sup>8</sup>” aquele luto, a morte torna-se um interdito no meio social ou familiar; seja em virtude do medo da repressão do Estado, que tortura e mata seus subversivos, e pessoas pertencentes ao círculo próximo dos mesmos, seja por não saberem como proceder diante do desconcerto de uma morte presumida, mas não comprovada.

Por vezes, nem mesmo no meio familiar, a morte pôde ser verbalizada. Marcelo Rubens Paiva em seu relato afirma que cada filho enterrou o pai silenciosamente em momentos diferentes. A família de Heleny Telles Guariba, militante da VPR (Vanguarda Popular Revolucionária) e professora de Filosofia, também nunca conseguiu conversar sobre sua morte. Ela desapareceu em 1971 e seu filho, Francisco, conta que o silêncio em torno dela dificultou ainda mais a aceitação da sua morte:

---

<sup>7</sup> O programa de televisão Linha Direta era exibido pela emissora Rede Globo nas noites de quinta feira. Ele reconstituía crimes que tiveram grande repercussão nacional com atores famosos e com a narração de um apresentador. O programa foi ao ar de 1999 a 2007 e foi apresentado por Hélio Costa, ainda na década de 1990, por Marcelo Rezende, e por último, por Domingos Meireles. O programa sobre Zuzu Angel foi o primeiro da série Linha Direta Justiça a reconstituir um crime político da ditadura militar e foi ao ar no dia 27 de novembro de 2003.

<sup>8</sup> Termo utilizado na psicologia para designar a invisibilidade social da dor de algumas pessoas - tais como o luto de crianças muito pequenas, ou o luto de casais que perdem seus filhos no meio de uma gestação - que não encontram acolhimento por terem seus sentimentos subestimados, seja em virtude da pouca idade das crianças, e sua aparente falta de maturidade para o enfrentamento da morte; ou pela possibilidade dos casais terem mais filhos, como se os vínculos afetivos estabelecidos com alguém só pudessem ser realmente significativos a partir do nascimento.

Todo mundo sofreu muito, mas nunca falou sobre isso. Ninguém chegou para mim e disse: ‘sua mãe morreu’. [...] Quando tinha uns oito anos, um amigo do meu irmão, na época com cinco anos, me disse que ele havia passado o recreio todo chorando, falando que não tinha mãe. Isso foi marcante para mim. Fiquei muito preocupado, mas não conversei com ele sobre isso. Não sabia o que dizer, o que havia ocorrido... não tinha como consolá-lo. (Processo **2006.01.52874**, Folha 71, Comissão da Anistia do Ministério da Justiça)

Segundo o testemunho de Inês Etienne Romeu, única sobrevivente da “Casa de Petrópolis”<sup>9</sup>, Heleny também havia sido presa lá. Quando Francisco tinha quinze anos, seu pai o chamou para ir até a cidade para investigar as circunstâncias do desaparecimento, mas ele diz que se negou, pois “não queria descobrir que ela tinha sido mesmo morta.” E assim Francisco seguiu por muitos anos:

Aos dezessete anos encontrei com uma amiga da minha mãe e ela falou: ‘é uma pena a sua mãe ter morrido. Ela era uma pessoa tão legal...’ Quando ela disse isso explodi: ‘não, ela não morreu. Ela está em algum lugar, viva... depois parei para pensar e me perguntei: o que estou fazendo? [...] Minha mãe ficou como um fantasma. Não sei o quanto ele é pesado, mas fica sempre pairando sobre mim. (Processo **2006.01.52874**, Folha 71, Comissão da Anistia do Ministério da Justiça)

A ausência-presença da mãe de Francisco, que está sempre pairando sobre ele, denuncia o seu luto bloqueado, no qual a morte da mãe é uma dor que não pode ser compartilhada, socialmente ou na esfera privada e, por isso, se mantém recalçada. E o recalque não é sinônimo de esquecimento. É aquilo que não se consegue esquecer, mas, ao mesmo tempo, é insuportável lembrar e, por isso, exige um terceiro como testemunha, para juntos, resignificarem a perda sofrida. A superação do trauma só é possível a partir da escuta atenta de outras pessoas que possam transformar a narrativa particular de dor com novos olhares e perspectivas em um trabalho de memória que só pode ser construído coletivamente.

A visibilidade da violência sofrida também possibilita que a mesma “não passe em branco” para os demais e que se transforme em algo significativo, não apenas para o círculo restrito dos familiares e amigos dos desaparecidos, mas para toda a sociedade. Daí a dimensão política do trabalho de memória de muitos familiares, que buscam incessantemente trazer para o espaço público brasileiro as suas

---

<sup>9</sup>Casa alugada em um bairro afastado de Petrópolis que serviu como lugar de tortura de muitos presos políticos. O lugar ficou conhecido como a “Casa da Morte” porque, com exceção de Inês Etienne Romão, nenhum preso saiu vivo de lá.

narrativas de sofrimento e violência como uma forma de enfrentar um passado permanentemente silenciado.

As impossibilidades também estão declaradas nas inúmeras falas dos familiares entrevistados sobre temas que giram em torno do luto. Ñasaindy Barret de Araújo aponta a dúvida como algo que permitiu por muito tempo que a família da Soledad Barret e José Maria Ferreira de Araújo não tivesse a certeza de suas mortes:

O grande dilema que eu vivi, que nós vivemos, porque quem estava perto de mim viveu isso, é o que o desaparecimento não te dá a certeza da morte. A grande diferença é a dúvida. Então, a partir do momento que você tem dúvida da morte você tem esperança de vida. Então, você nunca mata de verdade. É um sentimento horrível para falar a verdade. O meu pai, se dizia que teria sido morto no DOI-CODI, mas as notícias em Cuba chegavam com muita dificuldade. Sabia-se que, provavelmente, era o Araribóia, que, provavelmente, ele teria sido morto. Era tudo probabilidade. Então, tinha uma esperança. A Soledad, saiu no jornal e tudo, mas se ouvia gente que dizia: “mas era mulher do cabo Anselmo. Ele não deve ter deixado ela morrer”. Então, na verdade não tinha certeza. Eu entrei no IML na década de 1990, lá em Recife, e vi fotos da Soledad e acho que, no fundo, ela nunca morreu de verdade. Claro, eu sei que ela está morta. Mas eu não consigo fazer justamente essa transição. Talvez essa luta pela memória seja um pouco porque a gente não conseguiu enterrar esses mortos. Talvez se a gente tivesse enterrado, a gente não estivesse nem falando sobre isso. Eu não tenho certeza, mas acho que esse movimento de recuperar a memória, de trazer o personagem, é porque ele está vivo. Está num limbo. Por exemplo, a irmã de Soledad não aceita de jeito nenhum, ela tem certeza que a Soledad está viva. A família do meu pai, a minha avó, ficou muito tempo esperando o corpo, mas ela morreu sem recebê-lo. Ela tinha uma esperança de enterrar o filho. É estranho porque você sabe que está morto, mas não consegue se despedir. Eu acho que é essa a diferença que acontece da morte comum, que você vai ali, olha para pessoa, se despede e entende que não vai mais vê-la. E mesmo com saudade, você viu ela fazer a passagem.” (ARAÚJO, 2015)<sup>10</sup>

Quando questionada sobre qual o momento específico em que ela realizou a morte do seu pai, Mário Alves, Lúcia Caldas, também afirma:

No consciente você sabia que aconteceu. Tinha testemunhas. As pessoas deram depoimentos. Poxa, não tem como negar. Aconteceu. Mas como você não viu o corpo. Você não assistiu - alguém assistiu - ao que aconteceu de tortura...Também ninguém diz “saiu morto”. Dizem “saiu quase morto”. Aí tem a fantasia: meu Deus do céu, meu pai foi largado em algum lugar. Ele pode estar desmemoriado nesse Brasil enorme. Jogado por aí. Será que ele sobreviveu? Será que as pessoas estão ajudando ele? Ficou no hospital. Está doente. Ou então não sabe como procurar a gente. Olha, tudo passou pela minha cabeça. Tudo. Tudo de doido, tudo de absurdo. Porque diziam: “ah... que nada, ele está por aí”. Eu nunca pensei que ele passou uma rasteira e estava com outra família, não. Eu pensava

<sup>10</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

que ele podia está tendo outra vida porque não tinha como voltar. Ou não queria nos prejudicar. Qualquer coisa assim. Mas nunca pensei que ele queria se livrar da gente porque ele era um marido e um pai amorosíssimo. Ele era muito afetuoso. Foi acontecendo meio picadinho. Não sei se foi o Raul, ou o René,<sup>11</sup> os dois foram presos e barbaramente torturados também: “Lucinha, vou contar pra você que.. olha... o Mário realmente foi assassinado.” Eu lembro como que se fosse agora eu dizendo: “Não. Como você vai dizer isso para mim? Não. Minha mãe está procurando. Ela não deixa eu ir, mas ela vai achar!”. Aí já saí dali sabendo. Eu tinha 21 para 22 anos. Depois porque minha mãe fez uma ação e eu li todo o processo e eles descrevem tudo. Aí você via que não tinha como sobreviver porque ele foi empalado... (silêncio) Bom, essa parte você já deve ter lido em algum lugar. Então, ele teve hemorragia. Tem uns então que foram dar água para ele porque ele pediu água. Ele ainda estava vivo. Teve uns dizendo que ele saiu de lá morto. Outros dizendo que ele ainda estava vivo quando foi tirado de lá. (CALDAS, 2015)<sup>12</sup>

### **1.5 Um corpo que falta**

Contrariamente a Vladimir, o outro filho de Virgílio Gomes, Gregório, afirma precisar da materialidade do corpo do pai, pois “O Vladimir teve meu pai vivo e não quer vê-lo morto. Eu gostaria de tê-lo nem que fosse dessa maneira. Seria alguma referência do meu pai.”<sup>13</sup> O flagrante contraste das expectativas dos irmãos se relaciona com a simbolização que o corpo do pai adquire para cada um, uma vez que o corpo de Virgílio representa uma morte e uma perda que precisam ser negadas por Vladimir. No entanto, para seu irmão, que não teve passado ou presente com Virgílio, o corpo simboliza a possibilidade de se apropriar de um pai que existe pela falta.

O resgate dos restos mortais carrega a ambivalência de apaziguar a dor, pela possibilidade da realização de ritos funerários, mas também é um momento temido e doloroso, uma vez que a materialidade dos corpos traz a consciência da perda irreversível da pessoa que se ama.

A busca, por outro lado, é um tempo em suspensão porque ainda não existe uma realidade definida. E toda busca é carregada de promessas. Com a descoberta dos corpos é muito mais difícil a negação dos assassinatos e todo um leque de possibilidades é fechado. Não existe mais nenhuma probabilidade que possa contrariar a morte.

<sup>11</sup> Raul e René de Carvalho. Filhos de Apolônio de Carvalho, dirigente do PCB.

<sup>12</sup> Entrevista concedida em 2015, Rio de Janeiro.

<sup>13</sup> Processo **2006.01.52874**, Folha 73, Comissão da Anistia do Ministério da Justiça.

É importante então perceber a singularidade desse luto carregado de esperanças porque, diferentemente de outros, a sua impossibilidade tem uma firme sustentação externa, que nega a morte de maneiras distintas ao longo do tempo. E a possibilidade de vida é a inversão do trabalho do luto porque, nesse caso específico, a morte não é uma imposição, não se afirma como um fato em si mesmo, ela precisa ser inventada pelos familiares ao matarem, subjetivamente, os seus entes queridos.

Além da dificuldade de aceitação da morte, os familiares dos desaparecidos também se encontravam, e alguns ainda se encontram a despeito do tempo passado, confusos e esperançosos, em virtude das inúmeras notícias a respeito de seus parentes, com informações que se encontravam ainda vivos, e em lugares os mais diversos, lançadas pelos agentes da repressão.

Além das mentiras, eram práticas corriqueiras os telefonemas e extorsões aos familiares que se encontravam vulneráveis justamente pelo silêncio e o mistério que cercavam essas mortes. Além do sadismo flagrante nas ações havia também uma estratégia de ordem prática de desequilibrar psicologicamente os familiares para que os mesmos desistissem das buscas, em meio às parcas e desconstruídas informações, que frustravam continuamente suas expectativas.

No Diário Catarinense, de 26 de janeiro de 1996, saiu uma pequena reportagem que anunciava a entrega do atestado de óbito de Cilon da Cunha Brum, desaparecido no Araguaia, ao seu irmão, Lino Brum, que narra as dificuldades que a família enfrentou, até receber o atestado de óbito.

A história do Brasil está mais justa desde ontem. O relógio marcava 10h01min do dia 25 de janeiro de 1996, quando Lino Brum chegou ao fim de uma longa e sofrida jornada. O oficial do 1 Cartório de Registros de Óbitos e Nascimentos, Calixto Wenzel, preparou uma pequena solenidade para registrar o acontecimento. Ao perceber que a hora finalmente chegara, Lino chamou o filho César, de 16 anos. [...] Ansioso, com as mãos trêmulas de emoção, Lino empunhou a caneta e selou a sua vitória. Com inexplicáveis 24 anos de atraso, estava em suas mãos o atestado de óbito do irmão Cilon, um dos 152 desaparecidos políticos do Brasil. Agora, oficialmente, Cilon é um homem morto pelo aparato repressivo montado pela ditadura militar. “Hoje fazem 8.874 dias que ele morreu” disse Lino, dando uma dimensão da angústia de duas décadas e meia de espera. Entre soluços, juntou forças para avisar a todos que não pretende descansar. “Sei que é difícil, mas eu pretendo encontrar os restos mortais do meu irmão”, anunciou. [...] Quando percebeu que o pai não conseguiria mais se conter, César deu dois passos e o abraçou com força. Lino, então, desabafou chorando no ombro do filho. [...] Na busca obsessiva por informações do irmão, Lino foi vítima de algumas crueldades. Em 1978, foi informado que Cilon estaria vivo em Paris, paraplégico e sem dinheiro para regressar ao Brasil. Em outra ocasião, lhe disseram que ele estaria em Cuba, feliz e sem preocupações com a família. “A cada informação que a gente pedia, vinha

uma contra-informação, para confundir”, explica. Agora, com a certidão, Lino só pensa em procurar os restos mortais. Ele sabe que a região do Araguaia, rica em minérios, especialmente ferro, acelera a decomposição dos ossos. “Mas eu vou tentar”, promete. (BRUM, 2012:27-28)

Apesar de a reportagem afirmar que, a partir daquele dia Cilon da Cunha Brum estava “oficialmente” morto por meio de um atestado de óbito, e o seu irmão, Lino, contar precisamente os “8.874 dias que ele morreu”, a busca pelo corpo é uma promessa descrita logo a seguir. E essa promessa sinaliza a centralidade do corpo para que Cilon possa finalmente morrer. Tal fato não minimiza, ou mesmo anula a importância simbólica, e principalmente objetiva, de um documento que ateste a morte para as famílias. No entanto, para muitos familiares, e especificamente para os Brum, as informações e os documentos não tiveram o poder de enterrar simbolicamente seus desaparecidos.

Em uma página intitulada “No meio de nós”, Liniane Brum, filha de Lino, questionou no livro que escreveu sobre o tio, muitos anos depois da tarde descrita na reportagem do Diário Catarinense:

Se tio Cilon nunca mais ia existir, por que continuava existindo além da carne, doendo além da dor – por que o sangue que não corria mais em suas veias continuava se coagulando nos veios da família? E por que – por quê? - eu não parava de procurá-lo em todas as mínimas e absurdas coisas, como quando era criança. (BRUM, 2012:29)

Denunciando que o atestado de óbito não foi capaz de sepultar Cilon e transformá-lo em um morto para sua família. No livro que Liniane escreveu ela narra a sua busca por informações do tio, procurando entrevistar as pessoas que conviveram com ele em sua época de militância, em São Paulo e no Araguaia, mas também em Porto Alegre, quando ele ainda nem tinha dado os primeiros passos em direção à intensa atuação política que viria exercer mais tarde.

Liniane buscava rastros e pistas que pudessem ajudá-la a desenhar para si mesma quem foi esse seu tio e padrinho, morto ainda tão jovem, e que ela nem mesmo conheceu, porque a última vez que foi visto pela família foi justamente no dia do seu batismo, mas que, no entanto, permaneceu “no meio de nós”, no meio de sua família, “doendo além da dor”, segundo suas palavras.

Em outra passagem ela também afirma:

Fico emocionada toda vez que vejo o pai falar de tio Cilon e de todos na família que o esperaram. De como foram esses anos. Ele sempre fala isso.

E sempre vai falar, porque faz parte da estratégia de viver. Mas queria tanto que a gente pudesse parar de se condoer. (BRUM, 2012:57)

E qual o significado dessa dor? Diversamente da dor de um luto encerrado, ela carrega uma permanente necessidade de buscar algo que falta, de preencher algo incompleto e que assombra constantemente. Porque um luto encerrado não significa necessariamente um apaziguamento da dor. Muitas vezes as perdas doem para sempre. Mas o que singulariza a morte de um desaparecido é a sua incompletude. Seja pela falta de informações e documentos para atestar essa morte, ou quando as mesmas existem, é a falta do corpo que impossibilita a sua morte como um fato estabelecido.

Cilon Cunha Brum, ex-militante do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) desapareceu, em 1971, no Araguaia, executado pelo Exército, juntamente com Antônio Theodoro de Castro, no meio da mata depois que os militares julgaram que os mesmos já não eram mais úteis para obtenção de informações. Ambos foram fuzilados e seus corpos, insepultos, foram comidos por animais nas florestas do Araguaia, no entanto, suas famílias seguem buscando por algo que encerre suas vidas.

Diante das informações podemos nos fazer as mesmas perguntas que os familiares dos desaparecidos provavelmente se colocam a cada nova notícia que surge: qual a confiabilidade dessas fontes que comunicam as mortes de seus parentes, se muitas vezes, elas são as mesmas que também silenciaram sobre vários fatos, como também mentiram com o intuito de confundir as pessoas e encobrir seus crimes? Como confiar em informações dadas por militares e torturadores se eles foram também os algozes desses desaparecidos? E além de algozes dos desaparecidos, também se prestaram a serem algozes das famílias desses desaparecidos, quando participaram de uma rede de contra informação para torturá-los psicologicamente com telefonemas, cartas, ameaças e extorsões.

Como então acreditar em uma morte carregada de probabilidades, mas sem verdades incontestes? E o que seria uma prova maior para atestar uma morte do que o corpo de alguém que desapareceu? Na falta dele, a família Brum segue, como os demais familiares, numa espera sem fim, ilustrada na sepultura que construíram no cemitério, com a pequena foto de Cilon acima do seu nome, e com o espaço para escrever a data da morte em branco.



**Figura 1:** Foto da sepultura de Cilon Cunha Brum.

No entanto, no caso de Liniane Brum, a escrita e as cerimônias de lançamentos tiveram uma importância fundamental no seu processo particular de luto. Quando indagada se a sua família havia tido um tempo específico para a vivência do luto do seu tio, Liniane afirma:

Não que eu saiba. Nunca vi nada. Acho que teve sempre assim, a solidariedade dos amigos, que foram se dando conta, quando os amigos começaram a entender. Teve uma coisa com o livro, com o Antes do Passado. Isso teve. Isso foi muito bonito, muito emocionante. É o meu olhar também. Eu não posso falar assim que teve... é o meu olhar, né? Porque quando a gente fez o lançamento lá em São Paulo, em São Sepé, principalmente, em São Sepé, tinha uma coisa do tipo (respira aliviada): “agora podemos falar disso”, sabe? Era como se tivesse limpadado um tabu. Porque tinha esse tabu, tinha esse silêncio, tinha tudo isso. É muito complexo você falar como que isso é um tabu hoje, para uma pessoa que não está mergulhada nessa história. Mas era isso. Aí, nesse momento, as pessoas vinham, davam condolências. (BRUM, 2015)<sup>14</sup>

Nesse trecho da entrevista da Liniane podemos perceber que, na falta do corpo de Cilon, a escrita do livro pôde resgatar sua estória e quebrar o silêncio que cercava sua morte. Na falta de um tempo particular para o luto, as cerimônias de lançamento do livro são descritas por Liniane como momentos no qual as pessoas puderam, finalmente, falar sobre a morte e manifestar solidariedade. Principalmente

<sup>14</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

em São Sepé<sup>15</sup>, cidade natal de Cilon e de seus parentes. Quando o livro trouxe à tona os acontecimentos do passado, e o sofrimento recalcado pôde circular entre as pessoas, todos puderam “respirar aliviados” ao verbalizarem e compartilharem uma dor anteriormente deslegitimada pelo desaparecimento. Sob esse aspecto, a escrita se prestou a estabelecer a morte e propiciar momentos específicos que desestabilizaram a temporalidade ordinária da comunidade, permitindo uma pausa, na qual amigos e familiares se reuniram para lembrar e conversar sobre a morte de Cilon. Houve principalmente um tempo estabelecido para que as manifestações de condolências pudessem ser expressas, mesmo que com atraso, em um ritual semelhante ao enterro simbólico do desaparecido político Ruy Berbet, que descreveremos a seguir.

No caso específico da família Brum, o corpo de Cilon tomou forma por meio da escrita de sua sobrinha, que procurou descrevê-lo nos detalhes da sua timidez e maneiras desajeitadas, no corpo magro e na personalidade tranquila. A partir de suas particularidades ela o inscreveu novamente no espaço dos homens como um indivíduo único e muito amado pelos seus. Também descreveu as circunstâncias do seu desaparecimento, relatando os fatos que afirmam um crime, estabelecendo, por consequência, a morte do seu tio, e o sofrimento da sua família, que puderam, também, se identificar como vítimas. Como ela narra:

Não é questão de gostar de ser vítima, nem de gostar de ficar chorando, lembrando. Ficar numa dor. Quando eu olho para o meu pai, por exemplo, para mim é muito claro que, no caso, a vítima não é nem mais o Cilon. Quer dizer, o Cilon será sempre, mas ele não tem mais voz, ele está calado para sempre. Mas a vítima, no caso, que está mais perto de mim hoje, é o meu pai. Que está pagando um preço ainda, porque você não sabe que impacto isso teve na vida pessoal e nele como pessoa. Como é que ele, como pessoa, agiria no coletivo, caso tivesse ou não tivesse esse impacto. (BRUM, 2015)<sup>16</sup>

## **1.6 Narrar a dor, narrar a morte**

Para violações nas quais não existem informações ou documentos, e quando existem são poucos e dispersos, a narrativa que busca reconstituir e dar sentido a

---

<sup>15</sup> São Sepé é uma pequena cidade localizada na região central do estado do Rio Grande do Sul, a 265 quilômetros de distância de Porto Alegre. Possui em torno de 24 mil habitantes e tem a economia baseada nas atividades agropastoris.

<sup>16</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

uma morte cumpre o papel de ritual funerário permanentemente negado pelo Estado repressivo brasileiro. Onde antes existia o silêncio as palavras puderam nomear violências, medos, dores e frustrações “limpando” um passado que se constituía como uma violência fora do verbo, que estava além das palavras que nomeiam o mundo e dão sentido as coisas.

Na literatura de testemunhos é possível encontrar variadas narrativas que expressaram o temor de que não ocorresse uma escuta atenta às suas experiências de sofrimento. Primo Levi<sup>17</sup> narrou em suas obras seus recorrentes pesadelos nos quais ele tentava verbalizar o que ocorrera nos campos de concentração e ninguém parecia lhe dar atenção mesmo que ele fizesse esforços para interpelar seus interlocutores. Essa dificuldade, ou mesmo impossibilidade de transmitir uma experiência limite, provocou muitas vezes uma afasia nas vítimas de guerras e soldados, fato observado por Freud após a Primeira Guerra Mundial, uma vez que essas pessoas vivenciaram algo que estava em uma zona para além da esfera do compartilhamento. Estavam em um espaço de violência absoluta no qual nem as palavras podiam ser usadas, porque as mesmas não conseguiam transmitir todo o horror com precisão, ocorrendo sempre uma sensação de falta, uma vez que o repertório linguístico se mostrava sempre precário para realizar a tarefa de comunicar o vivido. E quando a linguagem é insuficiente, o que resta é o silêncio, que aparta aqueles que vivenciaram o horror das demais pessoas que os cercam. Como adverte David Rousset, “os homens normais não sabem que tudo é possível” (ARENDDT, 2011:10).

Sob esse aspecto, o Holocausto constitui um marco que desestabilizou também as narrativas historiográficas tradicionais, que a partir dessa experiência limite se viram diante da tarefa de refletir e narrar o acontecido. O que dizer sobre o evento? Como dizê-lo? Como trabalhar os testemunhos dos sobreviventes, que após períodos de silêncio, começaram a contar em numerosos relatos, os horrores vividos, a partir de uma posição assumidamente subjetiva, na qual não era mais possível contemplar a exigência de distanciamento e neutralidade? Como explicá-lo a partir das categorias de análise disponíveis?

---

<sup>17</sup> Primo Levi era um químico italiano de origem judia que escreveu numerosas obras sobre sua experiência concentracionária em Auschwitz-Birkenau, tornando-se referência na literatura de testemunho sobre o Holocausto.

Dessa maneira as palavras assumem a impossível tarefa de narrar algo que não pode ser partilhado plenamente, mas que, ao mesmo tempo, também não pode ser esquecido. O seu livro assume, assim como as demais obras narrativas dos familiares, a tarefa de resgatar a memória de seu parente. De trazê-lo para o presente a partir de um discurso que o singularize e que o retire de uma “vala comum” simbólica na qual ele perdeu sua individualidade para se tornar um desaparecido, um número em incontáveis listas produzidas e divulgadas ao longo dos anos, e que teve seu fim de uma maneira que nem mesmo as palavras e os dispositivos culturais poderiam simbolizar de uma maneira eficaz.

Atentos a isso, além de livros e testemunhos, os familiares mais articulados politicamente reproduzem, incansavelmente, cartazes com fotos dos seus mortos em manifestações. Inscrevem datas comemorativas na coletividade, assim como produzem e participam de inúmeros eventos para recontar suas vidas e lembrar os crimes dos quais foram vítimas.

Paralelamente a esse resgate simbólico, os familiares ainda se vêem compelidos a participar das buscas pelos corpos, uma vez que o Estado não cumpriu a obrigação da localização dos corpos dos guerrilheiros do Araguaia, apesar da condenação na Corte Interamericana de Justiça, no qual ficou estabelecido que o Brasil tivesse o dever de restituir os corpos dos desaparecidos nas campanhas realizadas pelas forças repressivas na região. Quando Liniane Brum é questionada sobre o que considera primordial para a realização do luto do tio ela afirma:

Não sei te dizer, porque é tanto tempo convivendo com ele dessa maneira, que eu não consigo nem imaginar o que seja um outro jeito. Como é que vai por fim numa coisa que nem começou? Não sei se você entende. Posso te dar uma resposta padrão, falar que justiça... Justiça é importante. Com certeza, mas ela não é importante pessoalmente. Como eu já falei, eu não sei te responder. Eu acho que o reconhecimento, eu tenho minhas dúvidas. Eu tenho dúvidas se resolve. O reconhecimento pelo Estado. Não é que eu acho que ele não tenha que existir, mas eu tenho minhas dúvidas se ele efetiva esse luto [...] Eu acho que os restos mortais dele, isso daria um significado. Os restos mortais dele poderiam fazer um lugar de luto, poderiam dar uma concretude para isso. Então, você poderia ter um enterro, com os restos mortais dele, poderia dar concretude. Isso, sim. E também essa história de restos mortais foi tão dessacralizada nesse processo de busca. Foi pra um lugar tão...foi pra um lugar surreal. Mesmo. (BRUM, 2015)<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

**(P) Nos processos de busca?**

É. Nos processos... Bom, primeiro, no processo de todo esse desaparecimento que foi feito pelo Estado, mas depois nessas buscas dessas ossadas no Araguaia. Eu estou falando disso. Isso é de uma surrealidade. Eu estive lá três vezes, de uma maneira independente, sozinha. Uma vez eu fui com meu pai, que está lá no livro. Depois eu fui uma vez, com o GTT<sup>19</sup>. E tem um aspecto de quase de filme de terror. Então... dessacralizado nesse sentido. Então, para mim, lógico que faz sentido eu te responder aqui, sim, enterrar e ter esse momento, esse rito, talvez fizesse o luto. Eu acho que isso é importante, acho que isso é o que eu quero e é o que todo mundo quer, todo mundo que entende o significado desse desaparecimento. Significado profundo [...] Mas, ao mesmo tempo, tem esse aspecto também, que ninguém está olhando. Acho. Porque quando você começa a escavar cemitérios que tem ossadas alheias, é complicado. Você começa a profanar os mortos do outros, é complicado. Então, é um pouco isso que eu estou falando (Ibid).

O desconforto de Liniane é evidente ao falar da sua participação nas buscas dos corpos, no qual a morte adquire contornos impessoais e não existe espaço para singularidades ou cuidados ritualísticos. No lugar de uma morte individualizada no qual o corpo simboliza uma pessoa conhecida e amada, nas buscas em cemitérios e valas do Araguaia, os corpos se transformam em “restos mortais” ou “cadáveres” desprovidos de identidades e sacralidade. E no caso, quando Liniane diz que observa uma *profanação* dos corpos alheios nos cemitérios ela se refere justamente a retirada do caráter de sagrado desses corpos que se transformam em ossos disponíveis para investigações dos antropólogos forenses.

Por oposição à necessidade de singularização de cada morte, existe também a necessidade de torná-la trivial, e uma das maneiras mais eficazes se realiza no anonimato das valas comuns, nas pilhas de corpos sem identidade das guerras, assassinatos ou grandes epidemias.

A diferença entre morrer sozinho e morrer acompanhado se expressa pela capacidade de concretizarmos esse evento na linguagem. Ricoeur (2012) descreve essa distinção quando narra duas passagens do livro de memória de Jorge Semprúm, intitulado *A escrita e a Vida*, no qual descreve a morte de Maurice

---

<sup>19</sup>Liniane faz referência ao GTT- Grupo de Trabalho Tocantins, atualmente GTA- Grupo de Trabalho Araguaia, que foi instaurado no intuito de resgatar os seus corpos na região do Araguaia. O grupo é composto por membros do Ministério da Defesa, Ministério da Justiça e Secretaria dos Direitos Humanos. Geralmente os familiares dos desaparecidos também participam das expedições, como observadores do grupo, e representantes da CEMDP.

Halbwalchs, quando os dois estavam presos no campo de concentração de Buchenwald, Alemanha, na Segunda Guerra Mundial.

Na primeira passagem, Semprúm recita uma poesia enquanto segura com delicadeza as mãos do amigo que morre ao seu lado, uma vez que ele não podia compartilhar aquele momento, visto que morrer é uma experiência solitária, mas podia acompanhar com sua presença e com suas palavras. Em contraste a essa morte cercada pelo “irredutível vínculo de humanidade que é a amizade”, o autor cita outra passagem de Semprúm, na qual ele e um amigo ouvem uma música ao longe, em meio à desolação do campo de concentração, repleto de cadáveres e doentes, que ambos reconhecem ser o *Kaddish*, o canto fúnebre judeu.

Nessa cena, o agonizante canta para si mesmo, morre sozinho, não tem outra pessoa para recitar o *Kaddish*, e por essa razão se torna indiscernível da própria morte. A necessidade de um outro, para acompanhar o morto, tem a capacidade de apartá-lo da solidão que funde morte e cadáver, transformando-os numa única coisa. No caso das valas nos cemitérios do Araguaia, existe apenas a morte coletiva que transforma homens, mulheres e crianças - outrora sujeitos singulares - em pilhas de ossos, que só serão devidamente reumanizados após as suas identificações e ritos funerários sob o olhar daqueles para quem os mesmos são significativos e insubstituíveis.

### **1.7 Enterros simbólicos**

O sofrimento pela morte dos filhos é um dos lutos de mais difícil elaboração porque ele rompe com o imaginário, no qual a aparente ordem natural da vida é a de enterrar os pais e ser enterrado pelos filhos. Existe uma desorganização existencial em que os rastros são apagados, e o fio que foi estendido em direção a um futuro infinito é rompido. No entanto, vem dos pais dos desaparecidos o exemplo de casos nos quais o luto foi realizado mesmo sem os corpos de seus filhos.

O primeiro deles é o de Honestino Monteiro Guimarães, líder estudantil da Universidade de Brasília e militante da Ação Popular (AP), que desapareceu em 10 de outubro, na cidade do Rio de Janeiro, após sair de um encontro político, no qual foi armada uma emboscada, que possibilitou seu desaparecimento aos 26 anos de idade depois de alguns anos de vida clandestina.

Sua mãe, Maria Rosa, descreve em seu livro de memórias<sup>20</sup> que, no princípio do ano 1974, começou a circular um boato de que Honestino estaria morto, mas ela não aceitou a idéia, passando por um tempo em profundo estágio de negação, mesmo quando os amigos e o advogado que cuidava do seu caso, já sinalizavam um arrefecimento nas buscas.

Então tudo voltou à estaca zero, mas eu não poderia deixar-me vencer pelo desânimo. É que você continuava desaparecido, e eu tinha que encontrá-lo a qualquer custo. A partir daí, mais ou menos no princípio de janeiro de 1974, começou a tomar vulto um boato vindo de São Paulo e bastante divulgado na UnB. Foi com enorme pesar que amigos e companheiros passaram esta notícia entre si. Fui bastante visitada nessa época. Porém tomei firme uma posição: não aceitava que ninguém fizesse tal comentário. Proibi mesmo que falassem a mim sobre você. É que eu não aceitava, de nenhum modo, sua morte. Era necessário acreditar em você vivo, para que eu também sobrevivesse. Assim, daquele boato, pouco fiquei sabendo, justamente pela atitude. Recomecei a busca. Voltei ao Rio, e procurei meu advogado. Fiquei surpresa quando ele, Dr. Lino, suspendeu a mensalidade que eu lhe pagava. Disse-me ele que só depois de encontrá-lo é que recomeçaria a receber meu dinheiro [...] A horrível sensação de impotência foi crescendo. Voltei ao Rio, mas nada consegui e, desiludida, retornei a Brasília, sempre tentando manter acesa a chama da esperança. Continuei todas as tentativas. Por insignificantes que fossem, eram válidas para mim. Precisava continuar essa procura. Precisava encontrar você. Esta era toda a razão da minha vida. (MONTEIRO, 1998:202-203)

Maria Rosa conta que ainda prosseguiu com a busca por Honestino por um longo tempo contando com a ajuda da CNBB, da OAB, e de organismos de direitos humanos que atuavam à época apoiando os familiares de presos políticos. Em uma dessas passagens ela conta sobre um importante encontro com o general Golbery Couto e Silva e com demais familiares dos desaparecidos políticos, organizado por D. Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo:

Por ocasião de meu relato, o General teve os olhos rasos de lágrimas. Além de pedir meu endereço, prometeu, solenemente, perante a assembléia, que eu teria sua resposta, que mandaria me buscar em casa para recebê-la. Mas aquela foi a última vez que ouvi o General. (MONTEIRO, 1998:203)

Depois de muita procura e frustrações, Maria Rosa, narra um encontro com Honestino em meio a uma sessão espírita, que ao final, possibilitou para ela a aceitação da morte do seu filho.

<sup>20</sup>Na obra *Honestino: o bom da amizade é a não cobrança* (1998) Maria Rosa Monteiro escreve um livro de memórias no qual se entrelaçam capítulos de entrevistas com amigos de Honestino, com capítulos nos quais ela relembra a história de seu filho em forma de diálogo com o mesmo.

Bem filho, vou contar-lhe agora como passei a aceitar o seu descarne, como fui me adaptar à sua vida espiritual. Como você sabe, sou espírita militante e, como tal, participava de um grupo mediúnico, que praticava “desdobramento”. Explico-lhe melhor: é uma forma de mediunidade na qual o espírito se afasta do corpo físico e vai visitar ou trabalhar em diversos lugares. Realizei inúmeras missões em variadas partes. Hoje sei que fui posta à prova e, ao mesmo tempo, compensada para chegar à grande missão [...] Naquele lugar, tudo ocorreu como da primeira vez. Só meu estado de espírito estava muito mais temeroso. Recebi uma carga maior de energia e um impulso quase obrigatório. Começamos a operação corredor/cela, só que, desta vez, iniciando pelo final do corredor. Em cada cela, cada irmão adormecido ou entorpecido com que me deparava, era um suspense para mim. Isso se repetiu até chegar à última cela, quando, finalmente o encontrei. Grande foi o impacto, mas logo aquela voz me ordenou: - faça com ele o mesmo que fez com os demais. – E assim procedi, pois tinha consciência de que se desse modo não o fizesse, eu poderia prejudicá-lo e você perderia a oportunidade de socorro. Dei-lhe o passe e você despertou, como se acordasse de um sono profundo, porém natural. Abriu seus olhos e voltei-me, sorriu e me abraçou, deitando sua cabeça no meu ombro – gesto natural seu. Parecia que estava acordando de um sono profundo; anulava-se finalmente, o grande espaço de dor e de terror. Tudo isso se passou num período de segundos. Logo ouvi novamente a voz de comando e cumpri o meu dever de médium. Você fora levado e recolhido, como os demais, a uma casa socorrista da espiritualidade. Ao retornar a meu corpo, acordei também para a realidade, num pranto convulsivo, porém bastante consolada, pois sabia agora do seu destino. Você estava em mãos superiores, que lhe dispensavam tratamento, orientação e amparo. Daí para frente eu sabia que toda a busca aqui na terra seria em vão. (MONTEIRO, 1998:204-206)

Logo após esse trecho Maria Rosa se volta diretamente ao leitor para então concluir:

Querido amigo leitor, desculpe-me se, diferente de mim, você não comunga do relacionamento com o mundo espiritual. Mas, se estou relatando a vida e a história do Honestino, não poderia deixar de referir-me a este fato, que mudou imediatamente a minha posição em relação ao seu desaparecimento. (MONTEIRO, 1998:204-206)

No caso de Maria Rosa a religião não serviu apenas de conforto por acreditar que seu filho se encontrava em um plano extraterreno, mas também possibilitou um raro encontro pessoal entre mãe e filho. Sob esse aspecto subjetivo pode-se afirmar que Maria Rosa, de fato, encontrou Honestino. Ela, por meio da religião, conseguiu vivenciar sua despedida e, principalmente, dispensar cuidados ao seu filho morto violentamente. No encontro descrito em seu livro ela o acordou de um sono profundo, tocou seu corpo, e pôde prestar o socorro que não o fizera na ocasião da sua morte, quando seu filho morreu sozinho em meio às torturas.

É importante destacar que nesse episódio Maria Rosa se identifica como o agente da narrativa. Ela não assiste passivamente, ou mesmo acompanha uma

terceira pessoa que socorre seu filho. Como não pôde se antecipar e impedir o desaparecimento de Honestino, ela o resgata em um momento posterior à sua morte, impedindo que o mesmo continuasse em sofrimento. Resgata também, em paralelo, sua identidade de mãe, violentamente ferida pelo desaparecimento de um filho que morreu sob um sofrimento extremo.

Mesmo que ela não tenha tido possibilidade de reação diante da força de um Estado violento e repressor, ela conseguiu por meio da sua crença religiosa, elaborar uma narrativa no qual ela realiza o que desejava ter feito, se assim tivesse tido possibilidade, que era o de proteger e cuidar de seu filho. E assim ela o faz: encontra Honestino adormecido em uma cela, o acorda do pesadelo da morte violenta, o abraça e o encaminha para “uma casa socorrista da espiritualidade”.

É importante salientar que no espiritismo, para alguém reencarnar, deve, primeiramente, morrer fisicamente. E Maria Rosa ao encontrar Honestino, sob a forma de um espírito, estabelece assim sua morte terrena. Após esse encontro ela segue buscando informações, mas a morte para ela já é um fato que, segundo suas palavras, mudou sua atitude em relação ao desaparecimento e possibilitou a elaboração da perda sofrida, se afirmando “consolada” ao saber do destino do filho, pois “anulara-se finalmente, o grande espaço de dor e de terror.”

### ***1.8 Encenações da morte***

Outro caso, em que foi possível a realização de um sepultamento simbólico do filho, foi o de Zuleika Angel Jones, estilista conhecida no Rio de Janeiro e mãe de Stuart Angel Jones, militante do MR-8 (Movimento Revolucionário Oito de Outubro), assassinado na Base Aérea do Galeão, onde ficava o Centro de Informação e Segurança da Aeronáutica - CISA.

Após ter sido preso no dia 14 de maio de 1971, em Vila Isabel, em um cerco militar organizado em uma avenida do bairro, Stuart passou por inúmeras sessões de torturas. Após uma dessas sessões, ainda com o corpo extremamente machucado, ele foi amarrado à traseira de um jipe e arrastado pelo pátio, ao longo de um dia inteiro, o que provocou o esfolamento de toda a pele de seu corpo. Ele também teve o seu rosto colado ao cano de descarga do veículo, sendo obrigado a respirar a fumaça que saía do carro, o que provocou sua morte por envenenamento

por monóxido de carbono nas horas posteriores. Segundo relatos, Stuart morreu jogado em sua cela após passar a madrugada suplicando por água.

Stuart tinha cidadania americana, já que seu pai, Norman Jones, era estadunidense, e, em razão disso, Zuzu Angel apelou para todos os contatos possíveis nos meios políticos, enviando inúmeras cartas às autoridades denunciando o desaparecimento de seu filho. Durante a visita de Henry Kissinger, então secretário de Estado norte-americano no Brasil, ela furou a segurança para entregar-lhe um dossiê com os fatos sobre a morte do filho.

Suas denúncias também chegaram ao senado norte-americano, por meio de um discurso do senador Edward Kennedy, e seus desfiles, nacionais e internacionais, tematizaram a ditadura com roupas de motivos bélicos, anjos e pássaros engaiolados.

Como consequência da sua intensa atuação, denunciando os crimes praticados pelo Estado, Zuzu morreu em circunstâncias misteriosas num violento acidente, em 1976, na saída do antigo Túnel Dois Irmãos. Após os trabalhos de investigação da Comissão Nacional da Verdade ficou comprovado que o acidente foi arquitetado por agentes da repressão, que teriam fechado o seu carro, fazendo com que o mesmo batesse na mureta de proteção do túnel e despencasse da via no qual trafegava, provocando a morte instantânea da estilista.

Seu acidente pôs fim às buscas pelo corpo de Stuart, já que seu ex-marido, depois do desaparecimento do filho, sofreu um ataque cardíaco e ficou com a saúde comprometida; sua filha mais nova, Ana Cristina, partiu definitivamente do Brasil após o desaparecimento do irmão; e Hildergard Angel, nada pôde fazer de concreto em face da desagregação familiar.

Em reportagens sobre a morte de Stuart, Zuzu afirmava que usava luto por todos os filhos mortos de mães brasileiras, e não apenas pelo dela, e é essa passagem que quero salientar, uma vez que a mesma descreve a encenação de morte produzida por Zuzu Angel.

Na falta de um corpo e de rituais que simbolizassem para a sociedade a sua perda, ela encenou a morte de seu filho publicamente nos momentos em que se vestia de preto para indicar o luto. Nesses momentos, ela afirmava claramente que não acreditava mais em nenhuma outra possibilidade e que não havia mais esperanças que deixassem a morte no terreno das suposições. Stuart estava morto e ela tinha consciência disso.

Zuzu Angel, no entanto, só pôde elaborar o seu luto após ter acesso a uma carta escrita por Alex Polari, militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), na qual ele narrava as circunstâncias da morte de Stuart. Polari ficara sabendo, ainda na prisão, que Zuzu nutria esperanças de que seu filho estivesse vivo, e como ele presenciara a morte de Stuart, resolvera escrever uma carta contando para ela todos os fatos.

No entanto, mesmo sabendo da existência da carta, Zuzu passou muito tempo sem querer lê-la. Ela adiou a morte do seu filho o quanto pôde, mas no momento em que teve acesso à carta, ultrapassou a fase da negação, e assimilou a perda. Em correspondência enviada ao general americano Mark Clark, em março de 1976, ela conta com suas palavras:

Prezado General Mark Clark, [...] Quando voltei ao Brasil, por volta de novembro/71, eles mandaram diversas pessoas a minha casa onde eu trabalhava na época, sob pretexto de estarem interessados em ver meus vestidos. Essas pessoas sempre falavam a respeito de meu filho e como minha atitude era muito receptiva, procuravam convencer-me que tudo não passava de uma grande mentira, que meu filho estava vivo fora do país. Um desses visitantes foi a senhora Lidia Tedesco, esposa do Brigadeiro Tedesco, que veio uma vez a minha casa e falou muito, dizendo entre outras coisas: “sim, um rapaz foi torturado, amarrado a um jipe e arrastado nas dependências do CISA - Galeão, e quando terminaram ele já estava morto, mas não era seu filho (nós temos a conversa gravada).

A esta altura minha mente ainda procurava resistir à cruel idéia de que meu filho estava morto. Uma esperança louca se instalou no meu coração e eu me recusava a acreditar que meu próprio filho passara por tão terrível sofrimento.

Todos nós somos criados com a idéia de associar a morte com cadáver, funeral, etc. e acho que por não ter visto meu filho morto minha mente se recusava a aceitá-lo.

