



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

**POÉTICAS DA CARNE: A NECROPOLÍTICA NO ENCALÇO DA
POESIA CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA**

FELIPPE NILDO OLIVEIRA DE LIMA

JOÃO PESSOA – PB

2021

FELIPPE NILDO OLIVEIRA DE LIMA

POÉTICAS DA CARNE: A NECROPOLÍTICA NO ENCALÇO DA POESIA
CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Cristina Marinho Lúcio.

Área de concentração: Literatura, Teoria e Crítica.

Linha de pesquisa: Estudos Culturais e de Gênero.

JOÃO PESSOA
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L732p Lima, Felipe Nildo Oliveira de.

Poéticas da carne : a necropolítica no encaço da
poesia contemporânea brasileira / Felipe Nildo
Oliveira de Lima. - João Pessoa, 2021.

108 f. : il.

Orientação: Ana Cristina Marinho Lúcio.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Poesia contemporânea. 2. Necropolítica. 3.
Antologias poéticas. 4. Descolonização. I. Lúcio, Ana
Cristina Marinho. II. Título.

UFPB/BC

CDU 82-1(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ATA DE DEFESA DE TESE DO(A) ALUNO(A)
FELIPPE NILDO OLIVEIRA DE LIMA

Aos três dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e um, às nove horas, realizou-se, na sala Google Meet Link: meet.google.com/nkq-zxqy-vjc, a sessão pública de defesa de dissertação intitulada: **“POÉTICAS DA CARNE: A NECROPOLÍTICA NO ENCALÇO DA POESIA CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA”**, apresentada pelo(a) aluno(a) Felipe Nildo Oliveira de Lima, que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRE EM LETRAS, área de Concentração em Literatura, Teoria e Crítica, segundo encaminhamento da Prof.^a Dr.^a Daniela Maria Segabinazi, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. A professora Doutora Ana Cristina Marinho Lúcio (PPGL/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte as Professoras Doutoras Rinah de Araújo Souto (UFPB) e Moama Lorena Lacerda Marques (UFPB). Dando início aos trabalhos, a Senhora Presidente Ana Cristina Marinho Lúcio convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida, foi concedida a palavra ao(à) mestrando(a) para apresentar uma síntese de sua dissertação, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final, ao qual foi atribuído o seguinte conceito: Aprovado. Proclamados os resultados pela presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Ana Cristina Marinho Lúcio (Secretária *ad hoc*), lavrei a presente ata que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

João Pessoa, 03 de agosto de 2021.

Parecer:

A banca ressalta a originalidade da proposta, pois evidencia a antologia como um projeto político e estético. A leitura do corpus é feita de forma orgânica e em diálogo com teorias e críticas contemporâneas. Recomenda-se a publicação dos resultados da pesquisa.

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Marinho Lúcio
(Presidente da Banca)

Prof.^a Dr.^a Moama Lorena Lacerda Marques
(Examinadora)

Prof.^a Dr.^a Rinah de Araújo Souto
(Examinadora)

Felippe Nildo Oliveira de Lima
(Mestrando)

AGRADECIMENTOS

Aos afetos e às teias formadas pelos encontros e suas leis naturais, que nunca foram tão importantes quanto agora.

A Ana Marinho, que orientou e acreditou nesta escrita desde quando ela era só ideias confusas. Admiro sua gentileza e sua arte, dentro e fora de sala.

Ao incentivo à pesquisa que é a bolsa de mestrado Capes.

Nossos mortos estão a cada dia mais vivos, a cada dia mais jovens, mais frescos, como se rejuvenescessem sempre num eco subterrâneo que os canta, numa canção de amor que os renasce, num tremor de abraços e suor de mãos, onde não há como secar a umidade insistente de sua lembrança.

(Pedro Lemebel)

RESUMO

A pesquisa de mestrado se centra em duas antologias poéticas lançadas em 2019 pela revista *Cult: Poemas para ler antes das notícias*, organizada por Alberto Pucheu, e *Quando a delicadeza é uma afronta*, com curadoria de Tarso de Melo. A realidade das mortes perpetradas pelo Estado brasileiro e suas instituições, como o exército e a polícia, e pela sociedade civil contra negros/as, mulheres, indígenas e LGBTQIA+, nos termos do que Achille Mbembe (2016) denomina “necropolítica”, atravessa fortemente as sensibilidades dos/as poetas, e é colocada em seus textos como questão que confronta politicamente a palavra e o trabalho com a poesia em nosso tempo, mais especificamente em 9 poemas que trago para análise e leitura nesta dissertação. Logo, o objetivo geral da pesquisa é discutir a busca desenvolvida pela poesia brasileira da última década de se constituir como contramola ou reação à necropolítica e ao apagamento de suas vítimas. Apesar de os poemas enunciarem mortes bastante recentes, é inevitável, em suas análises, relacionar o contexto político atual de morte no país ao histórico de traumas e feridas desde o início do projeto colonial. Partindo dessa gênese da violência de Estado no Brasil, o trabalho ainda desenvolve os seguintes aspectos: entender como os/as poetas contemporâneos/as têm nomeado e situado os vazios deixados pelos corpos vitimados por mortes políticas e crimes gratuitos de ódio motivados pelo racismo e pela LGBTQIA+fobia; perceber como a linguagem dos poemas ressoa no patético, no trágico e no horror como tentativas de se aproximar do real inominável sofrido pelas carnes dos corpos de dor dilacerados; buscar nos poemas proposituras políticas que perpetuem as vidas, os corpos e as memórias das vítimas do necropoder para além do tempo de existência curta que possuem a recepção imagética das catástrofes do cotidiano e as notícias de jornal, demarcando os compromissos políticos da poesia recente não só com os/as mortos/as, mas também com a vida dos/as matáveis que insistem em sobreviver.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia contemporânea. Necropolítica. Antologias poéticas. Descolonização.

ABSTRACT

The master's research focuses on two poetic anthologies released in 2019 by *Cult* magazine: *Poemas para ler antes das notícias*, organized by Alberto Pucheu, and *Quando a delicadeza é uma afronta*, curated by Tarso de Melo. The reality of the deaths perpetrated by the Brazilian State and its institutions, such as the army and the police, and by civil society against blacks, women, indigenous people and LGBTQIA+, in terms of what Achille Mbembe (2016) calls "necropolitics", crosses strongly the sensibilities of poets, and it is placed in their texts as a question that politically confronts the word and work with poetry in our time, more specifically in 9 poems that i bring for analysis and reading in this dissertation. Therefore, the general objective of the research is to discuss the search developed by Brazilian poetry in the last decade to constitute itself as a countermode or reaction to necropolitics and the erasure of its killings. Although the poems enunciate very recent deaths, it is inevitable, in their analysis, to relate the current political context of death in the country to the history of traumas and wounds since the beginning of the colonial project. Starting from this genesis of the State violence in Brazil, the work still follows the following aspects: understand how contemporary poets have named and located the voids left by bodies victimized by political deaths and gratuitous hate crimes motivated by racism and by LGBTQIA+phobia; we perceive how a language of poems resonates in the pathetic, the tragic and the horror, how to approach the nameless real suffered by the flesh of the bodies of pain torn apart; seek political propositions in the poems that perpetuate the lives, bodies and memories of necropower victims beyond the short time of existence that have an imagery reception of everyday catastrophes and newspaper news, demarcating the political commitments of recent poetry not only with the dead, but also with the life of the killable ones who insist on surviving.

