

Contar nossos mortos

To take our dead into account

Gabriel Lacerda de Resende
Universidade Federal Fluminense

Para Renato Soares de Lima, in memoriam

RESUMO:

Este artigo pretende discutir e enfrentar um traço particular da necropolítica brasileira: as políticas de desaparecimento. A partir de imagens da pandemia de Covid-19, defende-se que o desprezo do Estado brasileiro e seus representantes pelos mortos é uma marca constitutiva do que somos, numa transversal que vai da colônia à democracia. Convoca-se Clarice Lispector, Walter Benjamin e Judith Butler como aliados em uma política narrativa que sustente o luto público e coletivo no embate contra a barbárie e o esquecimento de nossos mortos.

Palavras-chave: Luto; Memória; Política.

ABSTRACT:

This article aims to discuss and stand up to a specific trait of Brazilian necropolitics: the politics of disappearance. Starting from images of the Covid-19 pandemic, we argue that the Brazilian state's and its representatives' disdain for the dead is a constitutive feature of what we are, in a transversal that goes from the colony to democracy. We summon Clarice Lispector, Walter Benjamin and Judith Butler as allies in a narrative politics that vindicates public and collective mourning in the struggle against barbarism and the oblivion of our dead.

Keywords: Mourning; Remembrance; Politics.

DOI: 10.12957/mnemosine.2022.71180

I.

No dia 28 de maio de 2009, o Partido Comunista do Brasil pediu a instauração de um processo contra o deputado federal Jair Messias Bolsonaro. O parlamentar ostentava na porta de seu gabinete um cartaz amador com o desenho de um cachorro segurando um osso na boca; palavras juntavam-se à ilustração para dar forma à mensagem: “DESAPARECIDOS DO ARAGUAIA. Quem procura osso é cachorro”. Numa foto em que posa orgulhoso com o reclame, vislumbra-se, ao fundo, um adesivo que trazia parte do bordão que ele adotaria na campanha presidencial de 2018: “Brasil acima de tudo”. À época, o congressista era mais uma entre tantas criaturas medonhas do pântano da política brasileira; mesmo em meio àquela fauna, era o único que defendia abertamente o regime totalitário instaurado pelos militares no golpe de Estado de 1964.

Em abril de 2019, já eleito presidente, Jair Messias Bolsonaro extinguiu o Grupo de Trabalho Araguaia, dedicado à busca dos restos mortais da guerrilha de mesmo nome, e o Grupo de Trabalho Perus, responsável por identificar indícios de desaparecidos políticos entre os 1049 sacos com ossadas retiradas do cemitério paulistano. A vala clandestina de Perus, descoberta em 1990, foi um dos mais nefastos instrumentos de promoção do esquecimento da ditadura civil-empresarial-militar brasileira.

Passados doze meses, Jair Messias Bolsonaro foi perguntado sobre os mais de 2500 óbitos decorrentes da pandemia de COVID-19. Ele interrompeu o repórter: “Eu não sou coveiro, tá certo?”. Um dia depois, ante o colapso dos sistemas de saúde e funerário, Manaus começou a enterrar seus mortos em valas comuns no cemitério Nossa Senhora Aparecida.

II.

“Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava”, escreveu certa vez Walter Benjamin (1987, p. 239). No caso brasileiro, o que tal escavação permite ver é que a vala comum dos anos de chumbo já era a atualização dos chamados “cemitérios de escravos”, usados à larga no empreendimento colonial; e se hoje ela torna a se viabilizar, é porque esses eventos aparentemente desconectados – o genocídio escravocrata, a ditadura, a pandemia – ajudam a dar forma a um dispositivo estruturante da violência de Estado brasileira.

Pode-se situar tal violência sob o signo da *necropolítica*, conceito forjado por Achille Mbembe (2018) a partir de uma complexa interseção entre política, soberania e estado de exceção. Na esteira das análises de Michel Foucault a respeito da biopolítica –

um poder exercido a partir do imperativo de cuidar e fazer proliferar a vida das populações –, Mbembe mostra como a expressão máxima da soberania política pouco ou nada tem a ver com a produção, por homens e mulheres livres, de um conjunto normativo para regular a vida entre iguais; para além desse pretense uso público da razão, é a relação entre vida e morte que aparece no seio da racionalidade política moderna, sendo a soberania o exercício do direito de escolher quem vive e quem morre.

