

ARTIGO

Nossos mortos têm voz
NOTAS CLÍNICAS E
POLÍTICAS SOBRE
IMAGENS E VOZES

THALES DE MEDEIROS RIBEIRO

Universidade Estadual de Campinas
Campinas | São Paulo | Brasil
thalesmedeirosribeiro@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0005-133X

VANESSA DA CUNHA PRADO D'AFONSECA

Universidade Estadual de Campinas
Campinas | São Paulo | Brasil
vanessadafonseca@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-1119-945X

Após o assassinato de mais de 500 civis por esquadrões da morte da polícia militar em maio de 2006, Débora Maria da Silva fundou o movimento social Mães de Maio, uma “rede autônoma de mães, familiares e amigos de vítimas diretas da violência estatal”. Ao trabalhar em parceria com as Mães de Maio, Clara Ianni realizou dois documentários. Em *Mães* (2013), a cineasta acompanha o encontro dessas mulheres antes do início de um trabalho clínico conduzido pelo coletivo Margens Clínicas. Em *Apelo* (2014), a fundadora do movimento social recita um manifesto no Cemitério de Perus, lugar que serviu de vala clandestina durante a ditadura civil-militar, e ainda é utilizado para o enterro de indigentes. Em nosso artigo, esses dois documentários serão um espaço privilegiado para darmos relevo a articulações entre conceitos psicanalíticos e aqueles que, desde o arcabouço estético e político forjados no campo da Filosofia e da História, implicam a Psicanálise, sua disciplina, sua clínica e sua ética.

Clara Ianni – Mães de Maio – Psicanálise

ARTICLE

Nos morts ont une voix
NOTES CLINIQUES ET
POLITIQUES SUR DES
IMAGES ET DES VOIX

THALES DE MEDEIROS RIBEIRO
Universidade Estadual de Campinas
Campinas | São Paulo | Brésil
thalesmedeirosribeiro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0005-133X>

VANESSA DA CUNHA PRADO D'AFONSECA
Universidade Estadual de Campinas
Campinas | São Paulo | Brésil
vanessadafonseca@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1119-945X>

Après le meurtre de plus de 500 civils par les escadrons de la mort de la police militaire en mai 2006, Débora Maria da Silva a fondé le mouvement social *Mães de Maio*, un « réseau autonome de mères, de familles et d'amis de victimes directes de la violence d'État ». En partenariat avec le mouvement social, Clara Ianni a réalisé deux documentaires. Dans *Mères* (2013), la cinéaste accompagne la rencontre de ces femmes avant le début d'un travail clinique mené par le collectif *Margés Clinicats*. Dans *Appel* (2014), la fondatrice du mouvement social récite un manifeste au cimetière de Peurs, un lieu qui a servi de fossé clandestin pendant la dictature civilo-militaire et est toujours utilisé pour l'enterrement de personnes démunies. Ces deux documentaires seront un espace privilégié pour mettre en évidence les liens entre les concepts psychanalytiques et ceux qui, à partir du cadre esthétique et politique forgé dans le domaine de la Philosophie et de l'Histoire, impliquent la Psychanalyse, sa discipline, sa clinique et son éthique.

Clara Ianni – Mães de Maio – Psychanalyse

“Mas lembre-se: foram nossos filhos que morreram indigentes, sem a proteção das leis e sem a satisfação do dinheiro. Foram nossos filhos que morreram, não tiveram funeral, não viraram monumento e nem nome de rua. [...] Como eles ousam negar a sepultura dos nossos? Como que proibem enterrar os corpos sem nome que se acumulam por todos os cantos?”
(Apelo 2014)

I



Fig. 1 – Mães de Maio (Praça da Sé, 2015). Imagem extraída de “[Entrevista Especial]: do luto à luta: Mães de Maio incansáveis na busca por justiça” e está disponível no endereço eletrônico: <https://observatoriosc.wordpress.com/2015/06/12/entrevista-especial-do-luto-a-luta-maes-de-maio-incansaveis-na-busca-por-justica/>

Após o assassinato de mais de 500 civis por esquadrões da morte da polícia militar em maio de 2006, três mulheres da Baixada Santista, dentre elas Débora Maria da Silva, fundaram o movimento social Mães de Maio. No livro *Bala Perdida*¹, o movimento é definido como

[...] uma rede autônoma de mães, familiares e amigos de vítimas diretas da violência estatal, formada no estado de São Paulo a partir dos fatídicos Crimes de Maio de 2006, quando, em apenas uma semana (entre os dias 12 e 20 daquele mês), agentes policiais e grupos paramilitares de extermínio a eles ligados assassinaram mais de quinhentas pessoas (ou seja, mais do que o número oficial de mortos e desaparecidos durante os vinte anos de ditadura no Brasil), numa suposta resposta ao que, na grande mídia, se chamou à época de “ataques do PCC”. Desde então, superando o trauma devastador inicial que se abateu sobre nossas famílias (e sempre ameaça paralisar-nos por completo), passamos a lutar cotidianamente contra o genocídio da população preta, pobre e periférica em todo o país (sempre que possível, demonstrando também solidariedade internacional). Foi a partir da dor e do luto gerados pela perda de filhos, familiares e amigos que nos encontramos, nos reunimos e passamos a caminhar juntas – com nosso exército libertador de filhos e filhas – e de forma independente: do luto à luta. (Dara; Silva 2015, s/p)

¹ *Bala Perdida* é um projeto coletivo de reflexão em torno do quadro da violência policial no país. Destacamos três textos que tratam especificamente do Movimento Mães de Maio: “Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil”, de Laura Caprioglione; “Duas chacinas em São Paulo – a mesma polícia, o mesmo governo”, de Maria Rita Kehl; e “Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial”, de Débora Maria da Silva e Danilo Dara.

Ao produzir um encontro dessas mulheres antes do início de um processo terapêutico conduzido pelo coletivo Margens Clínicas, Clara Ianni² dirigiu o documentário testemunhal *Mães* (2013), colocando em cena uma reflexão sobre o caráter de “exceção permanente’ do contexto brasileiro e sobre as dificuldades em dar forma às experiências que residem às margens das narrativas hegemônicas” (Ianni 2013, S/P). Segundo a diretora, a técnica cinematográfica *split screen* (a divisão da tela em, pelo menos, duas partes) documenta, por um lado, os testemunhos das perdas vividas pelas mães e, por outro, “coloca o espectador ‘em meio’ ao processo terapêutico que se dá entre escuta e fala” (Ianni 2013, s/p).