KEYWORDS: Contemporary poetry. Necropolitics. Poetic anthologies. Decolonization.

SUMÁRIO

COMEÇAR É JÁ PARTIR DE ALGUM LUGAR.....	09
--	-----------

CAPÍTULO 1

A PALAVRA AMOR É ENGOLIDA PELA PALAVRA MORTE	18
---	-----------

CAPÍTULO 2

NOMEAR UMA AUSÊNCIA É FAZER COM QUE ELA EXISTA.....	44
--	-----------

CAPÍTULO 3

CONTRA A VIDA PRECÁRIA E SUPÉRFLUA: COMPROMISSOS DOS/AS POETAS DO FIM DO MUNDO	80
---	-----------

O FIM ALARGA MAIS AS BRECHAS (OU CONCLUSÃO).....	101
---	------------

REFERÊNCIAS	105
--------------------------	------------

COMEÇAR É JÁ PARTIR DE ALGUM LUGAR

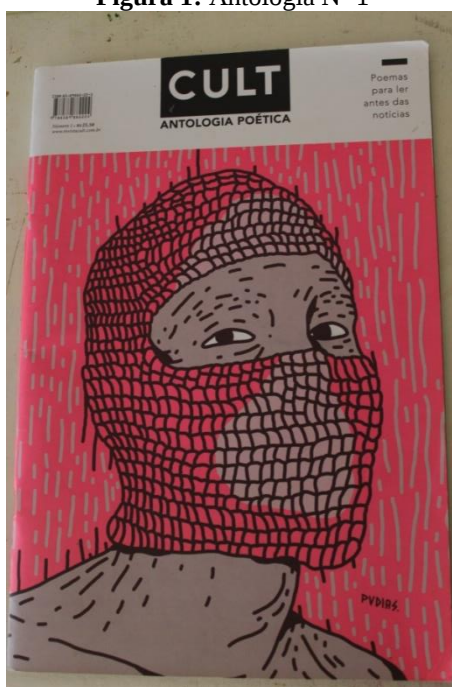
Este espaço de culminância de dois anos de mestrado – que é a dissertação – traz consigo as marcas que a poesia tem feito em mim no recolhimento com os livros na minha casa e nos encontros com poetas e suas falas em saraus, em bares e na minha casa. Nas nossas falas e nas nossas escritas, a perplexidade e a falta são algumas dessas marcas que se sobressaem. A necessidade de colocar as palavras e a própria poesia em tensão, como que para dizer de suas precariedades e das limitações de poemas em situações-limite e estados de exceção. Temos buscado entender a poesia que fazemos. Procuramos razões poéticas de ser e de estar em nosso tempo que justifiquem ou abram espaço para a poesia entre nós, para fazermos sua defesa ou para sabermos mais alguns porquês de precisarmos tanto dela nesse agora em que vivemos. Para nos reconhecermos poetas e podermos fazer alguma coisa com isso além de poesia. Exercícios políticos para (se) entender um/a poeta na contemporaneidade.

A escrita desta dissertação buscou falar de um lugar de tensionamento das poesias contemporâneas que leio, faço e/ou escuto, quando nossas vozes se cruzam e, por vezes, falam juntas, fazendo política. Movimentar um texto nessa direção, acho importante dizer, nada mais é do que uma reação àquilo que o tempo vem fazendo com quem faz poesia. Seguindo o pensamento de Giorgio Agamben, poetas contemporâneos/as são fraturas de sua época, representam a quebra da não coincidência com seu próprio tempo. Mas, de mesmo modo que ser poeta é ocupar uma fratura ou uma brecha, a poesia também se faz como “o sangue que deve suturar a quebra” (AGAMBEN, 2009, p. 61). As poéticas contemporâneas, ao partirem da quebra e do desajuste, buscam signos que aproximem as realidades dos/as poetas à brutalidade do real que urge e parece engolir as possibilidades de poesia e de sensibilidade: o tempo de dentro do/a poeta vive em constante relação de choque e incompatibilidade anacrônica com o tempo do mundo. E que tempo é este? Os/as poetas insistem em nomeá-lo. E, a cada vez que isso ocorre, sutura-se uma ferida na carne machucada do tempo. Mas, a partir de qual tempo os/as poetas de hoje operam a existência da poesia? De qual tempo fala a poesia contemporânea escrita nos dez últimos anos? De qual tempo falam nossos/as poetas vivo/as?

Foi com essas perguntas em mente – reflexos de meu interesse pelos atravessamentos políticos na poesia contemporânea que leio/escuto/vejo, e também na minha própria poesia, quando estive/estou somado poética e politicamente a movimentos e coletivos – que me deparei recentemente com a publicação de duas antologias poéticas lançadas pela revista *Cult*.

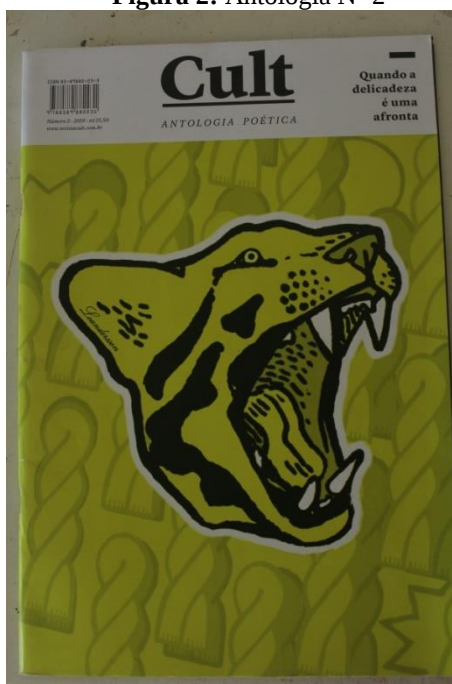
A primeira delas, *Poemas para ler antes das notícias*, sob curadoria do poeta Alberto Pucheu, publicada em agosto de 2019 com produções de 32 poetas mais 7 artistas visuais. E a outra, *Quando a delicadeza é uma afronta*, organizada pelo também poeta Tarso de Melo, lançada em novembro de 2019 com trabalhos de 31 poetas e 8 artistas visuais.

Figura 1: Antologia Nº 1



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 2: Antologia Nº 2



Fonte: Arquivo pessoal

Reunindo diversas vozes contemporâneas de nossa poesia, as antologias diferem das maneiras mais recorrentes a partir das quais estamos acostumados/as a receber e a conviver com o texto poético, seja no suporte de veiculação dos poemas ou na própria organização gráfica de ambos os números. O formato 21,50 x 32 cm, pouco comum tanto para livros quanto para revistas, chama atenção em um contato inicial com as produções. No interior das publicações, há a junção de textos de poetas contemporâneos/as com obras de artistas brasileiros/as das artes visuais também contemporâneas: poemas dividem espaço com imagens, figurando-se os textos verbais e não verbais das antologias como criações independentes umas das outras, mas que podem ser apreciadas de forma relacional, aprofundando possibilidades de leitura e sentido.