O próprio professor do *Collège de France* já mostrara que a biopolítica tinha como contraface a separação entre as vidas dignas de serem vividas e aquelas que podem ser abandonadas à morte e, no limite, ativamente exterminadas. É nos campos nazistas que Foucault encontra o exemplo magno do que ele chamará de racismo de Estado, condição operatória de toda e qualquer biopolítica – a salvação da raça ariana só pode significar o extermínio dos que não comungam de sua pretensa pureza, afinal. A tese foucaultiana indicava a necessidade de pensar o totalitarismo europeu do século XX não como aberração político-jurídico-biológica, mas como resultado da intensificação de dispositivos familiares ao mundo ocidental: a gestão da vida da espécie, a maximização da produtividade dos indivíduos e a formulação de um corpo teórico que justificasse e aperfeiçoasse tais práticas de dominação. O que diferencia o maquinário do Reich é a conjugação absoluta desses pressupostos: não há contradição entre a regulamentação biológica da existência e o direito soberano de matar, quer isso signifique promover o extermínio de tudo que o ameaçasse ou expor seus próprios cidadãos à guerra. Eis a síntese do horror: “um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida” (FOUCAULT, 2005, p. 311).

O deslocamento proposto por Mbembe mostra que tal operatória de extermínio tem sua gênese muito antes: o colonialismo e a escravidão consistiram nas primeiras experimentações dessa necropolítica e deram vazão a práticas de aniquilação que não cabiam no imaginário europeu, de modo que era possível apregoar, na metrópole, a igualdade universal entre indivíduos, enquanto escravizados eram reduzidos à condição de coisa nas colônias. Se Giorgio Agamben indica que o campo de concentração é o paradigma do capitalismo contemporâneo e a realização espacial de um permanente estado de exceção – em que o jogo da soberania se faz como uma constante decisão sobre quem vive e quem deve morrer –, Mbembe aponta que os territórios marcados pela violência colonial são, desde sempre e ainda, o espaço político gerido a partir da capacidade de matar sem burlar a lei.

Não é difícil trasladar tais conceituações para o Brasil deste interminável 2020. As marcas racistas e homicidas desta nação inzoneira sempre estiveram à mostra, e a gestão errática da pandemia de COVID-19 acrescenta o vetor suicidário à equação. Pois embora a história do Brasil nunca tenha deixado de ser a reiteração permanente de uma lógica exploratória de acumulação e concentração de renda, havia ainda um corte que preservava a parcelas da população o direito a uma história, a uma existência socialmente reconhecida; agora, todo e qualquer pudor em relação à vocação exterminadora dessa lógica foi suspenso. A morte “é o destino de todo mundo” e “todos nós vamos morrer um dia”, como declarou o presidente, e que esta sina se consume sem que haja luto, comoção ou ritual indica que estamos todos sujeitos a engrossar alguma estatística (SAFATLE, 2020).

Eis um traço particular de nossa *necropolítica tropical* (PELBART, 2018): uma ampla gestão dos regimes de visibilidade da morte. Dela formam parte as valas comuns de Manaus, as valas clandestinas de Perus e Ricardo de Albuquerque, os fornos da Usina Cambahyba, o cemitério dos Pretos Novos, entre tantas outras necrópoles em que se buscou realizar a tentativa de apagar os rastros dos mortos; bem como as diferentes estratégias de subnotificação empregadas pelo Estado brasileiro, desde o uso dos autos de resistência para burlar o registro de mortes perpetradas pelas polícias até a inclinação dos órgãos oficiais por metodologias que puxam para baixo os índices de morte por COVID-19, chegando ao cúmulo dos boletins que anunciam orgulhosamente o número de recuperados da doença, sem qualquer referência aos óbitos. A perversa alquimia que combina a ocultação de cadáveres e o tratamento meramente estatístico da morte culmina na impossibilidade de ritualizá-la e empreender o trabalho do luto, seja porque não há corpo a ser enterrado ou porque eles se acumulam em tal monta que só podem ser tratados como pontos em um gráfico, sem nome, sem história. Nossa particular desumanização dos mortos e o convívio naturalizado com a industrialização da morte são duas das *políticas de desaparecimento* (BARBOSA, 2020) em voga no Brasil contemporâneo.