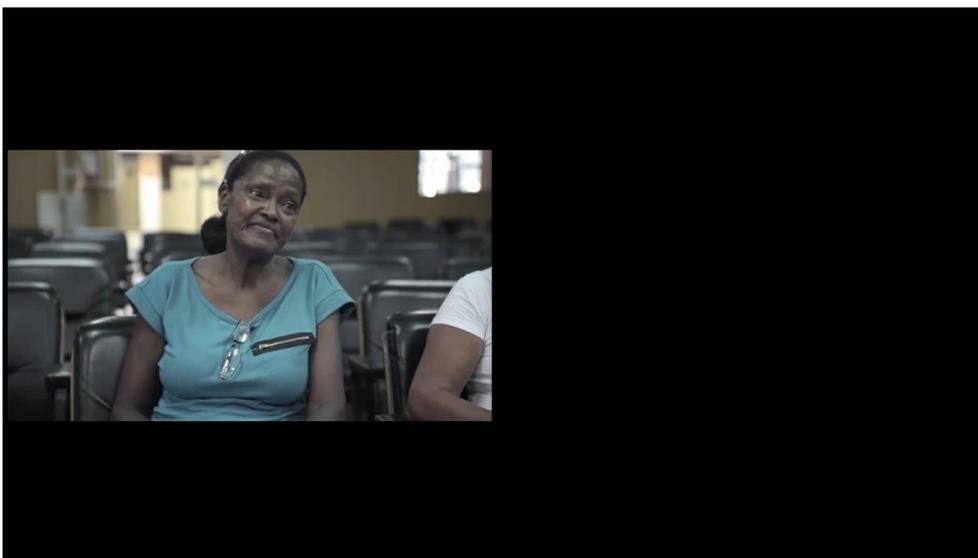


Fig. 2 – *Mães* (Ianni 2013)

Em 2014, Clara Ianni dirigiu um segundo vídeo relacionado ao movimento social, em que a tragédia sofocliana de Antígona ressoa amarrando acontecimentos históricos heterogêneos³ a uma cena comum de suspensão dos rituais funerários e de apelo feminino à sepultura. Em *Apelo*, Débora Maria da Silva recita um manifesto no Cemitério de Perus, local que foi criado em 1971 com a finalidade de sepultar corpos de indigentes e abrigou, secretamente, corpos de militantes mortos e ocultados pelas forças de segurança pública durante a ditadura civil-militar. Em 1993, sobre a vala clandestina de onde foram exumadas 1.049 ossadas, a prefeita Luiza Erundina e a Comissão de Familiares de Presos Políticos e Desaparecidos inauguraram o Monumento aos Mortos e Desaparecidos Políticos. Segundo a diretora, o vídeo é uma “tentativa de criar, através de uma proposição artística e colaborativa, um espaço para a elaboração da memória coletiva e para o luto” (Ianni 2014, s/p).

² A obra de Clara Ianni é reconhecida por estabelecer um elo entre arte, política, sociedade contemporânea e ideologia (Veras 2016). Os vídeos *Mães* e *Apelo*, assim como as descrições dos projetos citados ao longo deste texto, estão disponíveis em sua página oficial: <http://claraiani.com/>

³ Em comentário sobre o processo de filmagem de *Apelo*, Clara Ianni afirma que o Cemitério de Perus é um lugar que “condensa historicamente o passado e o presente, que são as experiências da construção do Estado nacional brasileiro de escravidão, de massacre indígena, de ditadura militar, um Estado extremamente violento e repressivo” (Clara 2014).



Fig. 3 – *Apelo* (Ianni 2014)

Nesse amontoado de acontecimentos e repetições, memórias e esquecimentos, enterros e exumações, o grito de Antígona ressoa em um “dia longo que persiste em não acabar” (Apelo 2014). Segundo a argumentação de Maria Rita Kehl (2009, 28), os efeitos sintomáticos de repetição e violência social no Brasil são decorrentes de dois longos episódios “que nunca foram reparados nem elaborados coletivamente: três séculos de barbárie escravagista [...] e duas décadas de ditadura militar, entre 1964 e 1985”.⁴ A linguagem, que organiza o campo coletivo da experiência, opera um recorte sobre o real, deixando sempre um resto, um fragmento não simbolizado. O trauma advém desse campo não organizado pelo significante. “Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras” (Kehl 2009, 27). De forma semelhante, Edson Teles e Vladimir Safatle afirmam que as ações criminosas perpetradas recentemente pela polícia, pelo aparato judicial e por setores do Estado marcam o retorno ou a reminiscência do passado ditatorial que, sob a forma da violência, permanece “como um fantasma a assombrar e contaminar o presente”, sobretudo devido à incapacidade do Estado de reconhecer e julgar os crimes do passado (Teles; Safatle 2010, 10-11).

No artigo “Análise reparável e irreparável: o conceito psicanalítico de reparação na agenda da transição brasileira”, Rafael Alves Lima se interroga sobre a relação entre o conceito psicanalítico de reparação e a proposta de reparação psíquica da Justiça de Transição, levantando a tese de que a história é

⁴ No artigo “Tortura e sintoma social”, Kehl (2010) afirma que as vítimas dos abusos da ditadura civil-militar brasileira não se recusaram a “elaborar publicamente o trauma” e lembra que um ano antes do governo instituir uma política de “reparação” às famílias dos desaparecidos da ditadura, a professora Maria Lígia Quartim de Moraes, viúva de um militante desaparecido, “organizou naquela universidade um debate sobre a tortura e os assassinatos políticos da ditadura. Na mesa redonda sobre testemunhos de mulheres torturadas, [...] pude observar que *o ato de tornar públicos o sofrimento e os agravos infligidos ao corpo (privado) de cada uma daquelas mulheres, poderia pôr fim à impossibilidade de esquecer o trauma*. Da mesma forma, os (as) companheiros (as) e filhos (as) de desaparecidos (as) políticos, na ausência de um corpo diante do qual prestar as homenagens fúnebres, só puderam enterrar simbolicamente seus mortos ao velar em um espaço público a memória deles e compartilhar com uma assembleia solidária a indignação pelo ato bárbaro que causou seu desaparecimento” (Kehl, 2010, 127, grifo nosso).

“o solo do reconhecimento social da incidência do trauma⁵, lá onde a reflexão deve se direcionar à não repetição das graves violações de direitos humanos do período ditatorial na transição para a democracia” (Lima 2017, 117-118). O autor levanta uma discussão sobre os modos pelos quais “a dimensão reparatória se destina à história, na medida em que o reconhecimento social da experiência traumática se torna possível pela função do testemunho” (Lima 2017, 117-118). Se, desde Freud, os diferentes programas clínicos da psicanálise e suas respectivas concepções de transferência foram pautados na compreensão comum de que o conceito de reparação apontaria para uma dimensão intersubjetiva, cada programa dará um destino próprio a essa premissa geral. “Muito rapidamente chega-se à constatação de que, no limite, *problematizar o conceito de reparação em psicanálise implica compreender o que cada autor [ou cada tradição] chama de objeto*” (Lima 2017, 118, grifo do autor).