Nos estudos literários, a escolha de um objeto necessita de uma vivência afetiva e sensível com o(s) texto(s). No meu caso, mais de 60 poemas de mais de 60 poetas me acompanharam desde o momento em que achei que as antologias propiciariam uma pesquisa interessante sobre a poesia que vem sendo feita hoje no Brasil. Essa escolha teve algumas justificativas que acho importante destacar. Para começar, os organizadores das antologias são bastante atuantes no cenário contemporâneo de produção, crítica (acadêmica e/ou jornalística) e difusão de poesia, o que me possibilitou participar, inclusive, de alguns cursos ministrados por eles na forma de encontros virtuais. Essa aproximação foi importante no sentido de captar alguns princípios discursivos e ideológicos que subsidiaram os trabalhos dos antologistas em suas produções ligadas à *Cult*, princípios estes que guiam suas vivências na atualidade em torno do próprio fazer da poesia, visto que Alberto Pucheu e Tarso de Mello são poetas. Trabalhar com as antologias foi tanto encarar ambas as produções como aglomerados de diversas e potentes vozes poéticas em busca de comunicação quanto observar os motivos extratextuais que fazem com que, a partir do interior dessas textualidades, cada poema esteja ligado ao anterior e ao próximo por um fio invisível poético, político e ético que justifica seu estar ali junto aos demais.

Além da afinação necessária com os olhares e os interesses dos antologistas, no tocante à vivência afetiva com as produções, transitei com elas pelas cidades e pelos diversos espaços em que estive. Li seus poemas em praças e nas praias, nas casas em que morei e na universidade. Mostrei alguns de seus textos a amigos/as e procurei saber como aquelas produções lhes atravessavam. A partir do acontecimento do isolamento social, quando dediquei mais tempo à pesquisa, trouxe os textos para lives-saraus e procurei saber mais sobre

os/as poetas selecionados/as, buscando outros de seus poemas e comprando alguns de seus livros. Mesmo assim, a vivência com as produções e a certeza de que elas eram realmente o que eu queria estudar no mestrado não bastaram para iniciar a escrita da dissertação. Faltava, diante da multiplicidade de vozes e estilos autorais, escolher o que propriamente estudar. Eu precisava, então, operar o trabalho difícil de fazer recortes, selecionando alguns poemas de alguns/as poetas para compor este trabalho. Nesse processo, eu me perguntava: como somar esses falares poéticos outros ao meu falar de poeta perplexo e estudante inquieto, construindo redes que, como disse mais acima, remendassem com novos sentidos, mesmo que precariamente, o esgarçamento que nos faz perdidos/as em nosso próprio tempo? E mais: qual seria esse tempo, afinal, no qual coexistíamos eu, os/as poetas das antologias e seus poemas? De quais signos e sentidos os/as poetas se valiam para fazer poesia sobre ele? Como esse tempo afetava os sujeitos poéticos e o fazer da poesia que eu estava lendo nas antologias?

Ser poeta contemporâneo/a é também estar disposto/a a fazer suturas que buscam, em torno e no interior da assombrosa brecha que constitui sua relação com o tempo, aparatos de linguagem que fortaleçam de sentido as tentativas de viver apesar dos escombros e dos abismos da época. Suturas que ajam no sangramento exposto que é o tempo de barbárie normalizada no qual vivemos em constante desajuste. Se não pode estancar o jorro sanguinolento, a poesia se dispõe ao menos a ir tratando as feridas de dor que se estendem magoadas no tempo. Desde os títulos de ambas as publicações – *Poemas para ler antes das notícias* e *Quando a delicadeza é uma afronta* –, percebi que as intencionalidades dos curadores das antologias coincidiam ao privilegiarem textos que desvelavam a relação da poesia com a efemeridade, a banalidade, a brutalidade e a desumanização da(s) vida(s) em nossa época. Como salienta Alberto Pucheu, na primeira antologia, seu interesse na organização desse volume versou sobre “poemas que, dialogando de maneira explícita com nosso tempo, desejam, declaradamente, intervir nele, como uma contrapolítica ao imperante ou como uma política que todos deveriam escutar” (CULT, 2019a, p. 4).

Já para Tarso de Melo, na abertura do segundo número, suas escolhas se dirigiram a poemas que “demonstram que nossa fragilidade pode ser sempre uma forma de acusação – que toda delicadeza é uma afronta à brutalidade circundante, um respiro corajoso contra tudo que é asfixiante” (CULT, 2019b, p. 5). De forma explícita, quando a poesia adquire as máximas tonalidades do engajamento político, ou nos meandros do fazer poético voltado para seu próprio universo, quando a estética “(e até mesmo o ‘esteticismo’)” é entendida como elemento, por assim dizer, de ‘resistência’” (SISCAR, 2010, p. 20), as antologias se

mostraram como complementares uma à outra no sentido de somarem poetas vivos e atuantes nas movimentações poéticas e políticas do cenário contemporâneo de nossas letras.

Dessa forma, a vivência da poesia com o real e sua esmagadora violência corriqueira se mostrou uma chave de leitura possível capaz de aproximar diferentes sujeitos poetas/poéticos em torno da crítica à barbárie que insere as antologias no “mundo sangrento da realidade traumática” (GINZBURG, 2010, p. 22). Os poemas que serão lidos neste trabalho buscam acender a memória de vítimas e vidas que foram (e que ainda são, visto que representam coletividades mais suscetíveis à morte) forçadamente apagadas. Rebelam-se, portanto, contra o genocídio cotidiano da população preta periférica e contra assassinatos de indígenas lideranças de nossos povos originários. Denunciam o ódio e a morte gratuita a que estão expostos os “corpos abjetos” (BUTLER, 2018b) LGBTQIA+ descartáveis e recriminados pela heteronormatividade. Falam também de perseguições e homicídios políticos de militantes ligados/as a movimentos sociais, como o quilombola e o sindicalista, no contexto de luta por dignidade, representatividade e garantia de direitos básicos dos grupos sociais que representam.

Mediante esses desdobramentos poéticos políticos, meu objetivo com este trabalho, portanto, é discutir a busca desenvolvida pela poesia contemporânea da última década de se constituir como contramola ou reação ao que Achille Mbembe denomina “necropolítica”, ou o “direito de matar” (2016, p. 128) a partir do qual a soberania do poder seleciona quem vive e quem morre, a vida de quem importa ou não. Esse percurso será desenvolvido com base na leitura de 9 poemas das antologias *CULT*, sendo 7 da primeira e 2 da segunda. Ao objetivo principal se somarão ao longo da escritura os seguintes pontos de investigação: entender como os/as poetas contemporâneos/as têm nomeado e situado os vazios deixados pelos corpos vitimados por mortes políticas e crimes de ódio contra negros/as, indígenas e LGBTQIA+; perceber como a linguagem dos poemas ressoa no patético, no trágico e no horror como tentativas de chegar ao real inominável da carne e do corpo dilacerados; e, por fim, buscar nos poemas propositorias políticas que perpetuem as vidas, os corpos e as memórias das vítimas do necropoder para além do tempo de vida curta que possui uma notícia de jornal, demarcando o compromisso da poesia recente não só com os/as mortos/as, mas também com a vida dos/as matáveis sobreviventes.