Naturalmente falava muito a respeito com amigos, parentes e advogados, implorando praticamente que me dissessem que meu filho estava vivo. Cheguei mesmo a telefonar para minha filha em Nova Iorque para lhe dizer de minhas pobres grandes esperanças, e me lembro que ela nada disse do outro lado da linha. As pessoas eram bondosas, não tendo coragem de me dizer que eu acabaria louca alimentando tais fantasias.

Nesta época Alex estava sendo levado às Auditorias diante dos tribunais militares, e insistia para contar a história do assassinato do Stuart. Ali ele ouviu falar a respeito de minhas dúvidas e resolveu escrever-me a carta anexa, que entregou a sua mãe há quase três anos. Esta guardou a carta durante todo este tempo sem mostrar a ninguém por motivos óbvios.

Eu própria sabia da existência da carta, mas nunca tive a coragem de procurar obtê-la, era covarde demais para lê-la. Mas a cerca de duas semanas após perguntas de (nome obliterado) achei que estava na hora de tomar coragem e pedir a carta à mãe de Alex, sendo a mesma entregue a 27 de março, e eu a li!

A vinte e oito de março – data da crucificação – pedi a Deus que me ajudasse dando-me forças e tranquilidade para traduzir esta carta. Fiquei em casa por três dias, só trabalhando na tradução. Parei muitas vezes temendo que não conseguiria fazê-lo, mas na noite de domingo terminei a

carta (30 de março de 1975). Sinto-me aliviada e em paz. (BR-DFANBSB-AT0-0-0-0076-002. Arquivo Nacional de Brasília)

A certeza da morte de seu filho, mesmo que de maneira tão bárbara e sofrida, apaziguou sua angústia, porque não era mais ela que matava subjetivamente seu filho pela ausência de provas que atestassem seu assassinato. Como também, as inúmeras cartas que escreveu, relatando as circunstâncias do fato, inseriu a morte de Stuart em uma narrativa que trouxe esse evento para o campo da linguagem e, como consequência, para a esfera humana, que não escapava mais à compreensão dos homens, diferentemente do desaparecimento forçado.

Nesse sentido a palavra, falada ou escrita, assume a função de rito funerário ou sepultura, pois deixa um sinal e elabora um sentido ao trazer para a linguagem a experiência vivida. Sua morte, ainda que carente de um corpo pôde ser resgatada pelas palavras de Polari e da sua mãe, que alinhavaram os fatos em uma narrativa completa, e com direito a um fim, anteriormente negado pela falta de informações que deixava sua existência em aberto.

A dor de Zuzu Angel também ganhou um novo registro porque ela já não mais procurava o filho com vida. Ela se transformou em uma testemunha do assassinato de Stuart e prosseguiu, incansavelmente, narrando a sua perda até o acidente que tirou sua vida. O imperativo de testemunhar sobre um fato que ela não presenciou pessoalmente, mas que tem compromisso ético e afetivo de narrar para outros, se deve a necessidade de usar a palavra como uma arma contra o silêncio que encobre essa morte, como também de que essa mesma narrativa possa ser um túmulo para o corpo insepulto do filho.

Zuzu Angel toma para si tarefa de contar e recontar a vida e a morte de Stuart, de inscrever sua trajetória individual e singular na memória social do grupo para que ele não seja esquecido e que tenha uma sepultura. Como já dito anteriormente, a palavra grega *sêma* tem o duplo significado de signo e sepultura, e as cartas e relatos se prestam a ser um *sêma* ao produzir um signo, ou um sinal, da presença de Stuart no mundo, ao mesmo tempo em que, também, se prestam a ser sua sepultura, ao marcar sua ausência. Como um canto funerário, suas palavras não só lembram e presentificam, mas igualmente marcam uma distância que possibilita que Stuart morra e vire memória. Ao narrar incontáveis vezes o assassinato de seu

filho, ela constrói um divisor entre passado e presente, entre a presença de Stuart e a ausência que tomou seu lugar.

Zuzu é aquela que escuta a narração e leva adiante sua história. Ao mesmo tempo, também é um personagem da estória narrada se a localizarmos no círculo familiar de Stuart. Dessa maneira, ao dar um túmulo para seu filho por meio das palavras, ela também pôde elaborar o seu sofrimento de mãe em um círculo maior e mais diverso do que sua rede familiar, também impregnada de dor, no qual muitas vezes impera o silêncio que impede a transmissão simbólica desse passado e sua elaboração com palavras que nomeiem uma dor indizível que, no entanto, necessita ser colocada em palavras para que se produza uma escuta individual e coletiva.

De maneira semelhante, Ñasaindy Barret de Araújo, afirma a vivência do luto por meio da pesquisa e do roteiro que escreveu sobre a família Barret. É por meio das palavras, mais especificamente, pelo exercício da escuta de relatos e da escrita, que ela pôde resgatar sua história familiar, recuperar o seu passado, e dar um sentido para sua trajetória de vida. Ñasaindy foi criada em Cuba, por Damaris Lucena, e só pôde se aproximar de suas famílias, materna e paterna, após a vinda ao Brasil. Dessa maneira a narrativa do roteiro possibilitou um fechamento para a estória de Soledad, recuperando um vínculo materno precocemente cortado nos seus primeiros anos de vida. Do seu pai ela afirma se aproximar por meio de fotos e contatos familiares, em Santa Luzia, na Paraíba, que lhe dão a concretude para a existência de um pai que ela não lembrava conscientemente, mas que, como a mesma afirma, estava próximo na configuração poderosa de um índio gigante que ia visitá-la de maneira recorrente ao longo de sua vida. Nesse processo de conhecimento do passado Ñasaindy elabora o luto de pais que só existiam como ausência. Desse modo, foi preciso “*tê-los para perdê-los*” e a escrita possibilitou o movimento de aproximação e apropriação do seu passado. Ao recuperar a estória dos seus pais, Ñasaindy recupera a estória de si mesma, uma vez que não existem mais tantas lacunas sobre a sua trajetória de vida. Aos poucos elas vão sendo preenchidas por informações e afetos que resgatam sua origem e, em paralelo, o seu presente, ao construir, cuidadosamente, uma nova identidade para si mesma a partir de “*pequenos detalhes*”.

Para dizer a verdade a primeira oportunidade de perda de um ente querido foi a perda do meu irmão em 2013 e, em 2014, do pai dos meus filhos. Se fosse comparar com o que tenho de experiência eu acho que eu fiz o luto

sim. Eu precisei tê-los para perdê-los. Eu precisei fazer todo um processo de busca, de resgate. De quem era meu pai, quem era minha mãe. Eu fui para Argentina, fui para o Uruguai, Paraguai, encontrei pessoas... Além da pesquisa informal que durante toda minha vida eu vinha fazendo, eu fiz uma pequena, mais formal, à partir do momento que isso foi ganhando mais repercussão. A cada relato eu vou me encontrando com ele também. Eu penso que, houve um momento que fechou um ciclo, que foi quando eu escrevi um roteiro cinematográfico que conta a saga da família Barret, em 2010. Escrevi o roteiro super rápido e eu sinto que ali eu fiz um fechamento. Principalmente da minha mãe. Do meu pai talvez eu esteja ainda fazendo. Eu venho me aproximando cada vez mais de Santa Luzia<sup>21</sup>. Então eu venho conhecendo cada vez mais. Eu tive acesso a algumas fotos dele bebê, coisinhas... Então são pequenos detalhes. Eu lembrei esses dias na audiência pública de um sonho que se repetia. O único sonho na minha vida que se repetia era esse. Era de um tronco de árvore que tinha perto da minha escola de verdade. Um tronco de árvore que se transformava num enorme índio que ia me visitar. Mas ele era tão grande que eu só via pela janela o rosto dele. E pouco tempo atrás eu fiquei sabendo que Araribóia tinha sido um índio. Olha só, tudo isso aconteceu esse ano. Eu falando com Mário Japa e ele comentou que meu pai se chamava Araribóia por causa de um índio. Aí eu fiquei pensando: será que na minha infância as pessoas falavam “Araribóia”? Eu não sei se eu sabia se era um índio, ou não, mas aquela simbologia foi forte. Talvez eu tenha ouvido na minha infância: “Araribóia era um índio.” E alguém falava: “Araribóia era seu pai”. Talvez de alguma forma eu transformei isso num sonho. Eu não sei como isso aconteceu, mas isso me emocionou. Então eu sinto que nesses dias ainda estou tratando os detalhes dele. (ARAÚJO, 2015)<sup>22</sup>

## **1.9 O funeral para uma cidade**

Além dos lutos descritos, temos o exemplo da cerimônia funerária promovida pela família Berbert, que encenou o enterro de Ruy Carlos para toda a coletividade, como uma forma de completar o trabalho do luto para os parentes e cidadãos de Jales, cidade do estado de São Paulo.

Ruy Carlos Vieira Berbert militava no Movimento de Libertação Popular (Molipo) quando desapareceu, em 1972. Juntamente a outros militantes, foi apontado pelos órgãos de segurança como um dos nove participantes da ALN (Aliança Libertadora Nacional) que sequestrou o avião da Varig, em uma viagem de Buenos Aires para o Chile, desviando a aeronave para Cuba em novembro de 1969.

Depois de receber treinamento militar em Cuba, ele retornou ao Brasil em 1970, já integrando a Molipo, permanecendo na organização até sua morte, em Natividade, cidade que na época pertencia ao estado de Goiás. Após a abertura dos arquivos do Dops/SP, em 1991, a Comissão de Familiares recebeu um atestado de

<sup>21</sup> Cidade onde vive a família do seu pai no sertão da Paraíba.

<sup>22</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

óbito com o nome de João Silvino Lopes, que teria cometido suicídio em 1972, e juntamente a esse atestado, entregue pela Comissão Pastoral da Terra, havia a informação de que esse documento provavelmente pertenceria a algum militante político. Logo após, em 1992, conseguiram relacionar Ruy Carlos a esse atestado de óbito falso porque seu nome verdadeiro constava em uma relação que indicava que ele também havia se suicidado, em Natividade, no ano de 1972.

Por cauda do pedido da Comissão de Familiares foi organizada uma caravana, coordenada pelo deputado Nilmário Miranda, para investigar o caso de Ruy Carlos. Na cidade de Natividade, a referida comissão pôde colher depoimentos de várias pessoas que reconheceram Ruy Carlos Berbert como sendo João Silvino Lopes. A versão oficial afirmava que ele teria se suicidado na delegacia, apesar do enorme pé-direito da sua cela e da estranha escolha de uma rede para realizar o enforcamento.

Em posse dessas informações, seu pai, Ruy Thales Jaccoud Berbert, solicitou a retificação do atestado de óbito para a juíza de Direito da Comarca de Natividade, para que nele constasse o nome verdadeiro de seu filho. Seus familiares, apesar de conseguirem desvendar as circunstâncias de sua morte e de terem acesso a um atestado de óbito por parte da Justiça, jamais puderam localizar seu corpo no cemitério da cidade.

Com exatos vinte anos de atraso, mesmo sem o corpo, mas já com a certeza da morte, Ruy Thales organizou uma cerimônia fúnebre para que a passagem do seu filho para o mundo dos mortos, assim como os demais homens que morrem, também fosse cercada de respeito e atenção por parte da comunidade dos vivos.

Segunda-feira, 18 de maio de 1992. Em Jales, a 600 quilômetros de São Paulo, um caixão fechado é velado na Câmara Municipal. Foi decretado feriado, a cidade inteira está parada. A Câmara está lotada. Presentes crianças e adolescentes, gente de todas as idades. É um dia de sol muito quente, daqueles que nem ferro de marcar. Após o velório, um cortejo segue a pé até o cemitério. Depois de anos de busca do filho desaparecido, Ruy Thales consegue enterrá-lo. O caixão é finalmente depositado no jazigo da família Berbert. Dentro dele, porém, não havia um corpo. Nem restos mortais. Apenas um terno completo e os sapatos de Ruy Carlos Vieira Berbert, desaparecido desde 1972. Objetos que haviam permanecido até então intocados em seu quarto, para 'caso ele voltasse'.

Antes do início das cerimônias, Ruy Thales, o pai, chamou Amélia Teles em casa para tomar um café. Ela estava em Jales representando a Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos. "Ele havia me chamado para o enterro, mas eu sabia que os restos mortais não haviam sido encontrados. Aceitei o convite e não perguntei nada. Ele também não me disse nada. Depois do café, o conteúdo do caixão foi revelado." Naquele dia, Amélia foi cúmplice de Ruy Thales. Ninguém, além dos dois, sabia que

o ataúde estava praticamente vazio. O pai já estava bastante idoso e, prevendo que morreria logo, quis enterrar o filho. Mesmo sem ter um corpo. No fim do dia, depois do ato na Câmara e do enterro, deu um jantar para 80 pessoas. “Era uma mesa enorme, parecia um banquete”, conta Amélia. O pai de Berbert morreu pouco tempo depois. Mas conseguiu enterrar seu filho. Naquele dia, quem passou pela Câmara Municipal de Jales prestou homenagens frente ao caixão vazio de corpo, mas repleto de símbolos. Velaram um corpo que não era corpo, que não sabiam que era corpo, mas que reverenciavam e o faziam ainda que soubessem. No cemitério, colocaram a bandeira a meio-pau e cantaram o hino nacional. Tudo isso para o homem que não estava lá. (BERBERT *apud* GÓES, 2012:40-41)

Essa encenação remete, primeiramente, à necessidade do ritual funerário para restaurar a ordem social que cada morte ameaça desorganizar. Ou seja, é preciso que a morte seja aculturada por aquela sociedade para que não constitua uma ameaça que desagregue a ordem estabelecida.

Ao ritualizar a experiência da morte, as pessoas organizam a passagem entre o mundo dos vivos para o mundo dos mortos e tentam controlar uma experiência-limite para todos os homens, que é o momento do nascimento e o da morte.

O luto de Zuzu Angel, o encontro de Maria Rosa e Honestino, e o enterro organizado por Ruy Thales expressam a passagem de um tempo de buscas e esperanças para um tempo em que seus filhos ganharam o estatuto de mortos. A cerimônia revela a luta contra a ambiguidade da condição de desaparecido por meio de seus funerais, uma vez que não basta a certeza do assassinato por meio de uma carta, como no caso de Zuzu, ou a descoberta do assassinato por meio de documentos do Dops, como no caso dos pais de Ruy Carlos, para tirá-los de um limbo no qual eles se encontram.

A cerimônia e os ritos do luto buscam encerrar a espera, os sobressaltos, as expectativas, servindo também para definir a morte e liberar os desaparecidos da condição de “fantasmas” que, muitas vezes, devorava a vida dos familiares, pela espera opressiva, que não deixava espaço para a vivência do presente de maneira plena, e dificultava a vinda do futuro, aprisionando toda a família numa eterna suspensão temporal.

Ruy Thales enterrou objetos em um caixão vazio em um ritual no qual os mesmos se prestaram a representar o corpo de seu filho. Por meio de seus sapatos e roupas, Ruy Carlos pôde ser materializado, nos remetendo dessa forma a antigas tradições fúnebres nas quais manequins de cera, couro ou madeira eram

depositados sobre catafalcos reais ocupando o lugar do corpo do soberano que acabara de morrer. (GINZBURG, 2001)

Tanto em Roma, durante os funerais dos imperadores, como também em circunstâncias análogas em algumas sociedades europeias, desde a época medieval até muitos séculos depois, perdurou-se a tradição de enterrar “duplos” dos soberanos, em que, algumas vezes eram oferecidos banquetes nos quais se comiam e bebiam junto ao cadáver (KANTOROWICZ, 1998).

Anteriormente ao costume de se enterrar o duplo dos soberanos, já existia em Roma a tradição de se utilizar as *imagos*, que eram máscaras de cera dos antepassados, consideradas o equivalente de seus ossos, uma vez que havia a crença que ambos eram parte de um todo, ou seja, do corpo de um antepassado morto. A *imago* podia substituir o cadáver do morto em uma cerimônia denominada *funus imaginatum*, ou “funeral da imagem”, quando não havia um corpo para as cerimônias e essas máscaras específicas substituíam o cadáver ausente. E ainda antes de Roma, outros estudos recuperaram o sentido da palavra grega *kolossós* que eram estátuas funerárias, que originalmente tomavam o lugar dos ausentes nos rituais, constituindo-se como representações daqueles que não estavam mais entre os vivos.

A despeito das descontinuidades temporais e particularidades que contextualizam essas imagens em rituais e culturas diferentes, podemos ler a cerimônia de Berbet então como uma tentativa de representar o corpo ausente do filho desaparecido para marcar sua partida definitivamente, uma vez que “a morte não constitui o fim da vida do corpo no mundo: não é o fato biológico, mas o ato social – os funerais- que separa os que se vão dos que ficam.” (GINZBURG, 2001:88)

Outro aspecto importante a ressaltar é o da "performance" do enterro como uma estratégia de reumanização dos seus filhos. É importante atentar também para o fato de que, antes mesmo de suas mortes, eles já ocupavam o lugar de malditos no imaginário construído pelo militares sobre os opositores do regime.

Essa narrativa encontra limites quando as pessoas estão vivas e podem desconstruir essa pecha que querem lhe impingir. No entanto, quando essas mesmas pessoas não encontram dignidade em suas mortes - em valas coletivas, no fundo das águas, ou em demais lugares onde seus corpos apodrecem e

decompõem - sem outro olhar ou palavra humana para também humanizar aquele momento, elas perdem seus laços com seus pares.

Daí o “caráter produtivo dos rituais” (GÓES, 2012), que tem a capacidade de elaborar coletivamente a morte e reorganizar simbolicamente uma comunidade assaltada por um evento que escapa à experiência humana, como o desaparecimento de alguém, aculturando o que se encontrava em um limiar e, com isso, transformando tal fato em uma morte, e o desaparecido em um homem morto.

Mas é importante ressaltar que o estatuto de morto, adquirido por meio dos rituais, resgata também, de maneira subjacente, o estatuto de homem que o desaparecido perdera com a privação da sua morte. Todos os homens são mortais e, por isso, não bastava para Zuzu Angel acreditar na morte do seu filho. Ela precisava afirmar a finitude de Stuart socialmente para, em simultâneo, afirmá-lo como homem.

E a morte de um homem também demanda uma série de deferências e homenagens específicas, daí a obediência ao luto por parte da mãe de Stuart, como também a cerimônia para toda a cidade de Jales, com um enorme jantar ao final, promovido pela família de Ruy Carlos, no qual os conhecidos da cidade encontraram uma maneira de ressignificar, em conjunto, aquela morte ao reverenciar simbolicamente um caixão apenas com suas roupas e sapatos.

A irmã de Ruy Carlos explica no seu depoimento o significado desse evento para o seu pai, ao descrever a alegria dele em possibilitar e/ou impelir a coletividade no qual estava inserido a honrar a memória de seu filho e a dispensar as mesmas homenagens que as demais pessoas recebem quando morrem, e que ele não recebera até o momento daquela cerimônia.

Em 1992, resolveu fazer um enterro simbólico do meu irmão no cemitério de Jales (foi enterrado um caixão com um terno e um par de sapatos). Foi a maior alegria para ele dar um enterro para o filho. O caixão percorreu as ruas da cidade num carro de bombeiros e recebeu homenagens de toda a população do município. Meu pai disse na época que tinha conseguido ‘tirar um sapo da garganta’. Ele sofreu muito com o desaparecimento do filho. Como eles tinham o mesmo nome, chegou a ser preso na época da ditadura. Passou uma noite na prisão. (RIZZO & NOSSA, *apud* GÓES, 2012:44)

A cerimônia também foi o momento em que Ruy Carlos pôde ser lembrado por todos, mesmo após tantos anos do seu desaparecimento. Sua família pôde inscrever o seu sofrimento, anteriormente confinado à esfera particular, na esfera

mais ampla da comunidade. Isto possibilitou a quebra do profundo isolamento social comum aos familiares dos desaparecidos políticos que, em virtude da ausência de espaços e oportunidades para que suas dores sejam verbalizadas e compartilhadas, sofrem na penumbra e no anonimato por um luto que não possui reconhecimento por grande parte da população brasileira.

As cerimônias funerárias assumem uma dimensão política, ao se prestarem a humanizar Stuart e Ruy Carlos, porque ambos simbolizavam um outro, que abarcava tanto guerrilheiros, militantes e camponeses, como também estudantes, artistas e religiosos que ameaçavam destruir a ordem e o equilíbrio de uma sociedade militarizada e calcada em um modelo cristão ocidental.

Nesse tipo de lógica está implícita a ideia de que, para possuir o estatuto de vítima, o indivíduo não poderia ter praticado nenhum crime. Todas as demais mereceram algum tipo de castigo já que praticaram crimes de resistência armada ou política. Ou seja, qualquer ato de transgressão retirava o status de vítima e o deslocava para o de inimigo político. E no caso desse grupo, o seu laivo de marginalidade também invadia as várias esferas de sua vida social e privada.

Mesmo com enormes variações culturais em relação a sua forma, quando dispensamos cuidados ritualísticos a uma pessoa que morreu, estamos afirmando que aquela pessoa era indispensável e amada. E essa afirmação é sempre direcionada aos vivos que nos cercam.

A morte provoca uma ruptura na vida das pessoas e, a partir dela, novos papéis devem ser vivenciados ou reorganizados em virtude daquele corte que foi feito. Existe um "antes" e há um "depois", que define as posições e identidades. Quando isso não ocorre, o que existe é a vivência da falta que silencia amigos, que supostamente deveriam acolher o luto familiar, silencia a sociedade que não reconhece aquela família como um grupo que sofreu a perda de um membro querido, e até mesmo a família, que não consegue expressar em palavras o que não estava previamente registrado em suas culturas e sociedades.

## **2. AS FALTAS DE UMA MORTE ROUBADA: O TEMPO, O LUGAR E OS CORPOS**

Por não existir um marco que divida claramente a vida em um tempo anterior e posterior ao desaparecimento, não existiu também um tempo específico para o luto familiar. No desaparecimento não existe um tempo simbólico para o luto, no qual a coletividade reconhece aquela determinada família como um grupo que sofreu uma perda e que precisa ser acolhida pela comunidade e por pessoas próximas.

Tradicionalmente, no ocidente cristão – que é também o horizonte cultural de todos os países latino - americanos afetados pelas ditaduras militares a despeito das influências de suas religiões de matrizes africanas e/ou indígenas – o tempo do luto demanda uma série de obrigações a serem cumpridas pelos familiares do morto e sua comunidade.

Existe a expectativa de que os familiares do morto não exerçam suas atividades rotineiras da mesma maneira que exerciam antes da perda, também existe a expectativa de que esses membros se recolham e que não participem de festividades ou demais compromissos contrários ao sentimento de dor e tristeza que a família está sentindo de maneira mais aguda nesse momento. Assim, nos velórios, funerais, missas, visitas, palavras de conforto e cuidados específicos, a comunidade cumpre seu papel de consolar, enquanto a família cumpre o seu papel de sofrer. Os membros da comunidade estão conscientes do sofrimento, e podem se solidarizar com a família se assim desejarem, uma vez que existe um entendimento tácito de que aquele momento tem uma temporalidade diferenciada, e que a dor pela perda de uma pessoa para morte abriu uma brecha no transcurso dos eventos ordinários de todos.

Nesse marco temporal do luto a sociedade expressa o seu respeito pelo morto e seus parentes, como também expressa algo mais amplo, que é o respeito às regras e códigos nos quais todos estão imersos. O respeito ao tempo do luto pela comunidade é também o respeito às regras culturais dessa coletividade. E o cuidado que ela dispensa ao morto e a seus próximos é direcionado, em última instância, a toda sociedade, visto que, todos irão morrer e perder seus familiares em um revezamento de cuidados e deferências expressos por códigos compartilhados por todos. Por isso, para a maioria das pessoas, soaria insólito e despropositado

convidar um pai que perdeu seu filho para uma festa ou esperar que a mãe desse filho trabalhe de maneira diligente e produtiva nos dias subsequentes a essa perda.

E, também, esse momento é roubado no caso desses desaparecimentos forçados. O que ocorreu na maioria das famílias é que o tempo do luto não pôde ser vivenciado no espaço público ou privado. Como afirma Francisco Guariba, não existiu um momento específico no qual as pessoas verbalizaram a morte de sua mãe. E na ausência de um corte ou ruptura o que existe é a demora, afirmada por Marcelo Rubens Paiva, diluindo a dor ao longo dos anos e impossibilitando as manifestações de consolo e amparo. E essa dispersão é a inversão da intensidade característica do sofrimento e dos cuidados do tempo do luto. Ou seja, contrariamente às demais famílias que perdem seus parentes e têm um período de recolhimento e tristeza legitimados na sociedade, as famílias dos desaparecidos, e seu círculo próximo, se viram desorientados por não saber como proceder em meio à incerteza e às dúvidas que impediram a ritualização desse momento.

As famílias não tiveram a possibilidade de vivenciar o luto, após a morte, pois não tinham como saber o real significado daquele desaparecimento nos primeiros momentos. Somente aos poucos é que puderam assimilar aquela perda temporária como algo definitivo. E nos primeiros momentos, os ritos do luto foram engolfados pela urgência das buscas em delegacias, quartéis e áreas afins. Em paralelo, o círculo próximo desses familiares não teve muitas possibilidades de demonstrar solidariedade porque, além de também não saberem que aqueles desaparecimentos eram assassinatos, muitas pessoas, intuindo ou não o real significado desses sumiços, tiveram medo das consequências de um contato mais próximo que os levasse a prisões, torturas, demissões ou algo similar.

Quando questionada sobre o que existe de substancialmente diferente na vivência da morte por um desaparecimento forçado em relação a uma morte comum Eliana Castro afirma:

É o concreto. Eu não tenho a concretização da morte dele. Não entra na minha cabeça porque eu não visualizei, enterrei ele. Eu fui criada com ritos. Ah, mas lá aonde dizem que enterraram você faz uma capelinha... sim, faço. Deposito rosas, faço tudo isso, mas eu não concretizei. Isso é abstrato para mim. Eu vivo ainda de luto. Aliás, eu nem sei se posso dizer que vivo de luto. Eu vivo de busca. Não sei se um dia vou fechar o luto. Mas, por enquanto, eu vivo de busca. (CASTRO, 2015)<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Entrevista concedida em 2015, Brasília.

Muitas pessoas do círculo social dos familiares de desaparecidos se afastaram justamente nesse momento delicado, aprofundando ainda mais a sensação de isolamento e solidão das famílias. Como dar os pêsames para o familiar de um desaparecido, logo após sua prisão, se sua morte ainda não é dada como certa? E depois dos anos passados, quando já não existe a possibilidade daquela pessoa estar viva, como verbalizar a solidariedade com tanto atraso? Nesses casos, muitas vezes o compartilhamento da dor ficou restrito ao meio familiar.

Rosalina Santa Cruz contou brevemente sobre esse período:

É gratificante lembrar que, nessa época de medo e solidão, encontramos solidariedade também de vizinhos e amigos. [...] Muitos, entretanto, fugiram da gente nesse tempo. Nem mesmo um telefonema de condolências formais deram. Tinham medo de se comprometer, de perderem empregos, de ficarem malvistas. (ASSIS, 2011:51)

Em uma passagem do seu livro *Vivo até a morte*, Paul Ricoeur afirma que “Somente os enlutados serão consolados” (RICOEUR, 2012:4). Tal declaração explicita a ideia de que a morte produz um corte no tempo rotineiro e ordinário dos vivos, uma fissura que instaura um “antes” e um “depois” daquele evento. Cada vez que a vida de uma pessoa chega ao fim, o seu grupo afetivamente mais próximo sofre um abalo, e são necessários rituais e cuidados, por parte de outros membros da comunidade para que as pessoas que sofreram a perda possam aos poucos reinventar uma nova maneira de estar no mundo.

Existe um princípio tácito que devemos dispensar cuidados ritualísticos ao morto que se foi, como também de amparar os vivos que faziam parte do seu círculo familiar ou afetivo. Os cuidados variam conforme as culturas e os hábitos, porém, podemos afirmar que não existem diferenças marcantes em relação à enorme importância dada a esse período posterior a morte de alguém. Tempo específico de profundo sofrimento e tristeza por parte do seu núcleo mais próximo, a família, e de acolhimento e solidariedade, por parte da comunidade do morto e dos seus familiares.

Nas narrativas dos familiares são constantes as falas que apontam para a supressão do tempo do luto para os mesmos. Como não existia a certeza da morte, não houve um tempo de rituais religiosos, como missas e sepultamentos, ou mesmo pequenos rituais culturais que sinalizavam uma deferência especial naquele

momento específico, tais como visitas, telefonemas ou correspondências de condolências. Além de ações mais formais, existem também os cuidados mais sutis que dispensamos às pessoas enlutadas em seu ambiente de trabalho, na vizinhança, escolas, clubes, paróquias, associações ou demais espaços nos quais elas circulam, nos quais todos podem saber do momento delicado pelo qual está atravessando.

Pela atuação política de alguns militantes, o desaparecimento foi rapidamente absorvido como uma morte provável e, nesses casos, atos de solidariedade puderam ser sinalizados. No entanto, um tempo definido de acolhimento não existiu. Ele se manifestou apenas nas brechas de um tempo inalterado pela morte. Os pequenos cuidados dispensados aos familiares foram pulverizados numa rotina que não foi alterada pela ausência do estabelecimento da morte. O tempo posterior à descoberta do desaparecimento foi um tempo de buscas e denúncias, na tentativa de localização do paradeiro do familiar, ou mesmo de informações sobre o que teria ocorrido, no qual não houve espaço para o recolhimento.

Outro ponto fundamental é que pela repressão política que havia à época, o simples fato de não existir uma situação clara e definida sobre a morte, possibilitou que muitas pessoas que cercavam esses parentes se vissem desobrigados de manifestações formais ou informais de solidariedade, mesmo as mais protocolares. Ou seja, a indefinição da morte que fragmentou esse tempo particular, e atropelou seus ritos característicos, não apenas os impossibilitou de vivenciarem sua dor, individualmente, ou no ambiente familiar com a devida atenção, como também de dividirem essa dor com as pessoas que os cercavam, acentuando o sentimento de solidão e de mágoa por não haver um respaldo social para o sofrimento vivido por aquela família.

Muitas vezes, nem mesmo os familiares estavam certos da morte, e a comunidade também se via impossibilitada ou constrangida em sinalizar manifestações de solidariedade que se remetessem ao luto, como ocorreu no caso de Maria Rosa<sup>24</sup> e de Zuzu Angel<sup>25</sup>, que negaram as mortes de seus filhos e se fecharam para a escuta dessa probabilidade por um bom tempo. É importante lembrar que a família não é um núcleo homogêneo, e se a morte não se impõe como um fato, cada membro desse grupo vivenciará essa morte ao seu tempo e à sua

---

<sup>24</sup> Mãe de Honestino Monteiro Guimarães.

<sup>25</sup> Mãe de Stuart Angel Jones.

maneira, promovendo desencontros e silenciamentos. No lugar de uma morte reconhecida e de um tempo de luto legitimado, social e culturalmente por todos, o que ocorreu com a indefinição da morte foi a deslegitimação desse tempo, confundindo papéis e impedindo manifestações claras por parte dos familiares e da comunidade.

Vivenciar o luto é extremamente importante porque ele é um “estado de margem” (VAN GENNEP, 2013) para os que sobreviveram ao morto, uma vez que a perda sofrida localiza essas pessoas simbolicamente “fora” do tempo ordinário, em uma temporalidade à margem dos outros indivíduos, pois necessitam desligar-se do morto, a quem estavam vinculados por laços afetivos e/ou biológicos. Junto com o morto, o seu grupo se retira provisoriamente da ordem comunitária em que vive, se abstendo de realizar atividades rotineiras, se colocando à margem do restante dos homens, para depois se reintegrar novamente às atividades que realizava junto ao grupo. Esse movimento de distanciamento, e posterior agregação à comunidade, sempre foi ordenado religiosamente, e mesmo em sociedades extremamente secularizadas, não é apenas a necessidade individual de cada membro que orienta esse tempo. Existe uma performance familiar que é observada, com maior ou menor rigor, pelas famílias que vivenciam períodos de luto.

Durante o luto os vivos e o morto constituem uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos, de um lado, e o mundo dos mortos, de outro, da qual os vivos saem mais ou menos rapidamente conforme fossem mais estreitamente aparentados do morto. Por isso, as estipulações do luto dependem do grau de parentesco e são sistematizadas de acordo com o modo especial como cada povo determina este parentesco (paterno, materno, de grupo, etc.). [...] Os ritos de suspensão de todas as proibições e de todas as regras (vestuário especial, etc.) do luto devem, portanto, ser considerados como ritos de reintegração na vida social, restrita ou geral, de mesma natureza que os ritos de reintegração do noviço. Durante o luto vida social fica a suspensão para todos quantos são atingidos por ele e por um tempo tanto maior: 1) quanto o vínculo social com o morto é mais estreito (viúvos, parentes); 2) quanto mais elevada era a situação social do morto. Se este era um chefe a suspensão atinge a sociedade inteira. (VAN GENNEP, 2013:129)

Nas sociedades cristãs ocidentais existe a necessidade da instauração de lutos oficiais e coletivos quando morrem presidentes, monarcas, personalidades que gozam de grande prestígio, ou mesmo na ocorrência de catástrofes nas quais faleceram muitas pessoas de uma determinada comunidade. O luto também é instaurado por indivíduos anônimos, por meio de pequenos anúncios telefônicos, escritos, ou nas sessões de obituários nos jornais, convocando a comunidade para

as cerimônias religiosas - velórios; enterros ou cremações; missas de sétimo dia, trigésimos dia e primeiro ano - pelas mudanças do vestuário rotineiro para o uso de roupas de modelos mais sóbrios e escuros; pelas proibições de certos alimentos e bebidas, e as interdições em eventos festivos. Ou seja, a rotina é transformada pelas manifestações de apoio e solidariedade, nos dias subsequentes à morte, porque existe a possibilidade de se desligar dos afazeres cotidianos para se entregar às cerimônias de sofrimento nas quais a dor pela perda pode ser vivenciada e dividida pela família e a coletividade de maneira mais intensa.

A experiência da morte demanda pequenos, ou grandes, rituais, que devem ser vivenciados pelo grupo próximo do morto, em encenações que simbolizam a separação e a dor, e que marcam o momento de passagem, na qual esse indivíduo, paulatinamente, vai se apartando do mundo dos vivos. Como assinala Van Gennep (2013), todo rito comporta momentos anteriores a posteriores, em uma sequência que, no caso das mortes, visam sedimentar a passagem do morto para outro plano, por meio de uma viagem entre mundos, pontuada por ritos de *separação* e *agregação*, que delinham os movimentos de rupturas e adesão do morto e dos sobreviventes.

Entre os ritos de separação, alguns dos quais já foram passados em revista, convém incluir: os diversos procedimentos de transporte do cadáver para fora, a queima de utensílios da casa, das joias, das riquezas, do morto, a morte das mulheres, de seus escravos, de seus animais favoritos, as lavagens, unções e em geral os chamados de purificação, os tabus de toda espécie. Além disso, existem procedimentos materiais de separação, a saber, fosso, caixão, cemitério, grade, colocação nas árvores, montes de pedras, etc., os quais são construídos ou utilizados ritualmente, terminando frequentemente o fechamento do caixão ou da tumba o rito inteiro, de maneira particularmente solene. [...] Como ritos de agregação citarei em primeiro lugar as refeições consecutivas aos funerais e banquetes das festas comemorativas, refeições que têm por finalidade ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos. (VAN GENNEP, 2013:140-141)

A violência da morte e a conseqüente quebra da união entre os familiares e amigos com o morto demanda cuidados para que o defunto se aparte do seu grupo e assuma o seu status de estrangeiro no mundo dos vivos. Os que sobreviveram à sua morte também precisam desses rituais para se despedir do morto e retomar a vida na comunidade a partir de outro status, ou sob novas condições afetivas e identitárias, a exemplo dos órfãos e viúvos. Ou seja, a alteridade, violentamente

instalada pela morte, é controlada pelos vivos a partir de inúmeros ritos que visam estabelecer limites precisos em relação aos finados. Esses limites não são dados pelo evento biológico e, por isso, precisam ser construídos lentamente para que a morte como fenômeno cultural e social, possa ocorrer.

Por isso, a simbologia recorrente da morte como uma viagem na qual existe um longo caminho entre o seu começo e o seu término, e os variados e exaustivos esforços dos vivos para que seus entes queridos saiam do nosso mundo e cheguem ao seu destino. Daí a importância dos batismos e da extrema-unção para que os cristãos não se percam no caminho do paraíso, das moedas para pagar a viagem ou para que possam ser recebidos de maneira amistosa no outro mundo, de canoas e remos, amuletos, alimentos, utensílios e roupas para a travessia (VAN GENNEP, 2013). Como adverte Van Gennep:

Os indivíduos para os quais não foram executados os ritos fúnebres, assim como as crianças não batizadas ou que não receberam nome, ou não foram iniciadas, são destinadas a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregarem à sociedade aí constituída. São os mortos mais perigosos, porque desejariam reagregar-se ao mundo dos vivos, mas não podendo fazê-lo conduzem-se como estrangeiros hostis. Não dispõem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu mundo e, por conseguinte, devem procurá-los à custa dos vivos. Além disso, estes mortos sem lar nem lugar sentem frequentemente um amargo desejo de vingança. Deste modo, os ritos dos funerais, são ao mesmo tempo ritos utilitários de grande alcance, que ajudam a livrar os sobreviventes de inimigos eternos. A classe de mortos referida é diversamente recrutada conforme os diferentes povos. [...] Faço observar de novo que não pretendo dar universalidade e necessidade absolutas ao esquema dos ritos de passagem. (2013:138).

E igualmente aos objetos, as lágrimas e demais manifestações de dor são fundamentais nessa dolorosa separação, que transita entre a esfera do individual e do social, na medida em que aciona sentimentos subjetivos, mas que se expressam através das linguagens afetivas de cada cultura. Em seu artigo “A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos)”, Marcel Mauss (2013) afirma o caráter ritualizado da expressão dos sentimentos que se acentua, ou recua, segundo momentos socialmente demarcados na sequência ritual, obedecendo, além disso, a uma estética comum. Gritos, lamentações ou lágrimas, não seriam apenas expressões externas de sentimentos oriundos do íntimo de cada um, mas, ao contrário, seriam pautados por uma gramática comum (RESENDE e COELHO, 2010:48).

A experiência emocional é singular, no entanto, ela é também configurada pela cultura e pela história de cada sociedade e, por isso, necessita de espaços legitimados para que possa se expressar, comunicando nos códigos culturais disponíveis, os sentimentos de alegria, amor, dor, tristeza e demais outros. Desse modo, para além da importância religiosa e cultural das cerimônias fúnebres, para a efetiva transformação de alguém amado em um morto, existe a dimensão das emoções que precisam de um contexto e uma linguagem para se expressarem de maneira eficaz em cada cultura.

Os sentimentos que vivenciamos, a maneira como repercutem e são expressos fisicamente entre nós, estão enraizados em normas coletivas implícitas. Não são espontâneos, mas ritualmente organizados e significados visando os outros. Eles inscrevem-se no rosto, no corpo, nos gestos, posturas, etc. O amor, a amizade, o sofrimento, a humilhação, a alegria, a raiva, etc. não são realidades em si, indiferentemente transponíveis de um grupo social a outro. As condições de seu surgimento e a maneira como são simbolizados aos outros implica uma mediação significativa. (LE BRETON, 2006:52)

Ou seja, mesmo que nos grandes centros urbanos estejamos distantes de cerimônias tradicionais e extremamente elaboradas para prantear nossos finados, e os funerais tenham se simplificado de maneira acentuada, as expressões de dor são fundamentais nesse momento, assim como as expressões de alegrias são rejeitadas e controladas. As emoções não se expressam livremente uma vez que está estabelecido que o momento do funeral seja um momento de tristeza, pesar e contrição, mesmo para aqueles que não têm uma ligação afetiva com o morto mas se encontram presentes na cerimônia.

As cerimônias fúnebres dos Kol da Índia fornecem bom exemplo de combinações de ritos profílicos conhecidos como ritos de passagem. Eis a sequência deles: 1º) logo após a morte deposita-se o cadáver no chão, “a fim de que a alma encontre mais facilmente o caminho da morada dos mortos”, situada embaixo da terra; 2º) o cadáver é lavado e pintado de amarelo, de maneira a expulsar os demônios que fariam parar a alma durante sua viagem; 3º) também com a mesma finalidade os parentes e vizinhos reunidos soltam urros lamentosos; 4º) coloca-se o cadáver numa eça, com os pés para diante, a fim de que a alma não encontre o caminho da cabana, e com o mesmo objetivo seguem-se percursos sinuosos; 5º) o cortejo não pode compreender nem crianças nem moças. As mulheres gritam, os homens calam-se; 6º) cada um destes leva um pedaço de madeira seca que jogará na fogueira; 7º) coloca-se aí arroz, utensílios, conforme o sexo, e na boca do morto pães de arroz e moedas para sua viagem, uma vez que a alma conserva uma “sombra do corpo”; 8º) as mulheres vão-se embora e põe-se fogo à pira, queimando a padiola para impedir o regresso do morto; 9º) os homens recolhem os ossos calcinados, colocam-nos em um pote, que trazem para a casa do morto onde é suspenso a um poste; 10º) semeiam-se grãos de arroz no caminho e

colocam-se alimentos diante da porta para que o morto, caso volte apesar de todas as precauções, tenha o que comer sem fazer mal a ninguém, 11<sup>o</sup>) levam-se para longe todos os utensílios, que se tornaram impuros, supondo-se que o morto neles se tenha escondido; 12<sup>o</sup>) purifica-se a casa mediante uma refeição consagrada; 13<sup>o</sup>) ao fim de certo tempo vem a cerimônia das “núpcias” ou da “união” do morto com a população do mundo inferior. Cantam-se cânticos do casamento, dança-se e a mulher que leva o pote dá pulos de alegria; 14<sup>o</sup>) vai em cortejo matrimonial, com música, etc., até perto da aldeia de onde o morto e seus antepassados são originários; 15<sup>o</sup>) deposita-se o pote em um pequeno fosso, em cima do qual coloca-se uma pedra em pé; 16<sup>o</sup>) na volta todos os participantes devem tomar um banho, mas todos os mutilados, mortos por um tigre ou por acidente, etc., continuam maus espíritos e não podem ir para o país dos mortos. Este país é a morada dos antepassados e só os indivíduos que foram casados vão para ele. Voltam de vez em quando a terra, e quando lhes agrada reencarnam-se nos recém-nascidos, sobretudo avós e bisavós. (VAN GENNEP, 2013:132)

É importante atentar que a morte não concede o estatuto de morto automaticamente a um homem. De modo similar ele só é considerado um ser plenamente “vivo” após alguns rituais como o batismo e outras cerimônias semelhantes que o localizam no mundo dos vivos. Vida e morte são fenômenos naturais, no entanto, é somente pela cultura que os homens se deslocam desse estado meramente biológico para inventar diferentes maneiras de existir e morrer. Heidegger afirma que “os homens morrem e os animais perecem” justamente pela percepção humana da morte como realidade individual e coletiva. Morremos individualmente e morremos como espécie. E a angústia advinda dessa percepção nos orienta para uma divisão estrita entre os mundos dos que vivem e o dos que já se foram.

Por meio dos rituais descritos é possível observar uma preocupação em direcionar o morto para o seu devido lugar, que é precisamente um mundo distante e apartado dos vivos. Esforços são feitos para que não seja permitida sua volta e, caso ele queira retornar, é imprescindível que ele se perca no transcurso dos dois mundos. Para que o morto se mantenha apaziguado e cordial para com os vivos, ele é alimentado e é realizado uma cerimônia de união deste com os outros mortos. O casamento, neste caso, cumpre a função de iniciar esse homem, que ainda possui um estatuto ambíguo, em um homem plenamente morto. Serve para retirá-lo de um limbo transitório no qual se encontra e ingressá-lo de maneira definitiva no mundo dos mortos. Os parentes e conhecidos do finado devem expressar sentimentos de dor, existindo uma clara demarcação de gênero nessa tarefa: a mulheres devem gritar sua dor enquanto os homens devem silenciá-la. Depois do corpo queimado os

ossos são recolhidos e guardados em um pote que é, posteriormente, identificado por uma pedra. Dessa maneira, toda a estrutura do ritual funerário comporta importantes ritos de despedida e integração.

Também é interessante perceber como a relação entre vivos e mortos é delicada e melindrosa, na medida em que são feitos numerosos esforços para que o morto não quebre o pacto existencial de não retornar ao mundo dos vivos. Se isso acontecer, ele assume o caráter de um ser potencialmente perigoso e irascível, que precisa ser apaziguado com alimentos, e novamente direcionado para o seu mundo. Todos os objetos dos ritos funerários são considerados impuros porque a morte pode “se esconder” ali e contaminar o mundo dos vivos, e por isso, também, os participantes precisam se lavar após a cerimônia para que não haja o perigo de uma contaminação. Sob esse aspecto a morte assume o caráter semelhante a uma doença, que assombra e contamina os seres vivos, que participam de um ritual no qual vida e morte se misturam pelas despedidas e pelos casamentos, mas que, no entanto, permanecem apartadas exclusivamente pelo cuidado dos vivos. Ou seja, são os vivos que mantêm o equilíbrio entre os mundos. Sua tarefa é indicar o caminho e promover a união do cadáver com os outros mortos. Somente assim ele deixará de ser algo ameaçador para se transformar em algo reconhecido e amado.