A partir de sua ontologia negativa, Lacan sublinhou o caráter faltante do objeto, diferenciando-se da psicanálise da relação objetual, uma vez que qualquer tentativa de restituição, restauração ou reparação do objeto é considerada insustentável. Em outras palavras, pautando-se nas dimensões dos registros do Real, do Simbólico e do Imaginário, Lacan recusa radicalmente qualquer programa clínico que parta da promessa de completude ou plenitude, “de unificação de um suposto objeto dilacerado: a falta é condição implacável com a qual o sujeito terá que lidar pelo resto da vida, não sendo nunca e de nenhum modo tamponável” (Lima 2017, 124). O objeto *a* causa do desejo, será o objeto por excelência. “O objeto *à* é o resto que escapa a significação fálica; ele cria um curto-circuito no campo do desejo lá onde ele se apresenta como o objeto perdido desde sempre” (Lima 2017, 125). A desconfiança de Lacan em relação às promessas de reparações plenas serve como uma advertência relativa à *dimensão ética*. Lima evoca a figura trágica de Antígona para problematizar o estatuto do *testemunho* na clínica:

Aqui a leitura lacaniana da tragédia de Antígona, cuja ética se fundamenta no não ceder do desejo lá onde este exige do sujeito a violação e transposição dos limites da Lei, parece encontrar a nossa temática da demanda por reconhecimento dos crimes perpetrados pelo Estado. Não é raro que os pacientes que procuraram a reparação psíquica se encontrem em um estado de luto interrompido em seu curso esperado, cuja incapacidade de enterrar seus mortos esteja chancelada pela ausência sistemática do reconhecimento por parte do Estado. Ao restituir ao resto que não se inscreve na simbolização possível o lugar que lhe coube na devida herança freudiana, o psicanalista francês nos deixa a lição de que o ato ético é, em última instância, da ordem do irreparável. No entanto, irreparável não é o mesmo que impossível. Lacan, ele mesmo costumava dizer as melhores compreensões sobre a dimensão do impossível não se dão ao tomá-las pela negação que lhe é própria. Logo, compreender o que é possível respeitando a inexorabilidade do impossível reparar nos leva à discussão sobre a inscrição do acontecimento na rede de reconhecimento socialmente partilhada a que podemos chamar História. (Lima 2017, 126)

⁵ No início de sua obra, Freud apresentou a ideia de uma “origem traumática” para pensar na causalidade dos sintomas histéricos a partir da vivência do abuso sexual infantil”. Posteriormente, Freud abandonaria a perspectiva de que tal abuso fosse um acontecimento real para “aceder a uma teorização sobre a fantasia” (Lima 2017, 119). Vale destacar que o “abuso sexual infantil” não é a figura exclusiva do trauma. Em seus estudos sobre as neuroses traumáticas em decorrência da Primeira Guerra Mundial, Freud pôde compreender como o sonho dos combatentes produzia uma “repetição surpreendentemente incapaz de dar ensejo à função onírica de elaboração” (Lima 2017, 120).

Entre a clínica e a história, a função do testemunho seria, no limite, a de “não admitir ser soterrado. Não há como apagar as manchas da violência, e penso que a estratégia não poderia ser essa, pois é a psicanálise mesma que ensina que a catástrofe carrega em si a ameaça de sua repetição” (Lima 2017, 128). Ao lado dessas reflexões sobre a repetição na história e a elaboração da violência, deixemos em suspenso a evidência de uma passagem imediata entre a psicanálise e a história.

Em nosso artigo, tentaremos sair do registro de uma clínica da reparação psíquica, não porque a critiquemos ou a reprovemos, muito pelo contrário. Mas para dar relevo, por um lado, a uma dimensão da responsabilidade que não se esgota no campo discursivo do direito – consequentemente o do reconhecimento e o da reparação – e, por outro, para acompanhar a notável dissonância de *Apelo* com esse outro documentário testemunhal que é o *Mães* e com a série de textos que constituem um heterogêneo arquivo sobre os Crimes de Maio (dentre os quais destacaremos uma petição pública assinada pelo movimento social em 2012). Marcamos essa dissonância por um deslizamento do termo *testemunho* para *testamento*, movidos apenas pela memória de um aforismo do poeta René Char citado por Hannah Arendt (2001, 28), uma das primeiras filósofas a tornar-se testemunha do campo que se abriria com o julgamento de Eichmann: “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”.

II

Em 1940, meses antes de sua morte, Walter Benjamin (2005, 65) escreveu: “os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. A história oficial é, segundo o filósofo, um cortejo em que os vencedores de ontem e de hoje marcham sobre os corpos dos vencidos. “Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra” (Benjamin 2005, 70).

Antes de nós, muitos outros responderam à convocação das imagens de Benjamin, retirando consequências de suas injunções para a teoria da história ou para a filosofia política contemporânea⁶. Desde que observamos tal convocação a partir da linguística e da psicanálise, é necessário pensarmos a recorrência da imagem da marcha sobre os corpos dos vencidos nas formas mesmas de seu aparecimento nos documentos, relatórios e artigos relacionados ao movimento social. Assim como ocorre na clínica do testemunho, a repetição dessa imagem é um apelo à elaboração e à reparação histórica desse soterramento.

⁶ Adorno, por exemplo, no aforismo 98 de *Minima Moralia*, comenta a posição de Benjamin frente à escrita da história da seguinte forma: “Quando Benjamin fala de que, até agora, a história foi escrita do ponto de vista do vencedor e que era preciso escrevê-la sob a perspectiva do vencido, devia ter acrescentado que o conhecimento tem, sem dúvida, de reproduzir a infeliz linearidade da sucessão da vitória e derrota e, ao mesmo tempo, virar-se para o que nesta dinâmica não interveio, ficando – por assim dizer – à beira do caminho os materiais de refugio e os pontos cegos que se subtraem à dialética” (Adorno 2001, 143).

Hoje, passados cinco anos e meio desde os terríveis Crimes, milhões de pessoas ao redor de todo o Mundo já sabem o que realmente aconteceu naqueles trágicos dias. Entretanto, muitas mais ainda precisam saber, principalmente aqui no Brasil, *onde o massacre aconteceu, e onde a marcha fúnebre prossegue com o desconhecimento ou a convivência de muitos.* (Petição 2012, s/p, grifo nosso)

Afinal, quem mais está preocupado em recuperar a história, *lutar por outras formas de justiça e, sobretudo, reparação e colocar freios efetivos à marcha fúnebre que não cessa de empilhar corpos de nosso povo durante essa democracia das chacinhas?* Nós nos propomos a isso, gritando, quebrando algemas, queimando emblemas, saindo às ruas e bolando táticas e estratégias junto aos demais coletivos autônomos de nosso povo. (Silva; Dara 2015, s/p, grifo nosso)

Se não estamos no campo macro de uma teorização sobre a história ou sobre a filosofia política, mas apenas suportados pelas materialidades de documentos produzidos por um movimento social organizado no campo do testemunho, da reparação e do reconhecimento de direitos no Brasil, a regularidade do aparecimento da citação de Benjamin nos textos de estofa a esse campo acaba por nos interrogar.