Nesse sentido, volto-me para a linguagem percebendo o quanto que ela se mostra falha e, ao mesmo tempo, o que resta a nós poetas para que possamos intervir no tempo em que vivemos, quando a morte parece silenciar todo e qualquer sentido poético. Compreendo,

portanto, o trauma da morte em sua forma política e governamental como um desafio à poesia e aos/as poetas. Visto que, nas palavras de Jaime Ginzburg, “Por ultrapassar nossos mecanismos de absorção e atribuição de legibilidade aos eventos, o trauma ultrapassa nossas referências de concepção de forma.” (2010, p. 136). Logo, assumo neste trabalho que, diante da capacidade de expressão e comunicação do texto poético, falar de perdas no contexto da necropolítica é ter de lidar necessariamente com o estarecimento da dor e da visceralidade da carne que ultrapassam o manejo com a linguagem. Nesse sentido, o trabalho poético e seus elementos estéticos “interessam não com fim em si mesmos, como experimentos formais, mas quando associados a temas que, direta ou indiretamente, digam respeito ao impacto brutal da violência social” (GINZBURG, 2010, p. 136).

Frente às armas, as palavras e os poemas não detêm tiros disparados muito menos constituem coletes à prova de bala que protejam dos projéteis os prováveis corpos-alvos pelos quais têm empatia e fazem a defesa. Mediante a política da morte que impera em nosso tempo, o que podem os/as poetas é não se resignar perante o estado triste dos acontecimentos nem se conformar ou fazer silêncio diante da vida “estabelecida como algo tênue, precário e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto” (BUTLER, 2018a, p. 218). Os acontecimentos poéticos se dão em meio a um estado de exceção contemporâneo que se faz norma ou regra (BENJAMIN, 1987; AGAMBEN, 2004) e que, por meio de narrativas forjadas e introjetadas no inconsciente coletivo, elege seus/as inimigos/as (MBEMBE, 2017) como ameaças que precisam ser extirpadas do tecido social a todo custo.

É na insistência de fazer valer a vida pelas vias das sensibilidades e dos afetos, para que nós não sejamos apenas corpos de carne embrutecida, que poemas confrontam a política da morte. Como diz Jacques Rancière, quando se envolve na política, o poético busca, sobretudo, desenvolver uma “experiência política do sensível ou experiência sensível do político” (2017, p. 121). Poetas não podem frear os números das estatísticas resultantes da necropolítica. Mesmo assim, se prontificam, a partir dos “mínimos deslocamentos” operados pela poesia – potente metáfora usada pela narradora Nadejda Mandelstam em *O que ela sussurra* (2020), romance da paulista Noemi Jaffe lido nos preâmbulos do atravancado começo desta escrita –, ao trabalho de impedir que leitores/as e ouvintes se fixem no lugar ensimesmado da apatia e de um marasmo que a tudo e a todos/as engole. Para que não sejam habituais os números das estatísticas e para que não coincida jamais o tempo da poesia com o da vida curta das notícias.

Ler, ouvir e fazer poemas para que não nos acostumemos com os buracos que ficam nos lugares deixados por vidas apagadas pela necropolítica. Na poesia, entendo esse trabalho como nos moldes de uma “sociologia das ausências”, termo de Boaventura de Sousa Santos para designar o trabalho teórico-epistemológico de identificar e denunciar os artifícios e as artimanhas que o colonialismo, o patriarcado e o capitalismo em conjunto lançam mão “a fim de tornar certos grupos de pessoas e formas de vida social não-existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou radicalmente perigosos, em suma, descartáveis ou ameaçadores” (SANTOS, 2019, p. 50). Nesse sentido, acredito que a poesia tem sido uma potente forma de, na contramão da invisibilização e do silenciamento de corpos, vozes, sujeitos e grupos sociais historicamente emudecidos e rechaçados do debate político hegemônico, tornar presente e atuante quem e o que os poderes instituídos querem a todo custo ausentes, nem que para isso seja necessário matar vidas e memórias.

Iluminando os vácuos deixados pelas mortes da necropolítica, ou falando somente de sua aparência oca, não vale a pena apenas lamentar as faltas deixadas pelas mortes simbólica e real de tantos/as. É preciso ir além e buscar suas raízes na nossa história sanguinária. Amarras de um passado que tem a morte correndo no sangue. Nesse sentido, a poesia desmascara o real e seus semblantes (BADIOU, 2017) quando vê, através dos genocídios contemporâneos, raízes coloniais que ultrapassam um presente estilhaçado, ligando os acontecimentos brutais de um agora que sempre se repete a toda uma estrutura de carnificina já antiga. Desmente o real e suas máscaras que nos diz amáveis quando, na verdade, somos, às vezes mais, às vezes menos, matáveis.

É com essas percepções que trago para discussão no primeiro capítulo, intitulado “A palavra amor é engolida pela palavra morte”, dois poemas: “amáveis”, de Danielle Magalhães, e “O amor”, de Luna Vitrolira. Nessa primeira parte, faço um trajeto teórico em torno do conceito-chave de Achille Mbembe (2016), “necropolítica”, fundamental no desenrolar deste trabalho, somando-se às discussões também de Mbembe (2017) sobre inimizade. Recorro ainda aos pensamentos de Michel Foucault (1999), Giorgio Agamben (2004) e Theodor W. Adorno (2009), dentre outros/as, para ver como, a partir das ideias de biopolítica, soberania e estado de exceção, principalmente, ambos os poemas demarcam a postura de a poesia fincar posição ao lado dos corpos matáveis, desmistificando o amor e a fraternidade mútua como fundamentos sociais que fogem da realidade ancorada na violência, como a literatura vem bem manifestando ao desmascarar a dureza do presente fortemente vinculado a um passado macabro não resolvido e ainda atuante, conforme Jaime Ginzburg

(2010), Susana Scramim (2007), Alain Badiou (2017) dentre outros/as. Nessa direção, a questão urgente da descolonização¹ e da luta política e epistêmica de desmascarar o racismo inerente à linguagem e à produção do conhecimento adentram na pesquisa a partir das falas e carnalidades narrativas de Denise Ferreira da Silva (2019), Grada Kilomba (2019), Luiz Rufino (2019), Boaventura de Sousa Santos (2019), dentre outros/as.

No segundo capítulo, “Nomear uma ausência é fazer com que ela exista”, trago para leitura mais quatro poemas: “máscaras brancas”, de Heleine Fernandes; “Eusébio”, de Josoaldo Lima Rêgo; “Nênia para o menino Alex André Moraes Soeiro”, de Horácio Costa; e “Presente”, de Diego Vinhas. Nessa parte do trabalho, busco nos poemas que trazem declaradamente nomes de vítimas do necropoder e de crimes de ódio contra negros/as, indígenas e LGBTQIA+, as tentativas de a poesia fazer com que essas memórias não sucumbam à efemeridade das notícias. O ato de nomear essas vidas é o fio condutor da análise dos textos, chocando-se à brutalidade do real e sua dificuldade referencial. Como fundamentos teóricos, me ancoro nas palavras de Susan Sontag (2003), Giorgio Agamben (2008; 2009), Theodor W. Adorno (2011), Márcio Seligmann-Silva (2000), Frantz Fanon (2020), Judith Butler (2017; 2018b), dentre outros/as.