E ele somente deixa de ser uma alteridade perigosa e assustadora quando ele é humanizado pelos outros homens. Quando deixa de ser um cadáver no estado de natureza, para se transformar em cadáver de um humano, de um homem semelhante aos outros vivos, imersos na cultura, e que precisam, para continuar homens, permanecer imersos nesses mesmos referenciais simbólicos. Uma vez que os mesmos tenham seu lugar assegurado no “país dos mortos” eles se transformam nos antepassados dos que virão, e devem ter uma pedra para sinalizar seus restos mortais, seus ossos, na comunidade em que viveu e na qual permanece após a morte, por meio dessa mesma pedra, que sinaliza em definitivo sua passagem.

A aparente contradição que reúne em um mesmo ritual - cuidados com utensílios contaminados e a preparação de alimentos para um ser ameaçador - conjuntamente, com gritos de dor e indicação de uma lápide para que esse mesmo morto seja sempre lembrado e pranteado como um ser amado e próximo - ilustra o caráter ambíguo e assustador da morte e a necessidade de seu controle pelos homens. O controle da morte advém da possibilidade dos vivos de transformar, ou não, um evento biológico em algo cultural e/ou religioso.

A relação entre os vivos e os mortos é extremamente delicada porque os mortos podem assumir uma identidade amigável e protetora, mas também são suscetíveis a personificar nossos piores medos porque são, ao mesmo tempo, totalmente desconhecidos e incontroláveis. Dessa maneira, a tranquilidade dos vivos também precisa ser obtida por meio de alimentos e oferendas que deixem os mortos “descansarem em paz” e impede que os mesmos se transformem em forças negativas e assustadoras correspondendo a todos os temores que os homens possuem diante da morte.

A necessidade de oferendas para mantê-los afastados e serenos, foi observada por Lévi-Strauss, ao fazer uma leitura antropológica das festividades natalinas como um deslocamento de rituais entre vivos e mortos, nos quais os primeiros visam, por meio dos presentes, apaziguar os mortos que os ameaçam. Na sua obra *O suplício do Papai Noel* (2008), Lévi-Strauss narra um episódio, na França da década de 1950, mais precisamente em 24 de dezembro, no qual um boneco de Papai Noel foi primeiramente enforcado, e depois queimado, no átrio da catedral de Dijon, diante de um grupo de crianças do orfanato da cidade. Ele foi condenado e queimado, sob a acusação de paganizar e desvirtuar a tradicional festa de natal francesa, gerando uma enorme polêmica no país após a ação ser noticiada pelos jornais locais.

A partir desse episódio Lévi-Strauss faz um histórico das festas modernas natalinas que teriam raízes em costumes medievais, assim como nas remotas Saturnais romanas e mitos folclóricos europeus, que mesclaram elementos novos e antigos, se perpetuando ao longo do tempo, a partir de fórmulas inéditas de transformação.

O que ele afirma, por meio de sua interpretação dos rituais natalinos, é o seu caráter fundamentalmente iniciático. Segundo o mesmo:

Chegamos à conclusão precedente por uma análise puramente sincrônica da função de certos rituais e do conteúdo dos mitos que servem para fundá-los. Mas uma análise diacrônica nos levaria ao mesmo resultado. Pois os folcloristas e os historiadores das religiões admitem de modo geral que a origem distante de Papai Noel se encontra no Abade de Liesse, ou Abbas Stultorum, ou Abade do Desregramento, que traduz fielmente o inglês Lord of Misrule, personagens que, durante um certo período, são reis do natal, e nos quais reconhecemos os herdeiros do rei das Saturnais da época romana. Ora, as Saturnais eram as festas das *larvae*, isto é, dos mortos por violência ou abandonados sem sepultura, e por trás do velho Saturno, devorador de criancinhas, alinham-se como imagens simétricas o bom velhinho Noel, benfeitor das crianças; o Julebok escandinavo, demônio

chifrudo do mundo subterrâneo que traz presentes para elas; São Nicolau, que as ressuscita e lhes dá presentes; e, por fim, as Katchina, crianças mortas precocemente que renunciam ao papel de assassinos de crianças para se tornarem aquelas que distribuem castigos e presentes. (LEVI-STRAUSS, 2008:31-32)

Nas trocas de presente natalinas, simbolicamente, são os vivos que presenteiam os mortos porque, em uma dimensão ritualística mais profunda, os adultos representam os vivos, e as crianças representam os mortos, uma vez que, a exemplo das mulheres e estrangeiros, as crianças não estão completamente integradas ao grupo mais amplo da sociedade. As crianças ainda não estão completamente imersas no mundo da cultura e, por isso, precisam realizar vários rituais de iniciação, antes de abandonarem a posição de uma alteridade potencialmente perigosa.

Mas quem pode personificar os mortos numa sociedade de vivos, a não ser todos os que, de uma maneira ou de outra, não estão completamente integrados ao grupo, ou seja, que participam daquela alteridade que é a marca do supremo dualismo, o dualismo entre os mortos e os vivos? [...] Não surpreende, pois, que o Natal e o ano-novo (seu duplo) sejam festas de presentes: a festa dos mortos é, na essência, a festa dos outros, visto que o fato de ser outro é a primeira imagem aproximada que podemos construir a respeito da morte. (LEVI-STRAUSS, 2008:42-43)

Por isso a necessidade de agradar essa alteridade, que pode assumir várias formas, mais assustadoras ou mais amistosas, mas que sempre constituirá uma ameaça porque é, em sua essência, o reverso dos vivos, o seu contrário, sempre disposta a ameaçar o frágil equilíbrio que aparta o mundo dos mortos do mundo dos vivos. Quando Ricoeur (2012) se indaga como a morte se relaciona com a carne, uma das possíveis respostas é que pelo corpo, pela carne dos homens, que as culturas humanizam a morte e, com isso, possibilita que o nosso fim não se resuma ao perecer dos demais animais, que possua um estatuto ontologicamente diferenciado, ainda misterioso e assustador, mas sem o caráter de horror e violência das mortes no estado selvagem.

## **2.1 Que a terra te seja leve**

Da mesma maneira que a morte demanda um tempo específico para a vivência do luto, visível por meio das vestimentas e rituais, ela também demanda um

espaço consagrado ao morto, que também deve ser visivelmente diferenciado de outros espaços para marcar ali uma presença, de alguém que não existe mais corporificado entre os vivos, mas que permanece através dos restos mortais naquela sepultura, e também por meio de fotos, nomes, esculturas, ou objetos similares nas suas lápides, que identificam aquele morto, único e singular, em meio a todos os outros.

O espaço geográfico específico para o morto é um universal em todas as culturas na medida em que, mesmo em sociedades nas quais não existe o tradicionalmente ritual do enterro, mas sim o da cremação, e mesmo em sociedades contemporâneas nas quais é possível a pluralidade de escolhas, os restos mortais não são descartados aleatoriamente. Eles são cuidadosamente depositados em uma cova, espalhados em lugares simbolicamente importantes, ou guardados em pequenas urnas ou vasos funerários.

Os despojos do morto, sejam em forma de ossos ou de cinzas, ainda significam, e por isso também precisam de um lugar especial em razão de uma sacralidade religiosa, emocional ou simbólica. Esses espaços marcadamente contrários de um espaço ordinário podem ser criados pelos vivos artificialmente, tais como os cemitérios, sarcófagos, túmulos e etc., ou em grutas, cavernas, montanhas e similares que são escolhidos por já constituírem uma referência histórica ou religiosa por certas comunidades.

Robert Pogue Harrison em seu livro *The Dominion of the Dead* (2003) afirma a importância do ato de enterramento como uma ação que identifica o indivíduo que morreu, mas, sobretudo, como uma ação que tem, precisamente, a capacidade de “mortalizar” o tempo e o espaço. De inscrever em um tempo imóvel, sem princípio e sem fim, a ideia de finitude. Da mesma maneira a relação dos homens com os espaços geográficos que os mesmos ocupam também refletem essa percepção, e por isso, a arquitetura também teria se desenvolvido a partir das construções funerárias em tempos extremamente remotos. Para ele a existência humana é marcada pela consciência da nossa finitude uma vez que aprendemos que iremos morrer logo nos primeiros anos de vida, quando descobrimos a morte dos próximos e, por conseguinte, nossa própria morte.

Como alerta Harrison, o termo homem tem origem no termo latino *humus*: terra. Também esclarece o verbete que *é de notar a cognação entre humus e hominis* “homem”, propriamente “habitantes da terra” (HOUAISS, 2001:1.554). Ou

seja, o homem e a sua humanidade estão estreitamente vinculadas a terra, ao solo em que o homem pisa, ao seu território. Daí as inúmeras narrativas escatológicas nas quais o fim do mundo acontece por meio de inundações e nas quais a água é o elemento destruidor da humanidade, a exemplo de Noé, que salva os homens e os animais da ira divina, na forma de um dilúvio, por meio de uma arca que possibilita a fuga para outro tempo que só principiará no momento em que alcançarem novamente a terra firme.

Também na literatura homérica existe uma clara dicotomia entre a terra - lugar de memória e humanidade - da água doce e dos oceanos - que são lugares nos quais só existe morte e esquecimento. A importância de um lugar para morrer é descrita por meio das inúmeras tentativas de retorno à Ítaca realizadas por Ulisses. Enquanto a *Ilíada* narra a guerra de Tróia com suas numerosas disputas entre os heróis, a *Odisseia* narra o retorno de Ulisses para a sua casa: o mundo dos que estão imersos na cultura, dos que realizam sacrifícios aos deuses, não comem carne humana, cultivam a terra, obedecem às leis ancestrais e enterram seus mortos em terra firme.

Christian Werner nos lembra de que o termo *Odisséia* possui diversas acepções na língua portuguesa, dentre elas, a de:

a) longa perambulação ou viagem marcada por aventuras, eventos imprevistos ou singulares; b) narração de viagem cheia de aventuras singulares e inesperadas; ou c) travessia ou investigação de caráter intelectual ou espiritual. (...) Na raiz da palavra está o termo grego *nostos* “cujo sentido básico mais comum é “retorno”, sendo composto por um lexema presente em “nost-*algia*”, palavra moderna que designa a dor causada por uma distância virtualmente intransponível de um lugar ou tempo familiar e desejável. A raiz verbal do substantivo *nostos*, porém, tem a conotação mais precisa de “voltar são e salvo para casa”; e também a de “retornar da morte para vida” (Frame 2009): a primeira acepção do dicionário (“longa perambulação”) está presente em *nostos*, ao passo que a segunda (“narração de viagem”) pertence à história de outro substantivo que parece compartilhar da mesma raiz, *noos*, que se refere, em Homero, a uma faculdade cognitiva ligada à visão, e pode ser traduzido por “mente”, “ideia” e “espírito”. Tais sentidos de *nostos* apontam para uma constelação mítica na qual se articulam duas imagens ou ideias: o percurso da morte para a vida e o caminho da escuridão para luz. (ODISSEIA, 2014:60)

O retorno da morte para a vida é, precisamente, o retorno do mar para a terra firme, do esquecimento para a memória e do mundo selvagem para o mundo dos humanos. A morte, nesse sentido, se assemelha a uma alteridade que assume diversas feições, mas é sempre um outro, um diverso ilustrado nos povos que se

contrapõe aos costumes dos homens. A dimensão singular e individual de sua fuga (da morte para a vida) também assume um caráter coletivo da ação humana contra a morte e da nossa necessidade de memória para vencer o tempo e o esquecimento. Ulisses é, por excelência, aquele que constrói a humanidade, asseguradas pela ideia da casa, da terra e da palavra.

Somente em terra firme é possível enterrar os homens e construir um *sêma* para os mesmos, uma vez que, na água o corpo desintegra e desaparece sem vestígios da nossa passagem pelo mundo. É na terra que o corpo, instrumento privilegiado para a humanização da morte, se mistura à matéria orgânica existente, fertilizando o solo a partir de sua decomposição afirmada na sentença “do pó viestes e ao pó retornarás”, como também sobre ele é possível indicar e identificar cada homem que já passou pelo mundo.

Ou seja, só é possível escrever em uma lápide a frase “aqui jaz” porque a terra é o lugar no qual a carne e os ossos dos homens se transformarão e permanecerão para a eternidade. Por isso Ulisses, que é uma espécie de humanidade singularizada, não aceita morrer no mar e luta por uma identidade póstuma, ao abandonar Calipso na sua ilha do esquecimento, rumo a sua terra natal, onde está o seu passado e o seu futuro, ilustrados pelos seus familiares e pela sociedade de Ítaca.

É por isso que o mesmo Ulisses abre mão de forma deliberada de sua astúcia ao se revelar ao ciclope Polifemo, no exato momento que suas naus estão deixando a ilha após lhe cegar um olho, atraindo dessa maneira a ira de Posêidon, pai da criatura monstruosa, que irá persegui-lo incansavelmente após esse episódio. É a forma de desumanização do mar assume tanto a forma agressiva, masculina e poderosa do deus Posêidon, que persegue sem trégua Ulisses e seus companheiros, como também por meio de outras criaturas marinhas, como as belas e femininas sereias que buscam com o seu canto mortífero arrastar os homens para as profundezas do oceano, lugar do esquecimento completo, uma vez que seus corpos serão devorados pelos peixes, não podendo, portanto, alcançar o Hades, destino dos homens que tiveram seus corpos consumidos pelo fogo e seus ossos enterrados no fundo da terra. François Hartog, ao discorrer sobre a dicotomia no mundo grego, entre a água como lugar de esquecimento e a terra firme como o lugar da memória, afirma sobre a viagem de Odisseu:

Como o retorno, a vida é “doce como o mel” e a morte sempre detestável. Mas há muitas formas de morrer. O herói aceita morrer no combate, ultrapassar as portas do Hades e do esquecimento, contanto que obtenha, em troca, o *kléos*, que viva pelo canto dos aedos e na memória social. Aquiles, escolhendo morrer diante de Troia, renuncia ao retorno (*nóstos*) para os seus, mas ganha, ele sabe, uma “glória imperecível”. Ao contrário dessa morte heróica na primeira fila dos combatentes, a morte no mar é um horror completo, pois perdeu-se tudo, sem a menor contraparte: a vida, o retorno, mas também o renome e até o nome. Mais grave ainda, mesmo tendo-se perdido a vida, não se está verdadeiramente morto. Pois, enquanto não se recebem as honras fúnebres, a sombra erra “em vão diante da morada do Hades de amplas portas” sem poder ultrapassar o umbral. (HARTOG, 2014:49)

Quando a Bíblia afirma “Com o suor do teu rosto comerás teu pão, até que te tornes ao solo. Pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.” (GÊNESIS 3, 19) ela está descrevendo uma concepção religiosa de retorno do homem ao seu estado original, a terra. Como alerta Harrison, também a ciência afirma que a humanidade nasceu da explosão de uma estrela e todos os elementos do nosso corpo são similares aos elementos do solo, das estrelas, da água, da vegetação, e etc. Havendo, portanto, uma estreita conexão natural entre todos os seres vivos. Ser enterrado, portanto, é ter a possibilidade de retornar, em um futuro próximo, em forma de solo fértil para a vegetação, é unir-se novamente aos elementos originários da humanidade. E, segundo o autor, a humanidade conscientemente, e em um nível mais profundo, sabe, e pressente essa conexão, reproduzindo ao longo da sua trajetória o seu diálogo com a morte. Seja por meio de rituais festivos e/ou religiosos, como afirmado por Lévi-Strauss, seja em produções religiosas, arquitetônicas, artísticas ou similares.

Como lembra Harrison, a palavra latina *sepulcrum* tem origem na palavra *sepelire*, que significa “render honras” (HARRISON, 2003:28). E para honrar algo ou alguém, é preciso que exista um espaço estável e determinado no qual suas marcas possam ser identificadas. Sob esse aspecto, a umidade é adversa ao mundo humano como um artefato cultural e simbólico, uma vez que a água é o espaço da mobilidade por excelência, onde nada pode ser fundado e iniciado, uma vez que nada resiste à posteridade. Sem um sentido de começo, ou de fim, ele não pode ser mortalizado/humanizado pelos homens. Na água não existem rastros, sinais ou trilhas, de um indivíduo singular, ou de uma determinada cultura. Por conseguinte, não há possibilidade de guardar “o renome e até o nome.”

Também na Roma antiga, em cada ritual de sepultamento, os homens chamavam por três vezes a alma do morto usando o nome próprio que o mesmo possuía quando em vida, desejando uma vida feliz debaixo da terra proclamando ao final: “que a terra te seja leve!” (COULANGES, 2004:8-9). Essa idéia da terra como uma extensão de uma morada originária, e de uma casa como extensão de um corpo humano, em um profundo encadeamento existencial e religioso, também é afirmado por Mircea Eliade (2013) que descreve uma tríade Corpo-Casa-Cosmos no qual o corpo humano reproduz nossa relação com a terra/casa e nossa condição de mortais.

O exemplo mostra-nos a importância da perenidade dos simbolismos arcaicos relativos à habitação humana. [...] “Habita-se” o corpo da mesma maneira que se habita uma casa ou o Cosmos que se criou para si mesmo. Toda situação legal e permanente implica a inserção num Cosmos, num Universo perfeitamente organizado, imitado, portanto, segundo o modelo exemplar, a Criação. Território habitado, Templo, casa, corpo, como vimos, são Cosmos. Mas todos esses Cosmos, e cada um de acordo com seu modo de ser, apresentam uma “abertura”, seja qual for o sentido que lhe atribuem as diversas culturas (o “olho” do Templo, chaminé, torre de fumaça, brahmarandhara etc.) De uma maneira ou outra, o Cosmos que o habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente. [...] A superação da condição humana traduz-se, de uma maneira figurada, pelo aniquilamento da “casa”, ou seja, do Cosmos pessoal que se escolheu habitar. Toda “morada estável” onde o homem se “instalou” equivale, no plano filosófico, a uma situação existencial que se assumiu (ELIADE, 2013:144-145).

A relação da casa com os mortos também é descrita por Fustel de Coulanges (2004) quando aponta para o costume antigo do enterramento dos familiares no terreno familiar, bem próximo às casas, para que o culto aos antepassados pudesse ser realizado por todos e o “fogo sagrado”, que honrava os mortos e protegia os lares, pudesse ser sempre aceso e honrado. Segundo o mesmo “já vimos, aliás, que aqueles a quem os antigos chamavam Lares ou Heróis eram tão-somente as almas dos mortos, a que o home atribuía um poder sobre-humano e divino” (COULANGES, 2004:27), acrescentando que:

Cada família tinha o seu túmulo, onde seus mortos repousavam juntos, um após outro. Todos os do mesmo sangue deveriam estar enterrados ali, com exclusão de toda e qualquer pessoa de outra família. Ali se celebravam as cerimônias e se festejavam os aniversários. Cada família julgava ter ali os seus sagrados antepassados. Em tempos muito antigos, o túmulo estava no próprio seio da família, no centro da casa, não longe da porta, “a fim de que”, cita um antigo “os filhos, tanto ao entrar como ao sair de sua casa,

encontrem sempre seus pais, e, de que cada vez que o façam, lhes dirijam uma invocação. (COULANGES, 2004:30-31)

Deslocando-se da esfera familiar para uma esfera maior da coletividade, podemos observar também os mortos orientando a formação e a criação de agrupamentos humanos, desde os períodos antigos até os dias atuais, nos quais muitas vilas e cidades foram formadas *a partir/em torno* da(s) sepultura(s) de grupos ou indivíduos fundadores, ou mesmo de cemitérios já constituídos que serviam de marco geográfico para os assentamentos. A relação entre os grupos familiares com os seus mortos, e o chão no qual os mesmo estavam enterrados, era tão marcadamente próxima e permeada de obrigações rituais, que Coulanges chama a atenção para a relação da morte com a propriedade privada no mundo antigo, afirmando a apropriação das terras a partir de rituais fúnebres que indicavam posse e filiação:

Como em tudo isto se manifesta o caráter da propriedade! [...] O descendente vivo desta família pode dizer legitimamente: esta terra é minha. De tal modo lhe pertence e está inseparável da sua pessoa que nem ele próprio tem o direito de renunciar à respectiva posse. O solo onde repousam os mortos converte-se em propriedade inalienável e imprescritível. A lei romana exige que, quando alguma família vender o campo onde está seu túmulo, continue proprietária do túmulo e mantenha o direito de sempre poder atravessar o terreno, a fim de cumprir as cerimônias de culto. (COULANGES, 2004:62)

Posteriormente, no Ocidente cristão, os homens foram, paulatinamente, se distanciando dos mortos ao designarem para eles lugares específicos, que já não eram mais no centro das casas no qual eles gozavam de uma total intimidade com os seus moradores, os mortos foram deslocados para os cemitérios, nos quais seus familiares e amigos iam visitar-lhes para realizar seus rituais e fazer suas oferendas. Onde antes imperava a promiscuidade entre vivos e mortos em um mesmo espaço, no qual a vida ordinária abarcava os rituais religiosos e simbólicos do culto aos mortos e/ou fundadores, ocorreu uma cisão que transformou os cemitérios em lugares de memória no qual o cotidiano dos vivos acontece longe dali. No entanto, pode-se afirmar que quase sempre houve uma necessidade de proximidade e intimidade. Mesmo após o confinamento dos mortos em cemitérios, a proximidade é uma necessidade que faz com estes sejam espaços de encontros e comunhão. Dessa maneira a ação de enterrar os mortos não é no presente, tampouco foi no passado, um ato plenamente arbitrário e gratuito.

Pensemos então nos vivos que decidem povoar espaços habitados pelos restos de seus mortos, vivendo ao redor dessas figuras inertes, fantasmas e espectros que, não se relacionando mais diretamente com o grupo, davam-lhe, sobretudo, o sentido de filiação e origem, condição primordial para o estabelecimento mesmo desse grupo. Os mortos são, portanto, as raízes dos vivos, mas são os vivos que validam a memória dos mortos, numa trama complexa de interdependência essencial. Inclusive é interessante notar que, segundo Cymbalista, essa relação era tão forte na fundação daqueles espaços urbanos que, ainda que os restos dos mortos fixassem os vivos, se os vivos desocupassem determinado território, os ossos também não permaneciam. “Viabilizar a ocupação permanente para os vivos, portanto, significava também fazê-lo para os mortos.” [...] Esse gesto de ritualizar a morte permanecendo perto dos mortos foi comum até o século XIX, quando acontece então uma ruptura brutal desse hábito. Neste momento, a morte se afasta de vez dos círculos centrais das cidades. Cemitérios são criados nos seus limites periféricos como medidas sanitárias, afastando os malefícios da putrefação da carne. Além de transformar os espaços urbanos, essa prática pós-iluminista desfigurou completamente a relação dos vivos com os mortos, fazendo os últimos permanecerem no lugar afastado, ou, mais efetivamente, em um lugar de invisibilidade no cotidiano das cidades. Mas, saindo do centro, não fazendo mais parte do percurso comum (rotina que, de fato, tende a tornar as coisas invisíveis), esses espaços foram se tornando, aos poucos, lugares de visita, de reflexão e de memória. Segundo o historiador Philippe Ariès, desde os fins do século XVIII, uma nova forma de culto começava a aparecer na sociedade, o que ele chamou de um culto à recordação, que se desenvolveu especialmente com o Romantismo do século XIX (DOS SANTOS, 2015:75-76).

A estreita relação dos homens com o espaço no qual sepultam seus mortos demonstra a violência - simbólica, religiosa e emocional - contida na ação do desaparecimento dos corpos dos militantes políticos que tiveram seus corpos depositados no solo, sem os devidos rituais funerários, ou jogados nas águas por aviões, nos denominados vôos da morte, sem a probabilidade de deixar rastros ou sinais de sua passagem pelo mundo. É importante atentar para o fato de que a destruição, ou o ocultamento, de seus corpos por parte do Estado brasileiro, impossibilitou-os de serem ritualmente honrados, a não ser por meio de ações memorialísticas que visam presentificar essas ausências por outros meios diversos. Como consequência, somente por meio da memória, individual e coletiva, que esses mesmos desaparecidos podem ser lembrados uma vez que o “culto à recordação”, como caracterizado por Ariès, não pode ser realizado pelo seu círculo próximo, que se viu despossuída dos seus restos mortais

## **2.2 Os corpos dos homens**

Os variados e exaustivos esforços realizados por cada cultura para que seus membros adquiram o status de mortos ilustram a dificuldade da separação. E na maior parte das vezes os corpos dos mortos são fundamentais nessa despedida. A centralidade dos corpos nas cerimônias fúnebres advém do fato de que a existência humana é essencialmente corporal, como afirma Daniel Le Breton:

Os usos físicos do homem dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nasce e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva, ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem se apropria da substância de sua vida traduzindo-a para outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. O ator abraça fisicamente o mundo apoderando-se dele, humanizando-o e, sobretudo, transformando-o em universo familiar, compreensível e carregado de sentidos e de valores que, enquanto experiência, pode ser compartilhado pelos atores inseridos, como ele, no mesmo sistema de referências culturais. Existir significa em primeiro lugar mover-se em determinado espaço e tempo, transformar o meio graças à soma de gestos eficazes, escolher e atribuir significado e valor aos inúmeros estímulos do meio graças às atividades perceptivas, comunicar aos outros a palavra, assim como um repertório de gestos e mímicas, um conjunto de rituais corporais implicando adesão dos outros. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência; transformando-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural (LE BRETON, 2006:7-8).

Dessa maneira, não podemos afirmar a existência de corpos universais, mas de culturas que simbolizam, de maneira variada e diversa, a existência que está implicada nos corpos. Por consequência, o corpo não é a morada de uma vida abstrata, porque ele constrói essa existência, uma vez que está indissociado da mesma. Como adverte o autor, o corpo não deve ser pensado como um fetiche que anula o ser humano que o encarna, porque não existe a categoria “corpo”, inseparável da identidade do homem. Ele também não pode ser pensado separadamente da cultura no qual está inserido, porque ele é, essencialmente, uma categoria cultural e simbólica e, portanto, uma invenção “eficiente e viva” (LE BRETON, 2006) que não se reduz ao biológico, pois está dentro de um horizonte de sentidos que é construído socialmente.

Para pensarmos a categoria denominada corpo, devemos atentar sempre para o fato de que ele não se limita a um conjunto de órgãos habitado por atores,

que teriam com ele uma relação de posse, que lhes animariam a partir de algumas categorias, tais como espíritos ou almas, no qual a fusão de ambos, constituiriam a identidade dos homens. Nessa linha de raciocínio, o que sobraria seriam somente os despojos físicos dos atores mortos, e os mesmos não teriam nenhum outro valor senão em um contexto religioso. O homem seria a fantasia desse discurso (LE BRETON, 2006) que supõe indivíduos desvinculados de sua matéria corpórea.

Ele é uma invenção na medida em que sua existência, ou mesmo inexistência, é produzida pela sociedade que o imagina. Dessa maneira em muitas sociedades tradicionais de tipo comunitário, o corpo está imbricado no universo que o cerca e não existe divisão entre eles, de maneira inversa, nas comunidades de tipo individualista, os corpos são o *lócus* de uma identidade única, a fronteira da existência que o singulariza.

Como exemplo relacionado ao gênero podemos citar os *nuer*, grupo étnico sudanês, estudado por Evans Pritchard, que consideram mulheres apenas os indivíduos que podem conceber, dessa maneira, as mulheres inférteis são vistas como sujeitos pertencentes ao gênero masculino, e portanto, podem adquirir uma, ou várias, esposas, que serão fecundadas por familiares ou amigos. Elas assumem o papel masculino no casamento, assim como a função paterna na criação dos filhos. Havendo, dessa maneira, uma correspondência de gênero que se relaciona com a concepção e não com o sexo dos indivíduos (LE BRETON, 2013).

Por sua vez, Malinowski em um trabalho clássico sobre os trobriandeses, demonstrou como os mesmos entendiam a concepção como algo nos quais os indivíduos masculinos estavam excluídos. Para esse povo os homens não engravidavam as mulheres, mas sim, os espíritos dos antepassados das mulheres. Dessa maneira a descendência é construída a partir do irmão das mulheres, ou de outros parentes masculinos, que são também as pessoas que assumirão o papel paterno na criação das crianças. Nessa sociedade, baseada na matrilinearidade, não existe a categoria do pai biológico, uma vez que os homens não estão implicados na concepção. No entanto, os pais biológicos também têm importância social na unidade doméstica das famílias porque são eles que cuidam das crianças, juntamente com suas esposas, apesar de não possuir a identidade paterna (MALINOWSKI, 1978).

Para a cultura tradicional de tipo comunitário dos canaques, na Melanésia, o corpo está imerso no universo que o cerca e não existe divisão entre eles. Não

existe nenhum nome específico para o conjunto biológico que denominamos corpo, apenas o nome “karo” que designa uma estrutura na qual, órgãos e ossos, tem nomes de frutas, árvores e sementes. Não existe a percepção corpórea dos seres humanos separados da natureza, havendo, portanto, uma mesma coisa, única e indivisível. Somente após contatos com os ocidentais houve a emergência da noção do corpo afirmando os humanos como algo diverso do universo que os cercava. Nessa sociedade, as identidades dos homens, e suas singularidades, são construídas sem que os mesmos estejam implicados nos processos de individualização, que diferenciam as pessoas umas das outras (LE BRETON, 2006).

Ou seja, em nenhum desses casos o corpo foi um determinante biológico para questões diversas como gênero, concepção e identidade. A cultura sempre será um mediador na maneira de pensar e viver nossos corpos. E quanto mais diversas são as sociedades, mais diversas são as experiências com a estrutura física e simbólica que denominamos corpo.

A definição de corpo é sempre dada no vazio da definição de pessoa. Não é absolutamente uma realidade evidente, uma matéria incontestável: o “corpo” existe apenas construído culturalmente pelo homem. É um olhar lançado sobre a pessoa pelas sociedades humanas, que lhe balizam os contornos sem o distinguir, na maior parte do tempo, do homem que ele encarna. Onde o paradoxo de sociedades para as quais o “corpo” não existe. Ou sociedades para as quais o “corpo” é uma realidade tão complexa, que desafia o entendimento do ocidental. Da mesma forma, a floresta é evidente à primeira vista, mas há a floresta do índio e aquela de quem procura ouro, aquela do militar e aquela do turista, aquela do herbolário e aquela do ornitólogo, aquela da criança e aquela do adulto, aquela do fugitivo e aquela do viajante...Da mesma maneira, o corpo só adquire sentido com o olhar cultural do homem (LE BRETON, 2013:40-41).

O corpo é uma estrutura simbólica na qual o homem adquire concretude desde o nascimento até a sua morte e, como consequência, a vida e a morte só podem ir além do evento biológico por meio das experiências que cada tempo e cultura realizam com ele. Dessa maneira, nos ritos das variadas cerimônias que vão do nascimento até a morte, são fundamentais elementos corporais, tais como, a placenta, o umbigo, os cabelos, as unhas, o prepúcio, o clitóris, o hímen, os dentes, os pêlos, a pele, o sangue, o leite materno, o sêmen, os ossos, e similares, que possuem uma poderosa eficácia simbólica para mover os homens, de um estágio ao outro em suas vidas, até sua passagem final para morte.

Por mais que nas sociedades ocidentais modernas, o corpo e sua gestualidade, se orientem para um apagamento nos quais sua voz e movimentos sejam controlados, a proximidade evitada, e que sua emergência seja sentida de maneira mais acentuada em situações de dor ou doença, existe uma contradição que produz um apagamento do corpo em vida e uma necessidade obsessiva do mesmo na morte (ELIAS, 2001).

A partir da centralidade dos corpos para concretização da morte, podemos nos questionar acerca de uma questão aparentemente óbvia: o que é um cadáver? Qual exatamente o seu estatuto? São os despojos de um ser vivo ou a encarnação de um morto? Ele nos coloca uma pergunta delicada na medida em que é algo concreto e carnal, mas, ao mesmo tempo, transitório e efêmero. Ele é um, *não mais* e um *ainda*, na medida em que não é mais o homem de outrora, mas ainda não é um morto em sua plenitude, uma vez que, ainda conserva a carne de uma humanidade irreduzivelmente individual e singular. Por meio de sua corporeidade uma falta se instaura entre os vivos e, apesar de ser uma obviedade biológica, também é um enigma existencial, na medida em que é o passado de um homem vivo de outrora, mas agora que o sangue não corre mais em suas veias, e não tem movimentos ou consciência, também é o presente desse mesmo homem que a vida abandonou. Por meio dessa transformação corporal a ausência é afirmada por ele, no entanto, ele não deixa de se constituir, em paralelo, uma presença, conjugando, passado e presente, em um mesmo momento.

Apesar do significado de um cadáver ser “um corpo morto, inteiro (ou quase inteiro) e não decomposto de um animal e especialmente de um ser humano” (HOUAISS, 2001:556) seus sentidos são de natureza distinta. Simbolicamente os cadáveres têm uma identidade ontologicamente humana, porque somente os humanos sabem da morte enquanto os animais a ignoram, se não de maneira absoluta, mas com uma compreensão completamente diversa da nossa. Por conseguinte, tão somente os humanos têm uma relação existencial com os corpos da sua espécie enquanto para os demais animais os corpos não mais significam após a morte. O corpo humano é significativo porque transcende a sua dimensão carnal e é investido de sentido existencial e religioso quando em vida e também na sua morte.

### 2.3 Nomeando o invisível

Apesar de estórias e famílias distintas o que esses desaparecidos têm em comum na sua relação com os seus parentes que não puderam enterrá-los? Podemos afirmar que eles são fantasmas que pairam sobre essas famílias porque não houve uma passagem dos mesmos para outro mundo através de rituais que permitiriam fixar seus espíritos errantes. Eles são *phásmas* que vagam eternamente pairando sobre todos, como afirma Francisco Guariba, constituindo uma presença forte e potente que não cessa de doer pela incapacidade de se distanciar do mundo dos vivos e virar memória. O que existe é uma permanente atualização das suas ausências que se reinscrevem de maneira incessante, não permitindo que sejam deixadas para trás, fixadas em um ponto do passado, diverso do tempo presente.

E o que vem a ser um fantasma? Originário da palavra grega *phantásis* que significa “visão”, “aparição” e “sonho” o termo fantasma nos verbetes também assume a significação de “aparência destituída de realidade, puramente ilusória”, como também de “obsessão, fixação que permanece presente na mente de alguém” ou “perigo, coisa preocupante”. Ele é ao mesmo tempo algo que não é real, mas que, no entanto, constitui uma obsessão, uma fixação, justamente porque sua ausência pesa sobre todos. O *phántasma*, assim como o *eídolon* e o *kolossós* são a tradução grega de forças do além que pertencem ao mundo do invisível e que compreende também o sonho, a sombra e o simulacro. Todos eles simbolizam a categoria do duplo e por isso se constituem como algo que sempre remete a um *outro* que está ausente naquele momento e naquele espaço. Que não é visível aos olhos dos homens.

No caso dos desaparecidos é possível afirmar sua condição de fantasma porque ele não é mais um vivo, no entanto, devido a sua impossibilidade de ser um morto, assume a forma de um duplo de um vivo que não é mais visível. Marca sua ausência de maneira opressiva uma vez que sua morte e sua vida estão em suspenso.

Daí a necessidade da fixidez de uma pedra para constituir sua lápide e para inscrevê-lo no lugar dos mortos. Daí também a necessidade de rituais para tirá-lo da indeterminação e apaziguar sua memória. No entanto, na impossibilidade de cerimônias e de corpos velados, é necessário atentar para o fato de que é possível que suas sepulturas assumam formas diversas. Muitas vezes, como tentei

descrever, elas assumem a forma de uma carta, de um encontro espiritual, ou mesmo de um enterro sem um corpo.

Os enterros simbólicos muitas vezes conseguem restituir para os familiares à morte que lhes foi roubada. Para Zuzu Angel seu filho estava morto. Para Rosa Maria, Honestino também havia morrido. Por meio do enterro de Ruy Carlos seu pai pôde encerrar a vida do filho. As estratégias de luto foram variadas como são variadas as subjetividades de cada indivíduo.

Porém, gostaria de finalizar este capítulo levantando uma questão fundamental que é a de que essas mesmas estratégias, apesar de estabelecer a morte para alguns, não tem o poder de estabelecer a morte para todos. Ou seja - apesar da realização de um verdadeiro trabalho de luto por parte de muitos familiares, como também do fornecimento de atestados de óbitos por parte do Estado brasileiro - a morte desses desaparecidos não foi estabelecida para todos na esfera mais ampla da sociedade e, portanto, os mesmos ainda não conseguiram o estatuto definitivo de mortos. Ainda constituem uma presença que “desapareceu” dos olhos dos vivos, que está no mundo do invisível.

Como afastar a incerteza dessas mortes quando nem o tempo, nem as informações atestando os assassinatos, e nem mesmo documentos jurídicos são capazes de fazê-lo? E desdobrando essa pergunta para a identidade desses desaparecidos, podemos também nos questionar se mesmo que chegássemos a um ponto no qual todos acreditassem na morte dos mesmos, eles perderiam essa identidade ambígua de desaparecidos enquanto seus corpos não forem localizados. Enquanto seus restos mortais não “aparecerem” eles não morrem, mesmo que muitos os enterrem e os creiam mortos, porque a morte não é uma questão de crença, ela precisa obedecer a um princípio de “realidade” (FREUD, 2011:49) uma vez que é, simultaneamente, um evento biológico e cultural. A questão dá voltas e retorna sempre ao mesmo ponto que é a centralidade dos corpos para que possamos estabelecer definitivamente uma morte. Então como “dar a morte” a alguém sem um corpo? A questão segue dolorosamente sem respostas para os familiares.

Muitos anos se passaram sem que ficasse claro o que acontecia com o tio. Sem que fosse possível sequer mencionar seu nome. Mas sua presença permaneceu constante. Pairava no ar, estava sempre entre nós. O tempo todo. Ao ir para São Sepé visitar meus avós, às vezes sentia que ele estava ali, mas não falava nada – nem eu, nem ninguém. Era como proibido dizer

seu nome. “Teu padrinho fez coisa errada”, ouvi uma vez de um primo querido. Ficava me perguntando o que ele teria feito de tão errado assim para sumir. Meus pais não explicavam, não tinham as respostas – e, no entanto, o ar continuava impregnado da presença dele. [...] O tempo foi passando e o tio não mandava notícias. Não era encontrado, nem aparecia. Idas e vindas a São Sepé, visitas aos avós, os anos na escola avançando. E nada do tio Cilon. [...] Então não sei como, veio a notícia que ele era um desaparecido político. Mesmo assim, a sensação continuava lá. Desapareceu? Como? Por quê? Jamais perguntei uma só palavra sobre isso. Fomos todos vivendo. [...] Em 1995 foi minha vez de partir para São Paulo. Nesse mesmo ano, fui com a prima Édila, que também morava na capital paulista, numa reunião de familiares de mortos e desaparecidos. No ano seguinte, o governo brasileiro reconheceu como mortos os desaparecidos políticos. Foi atestado o óbito de tio Cilon. Seu corpo, porém, nunca chegou para o enterro (BRUM, 2012:22-23).

### 3. OS CRIMES SILENCIADOS

Na abertura de seu livro *K.* que narra o desaparecimento da sua irmã Ana Rosa, professora do departamento de Química da Universidade de São Paulo, Bernardo Kucinski escreveu em “As cartas à destinatária inexistente”:

De tempos em tempos, o correio entrega no meu antigo endereço uma carta de banco a ela destinada; sempre a oferta sedutora de um produto ou serviço financeiro. A mais recente apresentava um novo cartão de crédito, válido em todos os continentes, ideal para reservar hotéis e passagens aéreas; tudo o que ela hoje mereceria, se sua vida não tivesse sido interrompida. Basta assinar e devolver no envelope já selado, dizia essa última carta. Sempre me emociono a vista de seu nome no envelope. E me pergunto: como é possível enviar reiteradamente cartas a quem inexistente há mais de três décadas? Sei que não há má-fé. Correio e banco ignoram que a destinatária já não existe; o remetente não se esconde, ao contrário, revela-se em vistoso logotipo. A destinatária jamais aceitará a proposta mesmo não havendo cobrança de anuidade, mesmo podendo cumular pontos de milhagem e usar salas vips nos aeroportos, tudo isso que ela teria mas não terá, tudo isso que quase não havia quando ela existia e que agora que ela não existe lhe é oferecido: inventário de perdas da perda de uma vida. [...] Só então me dei conta que se tivesse vendido essa casa, como tantas vezes cogitei, teria perdido as referências de metade da minha vida. Só então entendi o filho mais velho que disse não, essa casa não é para vender nunca. Para ele essa casa é o lugar da totalidade de suas lembranças. Mas não foi o que aconteceu. Essa casa ela nunca conheceu. Fiz a contagem dos tempos e descobri que já haviam transcorrido seis anos de seu desaparecimento, quando compramos a desgastada casa de velhos imigrantes portugueses. Não, ela nunca conheceu a nossa casa. Nunca subiu os degraus íngremes do jardim da frente. Nunca conheceu meus filhos. Nunca pôde ser a tia de seus sobrinhos. Eu sempre lamentei em especial essa consequência de tudo o que aconteceu. [...] O carteiro nunca saberá que a destinatária não existe; que foi sequestrada, torturada e assassinada pela ditadura militar. Assim como ignorarão, antes dele, o separador de cartas e todos do seu entorno. O nome do envelope selado e carimbado, como a atestar autenticidade, será o registro tipográfico não de um lapso ou falha do computador, e sim de um mal de Alzheimer nacional. Sim, a permanência do seu nome no rol dos vivos será, paradoxalmente, produto do esquecimento coletivo do rol dos mortos (KUCINSKI, 2012:15-17).

O esquecimento de que fala Kucinski é o resultado de um acordo político e social que buscou deixar de lado o passado da ditadura e as violações produzidas no período. Ele também chama a atenção para um silêncio impregnado de memórias que não foram acolhidas pela comunidade, no passado e no presente, uma vez que o sentido de “ignorar” é o de “não conhecer” ou “não saber”, mas também possui o sentido de “não prestar atenção a (alguém ou si mesmo)”. Ou seja, o “mal de Alzheimer nacional”, descrito por Kucinski, possui o duplo registro de desconhecimento da morte de sua irmã e também de uma recusa para não sabê-la.

Ao perguntar para Tessa Lacerda como ela sentia que a sociedade brasileira via a luta dos familiares dos desaparecidos políticos, ela também faz uso da palavra “ignorar”, mas também com o “preconceito” e a “indiferença”, ao “não prestar atenção” do verbo “ignorar”, que pode ter o sentido semelhante ao de “falta de interesse, de atenção, de cuidado” ou “desinteresse” da palavra “indiferença”.

Sinto preconceito e indiferença. Ignorância, sobretudo. As pessoas ignoram. Mesmo pessoas que são informadas, que viveram a época. Mesmo essas pessoas às vezes não acreditam que mulheres grávidas eram torturadas, que crianças eram presas...de modo geral eu sinto uma profunda ignorância da nossa população a respeito do que acontecia de fato na ditadura. E a ignorância leva a indiferença. Daí a indiferença. Mas quando a pessoa sabe algo eu acho que há uma dificuldade de entender que vítimas somos todos. E que é preciso entender que o país ainda hoje sofre as consequências de maneira generalizada. Eu sou diretamente atingida mas a polícia militar está batendo em estudantes...então somos todos vítimas de uma herança da ditadura. E acho que ninguém consegue ter essa compreensão porque não é assunto que é discutido. Aliás, a minha filha mais velha me contou que quando ela foi fazer um trabalho na escola e ela falava “golpe”, a professora corrigia: “não foi golpe de 64. Foi uma revolução”. Ainda hoje. A gente está no final de 2015. Faz um ano da divulgação do relatório. A ditadura, em tese, terminou em 1985. Então é um absurdo. É preciso tornar público. Conscientizar as pessoas. Divulgar mais. Você tem uma impunidade que vem lá de trás, e aí, qual o problema de desaparecer o Amarildo? Nenhum. (LACERDA, 2015).<sup>26</sup>

Em seu texto “Memória, Esquecimento, Silêncio” Michael Pollak (1989) descreve o trabalho do enquadramento como parte da organização da memória nacional que seleciona momentos e personagens, em detrimento de outros, na narrativa oficial de uma determinada sociedade. Nesse horizonte se inscrevem os patrimônios arquitetônicos, as paisagens, os monumentos, as datas e personagens históricos, o folclore, a música e diversos outros elementos que contribuem para a configuração identitária de uma determinada coletividade, apontando o que é comum ao grupo, e o que os distingue dos outros, produzindo, dessa maneira, sentimentos de pertencimento. Sob esse aspecto são comuns os conflitos e as disputas na determinação dos acontecimentos, personagens e datas, que devem ser gravados, ou esquecidos, na memória de um povo. Como “fenômeno construído” conscientemente e inconscientemente, a memória lembra ou exclui, a partir de uma organização de dimensões pessoais e coletivas.