Mas a hipervisibilidade da morte cotidiana parece não ser capaz de produzir qualquer afeto de solidariedade genérica. Dois episódios ocorridos em 2020 não deixam esquecê-lo: em 14 de agosto, Moisés Santos, representante de uma fornecedora de alimentos, trabalhava numa unidade da Rede Carrefour, no Recife, quando teve um infarto. Seu corpo foi coberto com guarda-sóis e cercado por caixas de papelão e engradados de cerveja para que o supermercado seguisse funcionando. No dia 11 de junho, quando já éramos mais de 40 mil mortos por COVID-19, a ONG Rio de Paz

promoveu uma homenagem às vítimas na praia de Copacabana: cem covas rasas foram cavadas na areia, com cruzeiros colocadas diante delas, algumas ornadas com a bandeira do Brasil. Um aposentado que caminhava pelo calçadão adentrou a praia e começou a derrubar as cruzeiros, dizendo que o espaço público não poderia abrigar uma homenagem que utilizasse “a cruz de Jesus para aterrorizar o povo”. Que isso tenha ganhado mais destaque do que a atitude de outro transeunte, pai de uma vítima do vírus, que reergueu as cruzeiros, é menos um acaso do que o triunfo de um certo regime de forças diante de nossos mortos, sua visibilidade, seu apagamento.

Essa particular amarração entre morte, violência e luto faz funcionar uma aporia: nossos mortos desaparecem, e é precisamente isso que pode manter o furor mortífero tupiniquim escancarado e operante; da mesma forma, a visibilidade absoluta da morte não quer dizer que efetivamente vejamos ou saibamos narrar a vida dos que se foram. Diante das políticas de desaparecimento que o Brasil de hoje atualiza, é preciso indagar: como contamos nossos mortos?

Questão semelhante exortou Clarice Lispector a escrever, em 1962, sobre a morte de um assaltante. José Rosa de Miranda, o Mineirinho, fora executado pela polícia no Morro do Pinto, região central do Rio de Janeiro; o cadáver, no entanto, fora desaparecido à beira da estrada Grajaú – Jacarepaguá, a mais de 15 quilômetros dali. Os jornais da época contam que Mineirinho tinha em seu encaixe cerca de 300 agentes da lei há mais de uma semana, quando decidira escapar, no dia de São Jorge, do manicômio judiciário. O delegado responsável pela operação era Cecil Borer, ex-integrante da polícia política de Getúlio Vargas; anos mais tarde, ele se tornaria diretor do Dops e comandaria o atentado contra Carlos Marighella num cinema da Tijuca.

O corpo de Mineirinho contabilizava treze tiros: um na perna esquerda, três nas costas, um no braço esquerdo, cinco no pescoço, um na axila esquerda e dois no peito. Vários apresentavam marcas de pólvora, indicando que haviam sido efetuados, como bem demonstra a expressão, *à queima-roupa*. Com ele foram encontrados alguns cruzeiros, um recorte de jornal noticiando sua última troca de tiros com a polícia, um anel do santo guerreiro que abençoara seu grito de liberdade e, no bolso da camisa, a oração *Cinco minutos diante de Santo Antônio*: “Há quanto tempo eu te esperava, pois que bem conheço as graças de que necessitas e que queres que eu peça ao Senhor. [...] Coragem que tudo obterás. Agrada-me também as almas sinceras que tomam sobre si as dores alheias. Como se fossem suas próprias.”

Como se tocada pela prece, Clarice envia um texto para a revista *Senhor*, com a qual colaborava desde 1958 escrevendo crônicas. *Um grama de radium – Mineirinho*, no entanto, talvez pudesse ser chamado de *conto*: Clarice *conta* o fim de Mineirinho, *conta* a repercussão da morte junto à cozinheira de sua casa, *conta* os afetos de justiça, compaixão e violência que tumultuam sua boa consciência, e *conta*, finalmente, os tiros que ceifaram a vida do supliciado:

É, suponho que é em mim, como um dos representantes do nós, que devo procurar por que está doendo a morte de um facínora. E por que é que mais me adianta contar os treze tiros que mataram Mineirinho do que os seus crimes. [...] Fatos irreduzíveis, mas revolta irreduzível também, a violenta compaixão da revolta. Sentir-se dividido na própria perplexidade diante de não poder esquecer que Mineirinho era perigoso e já matara demais; e no entanto nós o queríamos vivo. [...] Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro (LISPECTOR, 1962, s/p).