O terceiro e último capítulo, “Contra a vida precária e supérflua: compromissos dos/as poetas do fim do mundo”, conta com os poemas “Para não esquecer nº 8”, de Paulo Ferraz, “Palavras da tribo”, de Heitor Ferraz, e, por fim, “Necropolítica”, de Bianca Gonçalves. Indo além da denúncia de crimes de ódio contra negros/as, indígenas e LGBTQIA+ e mortes políticas ocorridas na última década, esses poemas, ao lidarem com a necropolítica estrutural brasileira, voltam-se à própria feitura da poesia em nosso tempo, cobrando uma postura ética dos/as poetas que vai de encontro à “vida precária” (BUTLER, 2016; 2018a) e à “vida supérflua” (MBEMBE, 2017) no domínio do necropoder. Essa postura abre esta pesquisa para as nuances que a dita literatura engajada vem tomando em nossa produção recente. Tendo em vista essa relação entre poesia e seus desdobramentos políticos, dialogo com Gloria Anzaldúa (2000), Édouard Glissant (2005), Jacques Rancière (2005; 2017), Carlos Felipe Moisés (2019), dentre outros/as. Também recorro à leitura de Jota Mombaça (2021) como forma de

¹ Que alguns/as autores/as, a exemplo de Silva (2019), por escolhas políticas e de sentido, preferem denominar com a forma “descolonização”. Outros/as, como Rufino (2019), utilizam “descolonização” e “descolonialidade” como expressões imbricadas em um mesmo processo de transgressão da colonialidade e propositura de outro(s) projeto(s) de mundo. Todavia, como em nossa língua é justamente o prefixo “des” que é usado para demarcar a noção de oposição ou negação, nesse caso do projeto de morte colonial, opto por usar o termo “descolonização” ao longo do trabalho.

buscar possibilidades de como agir politicamente e constituir alianças através de nossas feridas em tempos nos quais, apesar de nos quererem mortos/as, estamos vivos/as.

Começar é já partir de algum lugar. Lugares são pontos de passagem em que a nossa voz vai se encorpando e ganhando peso e vivência. Pela palavra escrita, esta dissertação registra a corporificação e o encorpamento de uma voz: a minha voz. Aqui cabe uma memória: quando um professor, no primeiro período de Letras, disse em sala que era preciso dar uma cara à nossa fala. Isso que ouvi ecoou no pensamento de toda esta escrita. Se a fala tem cara, também tem corpo. E ganha peso com as vivências. O acesso ao curso de mestrado representa mais um tanto delas, ao me colocar frente a discussões e pessoas diversas no manejo teórico e experimental com a palavra, sua arte e seu poder. Tudo isso nunca fez tanto sentido para mim, principalmente agora, em nosso tempo, quando o desvalor da pesquisa ao invés de nos frustrar deve nos induzir a um posicionamento que diga da serventia social do que fazemos. Sendo assim, pois que minha fala ganhe corpo e carne na contrapolítica da denúncia do poder que mata e silencia as vidas e a poesia.

CAPÍTULO 1 – A PALAVRA AMOR É ENGOLIDA PELA PALAVRA MORTE

Dentre os mais de dez anos em que ministrou cursos no Collège de France, em 1976, Michel Foucault discute com seus alunos ouvintes um dos conceitos que ocupa lugar central em sua obra: a biopolítica. Retomando historicamente a Idade Média, quando a vida e a morte se inseriam na política por meio do direito conferido à autoridade soberana “de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1999, p. 287) seus súditos, já no século XIX, o filósofo observa uma mudança que atravessa essa prerrogativa, mas agora no campo de atuação do Estado moderno e suas instituições disciplinares. Essa transição, denominada justamente biopolítica, marca uma inversão na lógica anterior: o biopoder, portanto, confere o direito ao Estado “de fazer viver e de deixar morrer” (ibid., p. 287) as massas em seus “processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” (ibid., p. 289). Todavia, tendo em vista expressões modernas de Estados totalitários, como o nazismo e o stalinismo, em que o interesse pela regulação das populações mais dizima do que protege ou mantém vidas, Foucault levanta o seguinte questionamento:

Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (ibid., p. 304).

Ancorado na fragmentação das populações que distingue, hierarquiza, classifica e qualifica etnias e grupos sociais como sendo superiores ou inferiores, bons ou ruins, passíveis de perpetuação ou de aniquilação, para Michel Foucault, o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer nos domínios da biopolítica “implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo” (ibid., p. 309). Exercendo seu papel assassino, a soberania dos Estados modernos, fundamentalmente racista, imprime às relações entre as alteridades marginalizadas pelo racismo do biopoder uma frente atuante de batalha na qual o direito de matar cria adversários permanentes em um contexto de guerra constante. Para esses/as Outros/as, a morte se torna um risco iminente concretizado nas estatísticas, ou que atua mais demoradamente em ações mortíferas simbólicas e sutis violentas cotidianas. Nesse sentido, “A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens,

faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz.” (ibid., p. 59).

Constituída na ameaça da guerra, a política se relaciona com a morte mesmo nos contextos aparentemente democráticos e de bem estar social, em que até a paz e o que ela representa se tornam violências. No interior dessa ética do poder na modernidade, como afirma Susan Sontag, ao longo da história de dominação ocidental, “A guerra foi a norma, e a paz, a exceção.” (2003, p. 64). Focalizando esse debate no contexto geopolítico do Sul Global e da América Latina, no qual está inserido o Brasil, as inúmeras violências traumáticas, a começar pela apropriação das terras e dos corpos indígenas e pelo sistema de escravização de pessoas negras, fundantes de nossas política e economia de Estado, dão a tônica até a contemporaneidade dos embates entre o poder e as alteridades colonizadas cindidas pela morte. Nesse sentido, “Sendo o latifúndio escravagista a célula elementar da sociedade brasileira, e o Brasil o último país americano a abolir a escravidão, não será estranho concebê-lo como o maior experimento de necropolítica colonial da história moderna.” (SAFATLE, 2020).

A marca da colonialidade, que, nos termos de Walter D. Mignolo, pode ser conceituada como uma “‘matriz ou padrão colonial de poder’, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade” (2017, p. 13), perpassa a política de Estado no Brasil como centro irradiador das práticas de violência necropolítica e perseguição contra as vidas e os grupos sociais que lhes são adversários. Em relação a estas vidas, os estereótipos que o discurso colonial racista imbuído na produção de suas mortes fez questão de carimbar por sobre as diferenças, as negando constantemente, como ressalta Homi Bhabha, apresentam “o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (2013, p. 124). Como reflexo direto de nossa história traumática de colonização, as alteridades de todos/as aqueles/as que constituem os/as Outros/as em contraste com o poder hegemônico da modernidade de matriz colonial, branca, heteronormativa e capitalista são empurradas para uma relação “desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário” (ibid., p. 126). Ao deter o controle da política, da economia e da linguagem que conforma estereótipos negativos para as alteridades colonizadas, a colonialidade do poder, do saber e do ser invenciona uma lógica de concepção do Outro/a

como adversário/a que se quer ontológica, mas que, na verdade, opera artificialmente nos meandros do discurso, do simbólico e do imaginário social. Para Mignolo,

Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciatador e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe. Hoje a categoria de *anthropos* (“o outro”) vulnera a vida de homens e mulheres de cor, gays e lésbicas, gentes e línguas do mundo não-europeu e não-estadunidense desde a China até o Oriente Médio e desde a Bolívia até Gana. (2017, p. 13, grifo do autor).