Nessa gestão *mnemônica* da memória social, o autor aponta também para uma negociação entre as memórias coletivas e individuais, e a existência de

<sup>26</sup> Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

memórias “subterrâneas”, de grupos excluídos e marginalizados, que subvertem e deslocam sentidos, em uma disputa na qual o silêncio e o esquecimento afirmam coisas distintas.

Apesar do silêncio e do esquecimento estarem muitas vezes imbricados, eles não possuem uma natureza comum. O silêncio pode indicar um desejo de esquecer, mas também aponta para um interdito, que pode significar a real impossibilidade de esquecer algo ou alguém. Como afirma Pollak, ele tem razões bastante complexas porque para que o silêncio seja quebrado, ele necessita, sobretudo, de uma escuta. É necessário que uma pessoa queira verbalizar determinada memória como também, é indispensável que outro alguém queira escutá-la. Ou que determinados grupos queiram relatar certos eventos/emoções e que, igualmente, exista um grupo para acolher aquele relato. Dessa maneira, o silêncio se instala não apenas pela vontade do sujeito que omite a narrativa, mas muitas vezes, por aqueles que se recusam a ouvir suas palavras em virtude das emoções ambivalentes produzidas por um relato que podem acionar sentimentos de raiva, culpa, ressentimento, sofrimento, vergonha e demais outros.

Existem também os silêncios intergeracionais decorrentes do esforço de determinados grupos que buscam poupar seus filhos e netos de memórias dolorosas, ou feridas do passado, para não sobrecarregá-los com o fardo de uma memória “pesada demais” para ser transmitida e simbolizada no grupo familiar e na coletividade na qual estão inscritos.

No caso específico do luto dos desaparecidos, ocorre a situação paradoxal de que existe uma vontade de encerramento desse luto, e de uma superação desse passado traumático, mas tal ação não pode ser realizada sem o direito à memória desse passado. Paul Ricoeur (2010) reflete sobre as ações do lembrar, e do esquecer, também em suas implicações políticas, distinguindo a anistia do perdão, uma vez que o perdão está no horizonte da graça e não deve ser utilizado como uma categoria jurídica na busca da reconciliação de uma sociedade fraturada pela violência.

Segundo Ricoeur, a anistia é um esquecimento imposto que impede o (re)conhecimento e a depuração do passado pela sua coletividade. Ela teria a capacidade de impedir a reelaboração de um momento histórico, impedindo que o mesmo possa ser relembrado, problematizado e enfrentado, a partir de memórias heterogêneas e conflitantes em direção a uma “justa memória”, que se distancia do

“excesso de memória” ou do “excesso de esquecimento”, uma vez que estaria relacionada às categorias de justiça e justeza. Ou seja, a política de uma “justa memória” impossibilitaria a imposição do esquecimento e a obsessão pelo passado.

A carta de Kucinski e o relato de Tessa Lacerda também são ilustrativas do silêncio que cerca esses crimes porque apontam para um desconhecimento advindo da falta de informações sobre o período militar, mas também para a ausência de uma escuta verdadeiramente interessada nos relatos que se afirmam como contra-narrativas da memória oficial. Ou seja, muitas vezes ocorre uma “seleção” memorialística por parte das pessoas que se recusam a registrar determinadas informações, por desinteresse ou por uma rejeição, que impede a reelaboração intelectual desse passado.

Dessa maneira elas não se dispõem a (re)conhecer um “golpe” no lugar de uma “revolução”, à exemplo da professora citada por Tessa, que insistiu no “registro oficial” ao debater o tema, a despeito das inúmeras informações produzidas sobre o período que contrariam esse discurso produzido pelos militares da época. Como conseqüência, podemos nos questionar: qual a possibilidade de escuta, realmente interessada e aberta, dessa professora, ou dessa escola, para o testemunho da neta de Gildo Lacerda ao afirmar desaparecidos políticos pela violência do Estado? Ou para os questionamentos de outros tantos alunos que queiram contradizer essa narrativa? Se pensarmos que o espaço escolar é, por excelência, um lugar de reflexão e transmissão de conhecimento, podemos identificar uma acentuada ignorância sobre o período militar, ou uma permanente recusa em desconstruir memórias cristalizadas no passado, que ainda são transmitidas para as novas gerações, como verdades que não podem ser problematizadas ou contraditas.

A fala da professora sinaliza para uma “ignorar” que pode assumir o sentido de “desconhecer” ou de “não prestar atenção” pelo descrédito dado a essas narrativas. Nesse caso específico, pelo seu nível educacional, sua fala parece sinalizar uma cadeia de ignorância que se perpetua, mesmo nos espaços de conhecimento, como as escolas nas quais ela estudou, no passado, e nas quais ela ensina, no presente, ou mesmo uma recusa em se apropriar desse conhecimento por desinteresse ou preconceito. Isso nos leva a questionar sobre os processos que transformam informação em conhecimento, uma vez que os mesmos estão implicados com a questão da autoridade e da visibilidade.

Ou seja, para cada narrativa, ou contra-narrativa, uma questão é colocada: “quem” diz essa narrativa? A autoridade para uma pessoa dizê-la, e respaldá-la, diante da coletividade está diretamente relacionada aos lugares ocupados por esses sujeitos. Desse modo, uma informação apresentada por um professor goza de uma legitimidade diversa de um aluno que contradiz essa narrativa. Da mesma maneira, um relatório produzido pelo governo, a exemplo do relatório da Comissão Nacional da Verdade, está investido de uma credibilidade distinta de um relatório produzido por atores da sociedade civil. As informações produzidas pelas universidades, ou meios de comunicação, gozam de um prestígio e de uma visibilidade, também distintas das informações produzidas em lugares que não são previamente reconhecidos como espaços de saber ou de informação.

Obviamente que todos esses atores e lugares podem ser questionados e desmentidos. No entanto, não podemos pressupor atores em condição de igualdade para afirmar ou contradizer determinadas memórias na arena pública. Para tanto, existem inúmeros filtros que auxiliam, ou dificultam, a transmissão e reflexão de determinadas narrativas que podem ser aceitas ou recusadas de maneira mais fácil, ou não, a depender dos atores da fala e dos lugares sociais ocupados pelos mesmos.

No caso dos desaparecimentos forçados, o mistério que cerca essas mortes cria a necessidade de imaginá-las para que elas possam existir como um fato, e para isso, é necessário que se conheçam os atores, o enredo e os detalhes. Quando a pessoa desaparecida é alguém a quem se ama muito, como um filho ou um irmão, não bastam apenas informações genéricas. As circunstâncias objetivas e subjetivas precisam ser conhecidas e, por isso, as perguntas permanecem suspensas – Morreu ou ainda pode estar vivo? Se morreu, quem o matou? Onde? Como morreu? Ele foi torturado ou não? Como foram as torturas? Será que agonizou lentamente ou teve uma morte rápida? Quais foram seus últimos pensamentos? – Essas e tantas outras questões encerra a vida dos familiares num espaço de dor e silêncio, não apenas pela ausência dos corpos, mas também pela falta de informações, que impossibilita que esses assassinatos adquiram visibilidade e, por consequência, sejam ignorados ou desmentidos por uma parcela da população brasileira.

Laura Petit narra muitas das dificuldades que os familiares dos desaparecidos do Araguaia ainda enfrentam para localizar os corpos dos familiares, decorrentes da falta de empenho do Estado para cumprir a sentença da OEA - Corte Interamericana

de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos - na qual o Brasil foi condenado, em 2010, pelo massacre dos guerrilheiros.

Há mais de quarenta anos, que a gente vem numa luta pra descobrir onde estão os nossos familiares, quem são os responsáveis pelo seu desaparecimento forçado, e também para que seja feita a justiça. [...] Porque temos governos em quem a gente já depositou muita esperança, governos que tinham no seu programa o resgate da memória, da verdade e da justiça, e não completaram tudo aquilo que eram as nossas antigas bandeiras da época da ditadura. Quer dizer, a gente lutou na ditadura, a gente continua lutando nessa transição democrática que é muito demorada, muito emperrada, a gente lutou pela abertura dos arquivos, e nenhum desses arquivos foram abertos pra esclarecer as circunstâncias dos desaparecimentos. [...] Existem essas versões: "Ah, os arquivos foram queimados". Certo, mas queimados como? Com ordem de quem? Num estado democrático existe toda uma burocracia. Então, eles foram ilegalmente queimados, isso se foram queimados. No caso do Araguaia, eu acho que a gente começou a ter esperança logo que sentença interna foi julgada favorável aos familiares. Então, tinha tudo aquilo: ouvir os militares, localizar os corpos, entregar para as famílias, dar um sepultamento digno. E a nossa primeira decepção foi que a União entrou com um recurso e nós já estávamos no governo Lula. [...] "Ah, isso aí é de praxe entrar", mas não, a gente sabe entrar com recursos seria um entrave. A partir dessa sentença interna que começou a constituição do GTT, que era um grupo de buscas na região do Araguaia, só que comandado pelo Ministério da Defesa, o que mais uma vez provocou indignação dos familiares. E nós fomos na época dizer o seguinte: "Olha, como é que o Exército, que praticou todo o extermínio dos guerrilheiros, que fez a repressão, como é que se entrega nas mãos do Exército o papel de localizar esses corpos e devolvê-los para as famílias?". Ainda sem o acompanhamento dos familiares, sem o acompanhamento do Ministério Público. A gente poderia participar, aí eu acho até que é ironia, ou é uma questão de semântica, porque a gente poderia fazer o acompanhamento como observadores ativos, desde que nós assinássemos concordando com os relatórios que eles fizessem. Para mim, isso não significa observador ativo, é passivo. A gente achou isso um absurdo também. [...] Outra coisa também é a questão da semântica, eu fico muito presa a essas coisas... por quê "Grupo de Trabalho Tocantins"? A guerrilha é "Guerrilha do Araguaia", por quê subverter até o nome? A guerrilha não foi exatamente no Tocantins, a guerrilha era na região do Araguaia. Então, parece que continua a censura, que o nome Araguaia é um peso muito grande na memória dessa ditadura. Então, logo em seguida, quando a gente fez toda essa série de críticas, foi mudado pra GTA. Só que depois teve outra modificação, porque a gente também não concordou com o número imenso de militares que iam para fazer as expedições de buscas, que iam militares armados na região e só podiam ir três familiares. [...] E problemas de metodologia também, que a gente não concordou com as ouvidorias, por que eram feitas ouvidorias só com os moradores. Que o correto seria que o Ministério da Defesa abrisse os arquivos. Porque eles sabem onde estão. Daí, ficaram indo lá, procurando antigos moradores... [...] A gente sempre queria uma antecedência para poder participar dessas reuniões de planejamento porque recebia já assim: "olha, tal data vai sair a expedição". A gente não tinha tempo de participar de todas as fases. Alguns familiares participaram de uma ouvidoria sem nenhuma qualificação, porque para ser ouvidor precisa ter toda uma metodologia, etc., e iam até alguns moradores, antigos mateiros, que sempre dão informações duvidosas, porque como eles participaram do esquema do Exército, receberam dinheiro, etc., eles contam uma meia-história, não a verdade total, não é? Teve um caso, por exemplo, de um morador que resolveu gravar um vídeo

para uma ouvidora lá, e disseram que depois de algum tempo, ele foi encontrado morto na casa dele. Uma morte cruel, a pauladas. Então, uma das reivindicações que nós fizemos é que a ouvidoria fosse feita por um pessoal treinado, especializado, que tivesse o acompanhamento do Ministério Público, que não ficasse uma ouvidoria muito aleatória. Então, o que é que acontece? A equipe vai lá, escava, escava e não encontra nada, "Ah, não era aqui, é ali!", "Ah, era em tal palmeira!" É uma coisa muito aleatória.

**P: Os familiares ainda têm a obrigação de concordar com os relatórios?**

Não. Mudou. Então, eles foram promovendo algumas modificações. Daí começou assim: Vai ter uma coordenação tripartite. Vai ser Ministério da Defesa, Ministério da Justiça e Secretaria de Direitos Humanos. Mas daí, o que é que acontece? Os três vão coordenar, mas a verba ficava nas mãos do Ministério da Defesa. Então, o poder da verba que é dada também influencia nas outras questões, é óbvio. (PETIT, 2016)<sup>27</sup>

A lei da anistia – que produz a impunidade jurídica e a desvalorização simbólica dos crimes praticados – somada à ausência de políticas de memória produzidas pelo Estado, impossibilitou que essas memórias saíssem da marginalidade e adquirissem legitimidade, para se contrapor a memória produzida, oficialmente, pelo regime militar. Dessa maneira ocorreu a cristalização de uma memória autoritária produzida no passado, mas também no presente, e uma desvalorização da memória questionadora desse passado ditatorial, porque ela não tem atores/lugares, suficientemente legitimados socialmente, para desconstruí-las.

É possível observar, muitas vezes, um descrédito pelos atores que narram crimes e criminosos, que muitos não conhecem, e nem querem conhecer, como também um preconceito sobre as vítimas desses crimes, muitas vezes, pensadas como “subversivos” violentos e radicais. E mesmo quando esses crimes conseguem ser registrados pela coletividade, a sociedade não se reconhece implicada/vitimada nessa violência, dada a ausência de políticas de memória, que empobreceram a reflexão e o debate sobre a anuência/resistência da sociedade civil com o regime militar.

Caroline Bauer (2012) em sua tese comparativa sobre as ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória no Brasil e na Argentina, chama a atenção para uma “ideologia da reconciliação” e uma “lógica da protelação” que marcaram a nossa transição, relacionando-as às políticas de “desmemória” e de “esquecimento”, operadas pelo Estado brasileiro. Como alerta a autora, houve uma acentuada recusa em se refletir sobre o papel da sociedade civil na manutenção do regime ditatorial,

<sup>27</sup> Entrevista gravada em São Paulo, 2016.

produzindo-se “deslocamentos de sentido” que construíram a idéia de uma sociedade vítima das estratégias de terror dos militares, produzindo-se, por conseqüência, uma desresponsabilização da coletividade, ao se reduzir a análise sobre a ditadura a uma disputa entre militares e resistentes ou, a depender do enfoque, entre militares e terroristas de esquerda, em uma equiparação de forças no qual o Estado respondia com violência à radicalização, cada vez mais acentuada, dos grupos guerrilheiros.

A concepção de uma sociedade neutra e passiva, que assistiu acuada a um embate entre as forças estatais e os militantes, consolidou a “ideologia da reconciliação” que culpava, igualmente, militares e “subversivos”, incentivando o silenciamento e a impunidade, uma vez que essa narrativa afirmou a violência da ditadura como algo restrito a dois grupos antagônicos, que teriam cometido crimes, mas também teriam sido vítimas de violências recíprocas. Dessa maneira, para a sociedade poder seguir em frente, teriam que ser feitos esforços para se ignorar e perdoar os crimes cometidos em nome da harmonia de uma coletividade mais ampla.

Retirar a responsabilidade das coletividades civis quanto ao apoio ou à omissão na questão do terrorismo de Estado obrigou os familiares das vítimas a conviver com esse passado traumático como se fosse algo privado, não um fenômeno coletivo. Estigmatizados por uma sociedade “inocente”, convivendo com a constante rotulação de “subversivos” e “terroristas”, e acompanhados pela justificativa por algo fúe, os familiares mergulharam em um vazio dialógico, sem possibilidade de fala e escuta. No extremo, chegaram à negação dos acontecimentos. Assim, pode-se afirmar que os desaparecidos políticos foram o tema que ligava o presente dos governos transicionais com um passado do qual os militares e a sociedade procuravam se desvincular, esquecendo-se de que não seria uma situação de fácil resolução, pois ainda era necessário aferir a responsabilidade criminal, moral e política dos atos de violência. Parafraseando o sociólogo Gérard Namer, sobre os sobreviventes dos campos de concentração à sociedade francesa, em 1945, pode-se afirmar que os desaparecidos políticos argentinos e brasileiros eram “demais” para esses processos marcados pela presença da ausência e a ausência da presença. (BAUER, 2012:115)

É ilustrativo o fato de que, mesmo após a democratização do país, o grupo de familiares dos desaparecidos políticos não tenha conseguido estabelecer um canal de comunicação eficaz para a escuta e acolhimento de suas demandas, e que mesmo nos governos de orientação de esquerda - tais como o do presidente Luís Inácio Lula da Silva e o da presidenta Dilma Rousseff - não houve encontros, ou

reuniões oficiais, para a apresentação das manifestações do grupo. Sucessivos governos, utilizando-se do argumento de uma “governabilidade” pretensamente colocada “em risco”, a cada nova tentativa de se conhecer e refletir sobre esse passado, ignoraram ou relegaram ao segundo plano, as reivindicações desses familiares. A transição brasileira foi um processo pactuado e intensamente controlado pelos militares, que elegeram como prioridade a “pacificação” e a “reconciliação” social na qual a questão dos desaparecidos políticos, portanto, era considerada uma séria ameaça à reconstrução do tecido social esgarçado pelos anos de exceção e violência.

A ausência de debate sobre o que aconteceu durante a ditadura civil-militar, assim como a inexistência de espaços para tratar da experiência do terrorismo de Estado e da cultura do medo, tornou impossível a elaboração de uma memória coletiva sobre essa experiência. Assim, a memória oficial consolidou-se hegemonicamente como a “verdade” sobre os fatos da história recente brasileira. Não houve proibições para essas memórias emergentes, subterrâneas. No entanto, elas foram revestidas de descrédito. O sentido comum estabelecido pela memória oficial situou-as na inconveniência do “revanchismo” e no isolamento de grupos diretamente atingidos pela repressão política, como vítimas e familiares de mortos e desaparecidos políticos. (BAUER, 2012:120)

Tessa Lacerda corrobora Bauer, afirmando a ausência de protagonismo desse grupo específico de familiares brasileiros em comparação com outros grupos que vivenciaram situações semelhantes.

Eu acho que no Chile, e mesmo na Argentina, os familiares têm uma atuação e um poder político muito maior. E uma visibilidade muito maior. É claro que, em números absolutos, foram muito mais vítimas. Não é o caso de se pautar por isso. Eu acho que as leis que foram sendo feitas, os julgamentos que foram feitos no Chile, das pessoas envolvidas com os crimes, ou as desculpas públicas que os Estados deram às vítimas... isso não foi feito no Brasil até hoje! [...] O que justifica é: “meia dúzia de familiares revanchistas estão reivindicando o quê?” Ainda antes da instalação da Comissão Nacional da Verdade, teve a Comissão da Anistia e dos Mortos e Desaparecidos, e aí teve aquelas distorções dos valores e isso criou um ranço contra as pessoas que foram atingidas pela ditadura. Foi um processo extremamente prejudicial para que a gente encare a questão de uma maneira que todos se reconheçam como vítimas da ditadura. Não apenas as pessoas que tiveram seus familiares mortos e desaparecidos. A questão de terem tido indenizações milionárias... isso tudo ficou sendo questionado por quem não está diretamente envolvido. Então fica sendo usado contra. Há um avanço tremendo no Relatório, que pela primeira vez, o termo “vítima” aparece em várias páginas. Nas leis anteriores da Comissão sobre Mortos e Desaparecidos, a Lei 9.140 de 1995, ou da Comissão de Anistia, o termo vítima não é empregado. Então até isso dificulta a conscientização e a publicização de que houve vítimas de

um regime totalitário. E que, em certa medida, o país inteiro foi vítima (LACERDA, 2015).<sup>28</sup>

O que nos diz então o silêncio proclamado nas falas dos familiares? Como afirma Eliana Castro para os indivíduos que não estavam diretamente envolvidos na resistência à ditadura, não houve muitas oportunidades de conhecer outras narrativas que divergissem da história oficial, uma vez que havia uma censura imposta na mídia, escolas e universidades da época. Mesmo em 1979, com a luta pela Anistia e a posterior volta de muitos exilados, a cobertura midiática foi pequena. E mesmo após 1985, com a campanha por eleições diretas e a abertura política, a transição se manteve “lenta, gradual e segura”, não havendo oportunidade para análises e debates no espaço público brasileiro sobre seu passado recente.

Apesar do ano de 1985, comumente, ser uma referência utilizada para definir o final do período ditatorial, não houve uma verdadeira ruptura com o período anterior. Um corte que possibilitasse uma mudança. A violência e as arbitrariedades do Estado deveriam ser “esquecidas” em nome de um pacto de “reconciliação nacional” que lançou a mensagem que o passado deveria ser deixado para trás, para que a sociedade pudesse seguir em frente, de maneira pacífica e sem conflitos. Ou seja, o que era silenciado deveria permanecer assim, dos anos subsequentes ao fim da ditadura militar até os dias atuais. Quando indagada como ela percebe a construção da memória brasileira sobre os desaparecidos políticos ela afirma:

Essa memória é construída pelas pessoas politizadas e pelos familiares. Na sociedade são poucos. Nos meios de comunicação é zero. Porque se você for fazer uma transferência de nomes, como do meu irmão, ruas com o nome dele... vai estar o pessoal da família e o pessoal da época. Não tem nenhuma visibilidade midiática. Nem fazem questão. De jeito nenhum. Os filmes... quase não tem. Quando tem, rola sempre nos mesmos grupos. Foram muitos anos de ignorância imposta. Vamos supor, minha filha nasceu em 1979. De 1979 a 1985 tudo continuava como antes. A gente não falava. Não comentava. Com a Anistia de 1979 o pessoal voltando...mas mídia muito pouca. Então de 1979 a 1989 ela teria dez anos e no colégio jamais iriam abordar qualquer coisa desse tipo. Aí para 1999 ela teria 20 anos. Já estaria na Universidade e também nunca era falado. Porque se ela fosse falar que tinha um tio seria estrondoso. Se não existia, como é que pode? É um silêncio. Você não encontra ainda em livros didáticos. (CASTRO, 2015)<sup>29</sup>

Como não houve um projeto, por parte do Estado, de apuração e publicização dos fatos ocorridos nos anos da ditadura, a população permaneceu

<sup>28</sup>Entrevista concedida em 2015, São Paulo.

<sup>29</sup>Entrevista gravada em 2015, Brasília.

refém de uma mídia comprometida que pouco abordou o assunto. E quando isso aconteceu a sua circulação foi muito pequena. Diversamente de outros países que vivenciaram guerras, ou regimes de exceção, registrando e refletindo esses momentos por meio de uma farta e diversificada produção cultural, no Brasil, essa produção sempre foi muito restrita. Na atualidade, a despeito de um acentuado incremento de produções culturais e intelectuais sobre o regime militar em áreas diversas, sua circulação ainda é limitada a alguns nichos específicos. Nessa disputa pela construção de memórias, os grupos dominantes permaneceram com o monopólio para indicar o que deveria ser exaltado e o que deveria ser esquecido. Como consequência, a memória de grupos que questionaram a narrativa hegemônica, que justifica o golpe e os crimes dos agentes do Estado, dificilmente encontrou espaço na arena pública para sua propagação e reflexão. Mateus Guimarães afirma, sobretudo, a necessidade de uma maior qualificação nas discussões fomentadas por essas produções culturais, como uma maneira de induzir a população a uma reflexão mais profunda sobre o regime ditatorial brasileiro.

Em termos de produção, de construção, eu acho até que a gente tem um trabalho muito bacana que é realizado. Às vezes têm alguns mecanismos de fomento específicos, por exemplo, de filmes que tratem sobre o assunto, de exposições que tratem do assunto, a gente tem um acervo bacana. O grande problema, para mim, é como fazer todos esses produtos serem devidamente distribuídos na população, no conjunto da sociedade, nas cidades, nos municípios, nas comunidades, e também como fazer uma distribuição qualificada desses materiais. [...] Por exemplo, programas e ações que tragam esses materiais como elementos de construção de memória, porque a gente tem um acervo videográfico fantástico, em relação a filmes que tratam do assunto, mas como esses filmes chegam ao conjunto da população? Primeiro que a distribuição no cinema, a gente sabe como ela segue os padrões comerciais. Eu acho que, talvez, só aquele filme "O que é isso companheiro?"<sup>30</sup> que alcançou, e "Zuzu Angel"<sup>31</sup> um pouco também, mas é difícil esses filmes alcançarem um padrão de distribuição. [...] Eu acho que está muito claro que a nossa memória social precisa ser melhor trabalhada. Eu vejo as recentes manifestações, por exemplo, eu vejo que tem algumas motivações, algumas causas que fazem com que pessoas da minha idade saiam as ruas gritando pela volta da ditadura militar, ou pedindo intervenção militar no Estado. Eu vejo que isso tem a ver com um processo de desumanização, que a gente vive enquanto sociedade, um processo de completa inversão de valores. [...] Isso tem a ver também com o processo de injustiça e de impunidade. Mas talvez tenha a ver, sobretudo, com o desconhecimento da população sobre o que é que foi, porque eu

---

<sup>30</sup> Mateus faz referência ao filme "O que é isso Companheiro?" (1997), de Bruno Barreto, baseado no livro homônimo de Fernando Gabeira que narra o seqüestro do embaixador norte-americano Charles Elbrick, no Rio de Janeiro, em uma ação comandada por Virgílio Gomes da Silva, o comandante "Jonas" e Joaquim Câmara Ferreira, o "Toledo".

<sup>31</sup> Filme "Zuzu Angel" (2006), do diretor Sérgio Rezende, sobre a mãe de Stuart Angel, Zuleika Angel Jones, que retrata a luta da mesma para localizar o corpo do filho e denunciar o seu assassinato.

tenho certeza... se boa parte dessas pessoas, se elas soubessem, de fato, o que é que significa, e significou, a ditadura militar nesse país, ou em qualquer outro país, elas não teriam a mesma atitude. Então, é importante que esses produtos, que esses esforços que foram feitos sejam melhor aproveitados, e de maneira mais qualificada. Sobretudo para as novas gerações, sobretudo nas escolas, nas universidades. Agora, claro, que é sempre possível mais, é sempre possível ter mais investimento, fazer todos esses processos com mais capilaridade. Então, acho que poderiam ter muito mais ações sim, focadas, por exemplo, em linhas de pesquisa específica nas universidades. Agora acho que, sobretudo, a gente precisa de uma grande revisão dos livros de história, para que as novas gerações, no ensino fundamental, no ensino médio, tenham uma compreensão maior sobre o que é que foi [...], sobre o que ela significou para boa parte da população, mas sobretudo para que as novas gerações possam se questionar "Como é que a gente está hoje?", "O que é democracia?", "Democracia é algo que se discute ou algo que vai ficar aí, e ponto e acabou?", "A gente é livre? O que é que é a liberdade?". Eu acho que esses questionamentos precisam ser suscitados nas novas gerações, na população como um todo, claro. (GUIMARÃES, 2016)<sup>32</sup>

É importante ressaltar que se o Estado se omitiu na realização de investigações, ele também proibiu o acesso a arquivos e demais informações, e coube aos familiares o ônus da prova para terem acesso ao status de vítimas e terem direito às devidas reparações. Ou seja, os mesmos tiveram que fazer investigações por conta própria, providenciar documentos e coletar relatos, para provar que foram vítimas da violência do Estado quando na promulgação da lei 9.140, de 1995, no governo do presidente Fernando Henrique Cardoso, que instituiu a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), com o intuito de reparar financeiramente os familiares das vítimas, e fornecer o atestado de óbito, para que as mesmas pudessem comprovar legalmente a morte de seus parentes.

No entanto, como citado na fala de Tessa Lacerda a seguir, o atestado fornecido afirma a morte, mas não indica os crimes relacionados a esses desaparecimentos. Ao deixar em branco o espaço que deveria afirmar a causa da morte, o Estado brasileiro se eximiu de nomear seus crimes de sequestro, tortura e assassinato, como também se omitiu de nomear os agentes que praticaram esses crimes. Dessa maneira, o atestado se transformou em um instrumento de simples constatação da ausência de uma pessoa. Todos os crimes que motivaram essa falta se transformaram em lacunas. E o peso e o horror evocados a partir das palavras

---

<sup>32</sup>Entrevista gravada em 2016, Brasília.

“seqüestro”, “tortura” e “assassinato”, se transformaram em espaços em branco que deixa tudo em suspensão.

Desde “Brasil Nunca Mais” já se buscavam informações que não fossem as informações oficiais, que são uma farsa permanente. Por exemplo, essa história que meu pai foi morto num tiroteio no centro de Recife. E isso consta nos documentos oficiais. E a gente teve que buscar entre as pessoas que foram presas na mesma época que ele o que de fato tinha acontecido. E a gente encontrou uma pessoa que já morreu também, que prestou um depoimento dizendo que ele foi morto sob tortura. O Relatório da Comissão Nacional da Verdade põe com todas as letras que ele foi morto sob tortura, a causa da morte, isso eu também acho que foi um avanço. Inclusive tem os agentes responsáveis pela prisão e morte de meu pai também no Relatório. Porque pela Lei 9.140, de 1995, a gente conseguiu finalmente ter um atestado de óbito porque a gente não tinha o do meu pai. Só que esse atestado de óbito, que é o que eu ainda tenho, está como *causa mortis* em branco. Era essa a indicação da lei: o governo não põe a *causa mortis*. Agora a gente precisa requerer um novo atestado de óbito. A gente nunca contou com as informações dadas pelos agentes da repressão. A gente sempre buscou aquilo que as comissões de familiares de Pernambuco, e outras comissões, buscavam entre as pessoas presas para saber o que tinha acontecido. As informações que eu tenho não são as informações oficiais. O pouco que eu sei da vida do meu pai não vem das informações oficiais. Vem de uma luta enorme dos familiares desde sempre pra saber a verdade. (LACERDA, 2015)<sup>33</sup>

Como atesta Bauer:

A promulgação de leis de anistia, as concessões de atestado de paradeiro ignorado ou morte presumida compuseram a estratégia dos governos militares transicionais para dissolver os conflitos vigentes na sociedade. Dessa forma, tentava-se recluir a memória sobre o terrorismo de Estado às esferas privadas da população. Esse processo deu certo no Brasil, mas não na Argentina. No Brasil, com as medidas de impunidade e imunidade foi imposto o silêncio como modelo de conduta e política de esquecimento. Na Argentina esse processo não ocorreu. É importante destacar que o emprego do esquecimento e do silêncio não se refere às seleções e omissões características da memória sobre o passado, mas sim a sua escolha e utilização deliberada como política de Estado. [...] No Brasil, mesmo com os relatos e memórias das vítimas diretas e indiretas que experimentaram o terror, não houve um conhecimento social das verdadeiras dimensões da repressão e da funcionalidade do aparato repressivo da ditadura durante sua vigência e após seu término. (BAUER, 2012:134-135)

A busca por informações, sempre tão escassas, deixava as famílias vulneráveis a ponto de pessoas também lhe extorquirem financeiramente, como atesta a reportagem da Revista Veja, de 11 de maio de 1976, sobre o episódio que envolveu Bernardo Kucinski e seu advogado.

<sup>33</sup> Entrevista gravada em 2015, São Paulo.

Durante os dois últimos anos, o jornalista Bernardo Kucinski tem tentado, por diversos meios, obter informações a respeito de sua irmã Ana Rosa, a quem não vê a mais de dois anos. Mas Kucinski nessa peregrinação acabou sendo vítima de seu próprio advogado Roberto Damiani, que em conjunto com cinco outros cúmplices extorquiou-lhe 70.000 cruzeiros, sem lhe dar nenhuma das “informações seguras” que havia prometido. A denúncia foi apresentada pelo procurador militar Darcy de Araújo Rebelo, baseado na própria confissão do advogado, que teria se arrependido. Além do crime de extorsão, os acusados deverão responder, também, por terem utilizado fraudulentamente o nome de uma repartição militar, o II Exército. [...] Damiani afirmava que um amigo seu, o comerciante Flávio Ferreira da Silva (também denunciado), teria ligações no Departamento de Operações Internas – DOI, do II Exército. Através desses contatos, prometia o advogado, a professora seria encontrada. [...] Nesse ponto o plano começou a ser elaborado. Vallejo e Silva combinaram cobrar 50.000 cruzeiros pela informação, mas na casa de Damiani este propôs aumentar o preço para 70.000. Nessa época, os três imaginavam que a professora poderia estar no DOI e que seria possível transmitir algum tipo de informação a seu irmão. Mas depois, embora nada tivesse conseguido apurar de concreto, decidiram insistir no plano e asseguraram a Kucinski que Ana Rosa “estava oculta no DOI”. A partir daí, segundo a denúncia, o jornalista foi sendo iludida “através de uma série de farsas” – e, a pretexto de distribuir dinheiro a alguns componentes dos órgãos de segurança, o grupo o extorquiou por duas vezes. Kucinski pagou 35.000 cruzeiros pela primeira informação, cuja prova era uma carta que Ana Rosa lhe teria enviado da prisão. “Mande então um bilhete para ela”, contou o jornalista, “assinado com o apelido que apenas meus amigos costumavam utilizar. Ana, porém, me chamava por outro de infância que só ela usava. E a resposta veio com o mesmo apelido que usei”. Mas uma vez, nenhuma informação concreta foi dada – e, para intimidar a vítima, montou-se “um clima ameaçador” nesse segundo encontro, lembra Kucinski. “O próprio Damiani, meio assustado disse-me que era melhor entregar o dinheiro”, conta o jornalista. Como não sabia da farsa, ele não apresentou nenhuma queixa – e só ficou sabendo da denúncia quando foi procurado para depor sobre o caso. Estão envolvidos ainda Nair de Carvalho Ferreira da Silva, sargento da Polícia Militar feminina, que falsificou a carta, Ubirajara Ribeiro da Silva, policial ferroviário, e Romão Guilherme Filho, policial militar reformado. (Documento 2711/116/ASP/SNI, Folha 4-5, Arquivo Nacional de Brasília)

Kucinski e sua família não hesitaram em pagar uma grande soma de dinheiro por informações suspeitas. Apesar da desconfiança pelos apelidos trocados nas cartas, ele insistiu, e pagou uma vez mais. O que teria levado Kucinski e tantos outros familiares a acreditarem em informações claramente frágeis e incoerentes? Para além das motivações particulares de cada um, com certeza existia a vulnerabilidade decorrente da angústia de assistir, impotentes, seus parentes desaparecerem sem deixar nenhum rastro. Quarenta anos depois desse episódio, as famílias ainda se veem compelidas a investigar e buscar informações por conta própria, e também devem, uma vez mais, assumir a iniciativa de moverem processos na justiça para que os atestados de seus familiares sejam retificados com as informações que foram apuradas ao longo dos últimos anos. No Relatório da

Comissão Nacional da Verdade constam as informações sobre a morte do militante Gildo Lacerda, contudo, se os seus familiares não buscarem uma retificação, seu atestado de óbito permanecerá semelhante ao fornecido no ano de 1995.

O silêncio que encobre esse período tem também uma dimensão transgeracional, uma vez que dificulta, ou mesmo impossibilita que as novas gerações saibam dos fatos e dos crimes do passado. Como não são lembrados, essa memória de violência e sofrimento é privatizada, ficando restrita às famílias, ou sujeitos diretamente atingidos, em seus pequenos espaços de circulação, não havendo possibilidade de gerar um protagonismo dos familiares na sociedade brasileira. Esse esquecimento imposto, não por leis, mas pela estratégia do não-dito, produz em paralelo, uma afirmação subliminar do que deve ser lembrado e o que deve ser deixado para trás.

Se a sociedade ignora, e não se mostra disposta a (re)conhecer esse passado, cabe às famílias dos mortos e desaparecidos a guarda simbólica dessa memória de crimes e impunidade. O dever de memória imposto aos familiares, e o isolamento social no qual se encontram, reforça o discurso dos setores conservadores que os acusam de “revanchistas” ou “ressentidos” por não compactuarem com o esquecimento e insistirem em suas demandas por memória, verdade e justiça.

O sentimento de isolamento social também é expresso no documentário *Nostalgia da Luz* (2010), já citado anteriormente, em uma cena na qual Patricio Guzmán, pergunta para a mulher de um desaparecido político, Violeta Berrios, se a mesma iria continuar suas buscas no deserto do Atacama e ela afirma:

Se tiver que continuar, eu vou continuar. Apesar de ter muitas dúvidas... tenho perguntas que continuam sem respostas. Porque eles disseram que os colocaram em sacos, que os levaram e os atiraram ao mar. A minha dúvida é: atiram ao mar? É algo que não posso responder. E se os atiraram aqui perto, em algum lugar nas montanhas? A esta altura da minha vida... tenho setenta anos... me custa acreditar nas coisas que me dizem. Eles me ensinaram a não acreditar. É muito difícil... às vezes me sinto como uma idiota por fazer perguntas que, no final, ninguém pode me dar as respostas que eu quero. Se me disserem: ‘nós os atiramos no topo da montanha’. Eu não sei como, mas vou chegar ao topo da montanha. Não tenho a força de vinte anos atrás. Não tenho a saúde de vinte anos atrás. Então vai ser um pouco difícil... mas a esperança nos dá muitas forças. Eu não conto as vezes que eu e Vicky saímos pelo deserto. Tantas... tantas... nós partíamos com tanta esperança e voltávamos de cabeça baixa. Mas nós partíamos novamente, no dia seguinte, com ainda mais esperanças que antes de encontrá-los. Talvez muitos digam: para que queremos ossos? Mas eu os quero. Eu os quero. E eu não estou sozinha. Quando me disseram que

acharam a mandíbula do Mário, eu respondi que não a queria. Eu disse à medica: eu o quero inteiro! Eu quero encontrá-lo inteiro. Eu não quero um pedaço. Eu não falo apenas por ele, mas por todos os desaparecidos. Todos. Se eu o encontrasse hoje, eu partiria feliz... mas eu não quero morrer. Eu não quero morrer sem antes encontrá-lo. Eles têm interesse em que sejamos cada vez menos mulheres. Isso significa menos problemas. Porque nós somos um problema. Para a sociedade, para a justiça, para todo mundo. Nós sempre fomos consideradas como menos do que nada. Somos a lepra do Chile. (Nostalgia da Luz, 2010)

Existem diferenças marcantes entre medidas pontuais criadas como reação às demandas dos grupos diretamente atingidos pela ditadura militar de uma política pública consistente de memória e reparação, que implica a criação de uma política de Estado para as suas ações, assim como medidas que garantam sua continuidade, a despeito das mudanças dos governos ao longo dos anos. No caso brasileiro, na ausência de uma política de memória, o que houve foram medidas governamentais produzidas como respostas a determinadas reivindicações dos grupos diretamente atingidos e, por consequência, as mesmas estão centrados na figura do “sujeito-vítima” (BAUER, 2012), como se apenas uma parcela restrita da população tivesse sido atingida pela violência do Estado ditatorial, não havendo a possibilidade de a sociedade refletir sobre esse passado, se apropriando e simbolizando essa memória de maneira coletiva e heterogênea; no qual toda a sociedade poderia se reconhecer como vítima e/ou responsável direta, ou indireta, do regime, e no qual tanto vítimas, como algozes, seriam (re)conhecidos, assim como seus crimes identificados.

Em relação ao caso brasileiro, as medidas de memória e reparação, distintas de uma política de memória, estão centradas na figura do “sujeito-vítima”, desconsiderando que a sociedade toda foi afetada pela ditadura. Mais importante, instituiu-se um esquecimento sobre quem foram os perpetradores desses atos, o que fica evidente no reconhecimento da morte e do desaparecimento de opositores políticos e membros das organizações guerrilheiras. Porém não se responsabilizam pela investigação dos agentes responsáveis pelas ações repressivas. Com isso, cada vez mais se recordam e se homenageiam as vítimas e se esquecem os ditadores e os torturadores. Na Argentina, as políticas de memória também são destinadas às vítimas, porém, em menor medida e com outro caráter. No caso brasileiro, a intenção é circunscrever os efeitos da ditadura para as vítimas da repressão, desobrigando-se os responsáveis pela sociedade em geral. Em ambos os casos, os desaparecidos foram, ao longo dos anos, despolitizados ou tornado heróis ou ignorados. De qualquer forma, o “sujeito-vítima” cumpre um papel fundamental em países onde não foi assegurado o direito a justiça, devido ao caráter de denúncia do discurso dos familiares (BAUER, 2012:125).

Quando indagado sobre o silêncio que cerca o desaparecimento do seu tio, Mateus Guimarães discorre, a seguir, sobre as muitas versões em torno desse crime, afirmando a necessidade de informações que esclareçam as circunstâncias do sequestro, e do assassinato, não apenas para a sua família, mas para o conjunto da sociedade brasileira como uma forma de apropriação de um passado ainda ignorado e/ou negado por muitos. Em seu relato é possível perceber uma tentativa de expandir a condição de “sujeito-vítima” de Honestino Guimarães para o restante da sociedade quando ele assinala o acesso a verdade como um direito de toda coletividade. Ao afirmar que a apuração dos fatos, e sua publicização no espaço público, é um direito de todos, Mateus afirma uma “desprivatização” das memórias da ditadura, visto que esse passado diz respeito a toda comunidade, e não somente aos familiares dos desaparecidos ou a grupos específicos.

Tem uma questão assim, que enquanto a gente não souber... Tem níveis e níveis da verdade. [...] Por exemplo, um nível básico seria: "O Honestino foi preso, sequestrado no dia 10 de outubro, de 1973, lá no Rio de Janeiro, ficou no Rio de Janeiro até tal dia, ou morreu ali mesmo", ou então: "foi trazido para Brasília em tal dia, morreu aqui e foi sepultado aqui." Enfim, esta história mais resumida possível. Se a gente tivesse isso, só isso, de certa forma a gente já teria um pouco mais de... não é tranquilidade a palavra... mas seria um pouco mais fácil lidar com essas páginas em branco. Porque não são fáceis as páginas em branco, são páginas em branco não só na vida do Gui<sup>34</sup>, mas nas nossas vidas. Porque, por exemplo, a gente tem essas hipóteses... que enquanto a gente não tiver pelo menos isso, a gente não sabe quais delas a gente pode considerar ou não. Uma dessas hipóteses, que já foi colocada, era dele lançado em alto mar no Rio de Janeiro. Uma outra hipótese, que já foi colocada para mim uma vez, é que ele teria vindo para Brasília, e que alguém teria visto ele no HFA em condições péssimas. Trazer ele pra Brasília era possível, talvez, porque é uma prática que aconteceu com alguns que eram perseguidos, virem para o local onde iniciou todo o processo de investigação. Agora, ir pra o hospital... porque será? Porque ainda queriam tentar tirar alguma informação dele? O lógico, o que faziam em casos como o dele, era matar mesmo. Ainda mais ele. Ele tinha certeza, a família, todo mundo tinha certeza que se fosse pego, ia morrer, não ia ter chance. Então, tem essa hipótese. Tem uma hipótese absurda, que para mim é absurda, mas que a gente não pode dizer também... a gente não sabe, que foi colocada num livro de uma escritora, que ele teria ido para o Araguaia. Então, essas dúvidas são complicadas, porque, afinal de contas, eu estou falando do meu tio. O mínimo que eu gostaria de saber é essa história resumida. Eu adoraria saber: "Olha, foi lançado em alto mar". "Em que mar?" "Em que condições? Foi torturado tantos dias, o que é que ele falou durante esse tempo, durante esse processo. Então, por isso que eu digo, são níveis de verdade. [...] Pelo menos o mínimo seria importante, por conta disso, porque é difícil, é difícil não saber o que aconteceu. [...] Agora, de fato, é muito importante esse mínimo. [...] Por exemplo, esse relato de quem me colocou essa possibilidade dele ter vindo pra o HFA, é um relato terrível. Constrói na minha cabeça imagens terríveis, mas se aconteceu pelo menos eu sei que

<sup>34</sup> Mateus se refere a Honestino Guimarães utilizando o apelido familiar de “Gui” em muitos momentos da entrevista.

foi aquilo. Mas se não aconteceu, ficar com essas hipóteses [...] E aí a gente cai naquele ponto...até que ponto você gostaria de saber o que aconteceu? Que minha avó chegou, em um momento, a manifestar "eu não quero saber", porque é um processo doloroso, é um processo difícil. Se a gente pudesse selecionar, claro que a gente selecionaria, mas aí eu acho que não entra tanto a questão familiar, eu acho que já entra uma questão social. Que é um direito, não é só nosso, é um direito que a gente, enquanto sociedade, precisa saber. Não sei até que ponto e em que níveis, mas é algo que é importante ser esclarecido. [...] Tem essa questão assim: até que ponto a gente quer saber, até que ponto chegou essa crueldade, essa desumanização contra as pessoas? É bem difícil, bem complexo, mas, de toda forma, o esquecimento não é o caminho. Essa é uma certeza que eu tenho, que o esquecimento não é o caminho mesmo. Não mesmo, sabe? Porque muita gente sustenta isso, que colocar um ponto final nessa história é esquecer, é deixar pra trás. Não é isso. (GUIMARÃES, 2016).<sup>35</sup>

### **3.1 Os duplos corpos dos desaparecidos políticos**

A despolitização dos militantes operada pelos enquadramentos memorialísticos que os transformou apenas em “sujeitos-vítimas” encerrou esses crimes na esfera dos direitos humanos, deixando de lado a dimensão política de suas trajetórias. Como alerta Derrida em *Espectros de Marx – O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional* (1994), existe uma ansiedade em se decretar a morte e encerrar o luto de projetos políticos, múltiplos e heterogêneos, que estavam em disputa no passado. Como contraponto a um horizonte neoliberal hegemônico que busca silenciar, e denegar, determinadas memórias do passado, o autor aponta para o caráter espectral de lutas políticas que ainda possuem a capacidade de “fantasmar” o presente, na medida em que a natureza do espectro é aquele que sobrevive ao seu fim.