É um estranho território que se estabelece entre o assassinato de Mineirinho e a escrita de Clarice: contando – os tiros, a história –, os contornos daquela mulher branca, viva, de linhagem europeia e boa condição socioeconômica diluem-se nos daquele homem, negro, pobre, morto brutalmente pela polícia militar, como tantos à sua imagem e semelhança. O que sobra daquela intimidade desejosa de segurança, revelada no primeiro tiro, é a alteridade despontada no impessoal da dor e da violência. No limiar entre um corpo, vivo, e o corpo do outro, vilipendiado com treze tiros, não há reconhecimento piedoso, mas uma dessubjetivação radical: “vi a vida se abrir na sua carne e me espantei, e vi a matéria de vida, placenta e sangue, a lama viva. Em Mineirinho se rebentou o meu modo de viver” (*Ibidem*).

III.

Em um ensaio redigido após os acontecimentos de 11 de setembro de 2001, a filósofa Judith Butler pergunta-se sobre as possibilidades de sustentar uma comunidade fundada na experiência compartilhada da exposição à violência e à perda e, sobretudo, nas políticas do luto. Ela recupera exemplos da cobertura jornalística sobre as guerras

perpetradas ou apoiadas pelos Estados Unidos da América para elucidar a distribuição desigual do luto e da humanização das vidas ceifadas: “quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *concede a uma vida ser passível de luto?*” (BUTLER, 2019, p. 40, grifo da autora). Butler contrasta exemplos: obituários de palestinos assassinados por Israel, enviados por cidadãos estadunidenses ao *San Francisco Chronicle*, tiveram a publicação recusada com o argumento de que seria preciso confirmar a *causa mortis* antes de enviar o jornal à gráfica; já Daniel Pearl, jornalista brutalmente assassinado por membros da Al-Qaeda, é cuidadosamente humanizado por reportagens que contam sua história, seus feitos profissionais, pontuadas com entrevistas de entes queridos que elencam episódios corriqueiros de sua vida. O que se aí se opera é o contorno de vidas que, por aparecerem como absolutamente humanas – portanto absolutamente familiares aos que ainda estão vivos –, são passíveis de luto, ao passo que outras são inelutáveis, porque nem mesmo “vida” houve; o obituário – ou simplesmente dar a ver a história de um falecido – é “o meio pelo qual uma vida se torna digna de nota” (*Ibidem*, p. 55). Sobre o caso de Pearl, Butler escreve:

[...] não me perturbo com a proximidade do não familiar, a proximidade da diferença que me faz trabalhar para forjar novos laços de identificação e reimaginar o que é pertencer a uma comunidade humana a qual não pode ser considerada em termos epistemológicos e culturais comuns. Sua história me leva para casa e me instiga a permanecer lá. Mas a que custo estabeleço o familiar como o critério pelo qual uma vida humana é passível de ser enlutada? (Ibidem, p. 55).

Embora o jogo midiático se sustente nessa operatória de humanização psicologizante que facilita a identificação, por parte do espectador, do morto como um semelhante, há outras maneiras de fundar um laço político a partir do luto. É precisamente a fixidez das posições subjetivas que o processo lutuoso coloca em análise; naquele semelhante *perdido*, algo de mim *se perdeu*, o que diz respeito não a propriedades subjetivas ou predicados de identidade e alteridade, mas aos laços relacionais, agora modulados pela experiência de uma perda que faz vacilar a narrativa do eu autoconsciente. Butler não nega que Pearl e os soldados estadunidenses devam ser enlutados, mas essa modalidade de luto não permitiria a invenção de uma comunidade política em novas bases. O interesse aqui está não no reconhecimento apaziguador e piedoso, mas numa reavaliação decisiva dos laços que ligam o eu ao Outro. Contra o narcisismo da melancolia, o reconhecimento de que a vulnerabilidade da criança afegã ou do refugiado palestino diz respeito a todos. É uma espécie de antihumanismo paradoxal:

ao mesmo tempo em que o crucial não é a humanização como pré-requisito para a inclusão no rol das vidas passíveis de serem enlutadas, tampouco se trata de desconsiderar a distribuição desigual da violência sobre os corpos. O que o luto como experiência política produz é a reconsideração das bases fundacionais daquilo que chamamos de comunidade, germinada no espaço inespecífico em que a dor e a revolta já não cabem nos limites de uma identidade reconhecível:

Pedir reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já somos. É solicitar um dever, instigar uma transformação, fazer um apelo ao futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar a própria existência de si, e a própria persistência na existência de si [...] (Ibidem, p. 66).

Como Butler, Clarice evoca a imagem da casa para dizer do inesperado luto por Mineirinho: “Para que minha casa funcione, exijo de mim como primeiro dever que eu seja sonsa, que eu não exerça a minha revolta e o meu amor, guardados” (LISPECTOR, *op. cit.*, s/p). É esta casa, abrigo da intimidade da escritora velado pelas mesmas forças de segurança que dizimaram o temido assaltante, que se desfaz no espaço entre o primeiro e o décimo terceiro tiro.

Mas sob a casa está o terreno. Nele, o sangue, os trezes tiros, a segurança, a justiça, a vingança, a revolta, a compaixão, as ruínas da casa, a violência, a redenção se fundem num elemento informe. Aqui, a escritora recupera discretamente o retrato drummondiano dos *Inocentes do Leblon*, retirando dele o elemento que implodirá sua inocência burguesa: “Os inocentes do Leblon/não viram o navio entrar/Trouxe bailarinas?/trouxe imigrantes?/trouxe um grama de rádio?/Os inocentes, definitivamente inocentes, tudo ignoram,/mas a areia é quente, e há um óleo suave/que eles passam nas costas, e esquecem” (ANDRADE, 2012, p. 225). Como indica o título da crônica, Mineirinho é como um grama de radium, “um grão de vida que se for pisado se transforma em algo ameaçador — em amor pisado; essa coisa, que em Mineirinho se tornou punhal, é a mesma que em mim faz com que eu dê água a outro homem” (LISPECTOR, *op. cit.*, s/p). Diante do esquecimento, da indiferença ou do apagamento, o grama de radium “se irradiará de qualquer modo, se não for pela confiança, pela esperança e pelo amor, então miseravelmente pela doente coragem de destruição” (*Ibidem*).

Na senda aberta pelo texto clariceano, enlutar-se por Mineirinho, por palestinos ou pelos jovens negros assassinados a cada 23 minutos pelo Estado brasileiro aponta para uma política do luto que busca ultrapassar a expiação de culpa, o mero compadecimento

ou a pretensão de se colocar no lugar das vítimas. O que essa “doente coragem” destrói é justamente as coordenadas ontológicas que regulam nosso senso de comunidade, nosso modo particular de dividir as vidas em dignas e indignas de luto, a piedade com que reduzimos o Outro a um corpo desvitalizado a ser salvo por nossa benevolência. Trata-se de vislumbrar no inespecífico de uma vida, de um assassinato, de um ato de coragem, a substância de uma solidariedade genérica a induzir a ultrapassagem dos limites de uma história marcada pelo apagamento de nossos mortos: “não é que eu queira o sublime, nem as coisas que foram se tornando as palavras que me fazem dormir tranquila, mistura de perdão, de caridade vaga, nós que nos refugiamos no abstrato. O que eu quero é muito mais áspero e difícil: quero o terreno” (*Ibidem*).

IV.

O fato de nossa história se confundir com uma necropolítica fundada em dispositivos de desaparecimento não deve impedir-nos de recuperar os instantes em que ela pôde ser interrompida pela força política do luto. O velório do estudante Edson Luís de Lima Souto, assassinado pela ditadura civil-empresarial-militar em 28 de março de 1968, foi um desses momentos.