No contexto de conflito próprio do que vem a ser o entendimento da biopolítica entre nós e na nossa história colonial em sua face mais sangrenta, a política de guerra executada pelo Estado no decorrer dos séculos tem eleito seus adversários nas formas corporal, étnica, cultural e identitária de mulheres, negros/as, indígenas, LGBTQIA+ e demais grupos sociais marginalizados do poder hegemônico. Para esses corpos, a paz e a segurança social por parte do Estado é superficial, de pouca abrangência e seletiva, sendo por vezes apregoada pelas mesmas instituições de poder que também referendam suas mortes. A paz, logo, se torna uma adversária para determinadas vidas estereotipadas negativamente pelos recortes de raça, classe e gênero elaborados desde a colonialidade. Essa discussão pode ser lida no conto “Da paz”, de autoria do pernambucano Marcelino Freire. Enunciando a voz e a perspectiva de vida (e de morte) de uma lavadeira periférica que tem seu filho assassinado, para a narradora do conto, a paz está em extrema oposição a si mesma:

A paz nunca vem aqui, no pedaço. Reparou? [...] A paz é muito chata. A paz é uma bosta. Não fede nem cheira. A paz parece brincadeira. A paz é coisa de criança. Tá uma coisa que eu não gosto: esperança. A paz é muito falsa. A paz é uma senhora. Que nunca olhou na minha cara. Sabe a madame? A paz não mora no meu tanque. A paz é muito branca. A paz é pálida. A paz precisa de sangue.
[...] A paz só aparece nessas horas. Em que a guerra é transferida. Viu? Agora é que a cidade se organiza. Para salvar a pele de quem? A minha é que não é. (FREIRE, 2008, p. 26).

Repudiada pela narradora-personagem do conto de Marcelino, no binarismo do confronto que demarca posições frontalmente contrárias para o algoz e a vítima, o opressor e o oprimido, quem mata e quem morre, a paz está do outro lado em relação à mãe e ao filho morto. Branca e rica, de discurso atuante somente quando a destruição inerente à guerra parece querer tocar privilégios e privilegiados/as, a luta pela paz não surte efeitos nos corpos

marcados para morrer. É uma enganação. Na perspectiva da mulher da narrativa, a paz, que sempre esteve ausente de sua vida, é uma inimiga alimentada com o sangue de seu filho. Juntamente às estruturas coloniais persistentes em nossos tempos, o discurso conciliatório da paz sem justiça social só faz sancionar ainda mais o lugar da morte num horizonte não tão distante, na esquina mais próxima ou na trajetória ligeira que faz uma bala perdida chegar mais provavelmente num corpo preto pobre e favelado de que num corpo branco morador da zona nobre. Logo, para que continuar a falar nos termos da biopolítica, ou da política da vida, quando o que ocorre aqui entre nós é, na verdade, a mais nefasta (e bem sucedida) necropolítica?

Esse é o caminho desenvolvido por Achille Mbembe, que parte da crítica da razão como parâmetro de compreensão da política e da soberania nos moldes do pensamento moderno europeu, do qual a necropolítica é um importante desdobramento. Nessa ótica, comenta Mbembe (2016), a razão consistiria no atributo por excelência fundador da constituição e da autorregulação dos sujeitos que, munidos dela, poderiam elaborar e comandar seus próprios sentidos sociais e imaginários. Seria um “exercício da liberdade” ou “um elemento-chave para a autonomia individual” (ibid., p. 124). A soberania, assim, baseada na faculdade absoluta da razão, residiria no processo autoconsciente empreendido pelos sujeitos em busca “do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral” (ibid., p. 124). Na contramão do que nomeia “romance da soberania” ou “leitura fortemente normativa da política de soberania” (ibid., p. 124) – e tendo em vista algumas “instâncias da experimentação biopolítica” (ibid., p. 124), como os campos de concentração nazistas, a escravidão na ocupação colonial da primeira modernidade, o *apartheid* na África do Sul e a questão palestina –, Mbembe lança sua atenção para “aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’” (ibid., 125).

Nesses contextos de destruição da espécie humana, ressalta o pensador camaronês, a razão deixa de ser uma verdade basilar do sujeito e dos processos sociais, e as influências da soberania na política e no poder (que não somente o estatal) são avaliadas por Mbembe mediante “categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte” (ibid., p. 125). A esse descrédito da razão como paradigma inultrapassável da vida dos sujeitos e da política na esfera pública se soma a negatividade inerente à própria história e às categorias do pensamento, principalmente depois que a ciência fundamentada no império do

racionalismo andou lado a lado com as tecnologias de extermínio em massa. Em paralelo a essa discussão, como afirma Theodor W. Adorno (2009), depois de Auschwitz, qualquer iniciativa de buscar alguma positividade na existência, na racionalidade ou na neutralidade do conhecimento se coaduna à morte das vítimas desse genocídio. Mediante essa forma outra de o poder lidar com o adversário, que é exterminado juntamente a milhares em uma verdadeira linha de produção, a vida e a morte já não podem possuir quaisquer significados de transcendência ou positividade. E isso vale não só para quem morreu em Auschwitz, mas se perpetua muito mais na vida de quem sobreviveu dali em diante:

O fato de não terem sido mais os indivíduos que morreram nos campos de concentração, mas espécimes, também precisa afetar o modo de morrer daqueles que escaparam dessas medidas. O genocídio é a integração absoluta que se prepara por toda parte onde os homens são igualados, apumados, como se costuma dizer em linguagem militar, até que as pessoas literalmente os exterminam, desvios do conceito de sua perfeita nulidade. (ibid., p. 300).

Muito embora a discussão de Adorno articule a questão inerente da negatividade entremeada às categorias vida e morte, desmistificando o pretense humanismo/positivismo do discurso da ciência, da produção epistêmica e da própria arte, em nossa experiência de dominação colonial, é importante destacar, as tramas genocidas do poder de Estado já são atuantes desde antes o marco de Auschwitz na Europa nazista. Nesse sentido, em relação ao paradigma histórico e social elencado por Adorno, a produção em larga escala da morte, e suas consequências para a vida dos/as que sobrevivem e compartilham da proximidade com o fim, já se dava na experiência traumática brasileira colonial há mais de quatro séculos por meio da “violência continuada durante a colonização, e a escravidão, estendida após a independência” (GINZBURG, 2010, p. 169). A experimentação máxima das tecnologias de morte pelo poder a partir da escravidão e da expropriação de terras e corpos negros e indígenas inviabiliza em nosso contexto a prerrogativa do pensamento humanista europeu do século XX de que os campos de concentração seriam o ápice da “perspectiva da realidade como catástrofe, de história como ruína” (ibid., p. 134).

Como diz Aimé Césaire, em *Discurso sobre o colonialismo*, quando a pensamento crítico europeu se volta ao genocídio nazista como sendo o triste auge da maquinaria estatal moderna em se tratando da produção massiva da morte, acaba considerando apenas “o crime contra o homem branco” (2020, p. 18, grifos do autor). Seletivamente, a branquitude europeia se choca quando vê no interior de sua própria sociedade a execução em curso de “procedimentos colonialistas que atingiam até então apenas os árabes da Argélia, os coolies

da Índia e os negros da África” (ibid., p. 18). Nesse sentido, são alijadas desse debate as histórias marcadas pelo colonialismo, nas quais a morte deixa evidente sua marca de sangue e sufocamento desde a invasão de terras ancestrais ameríndias e africanas e a tomada de mão-de-obra escrava indígena e negra empreendida pela própria Europa. Aimé Césaire, em contraponto ao apagamento da violência do biopoder moderno colonial, teima em retomar as histórias de dor e morte por sobre os corpos colonizados:

Seria inútil citar o coronel de Montagnac, um dos conquistadores da Argélia?
“Para afastar as ideias que às vezes me assediam, cortei cabeças, não cabeças de alcachofras, mas cabeças de homens.”
Seria apropriado recusar a palavra ao conde d’Herrisson?
“É verdade que trouxemos um barril cheio de orelhas colhidas, de par em par, de prisioneiros, amigos ou inimigos.”
Caberia recusar a Saint-Arnaud o direito de fazer sua profissão de fé bárbara?
“Devastamos, queimamos, saqueamos, destruimos casas e árvores.” (CÉSAIRE, 2020, p. 21-22).