Laura Petit ressalta a dimensão simbólica e espectral do corpo dos militantes quando chama a atenção para a ação da decapitação das cabeças dos guerrilheiros do Araguaia, por razões de ordem prática, mas também, para a exposição dos seus corpos, a exemplo de Tirantes, na Revolta dos Inconfidentes, Antônio Conselheiro<sup>36</sup>, em Canudos, e dos cangaceiros, mortos pelas forças policiais no sertão nordestino. A simbologia das cabeças decepadas como o lugar “físico” das ideias marginais e

<sup>35</sup> Entrevista gravada em 2016, Brasília.

<sup>36</sup> Após a tomada de Canudos pelas forças do governo, em 1897, a cabeça de Antônio Conselheiro foi levada para a faculdade de Medicina de Salvador para ser analisada por Nina Rodrigues e permaneceu na faculdade, até a sua destruição, em um incêndio em 1905.

revolucionárias afirmadas por eles e que não puderam prosperar uma vez que se encontravam apartadas dos seus respectivos corpos.

Podemos pensar também que a necessidade de se apoderar de maneira tão violenta dos corpos dos guerrilheiros, mesmo após suas mortes, revela uma ansiedade para negar, ou eliminar, a ameaça representada pelos mesmos. E essa violência se relaciona com o temor inspirado por alguns militantes que são castigados e assassinados por se subverterem contra o Estado, mas também por ideias que precisam ser desarticuladas dos seus corpos, para que não possam ser concretizadas. Daí a simbologia de cabeças/ideias sem corpos para sua efetivação, ou de cabeças/ideias sob o julgo do Estado, em condições nas quais elas não mais representam uma ameaça.

A performance de dominação simbólica dos corpos busca reafirmar o poder das forças repressivas, como também exorcizar o perigo do inimigo morto, e se orienta não apenas para terceiros, a sociedade brasileira, mas também para os próprios algozes, que pela posse das ideias/cabeças, podem se posicionar/sentir como vitoriosos. Se atentarmos para o fato de que todos os desaparecidos políticos estavam atuando politicamente, podemos afirmar a necessidade do Estado brasileiro de eliminá-los fisicamente, e politicamente, por meio dos seus assassinatos, no passado ditatorial, como também por meio do silenciamento das propostas revolucionárias pelos quais eles lutavam, na atualidade democrática.

E agora, quando tem esse movimento, de fazer a revisão dos atestados de óbito, é uma questão muito difícil pra nós familiares de desaparecidos porque, por exemplo, no caso do Herzog, ele foi morto, nas dependências do estado, e já ficou provado que foi sob tortura, então, é possível fazer a retificação do atestado de óbito. Agora no caso do desaparecido forçado, como é que fica? Alguns livros falam mas eu não sei... por exemplo, o Lúcio foi preso em abril, os moradores dizem que o helicóptero pegou ele e mais dois companheiros, e que foram levados para base de Bacabá, estava dentro de um helicóptero, e lá ninguém nunca mais viu para onde foi levado, para uma base militar, um quartel, foi jogado, sabe? Tem um livro que diz que "ele foi feito", na linguagem militar. "Foi feito" é que eles saíam com o avião com prisioneiro e, depois, voltavam com o avião vazio e diziam: "foi feito". Agora a gente não sabe se jogou no rio Araguaia, se jogou lá no sítio, se pousou numa cratera, se executou. É um negócio, terrível não saber. E do Jaime, por exemplo, quando o Ministério Público foi lá, em 2001, o velhinho que, na época acompanhou o exército, que era pago... ele e Pedro Galego... que eu te contei o caso que ainda é vigiado até hoje, que mora em Santa Cruz... ele contou que o Jaime estava sozinho numa cabana, acho que esperando que um companheiro retornasse, uma cabaninha assim de palha no meio da mata, e que o exército cercou e atirou, cortou de bala toda a cabana, aí caminharam até lá pra ver. Diz que ele estava morto, o relógio estilhaçado (...) e tinha identidade, diz ele. A família não foi informada, quer

dizer... saberiam como identificar. E depois, que ele teve a cabeça cortada... e eu estava ouvindo... isso assim foi muito difícil... eu fiquei quieta, porque eu falei "eu quero ouvir tudo", já que ele foi testemunha, participou. Ele e o Pedro Galego ganharam cinco mil cruzeiros, na época, por terem feito o serviço. E diz que a cabeça foi colocada num saco e levada pra Base de São Raimundo, entregue pra o "doutor Silva" porque os militares usavam codinome, né? Então...E que o corpo foi enterrado lá. Ele disse assim: "mas foi uma cova rasa, coberta com umas palmas e ficou lá". Quer dizer... teve um militar que foi mais grosseiro: "Ah os animais...". Esse mesmo, que é o Cinésio, morava na Palestina. A gente foi lá encontrar com ele, o Marlon<sup>37</sup> ouviu, gravou o depoimento dele, e eu junto, lógico, fiquei num completo silêncio, sem dizer que era irmã do Jaime, porque senão ele podia travar o depoimento dele. Ele disse que, uns dias antes, o Chicão, acho que o Chicão era do Rio de Janeiro, um estudante do Rio, também foi morto, e puseram ele lá para vigiar, para ver se algum guerrilheiro, algum companheiro vinha buscar o corpo, e que ele ficou lá dois dias... começaram a chegar os urubus, e que não apareceu ninguém, ele pegou e foi embora. Quer dizer, alguns corpos foram abandonados no meio da mata, mas a gente não sabe se depois algum militar passou e levou. Quando estavam no meio da mata, eles não queriam levar o corpo. Também tem no depoimento, por exemplo, do Cazuzá, que era o Miguel Pereira, a mãe dele conheci muito, Dona Helena Pereira. Era Miguel Pereira dos Santos, que estava também na mesma base da Maria Lúcia, e tem depoimento, de uma companheira que foi presa, que os militares diziam que tinham cortado as mãos dele para as digitais. Quando eles não levavam a cabeça, eles cortavam as mãos. Agora, eu já li algumas coisas, por exemplo, que é uma prática que teve com Lampião, com Antônio Conselheiro em Canudos... do Exército cortar porque no imaginário deles, a cabeça é um negócio, é o cérebro, parece que eles estão matando as ideias. Então, parece assim... como o corpo (de)Tiradentes, pega a cabeça e expõe em praça pública, como dizendo: "Olha, nós tiramos a cabeça". Quer dizer, o resto vai, o corpo. Cabeça é a... (silêncio) é duro, né? (PETIT, 2016)<sup>38</sup>

Ainda que existisse uma pretensa necessidade objetiva de identificação dos guerrilheiros, a simbologia do ultraje aos cadáveres, não obedece, exclusivamente, às razões racionais, ou burocráticas, do Estado, porque nem todos os guerrilheiros tiveram suas mãos e cabeças decepadas, e os que tiveram suas cabeças decepadas, ou mãos amputadas, para suas identificações, não tiveram suas mortes confirmadas pelo Estado e nem seus familiares foram informados oficialmente. Ou seja, a violência do Estado sobre os indivíduos que se rebelaram contra eles obedece a uma racionalidade de torturar para obter informações, de assassinar para eliminar seus inimigos e de desaparecer com os corpos para ocultar os crimes. No entanto, existe uma dimensão mais profunda que também diz respeito a uma violência simbólica, que demanda a exposição de suas execuções, as sevícias de seus cadáveres, a exposição de suas cabeças ou demais membros em localidades

<sup>37</sup>Marlon Alberto Weichert é procurador da República e junto à procuradora, e atual presidenta da CEMDP, Eugênia Augusta Gonzaga, montou estratégias de ações cíveis para processar torturadores, médicos legistas e demais outros envolvidos em crimes da ditadura acobertados pela Lei da Anistia.

<sup>38</sup>Entrevista concedida em 2016, São Paulo.

públicas, a demolição e a salga de suas moradias e terrenos, a ocultação de informações sobre o seu paradeiro para torturar seus familiares e aterrorizar a população.

As práticas mudam ao longo dos séculos, mas a necessidade da exposição concreta, ou simbólica, da violência dos governantes com os que se rebelam contra a sua ordem é permanente. Existe, então, a necessidade de uma dupla morte. De um duplo assassinato dos seus corpos físicos e simbólicos. A ritualização dessa violência, para os algozes, ou a teatralização para terceiros, cumpre também a função de exorcizar esses fantasmas a partir da dominação e destruição dos seus cadáveres. No entanto, se partirmos da premissa histórica que morrer é continuar existindo de outra maneira, podemos afirmar corpos de homens que foram assassinados fisicamente, mas que, no entanto, continuam assombrando o tempo presente a partir dos seus ideais políticos.

No seu livro *O Fantasma da Revolução Brasileira* (2010) Marcelo Ridenti afirma uma inspiração “invertida” do livro *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, de Karl Marx, e sobre “os espectros” da Revolução Francesa e do comunismo que “rondavam” a velha Europa, escrevendo sobre o fantasma de uma revolução que não aconteceu, sobre o projeto frustrado de uma geração brasileira obrigada a fazer o luto por ideais políticos que não puderam ser realizados. Ele afirma:

O “fantasma da revolução brasileira” tem várias faces, as quais muitos não querem reconhecer, o que só faz o fantasma assombrar ainda mais: por um lado, a face do projeto de revolução democrática derrotado em 1964, da proposta comunista putchista de 1935, a da guerra de guerrilhas em suas várias vertentes entre 1968 e 1972 etc.; e, por outro lado, o fantasma das ditas revoluções de 1930 e de 1964, levadas a cabo pelas classes dominantes e Forças Armadas.

O fantasma da revolução vitoriosa no final do século XVIII era um peso nas costas dos revolucionários franceses do século XIX, que os impedia de avançar nas conquistas de emancipação da classe trabalhadora. Pelo contrário, o fantasma que a esquerda brasileira tem de superar é o das revoluções projetadas; derrotadas, no entanto, pela força da contrarrevolução. (RIDENTI, 2010: 23-24)

Derrida, por sua vez, aponta para uma espectralidade revolucionária que também assombra as democracias atuais em sua busca por neutralizar a dimensão política de algumas memórias. Apesar das disputas dos projetos políticos do passado não ser objeto de reflexão desta pesquisa, é importante refletirmos sobre a

espectralidade dos mesmos, a despeito de uma narrativa produzida pelas atuais democracias, que enquadram os militantes de maneira despolitizada, reduzindo-os exclusivamente a condição de vítimas, silenciando-os concretamente no passado, e simbolicamente no presente. A capacidade dos corpos transcenderem sua existência física é o que possibilita a Virgílio Gomes afirmar que o corpo do seu pai, atualmente, ainda é uma necessidade, mas que a memória sobre o mesmo, entendida como a memória política, é o mais importante.

**P: Virgílio, você sente que conseguiu fazer o luto do seu pai? E se você conseguiu, o que te ajudou ou dificultou nesse processo?**

Eu acho que luto eu não faço. Nunca fiz. A gente sempre tentou fazer homenagem. Homenagem à vida curta dele, mas rica. Então, como eu falei, para mim ele está vivo ainda. Nessa outra chance que a gente está tendo agora, de confronto ideológico, de luta ideológica, ele está vivo. Então, eu nunca fiz o luto, nunca vou fazer. Não por não ter ele junto com a gente, a gente acha que ele se foi. Ele está presente muito mais agora, talvez do que quando ele estava vivo e era clandestino. Naquela época, para mim, ele era mais ausente que agora. Então, para mim não existe, nunca existiu. Particularmente, nunca falei isso daí com a minha mãe, com meus irmãos, nunca tocamos nesse assunto, mas acho que eles também nunca fizeram o luto. Talvez minha mãe sim, pela formação dela, mas nós nunca pensamos no luto. O luto para nós não existe. Seria luto, por exemplo, se voltasse uma ditadura, hoje, no Brasil. Aí sim estaríamos de luto.

**P: Você disse que você não fez, mas para você, o que seria primordial para fechar esse luto?**

A memória dele preservada.

**P: Vocês tiveram algum momento de busca do teu pai?**

Naquele momento que a minha mãe saiu da cadeia, a gente estava pela busca da sobrevivência. Nós trabalhávamos de engraxate, vendendo paçoca no trem, picolé, para ajudar minha mãe, para poder ter uma renda para sobrevivência. Então, não tivemos tempo de pensar nisso, de procurar. Nós estávamos pela luta da sobrevivência, na época, e ainda pesava sobre a minha mãe, coitada, a Lei da Segurança Nacional. Então, em todo lado que ela ia, ela era vigiada, era perseguida. Então, a maior preocupação mesmo era a da sobrevivência. E minha avó, depois que saímos do Brasil e fomos pra o Chile, ela se enfrascou numa luta muito grande pela busca do corpo do meu pai. Primeiro pela liberação do meu tio, que o meu tio Chiquinho, irmão menor do meu pai, ainda estava preso. Ficou dez anos preso. Então, ela batalhou todo esse tempo, até ele sair, procurando sempre os restos do meu pai, mas nunca deu com a verdade, nunca deu.

**P: Quais as mudanças concretas e simbólicas que ocorreram, se ocorreram, com o atestado de óbito que vocês receberam?**

Então, o simbólico é que colocamos um fim naquela história do suspense "Será que um dia vamos achar ele de novo? Vai aparecer por aí assobiando" [...] Agora sim, não tem mais dúvida disso. Teve em 2004 essa definição. Por outro lado, o que é que acontece, que a gente percebe que realmente meu pai está morto, então agora toca cada vez mais lutar pela responsabilização dos que deixaram ele naquele estado. Porque a gente

sempre escutava relatos de como ele tinha sido barbaramente torturado, mas quando você vê o laudo de necropsia, onde não sobrou um órgão sequer inteiro, o coração era o único órgão que estava inteiro, intacto. Cérebro, pulmão, rim, baço, fígado, tudo estava detonado. Ossos, vários ossos fraturados do corpo, a tâmara dele inteira destruída. Então, não tem mais como eles negarem a situação em que ele foi morto, barbaramente torturado, covardemente torturado. Quando você bate numa pessoa, ela amarrada, você está mostrando a tua índole covarde. Então, que tivessem prendido ele, julgado, que a gente ia entender, não é? Ele estava lutando, ele escolheu esse caminho. Agora... diferente é te amarrarem, te pendurarem num pau de arara, te torturarem durante 9, 12 horas. Isso mostra o caráter do que é que era a ditadura, naquela época, do que eles eram capazes de fazer, aonde chegava o ódio. Nem mesmo eles eu acho que sabiam o que é que estavam defendendo. Eles estavam defendendo o dinheiro de outros, o poder de outros.

**P: Você pôde vivenciar uma nova identidade com o desaparecimento do seu pai? Houve um reconhecimento que vocês eram órfãos e sua mãe era viúva?**

Aqui no Brasil, pelos olhares dos meus tios, meus familiares, meus primos, eu me sentia como um coitadinho que tinha perdido o pai. [...] Em Cuba, para surpresa nossa, os companheiros cubanos que atendiam a gente, todo mundo conhecia a história do meu pai, aquilo era surpreendente também, porque o meu pai era tratado como mártir, um herói. E isso sempre nos colocava no dever de sermos filhos do Virgílio, à altura do Virgílio. [...] Mas de coitadinho foi só no começo, e acho que pela situação que a gente tinha... situação financeira, né? Minha mãe saindo da cadeia naquela época, a gente tendo que fazer o teve que fazer. E depois a gente viu que em Cuba nenhuma criança tinha que fazer isso, e que era por aquilo que o meu pai lutava. Então, a gente tomou essa responsabilidade que nós temos na sociedade, papel de lutar pela igualdade, pelo bem de todos, que o mundo pode ser bom para todos, nós temos recursos para ser distribuído por igual para todos. Uns têm que se alimentar mal para outros viverem na opulência e na riqueza? Não é uma necessidade isso! Se pode compartilhar, se pode dividir, se pode usufruir por igual? [...] Então, o legado que acho que a morte do meu pai nos deixou foi lutar por isso, embora com as armas que a gente têm, que são muito poucas. E o que a gente mais sente hoje no Brasil é isso... a sociedade te impõe certas regras que você tem que se submeter a elas, porque o capital te domina. Para você poder falar de política, você tem que ter uma casa, ter uma roupa para vestir, um prato de comida para comer, ter um pouco de saúde, pelo menos... Mas como você pode ter essas coisas básicas, aqui no capitalismo, se você tem que se dedicar 12, 14 horas, para trabalhar para poder comprar esse teu direito? Nós não queremos comprar esse direito. Direito não se compra. Direito se conquista. Então o governo de Lula e da Dilma foi um grande avanço, um grande avanço em muitos campos, porém, muito distante do que se precisa.

**P: No desaparecimento forçado dos brasileiros, falta tudo que caracteriza um crime - informações sobre as circunstâncias da morte, o corpo, e o julgamento e a punição dos responsáveis. De todas essas faltas, qual é a pior para você?**

Me dói a impunidade. Me dói a impunidade porque ela se perpetua até os dias de hoje. Quando a Polícia Militar é violenta numa periferia, e tortura ainda jovens, isso daí é uma impunidade que se perpetuou. Então, quem comete esses abusos, ele sabe que pode cometer esses abusos que não vai acontecer nada com ele. Então, isso é o que mais me dói. [...] Até hoje estão julgando crimes da época nazista, né? Ué, então foi maior aquele crime que esse? Em números talvez, mas no efeito, foi o mesmo. É uma

morte, uma vida aqui, uma vida lá, é a mesma coisa. Então, pode ser que passe aí mais cem anos, e ainda se esteja julgando, entende? Não importa. A luta não pode parar. [...] Não, tem que fazer a justiça prevalecer, seja lá do jeito que for. É assim, estamos falando de uma coisa que aconteceu há muito tempo atrás, 47 anos atrás. Então, eu acho que ter hoje, achar os ossos do meu pai hoje, seria mais uma coisa simbólica, do que me marcar em alguma outra situação espiritual ou sentimental. [...] Talvez para o dia em que minha mãe morrer...poder enterrar ele junto do lado da minha mãe. Isso daí seria, pra minha mãe, o suprasumo da vida dela. Ela se realizaria nisso daí: ela ser enterrada do lado do meu pai, dos restos do meu pai. Mas para mim, se hoje no cemitério tiver um bandeira hasteada, com uma chama, dizendo uma placa, não só do meu pai, de todos os mortos e desaparecidos, mesmo que não tenha sido lá que ele tenha sido enterrado.... Eu consideraria aquilo como o quê? Como um reconhecimento do Brasil, do Estado, da nação, da história a que ele se dedicou. O esquecimento, para mim, do país, é muito mais crucificante do que não ter os restos dele. Não muda em nada para mim ter ou não ter. O que muda pra mim é o reconhecimento (GOMES, 2016).<sup>39</sup>

Virgílio reconhece a permanência do pai, e, sobretudo, a “necessidade” da permanência do pai, no mundo atual através da memória dos seus ideais. Sob esse aspecto ele é um herdeiro que afirma a negatividade do luto não por uma impossibilidade psicológica que o impede de encerrar um ciclo. Após o passar dos anos ele já não espera mais ouvir o “assobio” do pai, nem tampouco proclama os restos mortais como uma necessidade pessoal, mas afirma um duplo corpo como uma memória transgressora da atual ordem política.

Outro aspecto importante é o resgate do pai da condição de vítima, para o lugar de “mártir” ou de “herói” revolucionário como aprendido nas escolas de Cuba. Seu pai fez uma escolha política consciente. Por consequência, Virgílio Gomes não é um fantasma derrotado. Tampouco seu filho teve que fazer o luto de uma revolução fracassada, uma vez que a vida em Cuba possibilitou para o mesmo a vivência de um socialismo que propiciou reconhecimento e legitimidade para as lutas travadas por sua família. É perceptível a afirmação de um legado político que ele quer atualizar no presente por meio das ideias marxistas, como também, por meio dos julgamentos dos torturadores e assassinos de Virgílio Gomes, uma vez que existe uma impunidade que se mantêm no atual cenário democrático. Quando Virgílio afirma um luto inacabado ele aponta para uma herança política que ele quer atuante no presente. Apesar de não ter tido acesso aos restos mortais do pai, Virgílio e sua família puderam fazer uma cerimônia de despedida no cemitério de

---

<sup>39</sup> Entrevista concedida em 2016, São Paulo.

Vila Formosa, em São Paulo, onde existe a certeza do seu sepultamento. Então o que resta é uma herança política da qual ele não quer fazer o luto.

Existe um aspecto retornante nos fantasmas que mantêm todos sob vigilância porque não basta apenas assassinar e desaparecer seus corpos, mas também suas ideias precisam ser desqualificadas e proclamadas como mortas. E não apenas mortas. Mas também sepultadas e enlutadas.

Hamlet já começava pelo retorno esperado do rei morto. Após o fim da história, o espírito vem ao revir, ele figura ao mesmo tempo um morto que revém e um fantasma cujo retorno esperado se repete, mais e mais. [...] Questão de repetição: um espectro é sempre um retornante. Não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele começa por retornar. (DERRIDA, 1994:26-27)

Quando Virgílio afirma a expectativa uma “bandeira hasteada”, uma “chama”, ou “placa” no cemitério no qual seu pai está enterrado, ele está apontando para o desejo de um reconhecimento, e de uma legitimação social, para a trajetória política do seu pai. Por óbvio, não existe a expectativa de culto ao crime do qual seu pai foi vítima, porque tal fato não é motivo de comemoração e reconhecimento público, desse modo, as “chamas” ou “placas” se prestariam a cultuar Virgílio Gomes por sua atuação no espaço público brasileiro. A necessidade de tais símbolos revela o desejo de deslocar seu pai da condição de vítima ordinária para o de uma vítima política, ou mais precisamente, de uma “personalidade” política. Ou seja, Virgílio deseja uma “politização” do cadáver do seu pai como uma maneira de impedir a invisibilidade do seu corpo e das suas ideias.

As sevícias operadas nos cadáveres também se relacionam com a eliminação que não deixa rastros de sua passagem. Seja nas condições nas quais os cadáveres são violentados e/ou expostos, ou nas situações em que existe uma ação cuidadosa para a sua ocultação, podemos refletir sobre a necessidade de corpos que precisam ser seviciados e destruídos, não apenas concretamente, mas também, simbolicamente.

A ocultação dos cadáveres nos cemitérios, ou no fundo das águas, é decorrente da necessidade objetiva de encobrir as provas dos crimes cometidos, mas, também, é fruto da vontade de anulação completa da existência desses militantes em múltiplas dimensões. Essas ações estão relacionadas a prática de “cultuar” determinados cadáveres por razões religiosas, políticas ou culturais. Dessa maneira podemos observar peregrinações religiosas em torno de sepulturas de

crianças ou adultos milagreiros, visitas frequentes aos túmulos de personalidades e artistas, e visitas organizadas aos mausoléus de personalidades políticas. Em todos esses casos, seja por razões de ordem religiosa, cultural ou política, os cadáveres ainda comunicam após suas mortes, e suas sepulturas são referenciais geográficos para cultos religiosos ou seculares. Seus túmulos são *sêmas* que se prestam a identificação e também a prática da recordação e/ou adoração.

De maneira inversa, no caso das personalidades consideradas “indesejáveis” ou “perigosas”, é uma prática recorrente a ocultação/eliminação dos seus corpos no intuito de que suas sepulturas não se tornem monumentos de culto político. Existe a preocupação em não se criar aglomerações, ou comoções, em torno dessas sepulturas porque as mesmas se prestam a recordar para a coletividade os ideais dessas pessoas.

Existe sempre a possibilidade de um diálogo entre vivos e mortos que pode passar, ou não, pelo gerenciamento do Estado. E o que queremos ressaltar nessa passagem é que existem cultos que se consolidam de maneira espontânea em volta de alguns mortos, e outros, que são induzidos ou inibidos pelo Estado, a depender do uso político que se deseja fazer com os mesmos.

Virgílio anseia por um reconhecimento que desloque seu pai, do terreno da marginalidade para o da legitimidade social, porque o “culto” aos mortos, ou o culto à recordação, como assinalado por Ariès, tem a capacidade de atualizar essas memórias passadas, no presente, mantendo-as vivas e potentes. Em casos nos quais existem “batalhas de memória” a questão do luto público se reveste de enorme importância política uma vez que ela inscreve no imaginário social personagens que merecem, ou não, a reverência do seu grupo. Existe uma dimensão “fantasmática” dos corpos humanos que impede que os cemitérios sejam lugares neutros e que os corpos sejam insignificantes para a comunidade. São corpos impregnados de política quando vivos e, também, quando mortos, em um diálogo permanente com a sua família e/ou coletividade, que não se esgota com a morte física.

O caso de Mateus Guimarães se diferencia de Virgílio porque existe a apropriação de uma memória política por meio da identificação comum de problemas e não por uma proximidade ideológica. Quando questionado sobre a memória dos desaparecidos e sobre o seu dever de memória como familiar, Mateus também atualiza a herança política do tio para os eventos e contradições do presente, ao ressaltar uma missão de transformar a coletividade no qual está

inserido. É interessante perceber que mesmo que várias questões afirmadas por ele, a exemplo do tema da população LGBT e quilombolas, não estivessem concretamente colocadas para Honestino, a questão da liberdade, da injustiça e das desigualdades em suas diversas esferas, é o que permite Mateus afirmar que são lutas semelhantes. Se Honestino questionava o capitalismo a partir de um Estado ditatorial, Mateus questiona o capitalismo, na atual democracia brasileira, a partir as questões apresentadas pelo tempo presente. Ou seja, não existe uma fidelidade partidária ou ideológica com Honestino, mas sim, uma fidelidade aos problemas apontados por ele, e pelo seu comprometimento com ideias como a distribuição da riqueza e a desnaturalização das desigualdades. Existe então o distanciamento de uma memória monumental em direção a uma memória que faz uso de um legado político, ainda que derrotado, para problematizar uma atualidade democrática vitoriosa.

A grande herança que eu tenho da minha família é essa luta, e não no sentido de algo que ficou lá no passado e que fica hoje no discurso, mas no sentido de uma luta que começou e que está em curso e que precisa continuar. A luta do Gui, eu acho que no fundo, era um pouco a do meu pai e minha avó... Era uma luta por liberdade plena, por justiça social, por um mundo justo, por uma realidade na qual as pessoas pudessem exercer plenamente a sua humanidade e todos os seus potenciais enquanto seres humanos, e essa luta está aberta. [...] Continuar a luta que era a luta do Gui é a minha missão de vida. Não porque era a luta do Gui, mas porque é a causa, a grande causa de todo ser humano. Eu acho a gente está aqui num processo muito individual, aí eu já tenho minha leitura espiritual de estudo, de um caminhar, de uma evolução que é algo que parte de si, que é individual, mas eu acho que todos nós temos sim uma corresponsabilidade com o coletivo, com o bem comum, e com esse mundo que a gente vive. [...] Então, ao realizar tudo isso, ao promover uma ação de memória, eu estou cumprindo a minha missão nesse mundo. [...] Meu irmão mais velho, ele também tem um sentimento assim, a Juliana<sup>40</sup> ter iniciado esse processo, que para ela foi bastante complicado. Então, precisou de um tempo para que ela começasse a se manifestar publicamente em relação a tudo isso. Mas para mim eu não sinto esse peso porque há uma confluência, eu acho que isso é o mais importante, há uma confluência entre aquilo que eu acredito e aquilo que o Gui acreditava, aquilo que ele lutava é aquilo que eu luto, e dentro dessa luta se encaixa a luta por memória, verdade e justiça, que eu compreendo não como uma luta isolada nesse processo, mas como parte de um todo. A minha luta tem relação com os desaparecidos de hoje, tem relação com as comunidades de periferia para quem a ditadura nunca acabou, tem relação com os povos de terreiro que continuam sendo perseguidos, tem relação com as comunidades tradicionais, com os ambientalistas que continuam sendo perseguidos, com os indígenas que hoje estão vivendo um estado de exceção no Mato Grosso. Então, eu compreendo isso como parte de um todo, com a luta pela emancipação feminina, com a luta pelos direitos LGBT, enfim, tantas lutas... Então, eu compreendo como tudo isso faz parte de uma coisa só, que é uma luta por um bem comum, por justiça social, por igualdade social e,

<sup>40</sup>Juliana é filha de Honestino Guimarães com Isaura Botelho.

sobretudo, por um mundo, uma realidade em que cada ser humano, isso para mim é muito importante, possa plenamente se desenvolver e se realizar. [...] Os inimigos dele são os mesmos dos de hoje, e os inimigos dele são os mesmos inimigos das comunidades tradicionais e povos indígenas, dos quilombos, dos negros, de todos os afrodescendentes, de todas as matrizes religiosas que são hegemônicas, as lutas dos ambientalistas, é a mesma entendeu? (MATEUS, 2016)<sup>41</sup>

Apesar de nomear suas lutas atuais, Mateus sublinha uma luta maior contra o sistema político que assume novas roupagens na democracia brasileira. Não existe mais um regime ditatorial, mas as semelhanças apontadas por Mateus dizem respeito às contradições que o sistema capitalista democrático não foi capaz de superar, permitindo que ele diga que “as lutas continuam abertas” e que essa sociedade democrática não era a mesma pelo qual Honestino lutava. Ao afirmar que a luta de Honestino é a mesma que a sua, Mateus assume a herança do tio para atuar no seu tempo e à sua maneira. Mateus se apresenta como um herdeiro que dá prosseguimento as lutas do tio e da sua família.

Podemos pensar, então, em duplos corpos para esconder e ignorar. Os corpos físicos dos militantes mortos pelas forças repressivas e os corpos simbólicos dos mesmos, que expressam e comunicam, mesmo após suas mortes. E são, justamente, esses corpos simbólicos que a memória democrática da atualidade tenta esconder, ou neutralizar a fala, quando enquadra apenas os cadáveres físicos e silenciosos dos militantes. A única maneira de não permitir um duplo assassinato desses desaparecidos, no passado ditatorial, e na atualidade democrática, é por meio de uma ação semelhante a do jovem príncipe da Dinamarca que roga ao pai: “Fala; é meu dever ouvir-te.” (SHAKESPEARE, CENA V, 2015). (Re)conhecer a identidade política dos mesmos não os reduz a emblemas políticos, destituídos de singularidades identitárias, de maneira inversa, tal ação possibilita uma compreensão mais profunda das suas trajetórias.

### **3.2 O ressentimento como um protesto**

A memória dos desaparecidos políticos também se relaciona com as categorias do ressentimento e do revanchismo porque tocam na questão do “excesso de memória” ou “excesso de esquecimento”, que relacionadas à categoria

---

<sup>41</sup> Entrevista concedida em janeiro de 2016, Brasília.

da justiça, provocam deslocamentos de sentidos na discussão sobre o luto. Ou seja, existe uma disputa política em torno dessa questão que não diz respeito somente aos seus corpos físicos e simbólicos, mas também ao lugar desses crimes, que muitos insistem em fixar no passado, e outros, em deslocá-los para o presente como um problema também da nossa atualidade democrática.

Para uma parcela da população brasileira a demanda dos familiares por justiça, e suas narrativas de sofrimentos, estão relacionadas a um “excesso de memória” porque todos os crimes cometidos no período, por militares ou militantes de esquerda, foram anistiados, ou seja, foram legalmente perdoados. Conseqüentemente, a justiça já foi feita, as questões foram resolvidas, e essas mortes estão estabelecidas no passado. Dessa maneira, a permanente tentativa de trazê-las para a esfera pública é resultado de um excessivo “apego” ao passado por parte dos familiares, e está, portanto, no terreno da patologia psicológica. Outro ponto de sustentação desse argumento é que os familiares já foram ressarcidos financeiramente pelos crimes e a maioria dos atestados de óbitos já foi entregue aos mesmos. Portanto, suas reivindicações são deslegitimadas pelo seu caráter de “desajuste” temporal e legal que impedem ações de reconciliação da coletividade.

Por essa linha de pensamento tudo foi resolvido no nível jurídico e político e essas narrativas, e demandas, se mostram, portanto, sem fundamento. Os crimes estão fixados no passado, e esse passado não se comunica com o presente porque foi dividido pela lei da anistia, e por diversas outras ações e medidas legais, que promoveram uma transição “lenta, gradual e segura”. As continuidades são ignoradas, ou desvalorizadas, em detrimento das rupturas entre esses dois momentos políticos. Essas mortes devem ser então ser silenciadas ou, no máximo, seus fatos devem ser verbalizados e recepcionados como casos, violentos e lamentáveis, mas que não se relacionam com a atualidade. No entanto, podemos observar pelos testemunhos dos familiares uma desconstrução desse discurso quando eles problematizam as categorias de “revanchistas” e “ressentidos” a partir da ideia de um “excesso de esquecimento” produzido pelos militares, no passado, e pelos governos democráticos, no presente, problematizando a legalidade da anistia e sustentando seu argumento também a partir da categoria de justiça.

Dessa maneira as reivindicações dos familiares se apoiam no entendimento de que o perdão concedido para esses crimes é legal, mas que essa legalidade pode ser questionada porque o crime do desaparecimento forçado se enquadra na

categoria da imprescritibilidade. Por consequência, existe uma contradição, entre o direito interno e o direito internacional, que não pode ser ignorada, e que ampara o argumento de que esses crimes não poderiam ter sido perdoados, pois essa ação vai de encontro aos tratados assinados e ratificados pelo Brasil nas áreas relativas a proteção dos direitos humanos, como também que esse luto “em aberto” tem uma dimensão que não é apenas da ordem emocional e individual, mas também da ordem política e coletiva.

Ou seja, mesmo que não houvesse a possibilidade da revogação da anistia, certos tipos de crimes, tais como os desaparecimentos operados pelo Estado, deveriam, obrigatoriamente, ser julgados, porque sua característica de imprescritibilidade advém justamente da sua capacidade de perpetuar no tempo sentimentos de dor, ultraje, revolta, opressão e similares.

Nessa administração política e jurídica do tempo existe uma disputa entre memória e esquecimento nos quais é escolhido o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. E também, quando, e como, os fatos e as pessoas, devem ser lembrados. Esses enquadramentos da memória visam, sobretudo, a construção de uma memória coletiva que busca sobrepor-se a memórias individuais, ou de grupos específicos, sob um contexto uniformizador que não permite fissuras ou conflitos.

A partir delas podemos questionar: se é extremamente difícil esquecer certos eventos do passado, seria possível tal tarefa nos casos de extrema violência e sofrimento? E mesmo que seja possível para alguns, é legítimo o Estado impor isso aos seus cidadãos? É razoável que uma parcela da sociedade espere, e pressione, para que certos fatos, ou pessoas, sejam esquecidos, assim como as violências sofridas por elas?

Em outras palavras: é honesta a expectativa de alguns setores sociais de que as páginas da ditadura militar “sejam viradas” em nome de uma distância temporal que teria - segundo o linguajar empregado - “fechado as feridas”? No Brasil, quando o argumento da imprescritibilidade dos crimes é ignorado a partir do argumento da lei da anistia, é recorrente a acusação de que os familiares estão “presos” ao passado, remoendo fatos que deveriam ter perdido a importância diante do tempo transcorrido entre os crimes e a atualidade.

É como se as ações do judiciário em ignorar os crimes cometidos na ditadura adquirissem uma legitimidade social, também, a partir da ideia de que o tempo cronológico tem o poder de validar o esquecimento. Quanto mais distante mais

insignificante. Dessa maneira, a paralisação do judiciário aciona um mecanismo perverso de deslegitimação das demandas por justiça, seja no campo jurídico, seja na esfera social. Esse mecanismo se fortalece e se sedimenta com o passar dos anos através de um discurso de extrema eficácia, que localiza a ditadura militar como um “passado que não passa” (CONAN e ROUSSO, 1994), exclusivamente pelo empenho de grupos específicos que “insistem” em lembrar acontecimentos que não apenas tem o estatuto de “fatos passados”, mas, sobretudo, de “fatos ultrapassados”, cujo significado é o de superado, antiquado, obsoleto.

Se a sociedade ignora, e não se mostra disposta a (re)conhecer esse passado, cabe às famílias dos mortos e desaparecidos a sua guarda simbólica. O dever de memória imposto aos familiares, e o isolamento social no qual se encontram, reforça o discurso dos setores conservadores que os acusam de “revanchistas” ou “ressentidos” por não compactuarem com o esquecimento e o silêncio que cercam essas violações e por insistirem em suas demandas de “memória, verdade e justiça”.

É importante então para o debate lembrarmos que o termo “revanchismo” tem origem na palavra francesa *revanche*, variação de *venger*, que significa “vingar”, (HOUAISS, 2001:2451) e que é um termo historicamente utilizado para designar a vontade de reverter as perdas territoriais sofridas por um país, muitas vezes depois de guerras ou movimentos sociais. Vingança significa a vontade de provocar no outro o mesmo sofrimento ou agravo sofrido na sua exata proporção. Ela tem um fim em si mesmo e não acena para nenhum outro horizonte que o da satisfação da vítima, que pode se deslocar dessa posição transformando seu antigo algoz também em uma vítima, em um movimento de revezamento de posições que se esgota nessa troca.

Ora, se a vingança se presta a realização de uma troca de lugares, entre vítima e algoz, a demanda dos familiares por julgamentos e punições promove uma ruptura no que poderia ser caracterizado como revanchismo, uma vez que existe um terceiro, no caso o poder judiciário, atuando justamente no estabelecimento de direitos e deveres que despessoalizam os crimes entre os indivíduos, famílias ou grupos, deslocando-os para o espaço mais amplo da coletividade, no qual todos estão submetidos a um ordenamento jurídico comum. A demanda dos familiares por justiça visa à manutenção de um Estado de direito diverso das antigas sociedades de outrora, nas quais a lei dos mais fortes se sobrepunha aos demais, e nas quais

as disputas e conflitos eram resolvidos a partir da violência. Dessa maneira, revanchismo seria sequestrar, torturar e matar os agentes que praticaram tais violências contra os seus familiares, e não a demanda para que os crimes cometidos sejam julgados a partir de um sistema de leis nos quais toda a coletividade está submetida.

Quando questionado sobre os resultados da Comissão Nacional da Verdade - única possibilidade concreta de que as violações cometidas durante o regime militar pudessem ser judicializadas diante do entrave da lei da anistia - Mateus Guimarães se revela insatisfeito e alerta para um discurso sobre o pretense “revanchismo” dos familiares que, ainda na atualidade, possui uma enorme eficácia simbólica na arena pública brasileira. No caso específico, esse discurso foi utilizado pela presidenta Dilma Roussef de maneira invertida, não como uma acusação, mas como uma defesa, ou justificativa, para a necessidade da instalação da referida comissão, revelando que não existia uma vontade de desconstrução dessa narrativa autoritária, mas sim, uma pretensão governamental de dialogar a partir desse registro:

**P: Os trabalhos da Comissão da Verdade, em relação aos desaparecimentos forçados, te deixaram satisfeitos ou não?**

Nenhum pouco. Nenhum pouco e, desde o início, eu já estava com poucas expectativas. Eu acompanhei os dois atos oficiais que tiveram, relacionados à Comissão, que foi a instauração da Comissão, o ato de criação, e o ato de posse dos comissionados. E, desde aquele momento, eu senti que a gente tinha muitas limitações ao processo, uma visão ainda muito pouco encorajada. [...] Mas desde ali, eu senti isso, sobretudo, porque nos dois momentos, a presidenta Dilma fez aquela citação, dizendo, e deixando claro, que não se tratava de um processo de revanchismo. Bom... revanchismo é lógico, é claro que não se trata! Ninguém, eu não conheço ninguém no “Movimento Pela Memória, Verdade e Justiça” que queria ver torturador em pau de arara. E revanchismo seria, no mínimo, fazer o mesmo, senão pior. De forma que para mim, eu acho que para qualquer um que é familiar de um morto, ou desaparecido político, você vê alguém falar que isso não é revanchismo, só por falar isso, é algo que me afronta, me incomoda bastante. Que dirá a presidenta falar em momentos como estes. Então, por quê que ela falou? Provavelmente, por uma série de pressões que estavam em cima dela, sobretudo, pela pressão exercida pela mídia, pela imprensa, que gosta muito de manter e de levantar esse discurso do revanchismo. Impulsionada por esses setores reacionários [...], por aqueles que não têm o mínimo interesse na revelação da verdade. Então, em atos como esse, nos dois atos que ela falou, então para mim ficou muito claro, mas também pelas limitações que foram dadas desde o início à Comissão. Uma Comissão com somente sete comissionados, uma Comissão com pouquíssima estrutura, com poucas pessoas, com uma equipe reduzida. De fato, as condições dadas, desde o início, não foram condições que transmitiam uma sensação de que era algo que estava sendo realmente levado a sério pelo governo, e que era algo que o governo brasileiro tinha muito interesse que fosse resolvido. Pelas próprias condições que foram dadas a gente já via isso com certa clareza. E aí, num momento um pouco

posterior, a gente teve uma série de tratativas com a Comissão, e aí vimos que não tinha nem um plano de trabalho, sequer sabiam como iriam receber e proceder com as denúncias e os testemunhos. Assim, não tinham noção de nada, com mais de seis meses de criação da Comissão. E, no início desse processo, eu acho que deveria ter sido feita uma grande campanha junto a população, que também não foi feita, porque a gente vem de um processo em que há um grande desconhecimento social sobre o tema, primeiramente. [...] Então, era para ter tido, sim, uma campanha de encorajamento, de esclarecimento da população em todas as redes, e meios, e mecanismos possíveis, em horários nobres nos principais espaços. E essas campanhas também não foram realizadas a contento. Então, com todos esses fatores, a gente observa que desde o início era um trabalho que não tinha muito para onde ir. De fato, deu no que deu, né? [...] Eu não percebo, assim, sinceramente, avanços. Não sei se eu posso chamar de avanços, devido ao esforço institucional, e devido ao peso político, e devido, sobretudo, a comparação dos trabalhos da Comissão da Verdade em outros países. Não consigo compreender que a nossa tenha avançado, até porque, na maioria, o que se conseguiu foi uma compilação do que a gente já tinha de informações. [...] Eu espero que, pelo menos ali no termo das recomendações, que esse trabalho tenha algum tipo de capilaridade e continuidade, e que pelo menos a gente consiga introduzir novos capítulos nos livros de história da educação brasileira, para que a gente possa promover, no mínimo, esse processo de um conhecimento maior e mais profundo da população acerca dessa história. (GUIMARÃES, 2016)<sup>42</sup>

Semelhante ao “revanchismo” na recusa em esquecer um agravo, mas sem a conotação da vingança, outro fala comum é a de que os familiares seriam “ressentidos” por se recusarem a esquecerem dos crimes cometidos no passado e sobre essa categoria é necessário nos determos mais demoradamente.

### **3.3 O ressentimento e o perdão**

De maneira resumida podemos afirmar que o ressentimento não é um conceito psicanalítico, ele é uma categoria do senso comum que nomeia a recusa, ou a impossibilidade, de se esquecer um ultraje sofrido. Em seu ensaio de 1887, *A Genealogia da Moral* (1999), Nietzsche foi quem primeiro elaborou o conceito de ressentimento a partir da articulação de abordagens históricas, psicológicas e sociopolíticas. Ele emerge primeiramente como uma categoria analítica para, posteriormente, ser refletido por Freud na área clínica.

Para esses autores o ressentimento é um afeto que significa não somente a impossibilidade de esquecer ou perdoar, mas principalmente, a recusa a superar o

---

<sup>42</sup>Entrevista gravada em 2016, Brasília.

mal que alçou o homem ressentido à condição de vítima. Como afirma Kehl, o ressentido “quer não se esquecer” (2014:14), quer (re)sentir, ruminar e acalantar o mal que lhe foi feito com fantasias vingativas. Ele está estreitamente vinculado ao recalçamento porque emerge como uma reação do sujeito a um agravo no qual ele não teve forças ou condições de responder. Por isso o ressentido não pode se entregar ao fluxo do presente uma vez que está aprisionado em um lugar no passado que não quer deixar.

Para a psicanálise ele se presta aos mecanismos de defesa do eu, já que o sujeito ressentido atribui todo o seu sofrimento a um outro, e nunca se coloca como alguém também implicado na teia de acontecimentos que permitiram a esse outro lhe infligir um agravo. É importante salientar então a diferença entre o desejo de vingança e a reação de defesa a um ataque sofrido. Quando existe uma reação concreta não se abrem espaços para emergência do ressentimento. O desejo de vingança se instala quando o sujeito não consegue esboçar nenhuma reação e se coloca como vítima passiva de uma situação concreta ou imaginada.