Iniciadas na Cinelândia, ao lado de onde ocorrera a execução, as exéquias transcorreram por 21 horas, quando uma multidão iniciou o cortejo em direção ao Cemitério São João Batista, distante cerca de seis quilômetros. O carro funerário foi dispensado e o caixão foi carregado nos ombros de estudantes, trabalhadores e anônimos. Em silenciosa cumplicidade, o letreiro do Cinema Pathé mostrava *À queima-roupa*; o Cinema Império anunciava *A Noite dos Generais*, e outra sala exibia *Coração de Luto*. Caía a noite, e o poder público havia desativado a iluminação dos postes para ofuscar a torrente lutuosa; em resposta, comerciantes doavam seu estoque de velas e a multidão improvisava tochas com pedaços de jornal. Vaga-lumes em fúria, presenças em marcha: “a humanidade reduzida a sua mais simples potência de nos acenar na noite” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 30).

O assassinato de Edson Luís acabaria por marcar o ponto de virada daqueles anos de chumbo: de seu velório em diante, protestos e atos de revolta povoariam os dias, sendo respondidos com violência e autoritarismo por parte do regime. Não houve trégua sequer para a missa de sétimo dia, realizada sob cerco da cavalaria do exército. Um cordão humano foi formado à porta da Igreja de Nossa Senhora da Candelária por padres e senhoras para que os celebrantes pudessem sair em segurança, mas sua proteção não podia

se espalhar pelas ruas do país nem singrar os dias. O bater dos cascos e os golpes de sabre arrastaram o véu de uma longa noite, e a 13 de dezembro daquele ano o Ato Institucional Nº 5 seria lavrado.

É o mesmo céu, é a mesma praça. Ou quase. Com uma única exceção, os cinemas deram lugar a edifícios comerciais e filiais de redes famosas de *fast-food*. O prédio *art-déco* do antigo Cine Pathé abriga um templo da Igreja Universal do Reino de Deus. O letreiro que outrora fizera coro à revolta lutuosa hoje anuncia um cronograma de encontros sob promitente palavras de ordem: “Pare de sofrer!”. Colada à majestosa construção, uma abertura de esquina esconde uma *bombonière* dos tempos áureos da sétima arte. O cardápio com o nome dos doces é escrito à mão em letra cursiva; fotos antigas decoram o lugar, regido por uma senhora postada detrás de um balcão de madeira áspera ao toque das mãos. “O verniz que se foi. Não. É a árvore que regressa” (ANDRADE, 2012a, p. 493).

É o mesmo céu, é a mesma praça. Ou quase. No lugar de jovens rapazes trajando uniforme escolar ou camisa social, corpos negros, ostentando turbantes e tranças. Os cartazes que apontavam os indubitáveis assassinos do estudante deram lugar a uma indagação que ainda hoje, mais de 1.420 dias depois, persiste: quem matou? Quem mandou matar Marielle Franco? Traziam, também, indícios de um aprendizado que parecia ecoar o rastilho de pólvora daquele dia meio século antes: “Quiseram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes”. Cinquenta marços depois, no céu tempestuoso da história, chocam-se as imagens de dois velórios. É um céu pesado, mas é o único que cobre a terra, de modo que é preciso indagar: o que liga os destinos de um jovem pobre assassinado pela ditadura e de uma mulher negra e favelada executada num estado sob intervenção militar? O que se foi? O que regressa?

Quando as ruas já ardiam pelo país, quando o fogo fátuo das tochas improvisadas já havia se tornado incêndio, quando a violenta compaixão da revolta se alastrava contra o sufocamento de nossa vertigem visionária, Hélio Pellegrino publica um artigo no *Correio da Manhã*:

Tombou morto um jovem estudante brasileiro, nosso filho – não um porco. Édson Luiz, varado pela bala assassina que o matou, não teve tempo de ter tempo. O tempo de sua vida, ao qual tinha direito e do

qual foi miseravelmente roubado, ergueu-se de súbito diante da Nação como uma imensa catedral sagrada, sob cujas abóbadas milhões de vozes deflagraram sua revolta. O tempo de Édson Luiz, dilacerado e destruído pela bala homicida que o cortou, tornou-se de repente tempo histórico, tempo brasileiro, tempo de cólera e de consciência – tempo de gritar: BASTA! Há instantes privilegiados em que um destino pessoal se dissolve no movimento da história. Nesses instantes, a formidável alquimia da história faz refulgir, com luz imperecível, o destino no qual toca. Édson Luiz, assassinado pela Polícia, explodiu como um paiol de tempo histórico, cujos clarões varreram de ponta a ponta a noite reacionária que o Poder Militar fez desabar sobre o País. [...] O povo não pode dar consentimento na morte de Édson Luiz. Suas energias desencadeadas são uma alta, bela e nobre forma de ressuscitá-lo, de negar sua morte – para que o Brasil possa viver. Está nas mãos do povo morrer com Édson Luiz ou ressuscitar com ele. O povo, através de um formidável processo de ação de rua, em todo o País, já fez a sua escolha. O povo brasileiro não quer – e não pode – morrer. Por isto se agita, por isto se movimenta, enfrentando a Polícia, por isto morre nas ruas. Para não morrer, o povo se expõe à morte na rua (PELLEGRINO, 1968, p. 4).

Recusar a morte é, antes de tudo, impedir que ela possa ser condenada aos limites precisos do corpo morto. É o grito gutural por uma justiça que não se confunda com a Lei, “justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos” (LISPECTOR, *op. cit.*, s/p), e, sobretudo, de que são muitos os perigos. Perigo inclusive de encerrar os sentidos dessa derradeira e incontornável violação em uma biografia: um mausoléu é antes de tudo uma casa.

Eu sou porque nós somos era o lema que Marielle havia escolhido para sua campanha eleitoral, inspirada na filosofia africana do *Ubuntu*. De que “nós” falava ela? De uma comunidade de iguais? De um coletivo impessoal, com contornos indefinidos? De um nós ainda por vir? Tragicamente, seria sua morte a desvelar o pleno sentido da expressão, como o fizeram a de Mineirinho e a de Edson Luís; seus corpos, agora enterrados, sementes, agora terreno, *grão de radium*, a destruir as paredes do mausoléu, a destruir a casa. Alguém morre – Marielle, Mineirinho, Edson, George Floyd, um qualquer –, e um país, ou uma cidade, se revolta; quando o luto público irrompe na história, “[...] o nome do morto se torna, nesses dias, nessa semana, o nome próprio do anonimato geral, da despossessão comum” (INVISÍVEL, 2016, p. 50).

V.

Em 26 de setembro de 1940, impedido de prosseguir sua jornada rumo ao exílio nos Estados Unidos, Walter Benjamin se hospeda no Hotel de Francia, no povoado de

Portbou. Espremido entre a França colaboracionista de Vichy e a Espanha de Franco, Benjamin – sem passaporte alemão válido e sem cidadania francesa – fora informado que não poderia transitar pelo território espanhol sem documentos, devendo ser extraditado à França na manhã seguinte. Por volta das 22h, com três policiais franquistas à porta do seu quarto, ele ingere uma dose mortal de morfina. Henny Gurland, uma de suas companheiras na intrincada travessia dos Pirineus, arcou com os custos de uma sepultura válida por cinco anos; ao cabo desse período, sua ossada foi depositada em uma vala comum do cemitério de Portbou.

“O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 1985, p. 224), escreveu Benjamin pouco antes de morrer, como se pressentisse o destino de seus restos mortais. Ao leitor que se disponha a escavá-la, sua obra oferece um mosaico de intuições preciosas a respeito da relação entre memória, esquecimento, morte e narração. Em 1936, quando a Alemanha já vivia sob a sombra da *Reichsadler*, a águia de ferro nazista, ele registra: “A morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade” (*Idem*, 1985a, p. 208). É só porque tudo fenece que o narrador tem o que contar, e é precisamente porque ele conta que o passado – a memória de nossos mortos, as promessas inacabadas, o germen de esperança involucrado na espessura da história – pode interromper o fatalismo e a imobilidade do presente. Para quem souber perscrutar na história a beleza dos sonhos interrompidos, o frescor das utopias inacabadas e o rosto multiforme do horror, nada deve ser desprezado. Como o povo que se expunha à morte para não morrer, o narrador tece o luto com o fio da memória e sutura o dorso de nosso tempo fraturado. Contar porque morremos, contar para não morrer.