Estando a morte deflagrada e sancionada pelo poder na colonialidade, o que garante a esta domínio e expansão pelo uso da força bruta, as possibilidades de existência, liberdade e autonomia da(s) vida(s) tornada(s) adversária(s) são minadas pela política, que não pode ser outra coisa senão o “trabalho da morte” (MBEMBE, 2016, p. 127), e sua soberania, ou “o direito de matar” (ibid., p. 128). Esse espectro de morte se reverbera na atualidade no interior e no que extrapola os limites de atuação dos Estados contemporâneos, como observa Mbembe, através das características da exceção e da inimizade fomentada por uma narrativa ficcional e intencionalmente construída em torno dos corpos mais suscetíveis à necropolítica. Na zona problemática das fronteiras do direito e da política, o estado de exceção não cabe nas prerrogativas constitucionais e nem no espectro da lei. Idealmente, a instituição da exceção é executada pelo poder político soberano primordialmente em condições de guerra e insurreição civil nos marcos territoriais de um Estado. Todavia, como observa Giorgio Agamben (2004, p. 13), a política contemporânea é marcada pelo teor de exceção que persiste na “criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico)”.

Ainda conforme o pensador italiano, até mesmo nas democracias ditas participativas, confundindo-se com uma postura absolutista e autoritária, “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (ibid., p. 13). Vale salientar que esta afirmação se assemelha à de Walter Benjamin quando o mesmo diz que “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que

vivemos é na verdade a regra geral” (1987, p. 226). Nesse tocante, ao tomar para si os moldes políticos próprios dos totalitarismos, na perseguição política e no extermínio de todos/as aqueles/as considerados/as ameaças, o estado de exceção normaliza e regulariza “uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Colocando em cheque as concepções filosóficas, morais e éticas convencionadas pelo Ocidente sobre o direito e o próprio Estado, em complemento às discussões de Agamben e Benjamin trazidas acima, Mbembe alerta para o fato de que a sanção da guerra como paradigma e princípio necropolítico nos governos se dá pela via

de uma economia sacrificial, cujo funcionamento requer que, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda. Este princípio está em curso no processo pelo qual, hoje em dia, a simulação permanente do estado de exceção justifica “a guerra contra o terror” – uma guerra de erradicação, indefinida, absoluta, que reivindica o direito à crueldade, à tortura e à detenção ilimitada – e, portanto, uma guerra que retira as suas armas do “mal” que pretende erradicar, num contexto onde a lei e a justiça são exercidas como represálias sem fim, vingança e revolta (2017, p. 65-66).

O poder de morte dos Estados de exceção contemporâneos, a exemplo da realidade de sucessivos genocídios que se perpetuam na nossa formação social e política brasileira até a atualidade, se fortalece e reproduz massivamente mediante aparatos tecnológicos, educacionais, midiáticos e religiosos que fomentam e amparam os discursos estruturantes da “guerra contra o terror” falada por Mbembe. Alimentada diariamente pelos meios de comunicação, em seu domínio de manipular e alastrar rapidamente a informação, essa guerra se alarga proporcionalmente ao medo que se generaliza e toma conta das pessoas e das relações gangrenadas nas cidades. É televisionada em tempo real pelos programas sensacionalistas da hora do almoço e também é tema de inúmeras propagandas eleitorais sob a forma de promessas de erradicação da violência e da criminalidade. É filmada ao vivo diretamente de helicópteros de grandes emissoras nacionais e transmitida no horário nobre. Passa na televisão com um efeito visual embaçado por cima de corpos negros ensanguentados e cabeças estouradas crivadas de bala. Mas, também pode ser encontrada sem filtros de esmaecimento em pesquisas na internet e na forma de vídeos curtos de corpos torturados e assassinados rapidamente compartilhados em grupos de *WhatsApp*.

Se a política necessita da guerra contrária aos corpos de mulheres, de negros/as, de indígenas e de LGBTQIA+ diariamente criminalizados e massacrados por suas instituições de

poder para manter seus interesses, a guerra, por sua vez, logicamente, necessita delimitar esses/as inimigos/as e a posição que eles/as devem ocupar nas trincheiras reais e simbólicas da morte sancionada. Nesses termos, como bem ressalta Mbembe, “É o elo da inimizade que justifica a relação activa de dissociação que a guerra violentamente traduz. É igualmente este laço que permite instituir e normalizar a ideia de que só se tem e se exerce poder à custa da vida de alguém.” (ibid., p. 61). Ligando-se à manutenção das estruturas sociais e até mesmo à elaboração psíquica contemporânea, visto que dispor de um/a inimigo/a sob a égide do necropoder “tornou-se uma passagem obrigatória na constituição do sujeito e na sua entrada na ordem simbólica do nosso tempo” (ibid., p. 81), a necropolítica subsiste perante a construção narrativa da afronta que é a vida desse/a adversário/a confundido/a com o próprio “terror” da guerra, sendo a causa dos males que são o medo, a violência e a insegurança vivenciadas da população.

Para tanto, cumpre ao necropoder delimitar os territórios onde vive o/a inimigo/a, separando-os dos que alocam a soberania, e identificar o sujeito da inimizade por meio de estereótipos e narrativas ilusórias nas quais, partindo da discussão desenvolvida por Foucault em torno da biopolítica, Mbembe acredita ser a raça seu princípio fundamental, como uma “sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los” (2016, p. 128). Recorrendo às guerras que marcaram a invasão e as conquistas europeias em África e América, Achille Mbembe ressalta o quanto que “o terror colonial se entrelaça constantemente com fantasias geradas colonialmente, caracterizadas por terras selvagens, morte e ficções para criar um efeito de real” (ibid., p. 134). Essas fantasias, que mais revelam o inconsciente coletivo da branquitude e seu medo de rebelião e retomadas de poder e autonomia por parte dos povos colonizados africanos e indígenas, guiam a construção simbólica e linguageira prestigiada pela soberania colonial fincada nos discursos e nas práticas do necropoder para justificar a perseguição e a morte de seus/as inimigos/as.

A cisão, nesse caso, prioriza a “hostilidade absoluta que coloca o conquistador contra um inimigo absoluto” (ibid., p. 134) e é marcada por um sentimento de abominação a tudo aquilo considerado “outro” em relação a um “eu” autocentrado que define os parâmetros da vida e da morte, das existências aceitáveis ou não. Nos domínios das raízes coloniais da necropolítica, a existência do Eu dono das tecnologias de guerra, da produção do conhecimento legitimado e das legitimações discursivas das formas de vida, por exemplo, necessita exercer seu poderio através da separação e seus muros. Só assim, o Eu colonizador

acredita poder resolver o problema do “excesso de presença, a qual se diz ser a causadora de insustentáveis sofrimentos” (MBEMBE, 2017, p. 73), de tudo aquilo que seja o/a Outro/a. Dessa forma, desde os primórdios da modernidade e do capitalismo, no início da empresa colonial:

Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento. (ibid., p. 77-78).