O que ocorre no ressentimento é que o ofendido não se atreve, ou não se permite, responder à altura da ofensa recebida. O “envenenamento psicológico” a que se refere o autor produz-se a partir da reorientação para o eu dos impulsos agressivos impedidos de descarga, gerando uma disposição passiva para queixa e a acusação, assim como a impossibilidade de esquecer o agravo sofrido (KEHL, 2014:15).

Ele é um afeto que Freud batizou de “covardia moral” porque o homem do ressentimento é o sujeito que abriu mão do seu desejo para se submeter ao desejo de outro indivíduo, mas que, posteriormente, cobra o preço dessa escolha de maneira incessante. Ele é incapaz de se arrepender, mas tem enorme capacidade de remoer e acusar outro alguém que sempre se prestará a ser o seu algoz.

Essa fraqueza afirmada por Freud já tinha sido anteriormente apontada por Nietzsche ao vinculá-lo em suas obras aos valores morais do cristianismo. Para ele os valores emergentes, com a ascensão do cristianismo no Ocidente, são os valores dos fracos e “escravizados” porque se articulam sobre uma base de valorização da submissão, da culpa e do sofrimento. O mundo estaria dividido entre o Bem, os fracos, e o Mal, os fortes e os vencedores.

Nietzsche criticava a exaltação dos sofredores e impotentes colocados como antagonistas de uma nobreza e uma elite moral. E é importante ressaltar que a nobreza designava uma qualidade do espírito, assim como os “escravos” não são

aqueles subjugados em uma batalha, mas os que escolheram a servidão voluntária, os que por vontade própria se colocam como vítimas diante do mundo. Fraco, portanto, não é aquele que perde uma luta, mas aquele que “quer ganhar o jogo sem entrar no jogo” (KHEL, 2014:103) aquele que não luta, não se rebela e aceita passivamente o que o outro lhe impõe. E essa humildade e subserviência seriam a manifestação de um ódio recalcado travestido em um valor positivo.

Nessa longa história, Nietzsche retém, sobretudo, a história dos sentimentos e, essencialmente, a história do ódio. O que anima os padres contra os nobres guerreiros, os escravos contra seus senhores, é o ódio e seus corolários: a inveja, o ciúme assassino, o desejo de vingança [...] Porém não é a história desse ódio direto e assumido que Nietzsche descreve, mas, ao contrário, a de sua interiorização e denegação. O ponto central de sua denúncia designa e analisa o trabalho psicológico através do qual o ódio foi ao mesmo tempo interiorizado e recalcado pelos inferiores, denegado por aquilo que representa e metamorfoseado em valor positivo: a inferioridade transformada em humildade resignada, a fraqueza disfarçada em amor da justiça, o ódio recalcado transformado, eventualmente, em ódio de si mesmo (BRESCIANI e NAXARA, 2004:16-17).

Outros tantos autores buscaram definir o conceito de ressentimento retendo apenas a dimensão fenomenológica e rejeitando a dimensão histórica das teses nietzscheanas e seu caráter antirreligioso. Além da dificuldade de se realizar uma historicização dos ódios e hostilidades não proclamadas, também existe uma tradição que reflete sobre o ressentimento em diversos campos. (BRESCIANI e NAXARA, 2004) Em quase todos eles, no entanto, o ressentimento é um elemento desestabilizador da vida pública, pois não se orienta para o perdão e para o esquecimento, o que segundo esses autores, são categorias essenciais para a vida comunitária. O ressentimento seria uma memória que não se dobra às agendas políticas e acordos da coletividade.

Para Hanna Arendt, o ressentimento inviabilizaria a possibilidade de “estar e agir com os outros” porque bloqueia o perdão, e junto a ele, a possibilidade de uma coletividade se reconciliar e seguir como um grupo homogêneo (GRIN *in* FICO *et al.*, 2012). Na contramão dessa visão negativa do ressentimento, outros autores, tais como Derrida, questionam e problematizam o perdão em eventos limites, e sob as circunstâncias mais variadas, em nome de uma suposta harmonia social, especialmente depois do evento do Holocausto que inaugurou julgamentos públicos de expiação, e perdão, e das inúmeras Comissões da Verdade que se seguiram em

vários países nos quais foram cometidas graves violações contra os direitos humanos.

O perdão comparece, de uma forma explícita, como um tema em Derrida em um determinado momento de sua trajetória. Precisamente, quando ele se propõe retomar e reinscrever, para além dos paradigmas da reconciliação e da totalidade, toda uma discussão sobre a ideia de crime contra a humanidade que teve lugar anteriormente na França, dos anos 60, a propósito das atrocidades cometidas contra os judeus pelo nazismo. Em outro contexto, ele repete este mesmo gesto de pensamento quando a África do Sul pós-apartheid se viu diante da necessidade de um posicionamento ético-jurídico-político em relação aos horrores de seu passado recente. A princípio, isto pode parecer um tanto estranho: pretender, em ambos os casos, recolocar a discussão em novos termos para além dos paradigmas da reconciliação e da totalidade, mas através de uma reflexão voltada justamente sobre o perdão. Um perdão que não reconcilia, nem resgata uma totalidade partida; nada parece mais contraditório. (DUQUE-ESTRADA, 2008:15)

Na África do Sul, as audiências da *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) foram amplamente veiculadas pela mídia e os relatos eram estimulados a partir do slogan “Anistia pela Verdade” no qual os criminosos eram instados a descrever seus crimes como condição para serem anistiados. Os trabalhos desta comissão se desenrolaram sob forte comoção social, nos quais os depoimentos das violências, traumas, dores e culpas dos agressores, e das vítimas, foram utilizados para fins terapêuticos, em um movimento de catarse que buscava, ao final, a reconciliação de ambas as partes. (GRIN *in* FICO *et al.*, 2012)

Perguntava-se às vítimas, no final das audiências, se elas perdoavam seus perpetradores. Os membros da comissão, então persuadiam as vítimas a expressarem seu desejo de perdoar. O que seria uma audiência *face to face* (vítimas e perpetradores) sofre a mediação da Comissão que, através do forte estímulo ao perdão, permitiu, ao fim e ao cabo, que se escapasse da justiça. Essa mediação era observada, sobretudo nos casos em que as vítimas resistiam a assumir o desejo de perdoar. Entretanto, elas eram convencidas a perdoar. Desencorajavam, não raro, as vítimas que, tomadas pelo ressentimento que brota do excesso de lembranças, negavam-se a perdoar. Essas vítimas eram definidas negativamente como não solidárias, egoístas, obcecadas pelo seu próprio desejo de vingança, tomadas pela raiva e descompromissadas com o futuro da nação. [...] Perdoar era, nesses termos, manifestar autocontrole, comedimento e magnanimidade. Como assinalava Desmond Tutu “sem perdão não existe futuro.” (FICO *et al.*, 2012:132)

Nelson Mandela foi mais além ao afirmar que a raiva das vítimas do regime do *Apartheid* era irrelevante e contraproducente naquele contexto afirmando que

“Esta é uma luxúria que nós, como indivíduos e como país, simplesmente não podemos manifestar” (FICO *et al.*, 2012:133). Apesar dos protestos dos segmentos não cristãos sul-africanos (GRIN *in* FICO *et al.*, 2012) a *Truth and Reconciliation Commission* trabalhou sob o imperativo do “dever” do perdão e - a partir dessa obrigação imposta a essa Comissão, e demais outras, nas quais crimes contra a humanidade foram perdoados - Derrida critica a descaracterização do perdão, imposto sob quaisquer circunstâncias ao questionar o sujeito que tem o direito de perdoar. Ao indagar “quem deve perdoar?” ele questiona as instâncias, políticas e jurídicas, que atuam como mediadoras, entre vítimas e agressores, ao tomarem para si o papel daquele que roga o perdão e daquele que o concede.

Para Derrida não é possível falar “pelas” pessoas, mas é possível falar “com” elas, sabendo da distância que separa cada um. Por consequência, o perdão jamais pode ser pedido por terceiros, ele, forçosamente, só pode acontecer em uma relação direta e pessoal que não se orienta para o cálculo, compensação, previsão ou economia de troca (DUQUE-ESTRADA, 2008:17) e, portanto, só pode estar localizado no campo do impossível que foge à lógica do pedir e do conceder ou negar.

A argumentação de Derrida nos leva, assim, à seguinte proposição: se, por um lado, é fato que toda e qualquer discussão ético-política sempre se dá na ambiência de um suposto “nós” reunidor, congregador, unificador, comunitário, identitário; um “nós” nacional, cultural, linguístico etc.; por outro lado, é preciso sempre resistir à adesão imediata, não problematizadora, deste “nós”, e abrir um espaço para interrogar “nós quem?”, “quem diz nós?” “com base em quê, ou com vistas a quê, se diz nós?”, “quem responde e quem diz o quê quanto a ‘nós’?” etc. Com este tipo de indagação, Derrida não quer ignorar ou invalidar teoricamente qualquer experiência de um “nós” e muito menos impedir qualquer responsabilidade ética, jurídica ou política. Ao contrário, ele quer pensar a experiência do “nós”, bem como a exigência de responsabilidade intrínseca a esta mesma experiência, de um outro modo, para além do paradigma do todo e da reconciliação.” (DUQUE-ESTRADA, 2008:21-22)

É exemplar o caso de uma sul-africana cujo marido foi assassinado e que afirmou diante do tribunal da TRC que a comissão, ou mesmo que o governo, não poderia perdoar os assassinos em questão, pois apenas ela poderia conceder o perdão, e que - no seu caso particular - ela não estava disposta a perdoar. Em outras palavras: o que o exemplo citado por Derrida afirma é o caráter singular de cada indivíduo e de cada sofrimento, e que o perdão não pode, e nem deve, ser pensado fora da ótica da singularidade. Na verdade o perdão não deve ser nem

mesmo pensado como o único horizonte possível, ou como algo atrelado às confissões de culpa verbalizadas nos inúmeros tribunais instaurados para julgar crimes de guerras. Ele não pode ser o resultado de um cálculo no qual a confissão desembocará em um perdão e uma reconciliação, em uma operacionalidade previamente definida. O perdão não pode ser resultado de um cálculo, porque ele está na ordem do impossível, em uma relação entre vítima e algoz que não vislumbra esquecimento, reconciliação ou apaziguamento.

### **3.4 O ressentimento como um protesto contra o esquecimento**

Distanciando-se de uma perspectiva negativa que identifica o ressentimento como um sentimento vinculado ao egoísmo, ou intransigência, ou mesmo a uma incapacidade de esquecer e se recuperar de uma violência ou sofrimento, Derrida não pensa o ressentimento a partir das categorias de reconciliação, ou totalidade, mas como algo que passa por uma relação direta com o outro e que, portanto, não pode ser mediado por instâncias jurídicas ou por quaisquer outros sujeitos que se interponham entre vítima e agressor.

O escritor Jean Améry<sup>43</sup> faz parte de uma literatura de testemunho que problematiza a questão do perdão e ressalta a sua importância diante de uma cultura do esquecimento. Na sua obra, *Além do Crime e Castigo* ele afirma:

Para simplificar e deixar mais claro o que penso, basta retornar à convicção de que o conflito não resolvido entre vítimas e carrascos precisa ser exteriorizado e atualizado, caso ambos, oprimidos e opressores, pretendam dominar um passado comum, apesar de radicalmente antagônico. É evidente que a exteriorização e a atualização não podem consistir em uma vingança que seja proporcional ao sofrimento padecido. Durante o processo sobre Auschwitz, nenhuma vítima chegou a pensar em pendurar Boger em seu instrumento de tortura, o chamado “balanço de Boger”. Ainda mais improvável terá sido que qualquer um de nós, vítimas, em plena posse das nossas faculdades mentais, imaginasse a possibilidade absurda, moralmente inaceitável, de assassinar entre 4 e 6 milhões de alemães. Nada poderia ser mais irracional, do ponto de vista moral e histórico, do que a aplicação da *jus talionis* nessas circunstâncias. Ficam excluídas como solução tanto a vingança quanto a expiação, que só teriam sentido do ponto de vista teológico e, portanto, não me interessam. Obviamente, uma

---

<sup>43</sup>Hans Maier, verdadeiro nome do judeu austríaco Jean Améry, participou do movimento de resistência ao nazismo, foi capturado e torturado pela Gestapo, sendo enviado, posteriormente ao campo de concentração em Auschwitz. Após o fim da guerra se torna jornalista e escritor, trabalhando também na rádio e televisão, até o ano de 1978, quando se suicida em Salzburg, na Áustria.

depuração por meios violentos seria historicamente inconcebível. O que poderia ser feito, então, já que falei expressamente em resolver o conflito no campo da práxis histórica?

Pois bem, o conflito poderia ser resolvido caso o ressentimento perdurasse em um dos grupos e, graças a isso despertasse no outro grupo uma desconfiança sobre si mesmo. Indiferente a uma disposição subjetiva para reconciliação, quase sempre suspeita e objetivamente hostil à história, o povo alemão, espicaçado pelas esporas do nosso ressentimento, adquiriria consciência de que não deveria permitir que o tempo neutralizasse uma parte da sua história nacional; ao contrário, ele deve integrar essa parte da história. (AMÉRY, 2013:126-127)

Sob esse aspecto, o ressentimento não atuaria como um agente em favor da vingança, ou de uma cristalização temporal, no qual as posições de vítima e carrasco seriam imutáveis, mas, sobretudo, como um agente contra o esquecimento e a reconciliação, obtidos por meio de anistias ou comissões da verdade, ou pelo silenciamento de crimes do passado, nas construções das narrativas e memórias coletivas. Ou seja, muitas vezes uma coletividade não precisa negar, ou instituir anistias, para produzir o esquecimento de certos crimes, ela pode produzir o esquecimento de maneira mais sutil, mas igualmente eficaz, ao escolher determinados fatos para serem narrados, em detrimento de outros, que não são integrados a uma narrativa nacional.

O ressentimento, afirmado por Améry, seria então uma possível reação contra uma marcha progressiva, acionada pelo tempo, em direção ao esquecimento. Ele teria a capacidade de atualizar determinadas memórias de dor e violência, enquanto outros mecanismos de imposição do esquecimento estejam em ação, ou, quando novas gerações se sentirem distanciadas e desresponsabilizadas em relação a crimes do passado. Quando Tessa Lacerda afirma: “meia dúzia de familiares revanchistas estão reivindicando o quê?” Ela aponta para necessidade da construção de uma memória que abarque os conflitos e não se oriente apenas para um apaziguamento dos rancores e ressentimentos. Ainda segundo o autor:

Contemplar o futuro com ânimo sereno me parece tão difícil como parece fácil aos meus perseguidores de ontem. Com as asas quebradas pelo exílio, a clandestinidade e a tortura, tampouco me sinto capaz de participar dos altos voos éticos que pessoas como André Neher, publicista francês, propõem às vítimas. Nós, os proscritos, exorta esse homem de espírito superior, deveríamos interiorizar nosso sofrimento passado e assumi-lo em uma ascese emocional da mesma maneira que nossos verdugos aceitam e assumem sua culpa. Confesso que me faltam vontade, talento e convencimento para tanto. Não posso aceitar um paralelismo entre meu caminho e o do indivíduo que me golpeava com o látigo. Não quero ser cúmplice dos meus torturadores. Ao contrário. Exijo que eles se reneguem e se unam a mim nesse repúdio. As montanhas de cadáveres que nos

separam não podem ser aplainadas por meio de um processo de interiorização. Ao contrário, exigem uma atualização, para dizermos as coisas de forma bem clara: é no campo de ação da práxis histórica que precisamos resolver o conflito não dirimido. (AMÉRY, 2013:116)

Se em Freud e em Nietzsche o excesso de memória se transforma em doença, no entanto, todo o trabalho "da" e "sobre" a memória não deve ser confundido com uma fixação ressentida no passado, que promove, sobretudo, paralisia e autopiedade. O trabalho de memória dos familiares tem como finalidade algo específico e objetivo: o não esquecimento dos crimes perpetrados pelo Estado brasileiro nos anos da ditadura, e que suas vítimas e seus agentes sejam, respectivamente, reparados, julgados e punidos.

Outro aspecto que é importante salientar é que os familiares, apesar de assumirem a identidade de vítimas, não podem ser identificados com sujeitos do ressentimento uma vez que esboçaram uma resistência concreta e simbólica às violências que lhes foram impostas. Foram vítimas da violência do Estado, mas não aceitaram sua condição passivamente, portanto, não atualizam o passado em um exercício de autocomiseração ou vitimismo.

De maneira semelhante à Derrida, Paul Ricoeur também assinala a natureza intrinsecamente diversa entre a justiça e a graça, afirmando a natureza pessoal e singular do perdão. Para o autor, artifícios como as leis de anistia não podem ter legitimidade porque o Estado não pode perdoar crimes cometidos a terceiros embaralhando dimensões jurídicas e pessoais.

O século XX levou ao primeiro plano a culpabilidade criminal quando dos crimes que cabem na categoria do injustificável segundo Nabert. Alguns deles foram julgados em Nuremberg, Tóquio, Buenos Aires, Paris, Lyon e Bordeaux. Outros são, ou serão uma legislação criminal especial de direito internacional e de direito interno que define os crimes contra a humanidade, distintos dos crimes de guerra e, dentre eles, o crime de genocídio. É pela questão da imprescritibilidade que essa disposição legal toca em nosso problema do perdão. [...] É fundamentalmente a gravidade extrema dos crimes que justifica a perseguição dos criminosos sem limite no tempo. [...] Isto posto, o que acontece com as relações entre o imprescritível e o imperdoável? A meu ver, seria um erro confundir as duas noções: os crimes contra a humanidade e o crime de genocídio só podem ser considerados (inadequadamente) imperdoáveis porque a questão não se coloca. [...] Não se poderia substituir a justiça pela graça. Perdoar significaria ratificar a impunidade, o que seria uma grande injustiça cometida à custa da lei, e mais ainda, das vítimas. (RICOEUR, 2010: 477-479)

Sob esse aspecto, é ilustrativo o exemplo de Mateus Guimarães, que promoveu, numa atuação conjunta com a filha de Honestino, uma campanha

intitulada “Trilhas de Honestino” no qual pretendiam conceder o perdão para os indivíduos que estivessem dispostos a dar informações sobre as circunstâncias do assassinato do líder estudantil. Na sua fala Mateus afirma, de maneira contundente, a diferença entre o perdão simbólico que eles, como familiares estavam dispostos a conceder, do perdão do Estado brasileiro, que não poderia ter sido concedido sem a legitimação da impunidade.

Mateus assevera a necessidade de uma judicialização das violações cometidas no regime militar, vinculando a concessão do seu perdão a uma estratégia familiar de obtenção de informações, tendo em vista a omissão do Estado brasileiro, como também uma opção de caráter subjetivo de sua família na relação com esse passado traumático. Existe a preocupação em reafirmar que o ato proposto por ele não significa uma adesão à ideia de uma anistia dos crimes cometidos. O seu perdão, como familiar, seria concedido de maneira estritamente simbólica, inscrito, portanto, na dimensão da graça e do dom.

E essas últimas páginas que estão em branco da vida dele, eu sinto também como se fossem da minha vida. [...] Por isso que eu tive aquela iniciativa, não tive muita condição de divulgar isso da forma que eu gostaria, mas quando completou 40 anos do desaparecimento dele, aquela iniciativa com a Juliana e o meu irmão também, da possibilidade da gente conceder perdão às pessoas que tivessem alguma informação do período pós-morte do Gui, das pessoas que em algum momento estiveram envolvidas, seja no sequestro, seja na tortura, seja na ocultação. Por isso que a gente teve essa iniciativa de conceder perdão. Isso foi no ato lá na UNB, a gente fez um ato com várias instituições. Reuni, eu acho, que umas trinta organizações sociais de várias frentes, de várias cores partidárias, ou não partidárias, inclusive numa campanha que a gente chamou de “Trilhas de Honestino”. Que a ideia era a gente levantar acervos, sobretudo, relacionados ao Gui que pudessem existir por aí. [...] A gente tem, eu tenho ainda, sobretudo, esse interesse em conceder perdão a essas pessoas que nos procurem. Por uma questão espiritual também, eu acho que tanto para mim, quanto para outra parte. Por esse exercício também de alteridade, de me colocar no lugar do outro, de perceber que é possível, sim, pessoas que tiveram algum envolvimento, muitas delas pessoas que não tinham compreensão, como soldados de baixa patente, que não tinham uma compreensão tão profunda, que às vezes estavam ali, numa condição que precisavam estar, porque era a única fonte, talvez, de renda que tinham, por que a gente tem que considerar isso, né? [...] Eu não tenho mais expectativas de que o Estado vá me trazer essas respostas, eu não tenho. Apesar de achar que deve, e de lutar pra que isso aconteça, e para que tenha ações mais efetivas, expectativa mesmo, esperança de que isso parta do Estado, eu não tenho. Sobretudo essa questão da verdade, de saber os fatos, então essa iniciativa foi motivada por isso, que essas dúvidas, essas páginas em branco, que hoje me perturbam, eu não quero que sigam perturbando e torturando o Lucas, por exemplo, que é o neto dele. Eu não quero que isso se perpetue. E o que a gente tem hoje, nas nossas mãos, enquanto familiares, independentemente de atuação do Estado, o que a gente tem, que a gente pode fazer é conceder o perdão, contanto que uma pessoa que

de fato viveu o momento, venha e nos fale, de fato, a verdade sobre o que ele sabe. [...] É uma tentativa que ainda não acabou, apesar de ter sido em 2013. [...] Eu acredito nesse caminho, eu vejo esse caminho, não querendo que outras pessoas façam, porque para mim é um processo muito particular, muito pessoal [...] é algo que a gente busca uma resposta que nos dê um pouco de conforto em relação a isso, foi um processo que ficou uns dois anos na minha cabeça, também compartilhando com o meu irmão, e compartilhei também com a Ju, eu percebi como a única possibilidade. [...] Eu respeito os processos de cada um, suas decisões e, sobretudo, aquilo que elas viveram. Eu entendo inclusive que essa possibilidade de abertura para um diálogo e para um perdão é algo que meu pai e minha avó não tinham condições de fazer, não tinham condições porque é, de fato, mais fácil para mim, de certa forma é mais fácil para mim poder agora, com uma perspectiva diferente, diante do contexto que a gente vive, que essas pessoas estão morrendo, estão indo embora, enfim, é uma atitude um pouco desesperada, nesse sentido também, né? [...] Assim, eu entendia desde o início que eu iria enfrentar resistência, que eu iria enfrentar pessoas que não compreenderiam, como muitas ainda não compreendem, como muitas se afastaram. Como eu sinto isso e vejo, e tive discussões com algumas delas, não querendo convencê-las a fazer o mesmo, mas simplesmente colocando para elas que, além de ser uma estratégia, é algo pessoal e espiritual no meu ponto de vista, mas o grande objetivo mesmo é a gente conseguir ter mais informações sobre esses últimos dias da vida dele, e o que é que aconteceu também depois que ele morreu (GUIMARÃES, 2016).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Entrevista concedida em 2016, Brasília.

## 4. VIDAS PASSÍVEIS DE LUTO

O luto dos desaparecidos políticos, apesar do seu caráter subjetivo e individual, também deve ser refletido em sua dimensão política, e coletiva, porque ele se relaciona com a questão da importância e da legitimidade que certas vidas gozam no espaço público, em detrimento da invisibilidade e da insignificância de outras, que pelos enquadramentos com os quais são registradas, possuem estatutos diferenciados nas sociedades nas quais estão inseridas. Assim sendo, vida e morte estão profundamente conectadas com o conceito de humanidade que legitima algumas vidas e alguns lutos, e em paralelo, ignora e deslegitima tantas outras, tornando-as mais vulneráveis à violência e a destruição.

### 4.1 A precariedade de alguns corpos

Em seu texto *Vida Precária, vida passível de luto* Judith Butler questiona quando a vida é passível de luto, ou quais vidas tem a capacidade de provocar empatia ou indiferença em situações de violência nos quais elas são lesadas ou perdidas. Butler afirma que “as molduras pelas quais aprendemos, ou na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada) estão politicamente saturadas.” (BUTLER, 2016:14)

No cerne do seu questionamento está a pergunta “o que é uma vida?”, uma vez que para reconhecer uma perda temos que, anteriormente, reconhecer naquele corpo uma vida humana tão valiosa como as demais outras. Ou seja, somente existem comoção e sentimento de perda quando existe algo identificado, anteriormente, para ser perdido e a questão do luto e da possibilidade, ou impossibilidade, de comunicar uma dor privada para coletividade passa, justamente, pelo enquadramento político e social que a coletividade constrói sobre as vidas de seus cidadãos. Como consequência, determinadas vidas quando perdidas são lamentadas apenas pelo seu círculo próximo, uma vez que não existe uma valorização social sobre aquela pessoa, ou aquele grupo, que possibilite um enlutamento coletivo.

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a

caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra violações e a violência. [...] Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Essas condições normativas para produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento. Ao mesmo tempo, seria um equívoco entender a operação das normas de maneira determinista. Assim, há “sujeitos” que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente – ou, melhor, nunca – são reconhecidas como vidas. Em que sentido, então, a vida excede sempre as condições normativas de sua condição de ser reconhecida? Afirmar isso não significa dizer que a “vida” tem como essência uma resistência à normatividade, mas apenas que toda e qualquer construção da vida requer tempo para fazer seu trabalho, e que nenhum trabalho que ele faça pode vencer o tempo. Em outras palavras, o trabalho nunca está feito definitivamente. (BUTLER, 2016:16-18)

E o que significa a ideia de que “o trabalho nunca está feito definitivamente?” Significa, precisamente, que a condição de precariedade de uma vida e o seu reconhecimento pelos demais não se dá apenas no seu início, mas se estende ao longo dos anos, muitas vezes de maneira infinita, tendo em vista as mudanças de enquadramento que são operadas pelo Estado e pela sociedade. As discussões sobre a legalização do aborto estabelecem marcadores divergentes sobre qual seria o exato momento no qual um conjunto de células deve ser considerado um ser humano, e esse reconhecimento passa pela crença religiosa, ou pelo conhecimento científico, produzido sobre essa vida, havendo uma grande divergência em relação a essa identificação. Da mesma maneira, os debates sobre a morte nas ciências médicas giram em torno das mortes que devem ser estabelecidas através do cérebro ou do coração, não havendo um consenso sobre quando um corpo está realmente morto. No entanto, como adverte Butler:

O fato desses debates existirem e continuarem a existir, não significa que a vida e a morte sejam consequências diretas do discurso (uma conclusão absurda, se tomada literalmente). Antes significa que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento. (BUTLER, 2016:21-22)

Ou seja, a capacidade de choque, comoção e tristeza está intrinsecamente vinculada à forma como determinadas vidas são percebidas e reconhecidas pela sua comunidade próxima ou distante. Como afirma a autora, nós não nascemos primeiramente e depois nos tornamos precários. Nossas vidas são essencialmente

precárias porque todos necessitam de auxílios os mais distintos para sobreviver da infância até a velhice. E para que esse auxílio seja acionado é necessário um reconhecimento do valor dessa vida por seus pares. Desse modo, a perda de um feto de poucos dias pode provocar um profundo enlutamento, a depender das crenças religiosas, científicas, e da disponibilidade emocional, dos que o cercam de maneira próxima ou distante. Da mesma maneira, determinadas mortes são mais sentidas e lamentadas, a depender do reconhecimento e da valoração dessa vida pela coletividade. Para existir a percepção de que algo se encerrou é preciso, primeiramente, o reconhecimento do seu início, e mais precisamente, para que esse encerramento seja lamentado e provoque comoção e tristeza, é preciso que essa vida seja legitimada e valorada.

O que é importante assinalar é que se não podemos afirmar que as vidas humanas são produtos de discursos, podemos, contudo, afirmar que a percepção do que é humano, ou inumano, é produto de um discurso subjetivamente construído, reconstruído, ou negado, pelas culturas e as sociedades que os produzem, e que a condição de precariedade universal de todos os sujeitos, é mais acentuada para uns em detrimento de outros, visto que o enquadramento produzido por esse discurso vulnerabiliza mais determinados sujeitos, ou grupos de sujeitos, do que outros, à violência e a possibilidade de aniquilação.

Ou seja, a questão da precariedade da existência humana, ou a sua manutenção, está relacionada a uma dimensão política e social e não somente a um “impulso interno para viver” (BUTLER, 2016:40) que garantiria a manutenção da vida de certos sujeitos sem condições mínimas para que aquela vida seja possível. E essa manutenção diz respeito às necessidades básicas de alimentação e trabalho, mas também à questão da violência sobre os corpos e a sua eliminação.

Não podemos reconhecer facilmente a vida fora dos enquadramentos nos quais ela é apresentada, e esses enquadramentos não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecer e identificar a vida, mas constituem condições que dão suporte para essa mesma vida. [...] Esses enquadramentos estruturam modos de reconhecimento, especialmente durante os tempos de guerra, mas seus limites e sua contingência também ficam sujeitos à exposição e à intervenção crítica. Esses enquadramentos são atuantes em situações de prisão e tortura, mas também nas políticas de imigração, de acordo com as quais determinadas vidas são percebidas como vidas, ao passo que outras, embora aparentemente estejam vivas, não conseguem assumir uma forma percebível como tal. Formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto. A distribuição

diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença. (BUTLER, 2016:14-15)

Dessa maneira, o animal humano pode ser facilmente reconhecível como algo vivo, no entanto, o estatuto de “humano” - em toda sua potência positiva e detentora de direitos - que o proteja da fome, das doenças, maus-tratos e aniquilação, está sujeito a enquadramentos políticos que também estão atravessadas por questões econômicas, de gênero, raça, capacitismo e similares. Dessa maneira, determinados grupos gozam de um estatuto social diferenciado a partir de discursos que valorizam, ou desqualificam seus atributos, os aproximando, ou os distanciando, como alteridades potencialmente perigosas ou sem valor.

Em outras palavras: o que Butler chama a atenção quando afirma que certos indivíduos gozam de um estatuto humano mais facilmente reconhecível para sua coletividade do que outros, e que isso implica de maneira fundamental na sua capacidade de sobrevivência, não se assemelha a uma discussão antropológica sobre o que é humano, ou não, para determinadas culturas, mas fundamentalmente, sobre as categorias que estão mais expostas à violência dos Estados, e da sua coletividade, a partir de uma valoração das vidas que são consideradas importantes e outras que podem ser consideradas descartáveis.

Inúmeros estudos antropológicos apontam para uma característica marcadamente antropocêntrica da maioria dos povos, ocidentais ou não, que se percebem como o modelo de humanidade em contraposição a povos que representam uma alteridade, muitas vezes, distantes da humanidade proclamada por eles. Entretanto, a discussão afirmada pela autora não é sobre encontros, ou desencontros, culturais, pois, apesar deles contribuírem sobremaneira para as construções de determinados enquadramentos, uma vez que tocam em questões como gênero, religião, raça, cultura e etc., a discussão não se resume a isso. Ela diz respeito a um reconhecimento de humanidade que está atrelado ao valor que essa vida goza em sua comunidade ou em comunidades alheias.

Dessa maneira, não existe na atualidade globalizada a possibilidade da dúvida de que certos grupos historicamente vulneráveis ao preconceito, tais como os negros, as mulheres, os homossexuais, os pobres, os judeus, os mulçumanos, os estrangeiros e demais outros, não sejam sujeitos humanos na sua condição de *bios*

*animal*, de corpos e vidas que nascem, respiram, se alimentam, se reproduzem e estão sujeitas à destruição por meio de doenças, fome ou violência.

A discussão passa, precisamente, pela “saturação política” que garante a manutenção das vidas humanas e a sua maior, ou menor, vulnerabilidade, e está imbricada em quais vidas valem ser vividas em detrimento de outras, que podem desaparecer aos milhares, em decorrência das mais diversas razões, em países pobres, periferias miseráveis, campos de concentração, barcos abarrotados em mares que dividem fronteiras, zonas de guerras, delegacias de polícia e etc. sem que provoquem choque, luto e revolta, ou mesmo que o provoquem em escala acentuadamente menor, em comparação com outros grupos, que detêm uma maior capacidade de provocar empatia com seus sofrimentos e que, em decorrência disso, podem potencialmente galvanizar os sentimentos de indignação e revolta em ações que modifiquem e transformem estruturas políticas e sociais, que os expõe a diversos tipos de violência.

#### **4.2 Vidas “muito vivas” e vidas supérfluas**

Dessa maneira, existe uma categorização entre os sujeitos e as populações, e Butler, que trabalha a questão da precariedade das vidas humanas, majoritariamente nas situações de guerras, especialmente dos EUA com outros países, afirma populações 1) “muito vivas”; 2) “questionalmente vivas”; 3) “representações vivas de ameaças à vida” e 4) “socialmente mortas”. Ela não exemplifica essas categorizações, mas podemos pensar que, em uma perspectiva capitalista ocidentalizada, as “muito vivas” seriam as populações que se enquadram dentro de um discurso que mede, e valora positivamente, determinados sujeitos, tais como indivíduos brancos de países de primeiro mundo, cristãos e abastados financeiramente; as “questionalmente vivas” seriam as populações que colocam em xeque esse tipo de modelo e que não dispõem de recursos para mobilizar, ou comover, essas mesmas populações com os seus sofrimentos, tais como os imigrantes africanos, os trabalhadores latino-americanos, os indígenas, os sem-teto e semelhantes; as populações “socialmente mortas” dizem respeito ao estatuto dos

escravos<sup>45</sup>, e por último, ela afirma “representações vivas de ameaças à vida” que seriam os inimigos, internos ou externos, de uma determinada coletividade, tais como criminosos comuns, inimigos políticos e religiosos e demais outros que, potencialmente, teriam a capacidade de destruir as vidas individuais ou coletivas de determinados grupos.

Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Conseqüentemente, quando estas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos”. (...) Parte do problema da vida política contemporânea é que nem todo mundo conta como sujeito. O multiculturalismo tende a pressupor comunidades já constituídas, sujeitos já estabelecidos, quando o que está em jogo são comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são consideradas “vidas.” (BUTLER, 2016:53-54)

A percepção de que a coletividade no qual se está inserido ignora o sofrimento vivenciado, ou lhe é indiferente, porque a sua dor é por uma vida “perdível” também pode ser lida na carta de outro familiar, especificamente nas palavras de Dilma Borges, mulher de Mario Alves, quando ela narra para Maria Aparecida Gomide o desaparecimento do seu marido.

Rio de Janeiro, 27.9.70

Sra. Aparecida Gomide:

Todos conhecem o seu sofrimento, a sua angústia. A imprensa falada e escrita focaliza diariamente o seu drama: seu marido, um funcionário em serviço fora do país, foi sequestrado, envolvido em acontecimentos de natureza política. A senhora não chora sozinha.

Mas do meu sofrimento, da minha angústia, ninguém fala. Choro sozinha. Não tenho os seus recursos para me fazer ouvir, para também dizer que “tenho o coração partido”, que “quero o meu marido de volta”. O seu marido está vivo, bem tratado, vai voltar. O meu foi trucidado, morto sob tortura pelo I Exército, foi executado sem processo, sem julgamento. Reclamo o seu corpo. Nem a Comissão dos Direitos da Pessoa Humana me atendeu. Não sei o que fizeram com ele, onde o jogaram.

Ele era Mário Alves de Souza Vieira. Jornalista. Foi preso no dia 16 de janeiro do corrente, na GB, pela polícia do I Exército, levado para o quartel da PE, espancado barbaramente, durante a noite, empalado com um cassetete dentado, o corpo todo esfolado com uma escova de arame, por se recusar a prestar as informações exigidas pelos torturadores do I Exército e do DOPS. Alguns presos levados à sala de tortura para limpar o chão sujo de sangue e de fezes, viram meu marido moribundo, sangrando

<sup>45</sup>Judith Butler não aprofunda a discussão sobre essa categoria específica em seu livro *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2016). Ela apenas afirma que essa expressão foi criada por Orlando Petterson para descrever o estatuto da população escrava.

pela boca e nariz, nu, jogado no chão, arquejante, pedindo água, e os militares torturadores, em volta, rindo, não permitiram que lhe fosse prestado qualquer socorro.

Sei que a senhora não tem condições de avaliar o meu sofrimento, porque a dor de cada um é sempre maior que a dos outros. Mas espero que compreenda que as condições que levaram meu marido a ser torturado até a morte e o seu sequestrado, ainda são as mesmas, que é importante saber que a violência-fome, violência-miséria, violência-opressão, violência-atraso, violência-tortura, levaram a violência-sequestro, violência-terrorismo, violência-guerrilha, que é muito importante saber quem pratica a violência – os que criam a miséria ou os que lutam contra ela?

O meu desespero e sofrimento demonstram que meu marido era bom chefe de família, que faz falta, é muito importante na sua vida. Mário Alves também foi bom chefe de família, faz falta, tinha uma filha que ele adorava. Era inteligente, culto, bom, pessoalmente nunca magoou ninguém. Morreu pelo “amor dos oprimidos, dos injustiçados, dos sem voz e sem vez.” Lutou para que os imensos recursos materiais e humanos de nossa Pátria sejam aproveitados em benefício de todos.

Desejo um desfecho feliz para a senhora e os tupamaros.

Dilma Borges Vieira

(Processo **2009.01.64153**, Folha 12, Arquivo Nacional de Brasília).

A destinatária dessa carta era a mulher de um diplomata brasileiro, Aloysio Mares Dias Gomide, sequestrado no Uruguai, em 31 de julho de 1970, por membros do movimento guerrilheiro de esquerda Tupamaros. Inicialmente o grupo que o sequestrou pediu como resgate a libertação de 150 presos políticos, diante da negativa do governo, os militantes passam a exigir a soma de um milhão de dólares. Maria Aparecida apelou, então, ao presidente Emílio Garrastazu Médici e iniciou uma campanha para arrecadar fundos para a libertação do seu marido, coletando 250 mil dólares que, posteriormente, foram utilizados para a libertação de Aloysio Gomide.

Dilma sabendo da enorme visibilidade da campanha de Maria Aparecida - que contou com o apoio dos apresentadores Flávio Cavalcanti e Chacrinha - escreveu uma carta-denúncia para a mesma, descrevendo o assassinato de Mario Alves. Ela já escrevera também muitas outras cartas para diversos políticos, para a Associação Brasileira de Imprensa, e para o Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (FALCÓN, 2008), denunciando o desaparecimento do seu marido, sem muitos resultados, no entanto, nessa oportunidade específica sua denúncia conseguiu mobilizar mais atenção. Na carta-denúncia, ela compara o acolhimento e a atenção que é dada ao sofrimento de Maria Aparecida, em relação a sua situação, na qual é permanentemente ignorada em sua busca por informações e pelo corpo do marido. Dilma se afirma sozinha e sem meios para se fazer ouvir. Não existe uma escuta da coletividade para a sua narrativa. Apenas o silêncio oficial por parte do

governo, e a ignorância, ou desinteresse, por parte da maioria da sociedade, uma vez que seu marido é uma ameaça as “vidas muito vivas” e, portanto, descartável ou matável. Como uma maneira de romper esse enquadramento, Dilma Borges procura, reiteradamente, destacar as qualidades de bom “pai” e bom “chefe de família” de Mário Alves, reconstruindo uma humanidade perdida sob o registro da periculosidade e da marginalidade.

Como expresse anteriormente, a indignação, ou a indiferença, pela perda de algumas vidas está intimamente relacionada ao valor dado as mesmas, e essa valoração passa pelo estatuto de humanidade que cada pessoa possui, ou não, no espaço público, pois embora seja tomado como uma evidência, o conceito de humanidade é extremamente flexível e subjetivo, por consequência, sua utilização também é profundamente política. Dessa maneira é necessária uma atenção cuidadosa sobre esse conceito uma vez que o mesmo articula toda a discussão sobre quais vidas merecem ser enlutadas a partir dos conceitos de “homem” e “não-homem” e seus derivados.

### **4.3 Os bárbaros e os helenos**

Reinhart Koselleck (2011) faz uma historicização dos termos “homem e não homem, super-homem e sub-homem” à partir de termos binários e antagônicos de “heleno e bárbaro”, “cristão e pagão” e “homem e não-homem” como conceitos antitéticos assimétricos que se pretendem universais porque buscam incluir a humanidade em sua totalidade.

Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma. Empiricamente, um grupo pode se constituir por meio do comando ou do consenso, do contrato ou da propaganda, da necessidade ou do parentesco, de alguma outra coisa ou de uma outra maneira qualquer. Mas não podem estar ausentes os conceitos pelos quais o grupo possa se reconhecer e se autodeterminar, caso deseje apresentar-se como uma unidade de ação. No sentido empregado aqui, o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las. Não apenas indica, mas também constitui grupos políticos ou sociais (KOSELLECK, 2011:192).

Como afirma o autor, o termo “bárbaro” e “heleno” apresenta características modelares uma vez que mesmo antes dessas palavras se constituírem como

conceitos antagônicos, o termo “bárbaro” servia de designação para todos os povos não-gregos, antes dos mesmos se definirem pelo nome coletivo de “helenos”. Posteriormente, do século VI ao século IV a.c., o antagonismo se constitui sob as bases de povos que não falavam o grego, mas que, além disso, ilustravam características negativas como as de serem covardes, grosseiros, cruéis e etc. Como diferença positiva, os gregos se constituíam o oposto do resto da humanidade, uma vez que se viam como cultos, educados, livres e criadores da *polis* como organização diversa das monarquias orientais. Mesmo que tais diferenças e características estivessem mais no plano das aspirações e projeções identitárias, elas tiveram uma acentuada eficácia para reunir sob a designação de “heleno” uma série de povos gregos e mais uma série de características que os singularizavam do restante da humanidade.

De todo modo, como Koselleck chama a atenção, Heródoto, e outros pensadores gregos, problematizou e relativizou esses conceitos até que Platão deu o primeiro passo para uma diferenciação orientada para exclusão, quando reduziu essas oposições à natureza desses povos. Os “helenos” seriam um “gênero” (*genos*) específico que se degeneraria ao se misturar com povos bárbaros. Dessa maneira uma luta entre gregos deveria ser realizada “com moderação e com investimento mínimo” (KOSELLECK, 2011:199), pois era algo não natural, uma guerra entre irmãos, uma guerra civil (*stasis*), e as guerras contra os bárbaros deveriam visar a sua destruição pois eram justas por natureza (*polemos*). “Graças ao dualismo assimétrico, dever-se-ia criar um espaço político interior para servir de proteção contra todo o mundo exterior” (KOSELLECK, 2011:199).

A diferença assumiu contornos bélicos e geográficos uma vez que esse dualismo foi utilizado como justificativa para a criação de um “nós” que não deveria se misturar com os “outros”, como também um espaço helênico, um “interior” que deveria se proteger de todo o restante, um espaço “exterior”. Aristóteles aprofunda a ideia de uma inferioridade bárbara ao afirmar que os bárbaros seriam escravos por natureza ao passo que os gregos seriam “uma mistura ideal de força e prudência” (KOSELLECK, 2011:199). A exclusão vertical assumiu uma característica horizontal uma vez que:

Os conceitos antitéticos indicavam, também, a existência de um gradiente de dominação política, de cima para baixo. Os bárbaros, reduzidos às suas qualidades naturais que os tornavam semelhantes

aos animais, estavam aptos a assumir os trabalhos dos escravos dentro da polis [...] A natureza, portanto, separou de tal modo heleno e bárbaro, que sua diferença ajuda a fundamentar, tanto a constituição interna quanto a política externa. Se Platão quis transferir a guerra civil da Grécia para o Oriente, Aristóteles superpunha os âmbitos de legitimação: a assimetria dos conceitos antitéticos garantiu o predomínio dos cidadãos helênicos, tantos para baixo quanto para fora (KOSELLECK, 2011:199-200).

Contudo, como assinalado por Koselleck, esse conceito hierárquico baseado em uma natureza (*physis*) que divide a humanidade entre metades diferentes em termos de valor, foi problematizado no próprio seio do pensamento grego, uma vez que “nem todos os bárbaros podiam ser incluídos no conceito antitético da construção dualista” (KOSELLECK, 2011:200). Daí expressões como “nobre pagão” ou “a alma nórdica em um corpo oriental” (KOSELLECK, 2011:200). Ou seja, estrangeiros e escravos continuamente rompiam esse discurso porque no seio mesmo da tradição de pensamento helênica essa assimetria antitética foi problematizada por Heródoto e pelos sofistas que argumentavam que “helenos, bárbaros e escravos seriam iguais por natureza, diferindo apenas em virtude da lei e das atividades” (KOSELLECK, 2011:200).

Para além da questão de uma *physis* superior ou inferior que dividiria gregos e bárbaros, Tucídides, Platão e Aristóteles também vincularam os bárbaros ao passado helênico. Eles seriam um passado helênico superado, ou um estágio de desenvolvimento cultural e social anterior ao vivido pelos helenos. A diferença se deslocou de uma natureza diversa e desigual para temporalidades históricas dissonantes, ou seja, a natureza não seria a causa da assimetria, mas sim o tempo, que localizava os bárbaros em um passado que também qualificava seus habitantes. Como consequência, os gregos teriam a *physis* correspondente ao seu presente cultivado e desenvolvido, em contraposição aos povos bárbaros que espelhariam em sua natureza o estágio de atraso de suas culturas e sociedades.