Torna-se um fato que, no apelo às imagens próprio ao texto benjaminiano, vem a se associar a algo que lhe é heterogêneo, mas que revela uma outra regularidade: a imagem da marcha sobre os corpos dos vencidos pareado à referência política à Antígona contida em *Apelo*.

Movimento em que uma petição pública escrita no Brasil, datada e assinada em uma reverência ao dia de Iemanjá (“Santos, 02 de Fevereiro de 2012 – Dia de Iemanjá”), encontra o texto benjaminiano do século passado ao lembrar que “A luta pelo Desarquivamento e pela Federalização das investigações sobre os Crimes de Maio de 2006 – este Crime de Lesa-Humanidade – se insere nesta tradição de resistência de todos os oprimidos que lutaram e lutam pela Memória, pela Verdade e por Justiça, em relação a todos os massacres históricos”, e que, finalmente, acaba por se associar, anos depois, com *Apelo*, à tragédia de Antígona.

Diante dessas heterogeneidades reunidas em uma imagem lembramos de Freud. Seu *A Interpretação dos Sonhos* pode ser compreendido como uma grande interrogação sobre o trabalho de figurabilidade do sonho. Trabalho em que um dos motivos é o da formação conceitual de um grupo pela simultaneidade de heterogeneidades condensadas e deslocadas.

Condensações e deslocamentos, portanto: de Benjamin à petição pública de 2012; de uma petição pública a um documentário testemunhal (*Mães* 2013); de um documentário testemunhal a um documentário testamental com a referência à Antígona (*Apelo* 2014).

III

A imagem benjaminiana nos é cara. Imagem? Sim, pois é nessa condição que participa, em Benjamin, a articulação entre passado e história em afastamento da noção psicológica e política da consciência. Para Agamben, a imagem dialética é o “fulcro” da teoria histórica de Benjamin. Por esse fato, a teoria do filósofo alemão não contempla nem essência nem objetos, mas imagens que aparecem em um *movimento dialético capturado no ato de sua paralisação*. A vida das imagens “não está na simples imobilidade, nem na sucessiva retomada de movimento, mas em uma pausa carregada de tensão entre elas” (Agamben 2012, 40). Nessa pausa, podemos apreender os fantasmas cristalizados na memória, pois está “não é, de fato, possível sem uma imagem (*phantasma*), que é uma afecção, um *páthos* da sensação ou do pensamento” (Agamben 2012, 24).

A imagem, por isso, é entendida por Benjamin como o resultado da apropriação e da fixação materialista de uma reminiscência que veio à luz ao sujeito histórico, apenas fugidamente, e no instante de um perigo. O historiador não teria por tarefa rememorar os acontecimentos, mas sim subtraí-los às contingências do tempo em uma metáfora (Gagnebin 1987). “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (Benjamin 2005, 65). A imagem, portanto, não é um conhecimento objetivo do passado e não advém como consciência de indivíduo ou de classe, mas é uma centelha de esperança capaz de dar guarida àqueles mortos sobre os quais marcha a tradição dos dominantes. É uma imagem de esperança que desperta.

A qualidade da imagem que desperta, em Freud, muito provavelmente é uma das bases da consideração benjaminiana sobre a imagem dialética. Condizente com a marcação agambeniana de seu movimento em Benjamin como uma pausa que é tensão entre a imobilidade e a sucessão em um contínuo temporal, ela também é, em Freud, forjada em um jogo temporal não cronológico entre a sensação e o pensamento. Com efeito, na metapsicologia das imagens oníricas que encontramos n’*A Interpretação dos Sonhos*, a condição de representabilidade (de transformação de catexias visuais em imagens) encontra sua direção em um movimento ora regressivo da consciência como órgão sensorial das percepções para nossos processos inconscientes, ora progressivo quando a atenção da consciência recai sobre as imagens formadas pelo trabalho do sonho e que, agora, tornaram-se percepção de um novo tipo, pois está o inconsciente a sobrepujar, no sono, a atenção ao mundo de vigília (Freud 1996, 603). Desafiando, porém, a solução de compromisso entre o sistema Inconsciente e o sistema Perceptivo – sistema a que se reduziu a consciência em uma notável queda do lugar soberano que até então ocupava – a imagem que desperta não consegue manter o sono. Os dois sistemas não se satisfazem igualmente e a imagem que guardava o sonhador em seu sonho torna-se perturbadora do sono. *A imagem que desperta é imagem geradora de angústia*. De Freud a Benjamin, entre a sensação e o pensamento, uma imagem que desperta.

IV

Um dos fundamentos da linguística moderna, a partir de Ferdinand de Saussure, é de que língua e discurso em ato são duas realidades absolutamente diferentes, entre as quais há um hiato. Nada há no interior da própria língua que permita compreender por meio de quais operações os signos linguísticos entram em funcionamento no discurso. A passagem da língua ao discurso é um *ato paradoxal* que implica, ao mesmo tempo, *uma subjetivação e uma dessubjetivação*.⁷

Nesse sentido, um ponto fulcral à teoria do testemunho em Agamben é de que “o não-homem é aquele que empresta a voz ao homem”, em uma tensão dialética que atravessa três dimensões da “fenomenologia do testemunho”: uma (não-)relação entre a) o sobrevivente e o *Muselmann*; b) a “pseudo-testemunha” e a “testemunha integral”; c) o homem e o não-homem. O testemunho se apresenta como um processo que envolve pelo menos dois sujeitos. “O primeiro é o sobrevivente, que pode falar, mas que não tem nada de interessante a dizer;

⁷ A partir de Spinoza, Agamben afirma que o “*eu* é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo ou passivo – da auto-afeição. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação” (Agamben 2008, 116).

e o segundo é quem ‘viu a Górgona’, quem ‘tocou o fundo’ e tem, por isso, muito a dizer, mas não pode falar. Qual dos dois [sobrevivente ou *Muselmann*] dá testemunho? Quem é o sujeito do testemunho?” (Agamben, 2008, 124).

“*Eu também* passei pelo *mesmo problema dessas mães*. Eles tiraram – os policiais *também* tiraram a vida do *meu filho* no dia 6 de dezembro de 2006... 7 de dezembro de 2006. *Também meu filho foi morto da mesma forma*”.

“Porque cada dia que a gente liga a televisão ou a gente olha do lado de fora da janela, a gente está vendo as mesmas coisas que aconteceram com *os filhos da gente* e o governo não faz nada. Acha que tá bonito, tá bom pra eles né? *Não é o filho deles, né?* [...] Coloca a polícia na rua com o nosso dinheiro pra matar *os filhos da gente*”.

“Se olhar a lista de mortos, você não vê filho de prefeito, deputado, delegado, promotor, juiz, nada. Só vê os filhos da classe baixa. Classe média, baixa, né? São assalariados, são negros. Porque *ossos filhos* foram lixo da sociedade que eles varreram pra debaixo do tapete. É lixo, só isso”.

“Matam... mataram *o meu filho*, mataram *o filho delas*”.