No fim de abril de 2020, quando as valas comuns retornavam à cena da necropolítica brasileira, Edson Pavoni lançou o memorial digital “Inumeráveis”. Contra o esquecimento, a plataforma busca reunir as histórias de cada uma das vítimas da COVID-19 no Brasil; os epitáfios podem ser adicionados por familiares ou colhidos por jornalistas e voluntários. Através deles, ficamos sabendo que Francisca Cleomar dos Santos Menezes era uma mulher do povo, que José Candido Ferreira Filho nunca teve vergonha de chorar, mas preferia sorrir, e que Naara Campos de Souza ensinava português a refugiados.

No dia 3 de agosto, Bruna Lessa, Cacá Bernardes, Carina Iglecias e Joana Coutinho deram início à performance “Insuflação de uma morte crônica”. Em um

apartamento em São Paulo, elas se revezariam para encher bexigas pretas 24 horas por dia, durante quatorze dias – período de isolamento recomendado para alguém infectado –, até chegarem a cem mil, número de óbitos que o país atingiria em cinco dias. Transmitida ao vivo pelo YouTube, a ação emulava a continuidade avassaladora dos óbitos, do contágio e a impossibilidade de seguir a vida cotidiana diante da materialidade da morte. O ar que faltou a cada um dos milhares de mortos – o ar que faltou a George Floyd, o ar que nos falta a todos – dava forma e volume à nossa imensa perda; estouradas as bexigas, ele retornaria à atmosfera, insuflando nos vivos o dever da justiça. As mãos de um coletivo de mães da periferia de São Paulo transformarão os restos de borracha num manto fúnebre, gesto de tecedura da memória de um país assombrado pelo esquecimento.

Um dia depois, às dez horas da noite, Nuno Ramos e o Teatro da Vertigem regeram, na Avenida Paulista, um cortejo fúnebre. Cem carros ocuparam o tradicional centro financeiro, palco de tantas marchas recentes que ajudaram a dar tónus fascista ao braço que hoje nos sufoca. No lugar dos brados que insuflavam a nação a cumprir o lema inscrito em sua bandeira, o som amplificado dos respiradores mecânicos e dos monitores cardíacos que trabalhavam incessantemente nas Unidades de Terapia Intensiva de todo o país. Dois carros funerários, um em cada ponta, guiavam os veículos em marcha à ré até o portão do Cemitério da Consolação, onde um trompetista solfejava o hino nacional de trás para frente. Gesto de coragem e memória que atualizava a imagem do anjo da história – tão cara a Walter Benjamin –, impedido pelo vendaval do progresso de interromper o curso da história e recolher as ruínas e os restos dos mortos. Nas antípodas do progresso e da grandeza que o futuro desejaria espelhar, a lembrança de que nosso berço esplêndido é também uma necrópole.

É tempo de escavar este solo de valas comuns, este solo de que somos filhos. É tempo de buscarmos na solidariedade lutuosa e na força da memória o empuxo para interromper, ainda que por um frágil instante, o curso da barbárie. Não há compromisso mais urgente enquanto estivermos vivos: é tempo de contar nossos mortos.

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. Inocentes do Leblon. *Carlos Drummond de Andrade: Poesia 1930-62*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Indicações. *Carlos Drummond de Andrade: Poesia 1930-62*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

- BARBOSA, Jonnefer. Políticas de desaparecimento e niilismo de Estado. *Pandemia crítica*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- BENJAMIN, Walter. Escavando e recordando. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 2*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- BUTLER, Judith. Violência, luto, política. BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos*. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- LISPECTOR, Clarice. Um grama de radium – Mineirinho. *Revista Senhor*, 1962, s/p.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PELBART, Peter Pál. Necropolítica tropical: Fragmentos de um pesadelo em curso. *Série Pandemia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PELLEGRINO, Hélio. Morte e ressurreição de Édson Luiz. *Correio da Manhã*, 4º caderno, 7 de abril de 1968.
- SAFATLE, Vladimir. *Bem vindo ao estado suicidário*. *Pandemia crítica*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

Gabriel Lacerda de Resende
Universidade Federal Fluminense
E-mail: gablacres@gmail.com