No passado, os helenos:

Compartilhavam a grosseria e o atraso dos costumes bárbaros, como se apresentarem com vestimentas de guerra, portarem armas ou praticarem pirataria em tempos de “paz”, comprarem armas ou mulheres, escreverem em mau estilo, privilegiarem nos processos o acusador, egerem voluntariamente governantes despóticos, fazerem trocas sem dinheiro (KOSELLECK, 2011:201).

Mas superaram essas práticas com o passar dos anos, encontrando-se, em um estágio posterior, mais avançado culturalmente. Depois da fusão de gregos e bárbaros, sob o domínio do imperador Alexandre, essa antítese tornou-se menos óbvia e sofreu alterações sob novas unidades sociais e políticas que uniam helenos e povos diversos. A classificação de “heleno” passou a ser utilizado para qualquer indivíduo culto e refinado, independentemente de suas origens, de maneira inversa, o termo “bárbaro” passou a ser empregado para classificar sujeitos rudes e poucos instruídos. Desse modo, a antítese não era mais derivada da natureza ou dos espaços geográficos, mas sim de características intelectuais que relacionava o termo “heleno” com educação e cultura e o termo “bárbaro” com ignorância e grosseria.

Onde quer que existissem unidades de ação política capazes de se projetar de dentro para fora, ou além-fronteiras de fora para dentro, a figura da linguagem assimétrica continuou viva, e com ela o conceito de bárbaro, que sempre podia ser aplicado com novos conteúdos, inclusive de forma positiva (KOSELLECK, 2011:203).

#### **4.4 Os cristãos e os pagãos**

Com o advento do cristianismo as “denominações anteriores perderam consistência” (KOSELLECK, 2011:206) porque os cristãos podiam vir de qualquer lugar ou estrato social desde que abraçasse a nova fé. Uma nova estrutura semântica passou a dividir a humanidade entre “*cristãos*” e “*pagãos*” sendo a fé a característica diferenciadora.

Paulo confrontou conscientemente coisas não comparáveis para, por meio da negação do mundo sensível, tornar real o que parecia inacreditável. Em Col.3,11 e Gal.3, 28 os dualismos tradicionais, esses conceitos antitéticos que indicam a totalidade dos homens, são inteiramente negados: na fé em Cristo não existe nem heleno nem bárbaro, circunciso ou incircunciso, bárbaro ou cita, livre ou escravo, homem ou mulher. Todas as classificações e negações de pessoas, povos, classes, sexos e religiões são superadas pelos remidos em Cristo. [...] Então a totalidade – anterior – de todos os homens pode, por negação, ser confrontada com a – potencial – universalidade dos cristãos (KOSELLECK, 2011:207-208).

Dessa maneira “heleno” e “bárbaro” convergiram como politeístas que necessitavam se converter para alcançar a salvação. As antíteses foram desterritorializadas, e desnaturalizadas, e o conceito de povos superiores, pela

natureza ou educação e cultura se tornou obsoleto. O cristianismo era universal a partir da crença em um reino terreno e um reino superior no qual somente os verdadeiros cristãos teriam acesso.

Assim Santo Agostinho desenvolve a doutrina das duas cidades transferindo a dicotomia de inferioridade e superioridade para o plano extraterreno. Somente “pela pressão dos árabes e depois pelos contragolpes tentados pelos cristãos ocidentais nas Cruzadas” (KOSELLECK, 2011:215), que o conceito de territorialidade foi incorporado pelo cristianismo. Novamente a humanidade foi contraposta em termos geográficos, terras cristianizadas e puras versus terras pagãs decaídas. Na Canção de Rolando, no século XI, surgiu a fórmula “Païen um tort e chretien sunt dreit” que afirmava “os pagãos estão errados, os cristãos estão certos” (KOSELLECK, 2011:215), e por consequência, várias categorias negativas foram criadas para designar os não-cristãos: infiéis, ímpios, incrédulos, inimigos de Deus e semelhante.

Desse modo, a contraposição “homem cristão” e “homem secular”, no qual o homem cristão está em um estágio superior por sua fé em Deus, foi estrategicamente utilizada para explorar terras e povos em nome da fé e da salvação. A palavra de Deus, a verdade, deveria ser levada a esses povos que sempre poderiam ser arregimentados visto que a palavra de Deus é passível de ser escutada por qualquer homem em qualquer lugar. A partir da descoberta das Américas e da necessidade de compreender e conviver com povos de uma alteridade inédita nos registros ocidentais, e a dificuldade cada vez maior de dividir os homens entre cristãos e pagãos, somado a ideia de que o Deus criador, que até então era teologicamente uma espécie de contra figura à humanidade pecadora foi sendo aos poucos retirado da argumentação da teoria política. Desse modo, os “deuses da terra puderam tornar-se sujeitos presuntivos da ação de uma história que não era mais a história de Deus com a humanidade, mas sim a história da ‘própria humanidade.’” (KOSELLECK, 2011:222)

#### ***4.5 A politização do conceito de humanidade***

A humanidade paulatinamente se transforma em um conceito político. Até então a expressão carregava predominantemente uma característica religiosa, “o

povo de Deus” em contraposição a sujeitos sem fé e sem acesso à verdade, com o advento do Iluminismo o conceito de “homem” e “humanidade” também passou a ter uma função crítica em relação à religião, as hierarquias das sociedades estamentais e ao poder dos soberanos (KOSELLECK, 2011:222). Por sua característica altamente flexível o conceito de humanidade pode ser empregado como contraposição ou reafirmação de algo, uma vez que:

Como determinação real de todos os homens que vivem no presente - ou mesmo abrangendo os mortos e as gerações futuras -, em princípio o conceito de humanidade é neutro e politicamente cego. Do ponto de vista quantitativo, a palavra ‘humanidade’ não diz outra coisa a não ser ‘todos os homens’; por definição, não contém nenhum critério interno de diferenciação (KOSELLECK, 2011:220).

A partir daí a humanidade passou a ser o próprio referente que opera a inclusão a partir de conceitos de “homem” e “super homem” e da exclusão a partir dos conceitos de “não homem” e “sub-homem”. Da mesma maneira que o conceito de “homem” pode ser operacionalizado politicamente de maneiras as mais diversas, tendo em vista a sua maleabilidade, a sua negação também pode ser utilizada de múltiplas formas, uma vez que ele se contrapõe e nega algo que não possui critérios internos de diferenciação. Para negar a humanidade de um indivíduo é preciso inicialmente que exista uma discriminação precisa e fechada do que seja um homem quando na verdade o que existe é um conceito vazio internamente, que sempre precisa ser preenchido com critérios diversos, a depender do uso político que está em jogo quando da utilização desses conceitos antitéticos.

A partir do termo “homem”, o caráter dedutível dos conceitos dele derivados – não homem, super homem e sub-homem – apenas confirma uma maleabilidade ideológica que não consegue apreender aquilo que historicamente se deduz do conceito de homem: que é um ser ambivalente de modo que defini-lo acarreta um risco político (KOSELLECK, 2011:230).

#### ***4.6 Os inimigos internos: a ameaça às vidas legítimas***

No caso específico dos desaparecidos políticos eles eram enquadrados como um inimigo interno e a guerra afirmada pelo Estado não era contra uma ameaça externa, mas uma ameaça interna, que tinha potencialidade de colocar em perigo as demais vidas da coletividade. Ao serem identificados como “terroristas” ou

“subversivos” as suas vidas passaram a valer menos, a serem legitimamente sujeitas à destruição, uma vez que os mesmos encarnavam uma alteridade ameaçadora à existência das vidas “legítimas”. Ou seja, quando o discurso da periculosidade e negatividade é acionado sobre determinados sujeitos, ou grupos, eles são excluídos e colocados à margem da categoria de um “nós”, capaz de produzir empatia e indignação, no momento que esses corpos são violados e destruídos.

A narrativa construída por certos regimes que afirmam um “terrorista” no lugar de “resistente” afirma uma vida passível de ser eliminada. Muito antes de serem assassinados, ou desaparecem, os militantes já se encontravam em uma zona de exclusão que não os tornavam invisíveis, mas os tornavam desqualificados para viver na coletividade brasileira dos “muito vivos”, já que sua existência era uma ameaça a esse grupo. Eles foram enquadrados como inimigos pelo regime, e pela lógica da guerra, os inimigos não apenas podem morrer sob os olhares indiferentes da coletividade, como também, merecem morrer. Suas mortes têm um lastro de legitimidade política que dificulta, ou impossibilita, que seus familiares, ou demais outros sujeitos, promovam uma cisão nessa narrativa e comuniquem sua dor de maneira eficaz para que essas mortes sejam apreendidas como perdas irreparáveis.

A questão central então não é apenas a possibilidade de comunicar uma dor, mas, de inseri-la em um discurso com uma gramática socialmente eficaz. A indiferença com que grande parte da sociedade brasileira, aceitou no passado, e ainda aceita na atualidade, as torturas, sevícias, estupros, mutilações e assassinatos de determinados grupos, revelam o lugar que esses grupos e sujeitos ocupam no imaginário coletivo.

O discurso político produzido em relação aos militantes de esquerda era de extrema eficácia porque sua circularidade não podia ser combatida, uma vez que seus sujeitos já estavam circunscritos previamente como inimigos, portanto, qualquer ação que visasse à produção de uma contra narrativa estava, na maioria das vezes, fadada ao fracasso. Diversamente de um inimigo exterior, construído a partir de conflitos entre países e culturas diferentes, o inimigo interno se encontrava no seio da sociedade, mas o seu potencial destrutivo era semelhante a um perigo estrangeiro. Ou seja, eles eram um perigo real à sociedade brasileira e, por isso, deveriam ser excluídos e destruídos como uma ameaça real e concreta.

Em Estados e sociedades autoritárias, nas quais o dissenso e os conflitos são denegados, os atores sociais que discordem, e enfrentem o poder hegemônico, são identificados sob a ótica da negatividade por suas ideias e/ou métodos, mas, não menos importante, também por se rebelarem, por se inscreverem voluntariamente em um terreno distante da aprovação e da proteção do Estado, em um terreno, portanto, marginal.

A sua posição de marginalidade os deslocava do terreno partilhado da comunidade para um espaço contrário no qual eles eram um “outro” que ameaçava um “nós” identitário. Os inimigos podem assumir diversas faces e, nesse caso, a periculosidade, o desregramento sexual, a ausência de religião e de valores familiares, a violência, o radicalismo em sua acepção negativa, eram características comumente atribuídas aos militantes políticos que lutavam contra a ditadura. Mas, para além disso, eles eram “foras da lei”, portanto, marginais. E essa marginalidade tinha no passado, e tem no presente, o peso de inscrever a culpa nos atores sociais os mais diversos, apenas pelo fato de estarem à margem da jurisdição de uma coletividade, independentemente dos potenciais questionamentos que se possam formular sobre a estrutura política e jurídica dessa coletividade.

Esse discurso desumanizador possuiu extrema eficácia porque acionou um mecanismo de auto-legitimação, a partir do sistema jurídico que, em paralelo a essa narrativa, assinalava os atores sociais em crimes os mais diversos. A sua consequência mais imediata foi a deslegitimação das ações desses membros, e a sua exclusão de uma coletividade que se auto-identificava como ordeira, pacífica e democrática, a partir de um horizonte político capitalista, militarizado e cristão. Paradoxalmente, o fato de o Estado inscrever esses militantes como criminosos políticos, e acionar os mecanismos jurídicos que implicavam detenções e julgamentos, nos quais os presos contavam com advogados de defesa, e demais recursos legais, os protegia de uma violência absoluta.

A despeito de uma acentuada vocação legalista e burocrática em comparação com outras ditaduras sul-americanas (PEREIRA, 2010) o Estado brasileiro administrou a violência contra seus cidadãos por meio das leis, mas também, apesar delas, o que possibilitou que um grande número de pessoas tivesse acesso a julgamentos, como também possibilitou a criação e manutenção de centros clandestinos de tortura e morte, tais como a “Casa da Morte”, em Petrópolis, na qual apenas Inês Etienne Romeu sobreviveu, ou mesmo a região dos acampamentos do

Araguaia onde todas as leis foram suspensas e todos os guerrilheiros, à exceção de alguns poucos, foram mortos em uma minuciosa campanha de aniquilação. O que estes dois espaços têm em comum, assim como demais outros semelhantes, é que os mesmos foram pensados especialmente para violação e destruição de indivíduos por agentes do Estado que, em paralelo, também prendiam, torturavam e processavam em centros oficiais, tais como delegacias, presídios e etc. De uma maneira oficial, ou extra-oficial, todos os indivíduos considerados uma ameaça ao Estado foram punidos, uma vez que todos eram identificados como criminosos, e como consequência, eram potencialmente “matáveis” e “supérfluos”.

Esse tipo de narrativa propiciou, entre outras coisas, a desumanização desses sujeitos passíveis de violência nos quais os enquadramentos diversos não foram suficientemente marcantes para desconstruírem o discurso que os identificava como inimigos ou “representações vivas de ameaças à vida”. Dessa maneira, não apenas homens, mas também mulheres e crianças, não apenas guerrilheiros, mas também dissidentes das mais variadas esferas, foram expostos à violência do Estado, como no caso de Josefina Vargas:

Eu morava em Mendoza com meus filhos, Paula Natália e Maurício, de um ano e meio e dois meses, respectivamente. Com a gente também morava também uma amiga, Maria Luíza Sánches de Vargas, e seus dois filhos, Josefina, de cinco anos, e Soledad, de um ano e meio. No dia 12 de junho de 1976, aproximadamente às 23h, estávamos na cozinha Maria Luíza e eu quando escutamos batidas e vimos entrar, na cozinha da nossa casa, um monte de gente. Sem perceber nem tomar consciência da situação, fomos golpeadas, e uma venda nos foi colocada nos olhos. Por causa do barulho, as crianças acordaram chorando freneticamente. Os homens reviraram tudo, quebrando o que achavam a seu caminho, enquanto me perguntavam insistentemente por meu marido. A cada tanto faziam um barulho seco com o gatilho de suas armas como se fossem dispará-las. O terror já tinha se instalado e não nos deixava respirar. Era um terror crescente em meio aos gritos dos pequenos, cada vez mais enlouquecedores. Maria Luíza e eu tomamos nos braços tentando acalmá-los. Deviam ter transcorrido uns vinte ou trinta minutos quando nos fizeram sair da casa e nos introduziram em um carro [...] Fomos introduzidos em um recinto vazio, e por várias horas levaram Maurício, meu filho de dois meses. Senti, então, que o mundo se quebrava. Não queria viver. Já nem sequer chorava. Jogada no chão, tinha me retorcido como um feto. Só depois de várias horas me devolveram Maurício, meu filho de dois meses, e pouco a pouco fui me recuperando. Todos esses dias as quatro crianças permaneceram com a gente. Josefina e Paula não suportavam a prisão. Choravam e batiam na porta pedindo para sair. Em um determinado momento, o carcereiro tirou do lugar somente a Josefina. Foi uma nova tortura. Não sabíamos o que pensavam em fazer com a pequena. Quando a devolveram, depois de algumas horas, Josefina nos contou que tinha sido levada ao terminal de ônibus para que reconhecesse “pessoas”. Tempos depois, levaram as quatro crianças, que foram entregues a seus respectivos avós. Depois Maria Luíza e eu fomos separadas [...] Um dia um dos carcereiros me informou que iriam trazer

Maria Luíza a minha cela. Alegrou-me poder vê-la novamente, mas temia por seu estado. Maria Luíza era realmente outra pessoa, a dor a tinha envelhecido. Contou-me chorando que graças a umas prostitutas tinha podido ver nos primeiros dias, pouco depois de termos sido separadas, seu marido José Vargas. Ele também tinha sido detido ali. Atualmente consta como desaparecido. Nessa entrevista José contou para sua esposa que a pequena filha deles, Josefina, tinha estado presente em uma das sessões de torturas. Tinham obrigado a menina a presenciar o sofrimento de seu pai, para que ele falasse. Isso deve ter acontecido entre 12 e 14 de junho, ocasião em que levaram Josefina da cela em que estava junto a nós duas. Mas o relato de Maria Luíza não terminava aí. O que escutei depois foi tão terrível que ainda sinto, como naquela oportunidade, que de todos os dramas que uma pessoa pode viver não deve existir pior que este... “Há alguns dias – disse – levaram-me à casa de meus pais, em San Juan. Eu sinceramente pensava que era para dar alguma satisfação aos velhos, mostrar-lhes que estava com vida e poder recomeçar o contato com as meninas. Mas não, levaram-me para assistir a um enterro. E você imagina de quem se tratava? Da minha filha mais velha, minha Josefina. Quando Maria Luíza perguntou a seu pai, o dr. Sánches Sarmiento, defensor da Justiça Federal, como tinha acontecido o terrível fato, ele lhe contou que, poucos dias depois de chegar, a menina tinha extraído da gaveta de um móvel a arma que o avô tinha em casa e tinha se dado um tiro. (PASCUAL, 2004:82-84)

#### De Marcelo Barbagallo:

Às vezes, não conseguiram sobreviver a essas circunstâncias, como aconteceu no caso do menino Marcelo Barbagallo, que, em abril de 1976, sofreu o abandono forçado de seus pais, detidos em seu lar junto com sua irmã Elena Isabel, de 19 anos, e sua prima Nora Chelpa, de 22 anos, grávida. Durante o episódio, Marcelo foi submetido a maus-tratos por parte dos que efetuaram o procedimento, que durante duas horas permaneceram na casa pegando toda sorte de bens: rádio, lençóis, televisor, dinheiro, etc., sempre com a presença do menino.

Desde esse dia a criança ficou sob a custódia de sua avó materna, de setenta anos de idade. Ela relatou que seu neto passava longas horas em frente à janela esperando o retorno de seus pais. Desde a ausência forçada deles, Marcelo Barbagallo começou a dormir na mesma cama da avó. Nunca mais tiveram notícias de seus familiares. Em outubro de 1982, sua avó, ao acordar viu que ele estava morto. No atestado de óbito consta “parada cardíaca”; tinha apenas 12 anos. (PASCUAL, 2004:81-82)

#### De Janaína e Edson Teles:

Fomos levados diretamente para a Oban. Tiraram o César e o [Carlos Nicolau] Danielli do carro dando coronhadas, batendo. Eu vi que quem comandava a operação do alto da escada era o Ustra [coronel reformado do Exército Carlos Alberto Brilhante Ustra]. Subi dois degraus e disse: “Isso que vocês estão fazendo é um absurdo.” Ele disse: “Foda-se sua terrorista”, e bateu em meu rosto. Eu rolei no pátio. Aí, fui agarrada e arrastada para dentro. A primeira forma de torturar foi me arrancar a roupa. Lembro-me que ainda tentava impedir que tirassem a minha calcinha, que acabou sendo rasgada. Começaram com choque elétrico e dando socos na minha cara. Com tanto choque e soco, teve uma hora que eu apaguei. Quando recobrei a consciência, estava deitada, nua, numa cama de lona com um cara em

cima de mim, esfregando o meu seio. Era o Mangabeira [codinome do escrivão de polícia Gaeta], um torturador de lá. A impressão que eu tinha é de que estava sendo estuprada. Aí começaram novas torturas. Me amarraram na cadeira do dragão, nua, e me deram choque no ânus, na vagina, no umbigo, no seio, na boca, no ouvido. Fiquei nessa cadeira, nua, e os caras se esfregavam em mim, se masturbavam em cima de mim. A gente sentia muita sede e, quando eles davam água, estava com sal. Eles punham sal para você sentir mais sede ainda. Depois fui para o pau de arara. Eles jogavam coca-cola no nariz. Você ficava nua como frango no açougue, e eles espetando seu pé, sua nádegas, falando que era o soro da verdade. Mas com certeza a pior tortura foi ver meus filhos entrando na sala quando eu estava na cadeira do dragão. Eu estava nua, toda urinada por conta dos choques. Quando me viu, a Janaína perguntou: “Mãe, por que você está azul e o pai verde?”. O Edson disse: “Ah, mãe, aqui a gente fica azul, né?”. Eles também diziam que iam matar as crianças. Chegaram a falar que a Janaína já estava morta dentro de um caixão. (MERLINO, 2010:162)<sup>46</sup>

#### E de Carlos Alexandre Azevedo:

Eu e meu marido, Dermi Azevedo, militávamos com os padres dominicanos, em São Paulo. Em 15 de janeiro de 1974, um dia após a prisão do Dermi, fui presa. Eu tinha saído atrás de ajuda para ele e acabei sendo presa no meu local de trabalho. Foi um terror. Quando abri a porta, vi cinco homens armados com metralhadoras me esperando. Depois de rodar horas pela cidade com os policiais, fui levada para a sede do Dops. Quando cheguei lá, por volta da meia-noite, encontrei meu filho, Carlos Alexandre, que na época tinha dois anos de idade, e a moça que cuidava dele. Me levaram imediatamente para sala de tortura, e era o delegado Fleury que estava me esperando. Já era tarde da noite e o Fleury ficou irritado de saber que meu filho estava ali. Então ele saiu para resolver o que fazer com o menino. Eu acabei não sendo torturada e, depois, soube que meu filho foi levado para a casa da minha sogra. [...] Tempos depois, eu fiquei sabendo que quando foram me prender em casa, encontraram meu filho e a babá. Os homens passaram o dia lá. Mandaram que os dois ficassem quietos no sofá, mas como meu menino começou a chorar, o cara ficou nervoso e deu um tapa tão forte na boca do meu filho que os lábios dele se cortaram. Eu fiquei 43 dias presa, e o Dermi ficou quatro meses, sendo muito torturado. Quando saiu de lá, estava muito deprimido. Nossa família ficou desestruturada. Isso afetou muito a vida do meu filho, que se fechou nele mesmo e ficou com sequelas. Ele passou a ser uma criança super fechada e hoje tem fobia social. (MERLINO, 2010:179)<sup>47</sup>

Nas narrativas descritas é possível perceber a violência do Estado atingindo vidas, a partir a partir do conceito difuso de inimigo interno, que possibilitou sua

<sup>46</sup>Relato de Maria Amélia de Almeida Teles, ex-militante do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) *In* Direito à Memória e à Verdade: Luta, Substantivo Feminino – Mulheres torturadas, desaparecidas e mortas na resistência à ditadura.

<sup>47</sup>Relato de Darcy Andozia, que trabalhava como secretária quando foi presa em 1974. Existem versões que Carlos Alexandre também levou choques elétricos e foi alvo de outras sevícias quando estava preso com a mãe. Ele nunca se recuperou desse evento e depois de anos de tratamento psiquiátrico se suicidou em 18 de fevereiro de 2013.

aceitação sobre os corpos dos cidadãos, produzindo sofrimento e morte, sem que tal fato gerasse revolta em suas coletividades. Por óbvio, diversas manifestações de apoio aos militantes não puderam ser esboçadas em decorrência de uma estrutura repressora à época, no entanto, após o fim das ditaduras, quando esses relatos, e milhares de outros descrevendo os crimes cometidos no período, começaram a circular, as consequências não foram as mesmas no Brasil, e demais países do Cone Sul, principalmente pela lei de anistia que ainda vigora no país, e a ausência de políticas de memória, impossibilitando que o debate saia da esfera privada ou de círculos restritos de cidadãos, para uma esfera mais ampla e heterogênea da sociedade.

Como consequência, o luto público pelas vítimas atingidas pela repressão tem dimensões distintas nos países nos quais as histórias dos crimes puderam circular, e acessaram espaços legitimados socialmente, do caso brasileiro, no qual o luto público foi afirmado de maneira marginal pela falta de espaços e narrativas que desconstruíssem os enquadramentos pelos quais os militantes políticos foram abordados.

Houve no Brasil uma política de esquecimento de extrema eficácia que produziu inúmeros dispositivos jurídicos, políticos e culturais que dificultou, ou mesmo obstruiu uma indignação retrospectiva e um debate nuançado sobre o regime em ambientes mais heterogêneos. Os debates e a indignação, na maior parte das vezes, ficaram restritos a ambientes acadêmicos, ou em espaços nos quais haviam indivíduos ligados aos familiares dos atingidos, partidos políticos de esquerda, ou organismos de direitos humanos.

A dor, e a indignação, por essas vidas violentadas e perdas raramente foi registrada pelos dispositivos do Estado, ou pela sociedade nos anos subsequentes ao fim da ditadura, ocorrendo um incremento nesses registros nas últimas décadas. No entanto, é importante frisar, mais uma vez, o lugar periférico desses registros.

#### **4.7 Inês Etienne Romeu**

No dia oito de março de 2017, uma nota do Ministério Público Federal repudiou a sentença proferida pelo juiz federal da 1ª Vara de Petrópolis, que rejeitou a ação Penal da Procuradoria da República pelo estupro de Inês Etienne Romeu

quando estava presa na Casa da Morte, afirmando que a denúncia da mesma, e todos os documentos apresentados não tinham legitimidade em decorrência da lei da anistia, de 1979, e da condenação da vítima, Inês Etienne, pelos crimes cometidos durante a ditadura.

### **Nota Pública**

No dia internacional do direito das mulheres, o Ministério Público Federal tomou conhecimento da lamentável sentença proferida pelo juiz federal da 1ª Vara de Petrópolis, que rejeitou a ação penal da Procuradoria da República pelo estupro da única sobrevivente da Casa da Morte, Inês Etienne Romeu, falecida em 2015. Além de afirmar que os fatos denunciados estão protegidos pela anistia e prescrição, argumento já afastado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), o magistrado acusa o MPF de criar um "tribunal de exceção" por ter constituído grupo voltado à investigação dos crimes cometidos durante a ditadura militar. Segundo o magistrado, "não há qualquer indício de existência da narrativa ali descrita". Militante da organização Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), Inês Etienne Romeu foi sequestrada por agentes da ditadura militar em maio de 1971 e levada ao centro clandestino de torturas posteriormente denominado de "Casa da Morte", em Petrópolis. Naquele local, foi barbaramente torturada e estuprada por pelo menos duas vezes, por um militar. Denunciou o fato à OAB em 1979, após o início da "abertura lenta e gradual", tornando-se uma das principais testemunhas do funcionamento clandestino e ilegal da repressão política. Assim como todos os demais crimes cometidos contra dissidentes políticos, os estupros contra Inês remanesceram não investigados até 2013. Em razão da ordem judicial de busca e apreensão, pedida e cumprida pelo MPF, foi possível, após quase três anos de investigações, descobrir a verdadeira identidade do torturador e estuprador. Além de sustentar que os crimes foram anistiados e estão prescritos, a decisão judicial desqualificou todas as provas obtidas pelo MPF e, o que é pior, desqualificou o próprio valor probatório da palavra da vítima nos crimes sexuais, ao afirmar que o fato só foi relatado após 8 anos do ocorrido, como se as portas da Justiça daquele período estivessem abertas a todos os que foram sequestrados, torturados ou desaparecidos por agentes do Estado. A única certeza do magistrado volta-se contra a vítima, por ele qualificada como perigosa terrorista. Com base nesta certeza, o juiz federal conclui sua sentença dizendo que "ninguém é contra os direitos humanos, desde que sejam direitos humanos de verdade, compartilhados por todos os membros da sociedade, e não meros pretextos

para dar vantagens a minorias selecionadas que servem aos interesses globalistas". Como se trata de uma ação penal por crime de estupro, imagina-se que a "vantagem à minoria selecionada", referida pelo magistrado, seja o direito de todas as mulheres de não sofrerem violência sexual. O Ministério Público Federal, por intermédio de sua Câmara de Coordenação e Revisão em Matéria Criminal, lamenta veemente tal concepção, pois nenhuma mulher, ainda que presa ou condenada, merece ser estuprada, torturada ou morta. E tampouco pode o sistema de justiça negar desta maneira a proteção da lei contra ato qualificado no direito internacional como delito de lesa- humanidade. O MPF também repudia a grave acusação de que as investigações das graves violações a direitos humanos cometidas por agentes do Estado ditatorial constituem "tribunal de exceção". As 27 ações penais até agora propostas são o resultado de dedicado e difícil trabalho de investigação desenvolvido por procuradores da República em São Paulo, Rio de Janeiro, Petrópolis, Marabá e Rio Verde, e estão embasadas em provas testemunhais, documentais e periciais concretas. O MPF, além disso, não funciona como tribunal pois não julga, limitando-se a investigar e ajuizar as ações penais para que a Justiça decida sobre o mérito da causa, respeitado o direito ao contraditório e à ampla defesa. A Câmara Criminal destaca ainda que as ações são promovidas em razão de decisão da CIDH no caso do caso Gomes Lund e por deliberação de integrantes atuais e de composições anteriores do órgão colegiado. A persecução penal desses crimes tem sido considerada prioritária para o MPF uma vez que fazem parte daqueles relacionados aos temas em que o Brasil é cobrado internacionalmente pela CIDH. O MPF irá recorrer da sentença e aguarda que o Tribunal Regional Federal da 2ª Região reforme a decisão teratológica, permitindo que os fatos denunciados sejam devidamente provados no âmbito de um devido processo legal, sempre negado aos que se opuseram ao regime ditatorial (Luiza Frischeisen - Subprocuradora-geral da República Coordenadora da Câmara Criminal do Ministério Público Federal).

Abaixo um trecho da sentença proferida pelo juiz:

Além do desrespeito à Lei de Anistia de 1979, as imputações criminais feitas na denúncia atentam também contra outra causa de extinção de punibilidade: a PRESCRIÇÃO, conforme dispõe o art. 107, IV do CP. Assim, além de ser caso de desrespeito ao direito adquirido em razão da Anistia de 1979, o caso também é de evidente desrespeito a outro direito adquirido do acusado, tendo em vista a verificação da prescrição: o de tentar fazer retroagir uma "norma" de caráter penal com a finalidade de prejudicar o acusado.

O direito adquirido à extinção da punibilidade em razão da prescrição e a proibição de retroatividade de normas de caráter penal também são direitos humanos. A violação dessa norma também ofende a dignidade humana.

A fls. 1482 consta cópia da capa de peças de informação autuadas no âmbito MPF sob o no 1.30.001.006267/2012-58, que contém o seguinte título de capa: “Representação do coordenador do Grupo Justiça de Transição do RJ visando à apuração de mortes e desaparecimentos de militantes políticos, ocorridos no Estado do Rio de Janeiro durante o regime de exceção”.

Esse documento indica a criação de um “grupo” no âmbito do MPF com o nome de “Justiça de Transição”. Isto parece indicar a criação pelo MPF de um simulacro de tribunal de exceção.

O inciso XXXVII do art. 5º da Constituição estabelece o seguinte: “não haverá juízo ou tribunal de exceção”.

A proibição de existência de juízo ou tribunal de exceção também é um direito humano. A violação dessa norma também ofende a dignidade humana.

Ainda que não estivessem demonstradas todas as referidas violações aos direitos e garantias fundamentais da pessoa humana, e fosse lícito o oferecimento da denúncia, também não há qualquer indício de existência real da narrativa ali descrita.

Os únicos documentos apresentados pelo MPF para fundamentar toda a acusação são as cópias de certidões emitidas pelo escrivão da 3ª auditoria da 1ª Circunscrição Judiciária Militar, emitidas em outubro de 1979 (fls. 69/70) e janeiro de 1979 (fls. 71/72).

Todas as demais peças que instruíram a denúncia, não se caracterizam como documentos que possam servir como prova de fatos no juízo penal. Reportagens – não importa a quantidade - não constituem documentos. Entrevistas não constituem documentos. Deduções não constituem documentos. Sentenças proferidas por tribunais de organismos estrangeiros não constituem documento. Petições e decisões judiciais proferidas em âmbito de medidas cautelares não constituem documentos. Note-se que as declarações de Inês Etienne Romeu constantes de termo lavrado na sede da OAB/RJ (cópia de fls. 384/387), foram prestadas em 05/09/1979. Ou seja, OITO ANOS após o tempo do crime segundo a denúncia. Além disso, nesse termo consta a expressa ressalva no sentido de que o “relatório” (cópia de fls. 390/402), datado de 18/09/1971 e assinado por Inês, constitui uma “reprodução feita nesta data, daquele inicialmente escrito em 18 de setembro de 1971, com algumas correções e adições, tornadas necessárias, em face do decurso do tempo e de fatos supervenientes”. Assim, evidentemente, o denominado “relatório” de fls. 390/402 também não constitui documento.

De acordo com a certidão de fls. 69/70, Inês Etienne Romeu foi condenada pelo Superior Tribunal Militar a pena de prisão perpétua pelo crime do art. 28, § único do Decreto Lei no 898/69, reduzindo a pena para 30 anos, na forma do artigo 51, do Decreto Lei no 898/69. Ainda de acordo com tais documentos, “o Juízo, por despacho de 21/8/79, ajustou a pena da sentenciada para 8 anos de reclusão, correspondente a pena mínima prevista no parágrafo único do artigo 26, da vigente Lei de Segurança Nacional (Lei no 6.620/78)”.

De acordo com a certidão de fls 71/72, Inês Etienne Romeu “também respondeu a processo pela 1ª Auditoria de Aeronáutica da 1ª. CJM, sendo condenada em sessão de 1/9/1972, à pena de 2 anos e 6 meses de reclusão, como incurso no art. 14 do Dec. Lei no 989/69, cuja decisão foi confirmada pelo Superior Tribunal Militar.

Dessa forma, por essas certidões, resta provado que Inês Etienne Romeu foi condenada pela Justiça Militar, por sentenças transitadas em julgado, pela prática dos crimes de sequestro seguido de morte (art. 28 § único do Decreto Lei no 898/69) e de associação a agrupamento que, sob orientação de governo estrangeiro ou organização internacional, exerce atividades

prejudiciais ou perigosas à Segurança Nacional. (art. 14 do Decreto Lei no 898/69). Como escreveu Olavo de Carvalho, ninguém é contra os "direitos humanos", desde que sejam direitos humanos de verdade, compartilhados por todos os membros da sociedade, e não meros pretextos para dar vantagens a minorias selecionadas que servem aos interesses globalistas.

**REJEITO A DENÚNCIA**, com fundamento no art. 395, III (falta de justa causa para o exercício da ação penal), do CPP.

Intime-se o MPF. Após, dê-se baixa e archive-se.

Petrópolis, 06 de março de 2017.

**ALCIR LUIZ LOPES COELHO**  
Juiz Federal Titular

A partir dessa sentença podemos observar que, ainda em 2017, a lógica da suspeição e da culpa, assim como os enquadramentos que localizam os militantes políticos brasileiros como subversivos perigosos, os mantém em um terreno marginal que impossibilita que suas vidas sejam percebidas como valorosas e seus sofrimentos dignos de julgamentos e punições. O juiz em sua sentença faz uso não apenas da lei da anistia, mas também, da condição marginal de Inês Etienne para desqualificar a violência do qual foi vítima.

Militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), Inês foi presa na Avenida Santo Amaro, em São Paulo, em cinco de maio de 1971, por agentes comandados pelo delegado Sérgio Paranhos Fleury. Para escapar das torturas e suplícios ela inventou um encontro fictício em um ponto qualquer da cidade. Chegando ao local ela se jogou nas rodas traseiras de um ônibus numa tentativa de suicídio que, ao arrastá-la pela rua, provocou em seu corpo queimaduras de terceiro grau. Depois de ter sido tratada em um hospital da Vila Militar e Exército, ela foi enviada para Casa da Morte, onde, em decorrência das inúmeras torturas sofridas tentou se suicidar quatro vezes cortando os pulsos e engolindo vidro moído por trituração de ampolas de injeção<sup>48</sup>. Em seu depoimento, originalmente publicado no Pasquim, n 607, em Janeiro de 1981, ela narra:

Fui conduzida para uma casa [...] em Petrópolis. [...] O dr. Roberto, um dos mais brutais torturadores, arrastou-me pelo chão, segurando-me pelos cabelos. Depois, tentou me estrangular e só me largou quando perdi os sentidos. Esbofetearam-me e deram-me pancadas na cabeça. [...] Fui várias vezes espancada e levava choques elétricos na cabeça, nos pés, nas mãos e nos seios. A certa altura, o dr. Roberto me disse que eles não queriam mais informação alguma; estavam praticando o mais puro sadismo, pois eu já havia sido condenada à morte e ele, dr. Roberto, decidira que ela seria a

---

<sup>48</sup> *Habeas Corpus – que se apresente o corpo*. 1ª edição revista. 2010. Brasil- Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos.

mais lenta e cruel possível, tal o ódio que sentia pelos “terroristas”. [...] Alguns dias depois, apareceu o dr. Teixeira, oferecendo-me uma saída “humana”: o suicídio. [...] Aceitei e pedi um revólver, pois já não suportava mais. Entretanto, o dr. Teixeira queria que meu suicídio fosse público. Propôs-me então que eu me atirasse embaixo de um ônibus, como eu já fizera. [...] No momento que deveria atirar-me sob as rodas de um ônibus, agachei-me e segurei as pernas dele, chorando e gritando. [...] Por não ter me matado, fui violentamente castigada: uma semana de choques elétricos, banhos gelados de madrugada, “telefones”, palmatórias. Espancaram-me no rosto até eu ficar desfigurada. [...] O “Márcio” invadia minha cela para “examinar” meu ânus e verificar se o “Camarão” havia praticado sodomia comigo. Esse mesmo “Márcio” obrigou-me a segurar seu pênis, enquanto se contorcia obscenamente. Durante esse período fui estuprada duas vezes pelo “Camarão” e era obrigada a limpar a cozinha completamente nua, ouvindo gracejos e obscenidades, os mais grosseiros. (MERLINO, 2010:105)

#### **4.8 Os não-homens e suas vidas matáveis**

Em que pese à publicização dos crimes dos quais foi vítima ainda em 1981 e, atualmente, no momento da escrita dessa tese, a circulação do seu testemunho não conseguiu romper as barreiras sociais que impossibilitam que os mesmos sejam apreendidos como indignidades que a sociedade brasileira não pode consentir. A intolerância com esses crimes se constituiria a partir de um reconhecimento, pretensamente universal, de uma essência de humanidade que cada homem reconheceria em seus iguais, mas que, no entanto, é algo muito mais complexo e difícil de acontecer, uma vez que esse reconhecimento não é algo dado, inato, mas sim um trabalho que depende de enquadramentos políticos operados pelos Estados e sociedades. Como adverte Daniel Faria:

Isto explicaria alguns paradoxos nos usos do conceito de humanidade: universal na superfície, mas altamente flexível na prática política cotidiana, marcada por usos como “fulano é muito humano” ou “bandido não é gente” em que o substantivo deriva para adjetivação. O humano não configuraria, assim, a descrição de um dado da natureza, mas a afirmação de adequação a certas normas. Uma atribuição de valor estando implícita nos usos de um termo, à primeira vista, meramente constatativo.

Valor associado ainda às dinâmicas de pertencimento à ordem política, à esfera da moral; em síntese, ao direito do exercício da cidadania. Ou seja: com tantas injunções, tal instabilidade indica que estamos diante de algo que, paradoxalmente, remete ao atemporal e ao universal, mas é constitutivamente contingente. (FARIA *in* NAXARA *et al*, 2009:10)

Quando o escritor norte americano, James Baldwin, declarou ao falar sobre o racismo estadunidense: “A população branca desse país tem que se perguntar por que era necessário haver negros. Mas eu não sou um negro. Eu sou um homem.

Vocês acham que eu sou um negro porque vocês precisam disso. E vocês tem que descobrir por que.”<sup>49</sup> Ele está, precisamente, apontando para um reconhecimento universal - um homem, um semelhante, um sujeito de direitos – maior que a clivagem racial que o descreve – um negro, uma alteridade, um sujeito sem direitos, quase um escravo, um “não homem”. Por óbvio que ele continua sendo um homem negro quando declara que não é um negro. No entanto, ele não se deixa definir por essa adjetivação porque ambas – homem e negro – tem uma significação e uma operacionalização política antagônicas. O negro, no contexto de sua fala sobre o racismo nos EUA, é a vida supérflua, é o perigo que ameaça a supremacia branca nas fantasias racistas e beligerantes de uma população dividida em guetos.

Quando ele questiona a necessidade de a população branca norte-americana acreditar em “homens negros” ele aponta para a necessidade de uma parte da população acreditar na raça, não apenas como categoria biológica – de todo inexistente – mas como uma categoria construída, que possui extrema eficácia social e cultural que o impede de ser visto como um homem semelhante aos outros em valor e direitos.

Também pela condição de “não-homem” os militantes políticos puderam ter seus corpos e suas vidas violentadas partir de um discurso que os apartava do restante da sociedade em decorrência de suas escolhas e de suas naturezas “irrecuperáveis”, como consequência, a desumanização foi empregada a partir de uma adjetivação que não reconhecia homens - mas “terroristas”, “vacas”, “putas”, “bandidos”, “feras”, “subversivos” e semelhantes<sup>50</sup> – e que não reconhecia corpos humanos, mas territórios nos quais o poder da violência deveria ser exercido, em busca de informações ou de punições e castigos pelo enfrentamento do regime.

É extremamente precisa a descrição de Pilar Calveiro do que seria um guerrilheiro para os militares argentinos, da qual podemos nos apropriar como ilustração para o caso brasileiro, estendendo a descrição também para militantes ou simpatizantes de esquerda, resguardando as diferenças que separavam ambos, já

---

<sup>49</sup>Eu não sou o seu Negro (2017) é um documentário de Raoul Peck sobre a obra inacabada *Remember this House*, do escritor norte-americano James Baldwin, no qual ele analisa a militância e os assassinatos de três grandes lideranças do movimento negro estadunidense: Malcon X, Martin Luther King Junior e Medgar Evers.

<sup>50</sup>*Habeas Corpus – que se apresente o corpo*. 1ª edição revista. 2010. Brasil- Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos.

que os cidadãos que não pegavam em armas carregavam principalmente a pecha da dissolução moral.

O arquétipo do guerrilheiro, eixo da subversão, que foi construído pelos militares era alguém que servia a interesses estrangeiros geralmente comunistas, um estranho. Supostamente, era também muito perigoso, violento e cruel como combatente, devido a treinamentos especiais que teria recebido, que incluíam métodos para suportar a tortura. Em sua vida privada não tinha pautas morais de nenhuma espécie; não valorizava a família, abandonava seus filhos, seus relacionamentos eram instáveis, não se casava legalmente e se separava com frequência. Supunha-se que não poderia ser sinceramente religioso e que boa parte deles era comunista, aberta ou veladamente. [...] As mulheres ostentavam uma enorme liberdade sexual, eram péssimas donas de casa, péssimas mães, péssimas esposas e particularmente cruéis. (CALVEIRO, 2013:93)

Esse discurso, também produzido pelo regime militar brasileiro, estruturava algo mais sutil do que diferenças morais e políticas, ao impedir a empatia e a proximidade, evitando que a maioria da população percebesse que, para além da caricatura dos opositores do regime, existiam estudantes, pais de família e profissionais. Essa argumentação os deslocava da esfera da humanidade para inscrevê-los no terreno da alteridade e do perigo, e conseqüentemente, os tornava vulneráveis à ideia que seriam merecedores de penas e castigos.

A eleição de determinados grupos sociais e políticos como “inimigos internos” preparou o terreno para o passo seguinte, que foi a ideia de que os mesmos deveriam e/ou poderiam ser eliminados para livrar o Brasil de uma possível ameaça comunista.

#### ***4.9 A ausência de um luto público pela indiferença***

Os conceitos arendtianos de indiferença e de banalidade do mal também estão relacionados com o luto dos desaparecidos, na medida em que, as vidas que são percebidas como desimportantes ou supérfluas não possuem a capacidade de gerar um enlutamento coletivo quando exterminadas. Para o pensamento de Hannah Arendt, o reverso da indiferença é a responsabilidade, que não pode ser confundida com a culpa, porque essa categoria demanda um compromisso ético de responder pelas próprias ações, e por seus efeitos e conseqüências sobre os outros.

Segundo Arendt, a indiferença que possibilitou no passado, e possibilita no presente, que direitos sejam violados e crimes perpetrados contra parcelas específicas da população, sem que isso mobilize, ou provoque choque e indignação, emergiu a partir do encolhimento de uma esfera pública comum, no qual os homens podiam compartilhar e trocar experiências, e sem a qual, a capacidade de pensar e agir ficaram comprometidos.

O mundo comum funciona como a condição para o intercâmbio de experiências entre os homens. Sem pertencer a um mundo, a algo que os unam e os separe, os homens caem na mudez, na impotência, na indiferença, na fusão total, no mimetismo e na violência. Sem mundo comum, sem intercambiar experiências com outros, os homens tornam-se supérfluos, desnecessários, meros membros da espécie animal humana. Por isso, para Arendt, as sociedades modernas e contemporâneas trazem em si o perigo inerente às sociedades que romperam com a ideia de mundo comum, pois se transformaram em sociedades de massas. O mundo comum catalisa os elementos provenientes da plural capacidade humana de intercambiar experiências: a participação, a fala, a recordação, a união, a dissensão, a criação, a revolução. O mundo comum pressupõe o *amor mundi*, uma abertura espontânea aos outros, o gosto em participar, ocupar-se e dividir o mundo. A indiferença é o outro do *amor mundi*, indica fechamento, medo e violência a tudo que não diz respeito diretamente a si. Sem mundo comum e *amor mundi* restou-nos as sociedades de massas. (AGUIAR *in* NAXARA *et al*, 2015:164-165)

Para Arendt, na sociedade de massas não é possível viver plenamente, estar entre os homens, mas apenas atuar de maneira individualizada, voltada para as necessidades da própria sobrevivência imediata porque não existem mecanismos que favoreçam ações e responsabilizações diretas dos indivíduos, uma vez que a dimensão política foi encolhida pela dimensão do trabalho e do consumo – porque nem mais o trabalho temos, pois “trabalho”, na condição humana, é diferente de labor. Ou seja, as sociedades modernas industriais produziram indivíduos alienados do mundo, porque não existe mais um mundo comum para ser compartilhado entre iguais, e no qual se faz necessário a capacidade de julgar e agir dos indivíduos.