“*A gente* somos impotente porque *nós somos mães, nós demos a vida*. Tiraram a vida *dos nossos filhos*, *a gente fica assim* [sinal de pulsos atados]. E *a gente* vai vendo, vai pulando, vai pulando, vai batendo de porta em porta em porta e o descaso é total.” (Mães 2013)

A série de formas pronominais grifadas nos enunciados justapostos pelo documentário *Mães* permitiria entrever no testemunho um jogo tenso e contraditório entre o singular de cada perda e aquilo que da perda é compartilhável entre essas mães, pois o que está em questão com o testemunho é a *dilemática entre singularidade e universalidade*. No campo da história, Régine Robin argumenta que as testemunhas se movem nessa contradição dramática. Para a autora, os historiadores teriam de lidar, ao mesmo tempo, com um “tipo de discurso” autobiográfico em “primeira pessoa” (enunciado a partir dos pronomes pessoais “eu” e “nós”) em que o sujeito é fundamental e com os acontecimentos que, ao nível do que é dito, já não se referem mais aos sujeitos, mas remetem “a uma noite de anonimato”: as vítimas da *Shoah* não eram mais “eu”, mas eram números, elas já não tinham mais nome ou história, “eram *Stücke* – peças, pedaços –, não antes de estarem mortos, mas de se tornarem restos. As testemunhas passam de uma esfera a outra, do ‘eu’ hoje dividido àquilo que não tem enunciação, a vozes sem enunciador” (Robin 2016, 250).

“Se a gente pensar bem, como todos os outros aqui, ela [a minha filha] é só *mais uma estatística, mais um número, né?*”

“Não fizeram com meu filho, fizeram comigo. Entendeu? Meu *filho só foi uma peça ali, uma pessoa que eles...* uma peça, pra eles, uma peça que pegaram e jogaram, mas não fizeram com ele, fizeram foi comigo”. (Mães 2013)

Da mesma forma, esse anonimato dos mortos é marcado pelo foco nas estacas numeradas sobre as covas dos indigentes.



Fig. 4 – Quatro fotogramas de *Apelo* (Ianni 2014)

No dossiê “A violência como ordem” da *Revista Cult*, Adriana Vianna observa que a maternidade se torna um componente central tanto para a participação do movimento na cena política quanto para “as possibilidades de solidariedades ativas entre mulheres, coletivos e causas”.

É na linguagem da conexão profunda por elas acionada que talvez possamos acessar o avesso do “necrogovernar” presente nas ações de terror estatal. Ao cotidiano do matar e do deixar morrer se opõe a presença da maternidade [...] como articulação política, estética e afetiva que se desdobra nas vozes que são simultaneamente delas e de seus mortos. (Vianna 2018, 39)

Se, no campo político e poético do testemunho, as mães podem testemunhar algo “sobre” e “pelos” seus mortos, qual é o lugar dado àqueles que não tiveram voz na história? “Que lugar para os outros, para os mortos? O que acontece com a história que dá voz aos mortos, quando ela consente em lhes dar a palavra?” (Robin 2016, 86).

V

Que voz poderiam ter os mortos?

Se o enunciado “nossos mortos têm voz” for tomado no futuro, então será ainda necessário lutar pelo reconhecimento de uma voz que poucos escutam. Como lema de um movimento social, essa dimensão projetiva não pode ser negada: essa voz a ser reconhecida deverá se tornar palavra, deverá se tornar direito, deverá formalizar-se em lei ou cumprir-se na justiça que, em lei, já foi normatizada.

Se o mesmo enunciado, no entanto, for tomado no presente, talvez ela se suspenda como voz em anterioridade a qualquer articulação. “Nossos mortos têm voz” significaria então imediatamente isso: “eles já têm voz”.

Diante desse campo polêmico entre imagens e vozes, aproximamo-nos de Agamben. Por quê? Por que justamente de Agamben, esse autor tão criticado, por um lado, por proceder a uma descrição da voz no testemunho como mudez absoluta e, por outro, por uma absolutização da voz? Certamente não são desconsideráveis as críticas de Didi-Huberman e Robin sobre esses pontos:

De que maneira procede Agamben, aqui? [...] A maior parte dos paradigmas, elaborados pelo filósofo, na longa extensão de sua obra, parece marcado, com efeito, por alguma coisa que, infelizmente, atravessa de forma latente a extraordinária acuidade do seu olhar: é como um movimento de pêndulo entre os extremos da destruição e de um tipo de redenção pela transcendência. Em seu ensaio sobre o “*Muselmann*” dos campos de concentração nazistas, por exemplo, Agamben parte do “intestemunhável” e da “impossibilidade de ver” com o objetivo de evocar, ao final de seu percurso, uma condição transcendental – sublime [...] do “testemunho integral” e da “imagem absoluta”. (Didi-Huberman 2014, 78)

Descontextualizando [as] palavras de Levi, Giorgio Agamben propõe uma teoria da testemunha que, ao menos, faz pouco-caso das testemunhas reais, sobreviventes, concretas. Ele faz dos chamados “*Muselmann*” de Auschwitz, esses seres despedaçados até o último grau da degradação física e moral, no limite entre a vida e a morte, as vítimas por excelência. Para Agamben, o “*Muselmann*” é a verdadeira testemunha, a “testemunha absoluta”, o ser inacessível, quase invisível e completamente mudo. (Robin 2016, 244)

Pois bem, se insistimos com Agamben é para propor um comentário alternativo a esses sobre sua compreensão do testemunho pensado em imagem e voz⁸. Aqui, marcamos nossa discordância com a leitura de Didi-Huberman quando este afirma que “o próprio Agamben articula seu ‘apocalíptico da experiência’ a uma reflexão sobre a voz”. Por um lado, entendemos que a voz no filósofo esteja distante daquilo que o crítico lê como a afirmação de uma não-voz da figura do *Muselmann* – “mas o moribundo [tal figura, segundo Didi-Huberman é benjaminiana e é uma figura de autoridade: a autoridade do moribundo] não está inteiramente no agonizante, no sem-voz, no ‘*Muselmann*’” (Didi-Huberman 2014, 139) –, como distante do pêndulo de uma destruição necessária das possibilidades da voz e do testemunho para a afirmação de uma transcendente imagem da testemunha integral.

Para nós, compreender a voz no testemunho em Agamben, quer seja como mudez, quer seja como a absolutização de apenas uma forma (imagem) do testemunho, significaria a redução de uma teorização que, ao contrário, a concebe em facetas diversas de atravessamento da imagem. Poderia ser compreendida como encarnada sob o nome de uma criança que viveu e morreu em Auschwitz e que, aos três anos, balbuciou no campo um *mass-kele* (ou *mastikelo*) indecifrável: “não basta levar a língua até o próprio não-sentido, até à pura indecibilidade da letras (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o); importa que o som sem sentido seja, por sua vez, voz de algo ou alguém que, por razões bem distintas, não pode testemunhar” (Agamben 2008, 48). E poderia ser considerada como uma voz percepção-pensamento que emerge no-instante-logo-depois-ou-logo-antes-da-imagem.

⁸ Acreditamos, nesse sentido, que a centralidade do testemunho não é conferida nem ao *testis* (o *Muselmann*, a testemunha integral, o inumano: a testemunha ocular “que fitou a Górgona”), nem ao *superstes* (o sobrevivente, a “pseudo-testemunha”, o homem, a testemunha auricular), mas àquilo que as fazem ingressar em uma *zona de indistinção* na qual é impossível identificar a “verdadeira testemunha”: “No conceito de resto, a aporia do testemunho coincide com a messiânica. Assim como o resto de Israel não é todo o povo, nem uma parte dele, mas significa precisamente a impossibilidade, para o todo e para a parte, de coincidir consigo mesmos e entre eles; e assim como o tempo messiânico não é nem o tempo histórico, nem a eternidade, mas a separação que os divide; assim também o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles” (Agamben 2008, 162).

Acontece como quando caminhamos no bosque e, de repente, inaudita, surpreende-nos a variedade das vozes animais. [...] Cada animal tem seu som, que brota imediatamente dele. Enfim, a dupla nota do cuco zomba de nosso silêncio e revela-nos, insustentável, o nosso ser sem voz, únicos, no coro infinito das vozes animais. Experimentamos então falar, pensar. [...] Pensar, na linguagem, nós o podemos apenas porque a linguagem é e não é a nossa voz. [...] O animal em fuga, cujo rumor parece-nos ouvir sumindo nas palavras, é – disseram-nos- a nossa voz. [...] Não o encontro, mas esta fuga de animais invisíveis é o pensamento. Não, não era a nossa voz. (Agamben 2006, 145-147)

Aqui, a ambiguidade do excerto nos interessa: *temos e não temos voz*, a linguagem é e não é a nossa voz. Indecidido que, parece-nos, guarda a temporalidade necessária para uma não absolutização do ser do homem na qualificação de sua voz como articulada em diferença com a voz inarticulada do animal, como presente na crítica agambeniana a Aristóteles. Afinal, se a voz de Hurbinek, dessa criança morta no campo, é sem sentido, ela não se reduziria a uma não voz.

VI

Em *Mães*, uma mulher narra sua ida à delegacia para reaver os pertences do filho morto:

Quando eu chego na sala do delegado, o delegado olhou para minha cara [...]: “a senhora sabe quem foi?”. Eu falei, lógico que eu sei: a polícia. Mas como a polícia? Eu falei, a polícia, doutor, porque o meu filho não tinha inimigo, quem era inimigo do meu filho era a polícia. E o senhor pode me dar as coisas que estavam com ele: o rádio, os telefones, os anéis da minha nora que também está no hospital? Porque fizeram a limpa ali mesmo. Não senhora, aqui não tem nada. Eu falei: tem sim, doutor, esse relógio que está no seu pulso é o do meu filho. Ele falou: não senhora. Eu falei: esse relógio que está no seu pulso é o do meu filho. Aí ele deu a volta lá dentro da cadeia e trouxe um relógio dentro dum saquinho para me devolver, já não estava mais com ele. Quando eu falei pra ele assim: eu to falando que foi a polícia que matou meu filho. “Mas a senhora sabe qual é a viatura?” [...] Quem tem que me falar quem é a polícia é o senhor. Não é eu. Eu não tenho mais nada pra falar. Ele olhou pra minha cara assim: “a senhora pensa bem o que a senhora fala”. Eu falei: não precisa pensar. (Mães 2013)

As falas que aí dizem tudo estão em contraste com a primeira fala a aparecer no documentário:

Acabou com a família. Meu marido, eu não consigo ter mais diálogo nenhum com ele a não ser brigar. Ele abre a boca eu já to gritando. [...] Eu corri pro médico, psicólogo, psiquiatra, to me chapando de remédio. Ele não, ele foi pra bebida. Então, quer dizer, viu a família? ficou uma gracinha. (Mães 2013)

Se há aí impossibilidade de dizer (se faltam materialmente palavras), há ali uma tal “transparência” do dito que pululam ordenações ao silêncio: “a senhora pensa bem o que a senhora fala...”.

O momento parece ser de transformação no documentário, momento em que os objetos deixam de obliterar a fala (bebida, remédio, substância⁹) e passam a evidenciar a convocação que fazem à aparição do sujeito. Se Lacan estiver correto na correlação que estabelece entre o objeto causa do desejo (objeto a) e o sujeito do inconsciente¹⁰, temos aí um momento de mudança de estatuto objetal e, então, subjetivo a se apresentar no documentário – de um objeto que encobre a falta, não deixando espaço para passar a angústia, para um objeto que, mesmo na suposição de sua posse, deixa um resto por onde pode vir a se escancarar a divisão subjetiva (o que, nos termos da psicanálise lacaniana, lê-se como não correspondência entre o eu e sujeito do inconsciente). Um objeto sem consistência para um sujeito dividido e em que, na ordem da circulação dos bens onde se pretenderia apreendê-lo (o relógio, afinal, foi devolvido), pouco pode fazer para o escamoteamento de seu papel como objeto da angústia.

Paradoxalmente, porque tal afeto sinaliza a falta da falta¹¹, o momento em que a angústia se torna compartilhável no documentário é esse que não se encerra em uma impossibilidade de dizer, mas na totalidade de um falar “transparente” a si mesmo. O movimento linguístico do testemunho, agora, não é mais o da narrativa de uma experiência de incapacidade de articular grito em palavra (“Ele abre a boca eu já to gritando”), mas aparecimento de um limite forçado a uma fala que pretensamente poderia dizer tudo. Momento de “totalidade” e de “transparência” do testemunho, portanto.

Por isso, talvez não seja à toa que o movimento seguinte seja de aproximação do buraco, do vazio, da falta. Nesse momento específico do documentário testemunhal em que se situam as falas transcritas a seguir, a tela dividida que estrutura todo o documentário é alternado com aparições fugidias de uma tela completamente negra (indicado como [tela negra] nas transcrições). Além disso, é notável que nesse momento as vozes das mães se sobreponham (indicado como [voz over] nas transcrições):

⁹ Como podemos escutar na seguinte fala: “Coloca a polícia na rua com o nosso dinheiro pra matar os filhos da gente” e *não deixa nenhuma substância pra poder/* uma inteligência como que tu vais conviver com aquilo dia a dia. E eu desequilibrei, minha mente desequilibrou. Porque meu filho era o pedestal. Hoje eu não sei como viver. Hoje eu não sei como viver” (Mães 2013).

¹⁰ “Esse sujeito, se tomamos a precaução de não o definir senão pelo seu muito pouco *ser*, ao menos devemos oferecer-lhe um lugar de inscrição, e esse lugar não poderia ser mais que aquele que, mais ou menos metaforicamente, será chamado ‘entre dois’ significantes. Esta identidade na localização sustenta enunciados como: [...] a reciprocidade entre o sujeito e o objeto é total. Para todo ser falante a causa de seu desejo é estritamente, quanto à estrutura, equivalente, se posso dizer, ao que chamei sua divisão de sujeito’. (Lacan 1972-73). Essa equivalência sustentou sempre, em Lacan, a permanência da sua escrita da fantasia (\$ <> a)” (Le Gaufey 2011, 186, tradução nossa).