#### **4.10 A *vita activa***

A *vita activa* para poder existir teria que contemplar três atividades humanas fundamentais, quais sejam: labor, trabalho e ação. O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano. “(...) A condição humana do

labor é a própria vida.” (Arendt, 2004:15). O trabalho é uma atividade que “produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. (...) A condição humana do trabalho é a mundanidade” (ARENDR, 2004:15). Já a ação

(...) é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimos as expressões viver e estar entre os homens (*inter homines esse*) ou morrer e deixar de estar entre os homens (*inter homines esse desinere*). (ARENDR, 2004:15)

Como lembra a autora, o termo *vita activa* é permeado pela tradição porque a expressão *bios politikos* quer dizer “uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos” (ARENDR, 2004:20). A vida dedicada à política é uma vida no qual os assuntos da *polis* eram debatidos e resolvidos pelos seus cidadãos e na qual eles eram instados a discutir, julgar e agir. Era pela palavra e pela ação que os cidadãos da antiga *polis* grega se distinguiam dos seus pares e construíam a democracia ateniense. Esse espaço comum no qual todos tinham os mesmos direitos e deveres era, por excelência, a esfera pública, no qual os homens se moviam orientados para um bem público, que dizia respeito a todos. Por isso a dimensão de uma *vita activa* não poderia ser imaginada no isolamento ou na passividade, e para que os cidadãos estivessem disponíveis para uma vida ativa, entre os seus, ele teria que estar desobrigado de uma vida constrangida pela necessidade do labor e do trabalho.

Desse modo, a vida dos cidadãos gregos somente existia “na” e “pela” *polis*, uma vez que não existiam outros espaços disponíveis para alcançar a distinção e escapar da morte simbólica do esquecimento. A *polis* representava imortalidade para seus mais distintos cidadãos porque ela era o espaço da singularidade pelos “belos feitos e belas palavras”, não mais no contexto homérico, mas no contexto cívico de cidadãos, que deveriam compartilhar um mundo comum no qual os dissensos, o conflito e a diferença eram enfrentados pelo diálogo e pela atuação política de seus membros. Como assinala Arendt:

Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações, quando se recorda que a lei ateniense não permitia que um cidadão permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido em disputas faccionárias. (ARENDR, 2004:23)

Ou seja, para gozar do estatuto de cidadão era preciso aderir à vida pública da sociedade no qual viviam com todas as exigências que isso acarretava, sem haver a possibilidade de se esquivar desse dever, porque era, precisamente, essa participação que os diferenciava de vidas de estratos inferiores – tais como estrangeiros, escravos e mulheres – que, é importante lembrar, não eram considerados inferiores por sua natureza, mas, fundamentalmente, pela incapacidade dos mesmos de atuarem na esfera pública.

A vida humana em sua plenitude, a *vita activa*, só pode ocorrer em um espaço comum, porque é nesse espaço que ela pode ser testemunhada por outros seres humanos. Nenhum homem pode ter o estatuto humano apartado de outros homens, onde suas ações acontecem no isolamento e não têm repercussão alguma, porque “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros” (ARENDDT, 2004:31).

Para os gregos a associação humana voltada para uma organização política era, não apenas diferente, mas diametralmente oposta de outros tipos de associações naturais, tais como as familiares, nos quais a casa (*oikia*) é o centro de tudo juntamente com a família. A possibilidade de ação humana nas cidades-estado significava “além da vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDDT, 2004:33), que só poderia ocorrer nos domínios da *polis*, organização política historicamente posterior a outras organizações baseadas no parentesco como as *phatria* e a *phyle* (ARENDDT, 2004:33) nas quais havia o poder sem limites, ou regulações, do chefe da casa, e na qual a ação era direcionada para as necessidades e interesses privados daquele grupo específico onde não poderia haver dissenso ou diversidade.

Na experiência da *polis* que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como um meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito. O ser político, o viver na *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização

doméstica. A definição aristotélica do homem como *zoon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar; para entendê-la inteiramente precisamos acrescentar-lhe a segunda famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala). [...] De fato, não só na Grécia e na *polis*, mas em toda antiguidade ocidental, teria sido evidente que até mesmo o poder do tirano não era tão grande nem tão perfeito quanto o poder com que o *pater familias*, o *dominus*, reinava na casa onde mantinha seus escravos e seus familiares; e isto não porque o poder do dirigente da cidade fosse igualado ou controlado pela combinação dos poderes dos chefes de família, mas porque o domínio absoluto e incontestado e a esfera pública propriamente dita eram mutuamente exclusivos (ARENDDT, 2004:35-37).

Gradualmente a esfera pública foi sendo transformada em um espaço da privacidade a partir da ascensão de questões domésticas como algo de interesse coletivo. Na Idade Média a elevação do lar doméstico (*oikia*) e das questões familiares ao espaço público promoveu, paulatinamente, uma funcionalização da política.

Não se trata de mera transferência de ênfase. Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada - o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera - não era inteiramente humano (ARENDDT, 2004:48).

A família e o mundo doméstico passaram a ser a referência e as comunidades políticas se transformaram em continuidades das famílias em sua organização e finalidade. A *polis* se diferenciava da família porque era o espaço para se estar entre iguais (*homoioi*) ao passo que a estrutura familiar era o espaço da mais rigorosa desigualdade. O conceito de homem livre era o inverso desse homem imerso no mundo familiar desigual e orientado para sobrevivência. Na *polis* estar privado de liberdade era estar privado da vida política, na qual a ação poderia ser realizada sem o temor da violência, ou os constrangimentos da sobrevivência. Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade do sustento, ou de interesses privados, era considerada digna de adentrar na esfera pública porque a mesma era orientada para o bem comum, e para a comunidade, pensada em toda a sua heterogeneidade. Com o advento da Modernidade:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis exclui a possibilidade de ação. [...] Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras

e variadas regras, todas elas tendentes a normalizar os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou reação inusitada (ARENDR, 2004:50).

Ou seja, a normatividade como forma de controle político possibilitou uma sociedade de massas previsível e homogênea em sua configuração, e não menos importante, voltada, não mais, para uma atuação política na *res publica*, mas orientada para o que antes era considerado uma atividade menor e de interesse privado: o trabalho.

Como observa Arendt, é sintomática a emergência de sociedades de operários e assalariados que orientam suas vidas, como indivíduos e/ou grupos, para a sobrevivência e interesses privados.

A promoção do labor à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo – o que teria sido de esperar, se lembrarmos que os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento - liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona e transformou-o em rápida evolução, cujos resultados, em poucos séculos, alteraram inteiramente todo o mundo habitado (ARENDR, 2004:56).

O mundo industrializado transformou a atividade da produção e do consumo no único horizonte verdadeiramente acessível para as massas de trabalhadores que são constrangidos a produzir, e consumir, para poder adentrar em um espaço público como consumidores, e não mais como agentes políticos.

#### **4.11 A emergência das sociedades de massas**

O espaço público na Modernidade perdeu seu caráter de lugar de compartilhamento, de domínio comum dos cidadãos, uma vez que as massas de trabalhadores (*animal laborans*) dificilmente encontram possibilidades de ação diretas, e sem mediações, uma vez que não existe mais um espaço comum pensado como um artefato humano, como produto de cidadãos singularizados. O espaço das massas é o espaço da homogeneidade, e da normatividade, e o espaço do fazer político se transformou num espaço de produção de bens de consumo.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito das diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se serem inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva (ARENDDT, 2004:67-68).

Um mundo comum, como espaço de pertencimento, jamais poderia ser um lugar homogêneo e apaziguado, pois é o lugar da pluralidade, do conflito e do dissenso por vocação. O medo e a indiferença pelo outro indica que não existe mais um espaço de compartilhamento, pois não existe mais a possibilidade de estar entre iguais, a despeito de suas irreduzíveis diferenças.

Como nos lembra Aguiar o “esgarçamento do mundo comum, a ruína da política e prática do mal são o horizonte que nos permite compreender a indiferença e os malefícios, segundo Hannah Arendt” (AGUIAR *in* NAXARA *et al.*, 2015:168) porque essa incapacidade de se afastar de si mesmo, de se abrir para um diálogo que não se esgote na busca por concordâncias, só pode ser possível em espaços nos quais existe abertura para o outro, e liberdade para o julgamento e ação dos sujeitos. A capacidade de julgar – de pensar por si próprio, sem coordenadas teóricas prévias que sirvam de indicação ou que sejam corroborados pela adesão da maioria – é o que pode impedir os indivíduos de se transformarem em “peças de engrenagem” (ARENDDT, 2001) que praticam, direta ou indiretamente, o mal.

Vivendo apenas como *animal laborans*, esses homens tecnicizam e burocratizam as suas obrigações e tornam-se, desse modo, incapazes de pensar as consequências das ordens dadas pelos seus superiores ou grupos. Eichmann, segundo Arendt, agiu igual ao cão Pavlov, que foi condicionado a salivar mesmo sem ter fome. Ele não praticou o mal motivado pelo ódio ou doença psíquica. Nada disso foi encontrado em Eichmann. A única coisa que chamou atenção de Arendt foi sua incapacidade de pensar, querer e julgar por conta própria. Ao renunciar ao pensamento, Eichmann destituiu-se da condição de ser dotado de espírito que lhe possibilitaria o descondicionamento e, assim, dizer: não, isso eu não posso.

O mal banal caracteriza-se pela ausência do pensamento (*thoughtlessness*). Essa ausência provoca a privação de responsabilidade. O praticante do mal submete-se de tal forma a uma lógica externa que não enxerga a sua responsabilidade nos atos que pratica. Age como mera engrenagem. Não se interroga sobre o sentido da sua ação ou dos acontecimentos ao seu redor. Buscar o sentido não é apenas se informar, não é algo da ordem do conhecimento nem da aferição da eficácia. Trata-se de medir e buscar a estatura do que está acontecendo a partir do crivo da dignificação dos envolvidos. Quem pensa resiste à prática do mal. A busca da significação encontra muita dificuldade quando a pressa, os mecanismos e procedimentos técnicos, burocráticos e os processos econômicos autopropelidos engolfam tudo. O praticante do mal banal, indiferente, renuncia à capacidade pertencente aos humanos de mudar o curso das ações rotineiras através do exercício da vontade própria. Repete heteronomamente o seu comportamento. Não se reconhece dotado de vontade, capaz de iniciar, fundar e começar. Ele também não exercita a habilidade peculiar aos homens de falar e comunicar o que está vendo e sentindo. Vive sem compartilhar o mundo com os outros. Renuncia, desse modo, à faculdade do julgamento. Em suma, apático, indiferente, recusa-se a viver com os dons provenientes das suas faculdades espirituais: pensar, querer e julgar (AGUIAR *in* NAXARA *et al.*, 2015:170-171).

A indiferença que permite com que determinados enquadramentos possuam enorme eficácia social e que dificultam sobremaneira a percepção de algumas vidas como válidas, ou suas perdas como lamentáveis, encontra reforço na jurisdição em vigor e na política de esquecimento, induzida pelos governos instituídos na ditadura civil-militar que vigorou até a década de 1980, e também por todos os outros governos subsequentes, seja de orientação mais conservadora, ou progressista, que não procuraram romper o discurso estabelecido no período, induzindo, ou apoiando, a formulação de contra-narrativas que pudessem promover mobilizações e indignações no caminho de responsabilizações jurídicas e políticas.

A capacidade de afirmar “não, isso eu não posso”, como alerta Aguiar, ou talvez, “não, isso eu não posso aceitar” não depende apenas de acessar informações, mas fundamentalmente, de assumir responsabilidades perante sua vida individual, e sobretudo, coletiva. Tzvetan Todorov (1995) chama a atenção para o cuidado dos carrascos dos campos de concentração nazistas para que os prisioneiros não se suicidassem, apesar do campo constituir um lugar de extermínio por excelência, uma vez que os mesmos deveriam ser subjulgados até na hora de suas mortes. Em sociedades autoritárias, ou totalitárias, todo ato de autodeterminação que vá de encontro à norma, deve ser punido.

Filip Muller entrou voluntariamente na câmara de gás para morrer; mas os guardas o descobrem e o retiram brutalmente: ‘idiota, celerado, aprenda de uma vez por todas que somos nós que decidimos se você deve viver ou

morrer, e não você!' Mais importante do que a morte é a alienação da vontade: é o que permite desfrutar plenamente do poder sobre outrem. Bethelheim, explica assim a irritação dos vigilantes diante dos suicidas que, no entanto, poupavam-lhes um serviço sujo: todo ato de autodeterminação deve ser severamente castigado (TODOROV, 1995:74).

A insubmissão às ordens era severamente punida assim como qualquer gesto de autodeterminação porque ambas se orientam para a reflexão, para a disposição de julgar a realidade que se apresenta. Todorov alerta que:

A 'banalidade' ainda não é, na verdade, uma explicação: é, antes, um meio de afastar as fórmulas habituais e de indicar a direção em que é preciso investigar. Um dos condenados de Nuremberg, Seyss-Inquart, antigo governador da Áustria, depois da Holanda, já dizia, a respeito do testemunho de Hoess sobre as execuções em Auschwitz: 'Existe um limite no número de pessoas que se pode matar por ódio ou pelo gosto do massacre [para o caso do fanatismo e do sadismo], mas não há limite para o número que se pode matar, de maneira fria e sistemática, em nome do 'imperativo categórico' militar. A explicação não deve ser procurada no caráter do indivíduo, mas no da sociedade, que impõe tais 'imperativos categóricos'. A explicação será política e social, e não psicológica ou individual (TODOROV, 1995:141).

Para Arendt, o pensamento e o julgamento constituem a centralidade na sua análise sobre a ação política porque, sem os mesmos, não é possível a liberdade para agir no espaço público onde se "é ator ou espectador" (TSCHOP *in* NAXARA, *et al.*, 2015:69) sob o crivo dos outros. Sem a capacidade de pensar e julgar não é possível pensarmos como agentes com responsabilidade individual e coletiva. Como questiona Marie-Claire Caloz Tschop:

Como é possível ver e entender a indiferença e analisá-la em vez de transformá-la em conceito para afirmar sua evidência (por exemplo, abstenção nas votações, ou aparente passividade em face das injustiças, ou mesmo o consentimento na redução de direitos)? (TSCHOP *in* NAXARA *et al.*, 2015:67).

#### **4.12 A banalidade do mal**

Arendt relaciona a capacidade de agir com a capacidade de julgar, por isso "a ação política é impossível sem o pensamento" (TSCHOP *in* NAXARA *et al.*, 2015:69), como também a liberdade é impossível sem a pluralidade, assegurada pela singularidade de cada homem que atua no espaço público. Dessa maneira, é somente com a capacidade de pensar e de se comprometer com um mundo compartilhado com outros (afirmados em sua alteridade) que a indiferença, a apatia

e a violência podem ser combatidas. Onde não existe liberdade de pensamento e de ação, a violência, a exclusão e a obediência cega, típicas dos regimes tirânicos, podem se instalar sem muita resistência. Arendt e Todorov chamam a atenção para a “banalidade do mal” que ameaça qualquer sociedade em qualquer período histórico. Ainda que o conceito arendtiano de “banalidade do mal” tenha gerado muitas controvérsias e debates posteriores, o que pretendemos reter de seu trabalho é a mensagem de que nenhum indivíduo, ou povo específico, é cruel por natureza, ou propenso a cometer crimes e violações as mais diversas.

A “banalidade” afirmada por Arendt e por tantos outros relatos de sobreviventes do Holocausto – que raramente vislumbravam monstros nos campos de concentração, mas apenas homens eficientes e preocupados em realizar suas tarefas com presteza e competência – ainda que as mesmas se traduzissem em espancar, fuzilar, torturar e matar homens iguais a eles – é que nenhum povo está imune à violência, à indiferença e a capacidade de produzir, no seio mesmo de sua comunidade, os piores crimes contra a vida humana.

Ou seja, a submissão, a incapacidade de pensar contra majoritariamente, a passividade e o individualismo descompromissado com um espaço público, construído a partir de um “nós”, heterogêneo e igualitário, possibilita a criação de vidas “supérfluas”, ou “pretensamente ameaçadoras”, que podem ser eliminadas sem indignação ou enlutamento público. É precisamente uma memória apaziguada e autoritária - que ainda localiza os militantes políticos da ditadura brasileira como supérfluos ou inimigos - que o ressentimento dos seus familiares pretende combater. Diversamente de um ressentimento vitimista e indulgente, que se esgota na celebração de suas condições de vítimas, a memória dos familiares visa à ação, que desestabiliza e desequilibra, um discurso oficial depreciador e silenciador das vozes dissonantes do passado.

Nessa disputa memorialística, é importante ressaltar, não está em jogo apenas a publicização dos crimes, mas também os seus desdobramentos jurídicos, e sobretudo, o resgate simbólico e político dos valores em jogo quando essa luta foi travada no passado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os desaparecimentos políticos praticados durante o regime militar ainda são uma questão em aberto na atualidade democrática brasileira. Na quase totalidade dos casos, os corpos não foram localizados, não foram apuradas as circunstâncias desses crimes e os mesmos não foram judicializados. Seus familiares seguem exigindo o cumprimento dessas demandas que se arrastam desde a ditadura até os dias atuais a despeito dos muitos governos que assumiram o poder.

De maneira distinta de muitos outros países que enfrentaram seu passado violento a partir da formulação de leis e políticas de memória, o Brasil segue na “lógica da protelação”, sustentando a impunidade a partir da lei de anistia que impede a devida apuração dos crimes e seus julgamentos. Como alerta Mezarobba:

De seu caráter inicial de conciliação pragmática, observa-se que a anistia viu seu significado evoluir para o reconhecimento da responsabilidade do Estado em graves violações de direitos humanos e, depois, para a reparação econômica das perdas sofridas por ex-perseguidos políticos. Até aqui, a trajetória percorrida pelo Estado não deixa dúvidas de que o investimento principal foi feito em justiça administrativa, especialmente aquela forma restauradora, voltada à compensação financeira, que busca reparar atos desarrazoados e efetuar mudanças corretivas no registro dos fatos, nas relações entre o Estado e a sociedade, representada pelas vítimas, e no comportamento futuro. [...] Permanentemente assombrados pela possibilidade de reconstituição do passado, os militares continuam se mostrando os mais interessados em não lembrar os abusos ocorridos a partir de 1964 evidenciando que, ainda hoje, não lhes foi possível esquecer. Da mesma forma, a duradoura necessidade de recordar, movida por reivindicações nunca atendidas [...] tem negado as vítimas do arbítrio e seus familiares a possibilidade de olvidar. Desprendida do debate segue, alheia, a sociedade. Parece ser a única que, de fato, conseguiu construir o esquecimento (MEZAROBBA, 2006:150-151).

O esquecimento e o alheamento social de que fala Mezarobba, advindo do silêncio recalcado de algumas parcelas da população, que nada esquece, mas tudo guarda, impede a reflexão das rupturas, e continuidades, do presente com o passado ditatorial, mergulhando o país em uma afasia coletiva que impede a elaboração do passado. E o que significa elaborar o passado? Diversamente de uma sacralização memorialística que torna o passado um terreno estéril e sem comunicação com o presente, o ato da elaboração consiste em localizarmos, na atualidade, a continuidade das práticas violentas do Estado na sua relação com a

população civil nos orientando para uma transformação de dimensões éticas e políticas.

Dessa maneira, a pesquisa buscou problematizar a experiência-limite do desaparecimento político no Brasil a partir do relato das famílias atingidas trabalhando, primeiramente, a questão do luto sob uma abordagem mais individual e privada, na qual os familiares discorreram sobre suas experiências singulares. Procurou-se também ressaltar a profundidade desse crime em seus aspectos religiosos, antropológicos e históricos a partir da descrição dos impactos das múltiplas ausências advindas dessa experiência-limite. Em um segundo momento da tese, a experiência do luto é refletida em sua dimensão política e coletiva ao relacionar o luto aos enquadramentos com que as vidas humanas são visibilizadas e/ou invisibilizadas no espaço público. Estreitamente vinculada à dimensão política do enlutamento, as categorias arendtianas da *indiferença* e da *banalidade do mal* foram trazidas para o debate como uma forma de reflexão sobre a anuência e/ou tolerância da sociedade civil com o regime militar e com as graves violações dos direitos humanos produzidas por ele. Dessa maneira, a pesquisa buscou retratar e refletir com mais propriedade sobre as demandas dos familiares demonstrando que esse luto específico não diz respeito apenas ao tempo passado, mas é ainda uma questão de extrema relevância para repensarmos nossa atualidade política e social.

Sob esse aspecto, Gagnebin (2009) nos lembra de que não existem repetições idênticas na História, mas horrores semelhantes e recorrentes, por consequência, as vidas “supérfluas” e “matáveis” da atualidade não são as mesmas do passado, mas, ainda são sistematicamente eliminadas sem a indignação da coletividade brasileira. Dessa maneira, ao deixarmos de refletir sobre a anuência da população civil com a tortura, estupros, sequestros, assassinatos e desaparecimento de militantes, camponeses, índios, periféricos e demais cidadãos marginais, e/ou invisíveis no passado, estaríamos em paralelo, repetindo essa tolerância com as populações marginais e invisíveis do presente, incrementado sua vulnerabilidade diante da violência do Estado, ou de outras vidas, supostamente, mais “legítimas” que as suas.

Desse modo, o debate sobre o luto dos familiares dos desaparecidos possui uma dimensão íntima e particular, extremamente relevante por si mesma, mas também tem uma dimensão coletiva e política, pois assinala quais vidas são

valiosas, ou não, uma vez que a capacidade de enlutamento é pressuposto para as vidas que gozam de legitimidade no espaço público.

A partir da personagem benjaminiana do narrador sucateiro, que é aquele que recolhe as sobras e os restos, e que não tem por alvo os grandes eventos históricos, a descrição dessas violências e sofrimentos, visa uma memória atuante no presente, para que tais fatos não sejam apenas recordados, mas para que também não sejam repetidos. Não de maneira igual, mas de maneira semelhante (GAGNEBIM, 2009). A banalidade do mal se caracteriza, precisamente, pela capacidade humana de produzir violência a partir da indiferença, categoria que se relaciona com os enquadramentos seletivos que precarizam, ou não, certas vidas, que assim podem ser lesadas ou perdidas sem comoção ou indignação social. Por consequência, quanto mais refletirmos e desconstruirmos esses enquadramentos - e seus discursos legitimadores na arena pública brasileira - mais vigilantes poderemos ser para a não repetição desses acontecimentos, não a partir da crença da exemplaridade histórica, mas a partir de um lembrar ativo na reinvenção de novos paradigmas éticos e políticos. Dessa forma, a elaboração desse passado “é um trabalho que lembra os mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor e atenção aos vivos” (GAGNEBIM, 2009:105).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. 2004. **Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua**. Editora UFMG, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. 2008. **Estado de exceção**. Boitempo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2012. **Infância e história**. Editora UFMG, Belo Horizonte:

\_\_\_\_\_. 2013. **O que é contemporâneo e outros ensaios**. Editora Argos, Chapecó.

ARANTES, A. 2013. **Tortura**. Casa do Psicólogo, São Paulo.

ARENDT, H. 2001. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do Mal**. Companhia das Letras, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2004. **A condição humana**. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2004. **Responsabilidade e Julgamento**. Companhia das Letras, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2011. **Entre o passado e o futuro**. Perspectiva, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2016. **A Vida do Espírito**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro

ANTERO, Luiz Carlos; AMAZONAS, João; SILVA, Aumano. 2002. **Uma epopéia pela liberdade: Guerrilha do Araguaia 30 anos (1972-2002)**. Anita Garibaldi, São Paulo.

AMÉRY, J. 2013. **Além do Crime e Castigo- Tentativas de Superação**. Editora Contraponto, Rio de Janeiro.

ASSIS. C. 2011. **Onde está meu filho?** Cepe Editora, Recife.

AVELAR, I. 2003. **Alegorias da derrota. A ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina**. Humanitas, Belo Horizonte.

BAUER. C. 2012. **Brasil e Argentina: ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória**. Medianiz, Porto Alegre.

BARTHES, R. 2009. **Diário de Luto**. Edições 70, Lisboa.

BENJAMIN, W. 1987. **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** Editora Brasiliense, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1989. **Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo.** Obras Escolhidas, v.3. Editora Brasiliense, São Paulo.

BOBBIO, N. 2004. **A Era dos Direitos.** Elsevier/Campus, Rio de Janeiro.

BRESCIANI, S. e NAXARA, M. (orgs.). 2004. **Memória e (Res)sentimento - Indagações sobre uma questão sensível.** Editora Unicamp, São Paulo.

BRITO, A. 2009. **Justiça transicional e a política da memória: uma visão global** *In* Revista Anistia Política e Justiça de Transição. Nº 1. Ministério da Justiça, Brasília. p. 56-8.

BRUM, L. 2012. **Antes do Passado – O silêncio que vem do Araguaia.** Arquipélago Editorial, Porto Alegre.

BUFF, L. **Horizonte do Perdão – Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida.** EDUC, São Paulo.

BUBER, M. 2012. **Eu e Tu.** Centauro Editora, São Paulo

BUTLER, J. 2004. **Precarious Life: the powers of mourning and violence.** Verso, London/NY.

\_\_\_\_\_. 2016. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CALVEIRO, P. 2013. **Poder e Desaparecimento: os campos de concentração na Argentina.** Editora Boitempo, São Paulo.

CATELA, L. 2001. **Situação-limite e memória. A reconstrução do mundo dos familiares dos desaparecidos na Argentina.** Hucitec, São Paulo.

CERTEAU, M. 2013. **A escrita da História.** Forense Universitária, Rio de Janeiro.

CHARTIER, R. 1990. **A história cultural – entre práticas e representações.** Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

CHAUMONT, J. M. 1997. **La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance.** La Découverte, Paris.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. 2014. **RELATÓRIO – Volume I, Capítulo 7.**

- COGGIOLA, O. 2001. **Governos militares na América Latina**. Contexto, São Paulo.
- COURTINE, J. 2013. **Decifrar o corpo – pensar com Foucault**. Editora Vozes, Petrópolis-RJ.
- CRAPANZANO, V. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, nº. 2, Oct. 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200002&lng=en&nrm=iso)
- DE COULANGES, F. 2004. **A Cidade Antiga**. Martins Fontes, São Paulo.
- CONAN, E; ROUSSO, H. 1994. **Vichy, um passe qui ne passé pás**. Fayard, Paris.
- DERRIDA, J. 1994. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Resumé Dumará, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 1999. **Donner La Morte**. Éditions Galilée. Paris
- \_\_\_\_\_. 2001. **Mal de Arquivo: uma impressão freudiana**. Relume Dumará, Rio de Janeiro.
- DERRIDA, J. , ROUDINESCO, E. 2004. **De que amanhã...diálogo**. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2005. **O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?** In NASCIMENTO, E (org.). **Pensar a desconstrução**. Estação Liberdade, Sao Paulo.
- DETIENNE, M. 2013. **A identidade nacional, um enigma**. Autêntica Editora, Belo Horizonte.
- DOSSE, F. 2001. **A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido**. UNESP, São Paulo.
- DOSSE, F., DELACROIX, C., GARCIA, P. 2012. **Correntes históricas na França: séculos XIX e XX**. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- DOS SANTOS, C. 2015. **O Corpo, a Morte, a Imagem: a invenção de uma presença nas fotografias memoriais e post-mortem**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG, Belo Horizonte.

DUARTE-PLON, L. 2016. **A tortura como arma de guerra – da Argélia ao Brasil: como os militares franceses exportaram os esquadrões da morte e o terrorismo de Estado**. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

DUQUE-ESTRADA. P. (Org.) 2008. **Espectros de Derrida**. Editora PUC-Rio: NAU Editora, Rio de Janeiro.

ELIADE, M. 2013. **O Sagrado e o Profano – a essência das religiões**. Martins Fontes, São Paulo.

ELIAS. N. 2001. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer**. Editora Zahar, Rio de Janeiro.

FALCÓN, G. 2008. **Do reformismo à luta armada – A trajetória política de Mário Alves (1923-1970)**. Versal Editores, Salvador.

FARGE, A. 2011. **Lugares para a História**. Autêntica Editora, Belo Horizonte.

FICO, C. 2001. **Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar**. Record, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2008. **Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas**. Editora FGV, Rio de Janeiro.

FICO, C., ARAÚJO, M., GRIN, M. (Orgs.). 2012. **Violência na História: Memória, trauma e reparação**. Ponteio, Rio de Janeiro.

FOUCAULT, M. 1999. **Microfísica do poder**. Graal, Rio de Janeiro.

FREUD, S. 2011. **Luto e Melancolia**. Cosac e Naify, São Paulo.

GAGNEBIN, J. 2009. **Lembrar escrever esquecer**. Ed. 34, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2014. **Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin**. Ed. 34, São Paulo.

GINZBURG. C. 2001. **Olhos de Madeira – Nove reflexões sobre a Distância**. Cia das Letras, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2006. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Cia das Letras, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2007. **O fio e os Rastros – Verdadeiro, Falso, Fictício**. Cia das Letras, São Paulo.

- GÓES, R. 2012. **Dos filhos [desaparecidos] deste solo és mãe gentil?** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UNB, Brasília.
- GODOY, M. 2014. **A Casa da Vovó – Uma biografia do DOI-Codi (1969 -1991), o centro de seqüestro, tortura e morte da ditadura militar.** Alameda Casa Editorial, São Paulo.
- GONÇALVES, V. 2011. **Eduardo Leite Bacuri.** Ed. Plena, São Paulo.
- GORENDER, J. 1987. **Combate nas Trevas.** Editora Ática, São Paulo.
- GRECO, H. 2003. **Dimensões fundacionais da luta pela anistia.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. UFMG, Belo Horizonte.
- GUIMARÃES, C. 1997. **Imagens da memória – entre o legível e o visível.** Editora UFMG, Belo Horizonte.
- GUIMARÃES, J. O. 2007. **Vida e Morte na escrita da História: entre gregos e modernos.** In Textos de História, vol. 15, nº ½. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/960/627>
- HALBACHS, M. 2006. **A Memória Coletiva.** Centauro Editora, São Paulo.
- HARTOG, F. 2006. **Tempo e Patrimônio.** In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36, p.261-273. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v22n36/v22n36a02.pdf>
- \_\_\_\_\_. 2011. **Evidência da história: o que os historiadores vêem.** Autêntica, Belo Horizonte.
- \_\_\_\_\_. 2014. **Memória de Ulisses – Narrativas sobre a fronteira da Grécia antiga.** Editora UFMG, Belo Horizonte.
- HARRISON, R. 2003. **The Dominion of the Dead.** The University of Chicago Press, Chicago.
- HOMERO. 1978. **Ilíada.** Editora Abril, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2014. **Odisseia.** Cosac e Naify, São Paulo.
- HOUAISS, A. 2001. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Editora Objetiva, Rio de Janeiro.
- HUNT, L. 2009. **A invenção dos Direitos Humanos: uma historia.** Cia das Letras, São Paulo.

- HUYSSSEN, A. 2014. **Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas de memória.** Contraponto/ Museu de Arte do Rio, Rio de Janeiro.
- KANTOROWICZ, E. 1998. **Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval.** Companhia das Letras, São Paulo.
- KEHL, M. 2009. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões.** Boitempo, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2014. **O ressentimento.** Casa do Psicólogo, São Paulo.
- KOSELLECK, R. 1997. **L'expérience de l'histoire.** Galliamard/Hautes Études/Le Seuil, Paris.
- \_\_\_\_\_. 2011. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Editora PUC Rio/Contraponto, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2014. **Estratos do Tempo - Estudos sobre História.** Contraponto/Editora PUC - Rio, Rio de Janeiro.
- KUCINSKI, B. 2012. **K.** Expressão Popular, São Paulo.
- LAFER, C. 1988. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt.** Companhia das Letras, São Paulo.
- LAPLANCHE, J. 2001. **Vocabulário de Psicanálise/Laplanche e Pontalis.** Martins Fontes, São Paulo.
- LE BRETON, D. 2006. **A sociologia do Corpo.** Editora Vozes, Petrópolis.
- \_\_\_\_\_. 2013. **Antropologia do corpo e Modernidade.** Editora Vozes, Petrópolis.
- LE GOFF, J. 1992. **História e memória.** Unicamp, Campinas.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2008. **O Suplício do Papai Noel.** Cosac e Naif, São Paulo.
- MALINOWSKI, B. 1978. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** Abril Cultural, São Paulo.
- MARX, I. 2009. **A luta pela anistia.** São Paulo: Editora UNESP/Arquivo Público do Estado de São Paulo/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, São Paulo.
- MARX, K. 2011. **O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte.** Boitempo, São Paulo.

MARX, K. e ENGELS, F. 2012. **O Manifesto Comunista**. Companhia das Letras, São Paulo.

MAUSS, M. 2003. **Sociologia e Antropologia**. Cosac e Naify, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2013. **Ensaio de Sociologia**. Perspectiva, São Paulo.

MEIHY, J.C e HOLANDA, F. 2015. **História Oral – como fazer, como pensar**. Editora Contexto, São Paulo.

MERLINO, T. 2010. **Direito à Memória e Verdade- Luta Substantivo Feminino – mulheres torturadas, desaparecidas e mortas na resistência à ditadura**. Editora Caros Amigos, São Paulo.

MEZAROBBA, G. 2006. **Um acerto de contas com o futuro - a anistia e suas conseqüências: um estudo de caso brasileiro**. Associação Editorial Humanitas/FAPESP, São Paulo.

MIRANDA, N.; TIBÚRCIO, C. 1999. **Dos filhos deste solo: mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura militar: a responsabilidade do Estado**. Boitempo/Perseu Abramo, São Paulo.

MITSCHERLICH, A. e M. 1972. **Le deuil impossible – les fondements du comportement collectif**. Payot, Paris.

MORAES, J. L.; AHMED, A. 1994. **O calvário de Sônia Angel. Narrativa a Azis Ahmed, colaboração de Sonia Ilha**. MEC, Rio de Janeiro.

MORAES, J. Q. 2001. **Liberalismo e ditadura no Cone Sul**. Unicamp, Campinas.

MONTEIRO, M. 1998. **O bom da amizade é a não cobrança**. Da Anta Casa Editora, Brasília.

NAXARA, M., MARSON, I. BREPOHL, M. (Orgs.) 2009. **Figurações do Outro**. EDUFU, Uberlândia.

\_\_\_\_\_. (Orgs.) 2015. **Indiferenças – Percepções Políticas e Percursos de um sentimento**. Intermeios, São Paulo.

NIETZSCHE, F. 1999. **Genealogia da Moral**. Cia das Letras, São Paulo.

NORA, P. 2008. **Les lieux de mémoire**. Trilce, Montevideú.

OLSEN, T, PAYNE, A., REITER, A. 2009. **Equilibrando julgamentos e anistias na América Latina: perspectivas comparativas e teóricas.** In *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. nº 2. Brasília: Ministério da Justiça, p. 152-175.

PAIVA, M. 2015. **Ainda estou aqui.** Objetiva, Rio de Janeiro.

PASCUAL, A. L. 2004. **Terrorismo de Estado - a Argentina de 1976 a 1983.** Editora Universidade de Brasília, Brasília.

PAYNE, L. ABRAO, P. TORELLY, M. (orgs.) 2011. **A anistia na era da responsabilização: o Brasil em perspectiva internacional e comparada.** Ministério da Justiça; Comissão da Anistia; Oxford University; Latin American Centre, Brasília.

PEREIRA, A. 2010. **Ditadura e repressão: o autoritarismo e o Estado de Direito no Brasil, no Chile e na Argentina.** Paz e Terra, São Paulo.

POLLACK, M. 1989. **Memória, Esquecimento, Silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, p.3-15. Disponível: <http://www.culturaegero.com.br/download/silencio.pdf>.

PROJETO BRASIL: NUNCA MAIS. 1985. **Brasil: nunca mais: um relato para a história.** Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. Vozes, Petrópolis.

QUEIROZ, M. J. 1998. **Os Males da Ausência ou a Literatura de Exílio.** Topbooks, Rio de Janeiro.

REIS, D, A. RIDENTI, M. MOTTA, R. (orgs.) 2004. **O golpe e a ditadura militar 40 anos depois (1964-2004).** EDUSC, Bauru/São Paulo.

RESENDE, C. & M. COELHO. 2010. **Antropologia das emoções.** Editora FGV, Rio de Janeiro.

RIDENTI, M. 2010. **O Fantasma da Revolução Brasileira.** Editora UNESP, São Paulo.

RICOEUR, P. 2009. **Entre Mito e Política.** Edusp, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2010. **A memória, a história, o esquecimento.** Editora da Unicamp, Campinas.

\_\_\_\_\_. 2012. **Vivo até a morte: seguido de fragmentos.** Martins Fontes, São Paulo.

ROSSI, P. 2010. **O passado, a memória, o esquecimento**. Editora UNESP, São Paulo.

SANTOS, C, M. 2010. **Questões de justiça de transição: a mobilização dos direitos humanos e a memória da ditadura no Brasil**. In *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro*. Brasília e Portugal: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia e Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, p. 124-151.

SAFATLE, V., TELES, E. (orgs.).2010. **O que resta da ditadura**. Boitempo, São Paulo.

SANTOS, M., TELES, E. TELES, J. (orgs.). 2009. **Desarquivando a ditadura - memória e justiça no Brasil, Vol. I e II**. Editora Hucitec, São Paulo.

SARLO, B. 2007. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Cia das Letras/Editora UFMG, São Paulo/Belo Horizonte.

SCHELER, M. 1958. **L'Homme du ressentiment**. Gallimard, Paris.

SCHMITT, J. 2014. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo – ensaios de antropologia medieval**. Editora Vozes, Petrópolis.

SECRETARIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS. COMISSÃO ESPECIAL SOBRE MORTOS E DESAPARECIDOS POLÍTICOS. 2007. **Direito à verdade e à memória: Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos / Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos** - Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Brasília.

SELIGMANN-SILVA, M. NESTROVISKI, A. (orgs.) 2000. **Catástrofe e Representação**. Escuta, São Paulo.

SELIGMANN-SILVA, M. (Org.) 2006. **Palavra e imagem: memória e escritura**. Argos, Chapecó.

SHAKESPEARE, W. 2015. **Romeu e Julieta & Hamlet**. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

SILVA, K. 2009. **A luta pela anistia**. Editora UNESP/Arquivo Público do Estado de São Paulo/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, São Paulo.

- SOARES, G.; D'ARAUJO, C. (orgs.). 1994. **21 anos de regime militar: balanços e perspectivas**. FGV, Rio de Janeiro.
- SOARES, G.; D'ARAUJO, C.; CASTRO, C. 1995. **A volta aos quartéis: a memória militar sobre a abertura**. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.
- SÓFOCLES. 1989. **A trilogia Tebana**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- TELES, E.; SAFATLE, V. (orgs.). 2010. **O que resta da ditadura**. Boitempo, São Paulo.
- TELES, J. 2005. **Os herdeiros da memória. A luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos por justiça e verdade no Brasil**. Mestrado em História. FFLCH/USP, São Paulo.
- TELES, J. (org.) 2001. **Mortos e desaparecidos políticos: reparação ou impunidade?** Humanitas, São Paulo.
- TODOROV, T. 1989. **Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine**. Edition du Seuil, Paris.
- \_\_\_\_\_. 1995. **Em face do extremo**. Papirus Editora, Campinas.
- \_\_\_\_\_. 2002. **Memoria del mal, tentación del bien – Indagación sobre el siglo XX**. Ediciones Península, Barcelona.
- TORELLY, M. 2010. **Justiça transicional, memória social e senso comum democrático: notas conceituais e contextualização do caso brasileiro**. In *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro*. Brasília e Portugal: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia e Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, p. 104-123.
- TRAVERSO, E. 2012. **La Historia como campo de batalla – interpretar las violências del siglo XX**. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- VALLI, V. 1987. **Eu, Zuzu Angel, procuro meu filho**. Record, Rio de Janeiro.
- VAN GENNEP, A. 2013. **Os Ritos de Passagem**. Editora Vozes, Petrópolis.
- VARELLA, F (org). 2012. **Tempo presente e usos do passado**. FGV Editora, Rio de Janeiro.

VERNANT, J. P. 1978. **A Bela Morte e o Cadáver Ultrajado**. Revista Discurso, nº 9, Universidade de São Paulo. Disponível: <file:///C:/Users/User/Downloads/37846-44506-1-PB.pdf>

\_\_\_\_\_. 1990. **Figures, idoles, masques**. JULLIARD, Paris

\_\_\_\_\_. 2009. **Entre Mito e Política**. Edusp, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2011. **L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne**. Gallimard, Paris.

ZAHAR, J. 1994. **A trilogia tebana**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.

#### **FILMES:**

**Nostalgia da luz**. Diretor: **Patricio Guzmán**. Duração: 90 m., 2010.

**Verdade 12.528**. Direção e produção: **Paula Sacchetta e Peu Robles**. Duração: 55 m., 2012.

**Eu não sou o seu negro**. Direção: **Raoul Peck**. Duração: 1h35 m., 2016.

## ANEXO

### ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1. Como você vê a situação atual dos processos dos desaparecidos políticos nesses dois governos de orientação de esquerda que tivemos, o do presidente Lula e o da presidenta Dilma?
2. Os trabalhos da Comissão da Verdade, em relação aos desaparecimentos forçados, te deixaram satisfeitos ou não?
3. Em que medida a Lei de Anistia afeta a luta dos familiares brasileiros?
4. Como você enxerga e compara a situação política dos familiares dos desaparecidos no Brasil em relação a outros países latino americanos?
5. Como você sente que a sociedade brasileira vê as famílias dos desaparecidos e sua luta? Você sente um acolhimento e uma legitimação do sofrimento de vocês ou preconceito e indiferença?
6. Como você percebe a memória que é construída sobre os desaparecidos na sociedade brasileira?
7. Você sente um “dever de memória”? Se sim, como você sente essa obrigação?
8. Você poderia me contar um pouco sobre a história da sua vida antes do desaparecimento do seu familiar e o que mudou com a morte dele para você e seus parentes?
9. O que você acha que existe de substancialmente diferente na vivência da morte por um desaparecimento em relação a uma morte comum?
10. Como você se sente em relação ao Estado não ter esclarecido as circunstâncias dessas mortes, localizado os corpos e punidos os responsáveis até os dias de hoje?
11. Como você se sente em relação às informações dadas pelos agentes da repressão sobre a morte do seu familiar? Ou seja, que a única possibilidade de esclarecimento da morte esteja, muitas vezes, nas mãos dos algozes do seu parente, sabendo que os mesmos podem estar implicados em uma

estratégia de contra-informação, já que isso sempre foi uma estratégia corrente dos agentes da ditadura?

12. Você sente que conseguiu fazer o luto do seu familiar ? Você poderia me contar um pouco sobre suas dificuldades particulares, ou o que te ajudou, para vivenciar esse luto?
13. O que você considera como primordial para a realização desse luto?
14. Em que momento específico da sua vida você aceitou/realizou a morte do seu familiar ? Foi quanto tempo depois do desaparecimento? Poderia contar sobre isso?
15. Sua família teve um tempo específico para o luto, de receber condolências, se recolher, receber visitas? Como foi vivenciado esse tempo logo após o desaparecimento?
16. Quais as mudanças, concretas e simbólicas, que ocorreram com o recebimento do atestado de óbito para você e seus parentes?
17. Você e sua família puderam vivenciar uma nova identidade (de viúvos, órfãos etc.) com o desaparecimento do seu familiar? Se sim, quanto tempo depois do desaparecimento?
18. Você pensa no que aconteceu nos momentos finais do seu familiar? Você conversa com alguém sobre isso? Isso era compartilhado na família?
19. Na sua família vocês conversam sobre o seu familiar ou isso é um assunto que ninguém fala muito? Você poderia me contar um pouco sobre essa relação com a lembrança dele no meio de vocês?
20. No desaparecimento forçado dos brasileiros, existe a falta de tudo o que caracteriza uma morte, as informações sobre as circunstâncias do crime, a falta do corpo e a falta de julgamentos e punições. Dessas faltas todas, para você, o que mais contribuiu para sua dor e o seu sofrimento como familiar?
21. Por último, você quer falar mais alguma coisa sobre esse assunto e que você acha que não perguntei e que merece atenção?