¹¹ “Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud nos diz, ou parece dizer, que a angústia é a reação-sinal ante a perda de um objeto. [...]. Ora, que lhes disse eu, da última vez, para colocá-los num certo caminho que é essencial apreender? Que a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos entender num nível duplicado, por ser a falta de apoio dado pela falta” (Lacan 2005, 64).

[Tela negra] [Entrevistador] “Você não sente seu coração?” [Mãe] “Não”.
 [Entrevistador] “Mas no sentido?” [Mãe] “Não tenho assim... [Voz *over*:
Não tem vida mais] perspectiva de vida... nada [Voz *over*: *Nada tem sentido*].
 Nada tem sentido. [Voz *over*: *Nada tem sentido*].
 “[Voz *over*: *É uma dor imprensada. É uma coisa estranha, assim, que falta teu ar
 também, falta o ar*].
 “É uma coisa assim... [Voz *over*: *mas começa pelo útero*] que é aquela falta, né?
 Eu, por exemplo, na minha família parece que tá faltando alguém. Tem
 um buraco. Tem um buraco na minha casa. Um buraco”.
 [tela negra] “Eu perdi. Eu não sinto minhas trompas, ovário e útero. Eu
 sou uma mulher oca”.
 [tela negra]. “Isso me acompanha aonde eu vou. Aonde eu vou, isso tá na
 minha cabeça... tá no meu coração. Tá impresso dentro de mim”.
 (Mães 2013)

A testemunha que se totalizara desfalece: é do lugar de mortas e não
 como porta-vozes dos mortos que aquelas mães falam: nossos [*corpos*] mortos
 têm voz.

VII

Diante dessa construção clínica, é necessário colocar uma questão: na
 passagem da clínica à política uma mesma abordagem do inconsciente se
 universaliza?

Um elemento presente na forma como são tratados os testemunhos no
 documentário *Mães* indica a *não imediatividade* de tal passagem. Ambas dizem
 respeito à marcação de uma *diferença no campo discursivo quando da entrada e da saída
 da cena estritamente testemunhal*, algo que responde, a nosso ver, à heterogeneidade
 entre esses campos.

Começa o documentário e a tela permanece absolutamente preta até que
 tenham sido expostas as seguintes sentenças:

“Este vídeo foi construído a partir de uma negociação. Tanto a gravação
 quanto a circulação deste material foram debatidas e acordadas entre os
 envolvidos”.
 “maio, 2006 – seiscentas pessoas foram mortas em São Paulo, Brasil”.
 “2013 – inicia-se um processo terapêutico”. (Mães 2013)

Termina o documentário e a tela se torna novamente negra. Aparece a
 seguinte afirmação:

“Após estes encontros iniciais, formou-se um grupo terapêutico, cujas
 sessões, a pedido dos psicólogos, não foram filmadas”. (Mães 2013)

Iniciando por aí, o filme torna-se metapolítico? É necessária uma clínica
 do testemunho para que as narrativas de perdas se tornem testemunho? Ou seria
 o contrário, uma vez que a clínica não foi filmada? A politização do início de um
 processo terapêutico e a marcação de um limite a sua publicização faz separar
 dois campos que terão de permanecer opacos um ao outro?

VIII



Fig. 5 – *Apelo* (IANNI, 2014)

À medida que a nuvem de pó se dissipa, as sentinelas começam a ver uma jovem mulher andando à volta do corpo. Os seus gritos penetrantes são os de uma ave que volta ao ninho e descobre que os filhos desapareceram [...] Trata-se de uma evocação exasperada do desamparo, da solidão. A profanação de Polínicês determina a perda iminente de Antígona. Também para ela, o “ninho/leito” maternal ficará vazio e destruída a sua descendência. A linguagem impõe aqui o reconhecimento e as transposições dos marcadores literais e simbólicos como centrais, como ainda mais pungentemente evidentes do que tudo o que formula a psicanálise (embora Sófocles e Freud coincidam, como insistia o próprio Freud). É inútil sublinharmos a carga patética dos gritos de ave de Antígona. Mas o relato do guarda aponta para zonas de experiência exteriores às simplesmente humanas. E é essa a questão. As figuras antropomórficas com cabeça de pássaro, “as mulheres que são como pássaros”, do rouxinol à harpia, desempenham uma função inegável no mito e no ritual dos gregos. Na origem, a própria Esfinge terá provavelmente sido uma mulher pássaro. O lamento penetrante de Antígona exprime instintos e valores, mais velhos e menos racionais do que o homem e o discurso dos homens. Poderá a [polis] edificada como foi pela delimitação de fronteiras essenciais entre as esferas humana e animal, fundamentalmente ligada que está ao discurso articulado, conter dentro de si, conceder um eco adequado, a semelhantes gritos? (Steiner 2008, 251)

Se o documentário testemunhal pode fraturar “o chão duro da história estritamente factual, traumatizando-o”, o documentário testamental *Apelo* transmite memórias sobrepostas de mais de um lugar, de mais de um sujeito, de mais de uma vala em que se enterrou ou se negou o enterro a mais de um vencido. Transmite em tempos de intransmissibilidade de uma tradição ética que não tinha nem mais como narrar (Benjamin, 1987), nem mais como julgar (Arendt, 2001) e nem mais como responder às violências do século XX (Agamben, 2008). Três diagnósticos de ruptura entre o passado e o futuro em que não falam mais aos vivos os mortos que teceram a tradição ética de julgamento do passado europeu. A afirmação de Agamben, em *O que resta de Auschwitz*, é disso emblemática: “O herói grego despediu-se de nós para sempre,

não podendo mais, em caso algum, testemunhar por nós; depois de Auschwitz, não é possível utilizar um paradigma trágico na ética” (Agamben 2008, 104).

Débora Maria da Silva como Antígona em *Apelo* maneja memórias e esquecimentos feitos de rupturas. O que constitui essas memórias e esquecimentos? Algo da espécie de um simulacro de recalque coletivo? De um retorno do recalco histórico? Do fantasma de um passado, que não reconhecido, ainda assombra? Não será possível responder neste artigo, mas a materialidade desse documentário, parece-nos, coloca em tensão as evidências entre história e ruptura, entre psicanálise e ruptura, entre psicanálise e história.

Uma Antígona negra que é mãe, que fala em português enquanto sua fala se escreve em um desdobrar da língua oficial do Brasil em uma língua-legenda universal, e que adentra o cemitério de mortos onde não estão enterrados seus filhos de maio para oferecer sepultura aos “nossos mortos” de todos os tempos. É Antígona que não diz eu.

É Antígona de um tão problemático “eu” como o fora a Antígona antiga.

É Antígona não marcada em uma identidade de destino com a filiação incestuosa de seu pai, Édipo, e que é então todas as mães, noivas e irmãs. Avesso, por isso, de Antígona? Não, se a anterioridade de sua gramática, como sublinhou George Steiner sobre a Antígona de Sófocles for também estranha às categorias de individualidade:

Quando, nos versos 71 e 72, com sua quebra veemente – “a ele, eu/ O enterrarei?” Antígona emprega [eu], a palavra é uma concessão amarga. “Eu” é agora um marcador da solidão, dessa ruptura forçada com o uníssono do parentesco, da coletividade familiar ou clânicos, que tornava possíveis, que reclamava, a fusão dos sentimentos, das intenções, da ação. (Steiner 2008, 236)

É Antígona que não declama de forma grandiloquente o sentido de uma ética guiada por leis divinas ou tradicionais e que apenas se detém obliquamente ao lado de um muro em que algo político se escreveu, mas que não se lê a não ser que seja feito recurso ao arquivo e à memória. Uma memória de um tempo que não é imemorial porque já desde sempre político.

IX

A situação do homem contemporâneo é trágica porque, como o Coro das tragédias gregas [...], sabemos que o tempo vai apagando pouco a pouco nossa memória afetiva, vai abrindo nossas dores. Mas, por outro lado, diante do horror que não pode ser esquecido, queremos ter uma memória de herói trágico, uma memória de Electra, que não esquece nunca, que não esquece nada, que conserva sua dor intacta, inconsolável, para sempre. [...] E não tenho – ao contrário de Hamlet, que tinha o fantasma de seu pai – não tenho seis milhões de fantasmas que de tempos em tempos me apareçam espontaneamente e interrompam o fluxo do esquecimento, dizendo-me: “não se esqueça de nós”. Para essa situação trágica não existe solução – uma situação trágica é por definição insolúvel [...]. Podemos reagir como o Coro das tragédias e dizer: “é assim mesmo: o tempo traz esquecimento. Esqueçamos e continuemos nossas vidas. O que teremos para o jantar hoje?”. Mas podemos [...] todas as manhãs de nossas vidas evocar seis milhões de fantasmas – sabendo que no fim do dia os teremos esquecido e que no dia seguinte teremos de evocá-los de novo... Contra o tempo que naturalmente abranda a memória, podemos afirmar nossa memória todos os dias como um ato de vontade obstinado – um ato trágico. (Oliveira 2008, 234-235)

Do processo terapêutico em *Mães* à passagem do testemunho ao testamento em *Apelo*, o irreparável? Difícil responder, pois a presença dessa dissonância tão gritante que é *Apelo* em relação às outras materialidades documentais produzidas em torno do movimento *Mães de Maio* convoca-nos a tomar o trágico na potência da instauração histórica do que Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (2005, 216) denominaram, separando filosofia, teatro e história, de “consciência da ficção”.

Se em seu *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, os dois helenistas identificam o efeito trágico como aquele proveniente “da liberdade que lhe assegura a ficção do *mythos*”, uma liberdade que “alcança o geral, [enquanto] a história, por seu objeto, permanece fechada no particular” (Vernant; Vidal-Naquet 2005, 218) – efeito de uma transformação radical no entendimento antigo do que viria a ser a verdade –, tal dissonância não tem meios de ser reduzida ao que se conceberia como reparação na dimensão objetiva do terapêutico ou do jurídico.

O *Apelo*, por isso, decidimos por deixá-lo assim: dissonante.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a Morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *As ninfas*. São Paulo: Hedra, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunho (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008. [Col. Estado de sítio].
- APELO. Realização: *Clara Ianni e Débora Maria da Silva*. Produção: Massa real. São Paulo, 2014. Vídeo (13 min). Disponível em: <<http://claraanni.com/>>. Acesso em 26 jul. 2020.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CLARA, Ianni. *Fala sobre obra feita no cemitério de Perus*. 2014. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=LZdxVVtNQQs>>. Acesso em 26 jul. 2020.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 7-19.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: A atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Tortura e sintoma social*. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 123-132.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LE GAUFEY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Colonia San Jerónimo Lídice: Peele Consejo Editorial, 2011.

- LIMA, Rafael Alves. Análise reparável e irreparável: o conceito psicanalítico de reparação na agenda da transição brasileira. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 37, p. 116-132, 2017.
- MÃES. Realização: Clara Ianni. Colaboração: Mães de Maio; Margens Clínicas. Edição: Clara Ianni; Nina Senra. Mixagem: Caio Gonçalves. Cor: Marcos Yoshi. São Paulo: 2013. Vídeo (23 min). Disponível em: <<http://claraianni.com/>>. Acesso em 26 jul. 2020.
- MÃES DE MAIO (Coord.). *Do luto à luta*: Mães de Maio. São Paulo: [s.n], 2011.
- OLIVEIRA, Flávio Ribeiro de. Electra em Auschwitz: ensaio sobre a memória afetiva do herói trágico. *Letras clássicas*, n. 12, p. 223-236, 2008.
- PETIÇÃO pública: Novo manifesto pela federalização dos crimes de maio de 2006, e pelo fim da “resistência seguida de morte”. 2012. Disponível em: <<http://www.peticaopublica.com.br/?pi=maesmaio>>. Acesso em 26 jul. 2020.
- ROBIN, Régine. *A memória saturada*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- SILVA, Débora Maria Da; DARA, Danilo. *Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial*. In: Kuckinski, Bernardo [et al]. *Bala perdida: A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. São Paulo: Boitempo, 2015. [Ebook].
- STEINER, George. *Antígonas*. Lisboa: Relógio d’água, 2008.
- TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. Apresentação. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- VERAS, Luciana. Clara Ianni: arte, política, sociedade e ideologia. 2016. Disponível em: <<https://www.revistacontinente.com.br/edicoes/189/clara-ianni--arte--politica--sociedade-e-ideologia>>. Acesso em 26 jul. 2020.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- VIANNA, Adriana. As mães, seus mortos e nossas vidas. *Revista Cult*, São Paulo, p. 36-39, 2018. [Dossiê “A violência como ordem”].

NOSSOS MORTOS TÊM VOZ
 NOTAS CLÍNICAS E POLÍTICAS SOBRE IMAGENS E VOZES
 ARTIGO RECEBIDO EM 31/08/2020 • ACEITO EM 23/11/2020
 DOI | <https://doi.org/10.5216/rth.vi2.66541>
 REVISTA DE TEORIA DA HISTÓRIA | ISSN 2175-5892



ESTE É UM ARTIGO DE ACESSO LIVRE DISTRIBUÍDO NOS TERMOS DA LICENÇA *CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION*, QUE PERMITE USO IRRESTRITO, DISTRIBUIÇÃO E REPRODUÇÃO EM QUALQUER MEIO, DESDE QUE O TRABALHO ORIGINAL SEJA CITADO DE MODO APROPRIADO