A relação da necropolítica com o/a Outro/a colonizado/a, que ocupa o lugar de coisa ou objeto, não atingindo sequer o estatuto de sujeito, é, assim, tomada pelo sentimento de posse e pelo anseio da produtividade econômica. Esses fatores fundamentam os interesses utilitaristas a partir dos quais a colonialidade do poder, do saber e do ser, na representação máxima desse Eu homem, heterossexual, vivo, branco, burguês, cristão e dominador, se sobrepõe aos povos colonizados. Extremamente volúvel e pouco duradoura, a partir do momento em que a vida do/a Outro/a deixa de ser útil ao processo de conquista e enriquecimento, facilmente ela cairá na lógica do extermínio, em um processo “no qual não se distinguem os instintos libidinosos propriamente ditos dos instintos de morte enquanto tais” (ibid., p. 55). Desse modo, a aniquilação do/a Outro/a inimigo/a é o próximo passo que sucede os processos racistas coloniais de separação. E, como afirma Mbembe, na ótica do colonizador, “Para que esse encontro sem retorno com a mortalidade aconteça, na verdade é preciso que o outro saia irrevogavelmente da minha vida.” (ibid., p. 55).

É a partir desse jogo mortal de serventia utilitarista e descartabilidade da vida que o valor dos corpos colonizados significa nada ou muito pouco. A perda e a morte, portanto, se tornam comuns ao andamento das relações sociais; aceitáveis, pois justificáveis pelo forte aparato que constrói esses corpos como vítimas da expropriação econômica e depois os destrói como inimigos em potencial. Esse contraste entre as existências do soberano e das alteridades, que não podem coexistir em equilíbrio dentro do esquema de poder do colonialismo histórico, reflete-se estruturalmente nas exceções políticas e do direito na contemporaneidade brasileira. Seguindo o modelo colonial de separação racial, e do ponto de vista do domínio da necropolítica que mantém intacta e próspera a vida dos donos do poder, esses processos dependem da “ruptura com aquele cuja ausência, e até o puro e simples

desaparecimento, jamais será vivida como perda. Passa também por admitir que entre ele e nós não há nada em comum” (ibid., p. 73).

Esses “eles” aos quais se refere Mbembe acima são os herdeiros e as herdeiras históricas na atualidade brasileira da violência da soberania colonial exercida sobre territórios e corpos expropriados como força de trabalho para a produção maximizada de lucro, como objeto de uso sexual e como a carne mais provável ao atravessamento do necropoder e seus artifícios de dor e morte. Corpos em sua maioria negros, que, na contemporaneidade atribuidora de valor econômico a tudo e a todos/as, possuem as carnes mais baratas, como canta Elza Soares,² e de uso mais gratuito. Vidas que possuirão em seu andamento condições mais dificultosas para que possam alcançar emancipação e autonomia, visto que, conforme Boaventura de Sousa Santos, têm como empecilhos diretos

o Estado colonial e neocolonial, o *apartheid*, o trabalho forçado e o trabalho escravo, a eliminação extrajudicial, a tortura, a guerra permanente, a acumulação primitiva de capital, os campos de internamento para refugiados, a dronificação do conflito militar, a vigilância de massas, o racismo, a violência doméstica e o feminicídio (2019, p. 43-44).

Mediante a insistência das raízes colonialistas nas estruturas sociais e políticas contemporâneas em nosso país, os corpos mais baratos do mercado acumulam em suas carnes e peles o preço alto de “dívidas impagáveis”, seguindo o pensamento de Denise Ferreira da Silva (2019), para quem, partindo das vozes poéticas negras feministas, a repetição histórica da produção e eliminação do sujeito racial subalterno só pode ser transformada em termos de justiça e reparação por meio de “nada mais nada menos do que o fim do mundo no qual a violência racial faz sentido” (ibid., p. 37). Enquanto os ecos dessa violência continuarem na insistência da eliminação racista (e impagável) sobre esses mesmos corpos, a “decolonização, ou a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, é tão improvável quanto incompreensível” (ibid., p. 37). Nesse sentido, compreender a violência e a necropolítica no Brasil, partindo de sua gênese traumática racista desde a colônia, é identificar suas entranhas na cisão fortemente marcada entre o Eu colonizador branco e o/a Outro/a negro/a escravizado/a, que persiste na forma ordenada e por vezes previsível do andamento da vida (e da morte) no país. A construção desse/a Outro/a racial pela branquitude colonial, como ressalta Sueli Carneiro, o/a insere no signo da morte:

² “A carne”, do CD de Elza Soares chamado *Do cóccix até o pescoço* (2002), é iniciada com o verso “A carne mais barata do mercado é a carne negra”. A autoria da canção é de Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelette.

A análise dos dados sobre mortalidade, morbidade e expectativa de vida sustenta a visão de que a negritude se acha inscrita no signo da morte no Brasil, sendo sua melhor ilustração o déficit censitário de jovens negros, já identificados estatisticamente em função da violência que os expõe de modo prioritário ao “deixar morrer”, além dos demais negros e negras, cuja vida é cerceada por mortes evitáveis, que ocorrem pela omissão do Estado. (2011, p. 92).

O estado de apatia e resignação nacional que tende a normalizar a violência por sobre os corpos de homens e mulheres negras, na representação máxima do extermínio cotidiano de jovens negros/as periféricos/as pelas mãos das polícias militares, faz um gritante contraste com os números das estatísticas que comprovam que esses corpos, na esfera pública e particular, são as principais vítimas da linha de frente da violência e do necropoder no Estado brasileiro. Conforme dados de relatório recente da Rede de Observatórios da Segurança, que cobre crimes de assassinato ocorridos de junho de 2019 a maio de 2020 em cinco estados do país (BA, CE, PE, RJ e SP),

A taxa de homicídios no Brasil, uma das mais altas do mundo, é de 28 por 100.000 habitantes. Entre os jovens negros do sexo masculino, na faixa de 19 a 24 anos, a taxa é de mais de 200 a cada 100.000 habitantes. Os negros são 75% dos mortos pela polícia; mulheres negras são 61% das vítimas de feminicídio. (RAMOS *et al.*, 2020, p. 4).

A disparidade dos números das estatísticas quando se compara a proporção geral de homicídios no país com a específica de assassinatos de jovens negros faz destes não só os alvos mais prováveis da violência persistente entre nós como também o segmento social que ocupa com mais força o lugar de inimigo principal do Estado brasileiro e suas instituições. Todavia, mesmo tendo à frente o recorte racial explicitado nesses números, conforme prossegue o relatório citado acima, “é pesado o véu que oculta a marca do racismo na rotina de assassinatos, mortes por agentes do estado, feminicídios, violências contra crianças e adolescentes e outros fenômenos” (ibid., p. 4). A violência racial faz sentido em nossa sociedade porque persiste em meio ao apagamento dessa discussão por parte dos meios de informação, por exemplo, que primam em veicular somente a outra ponta do extermínio, na informação da morte enquanto tal, narrada de maneira isolada de seu contexto estrutural e histórico colonial. Nessas narrativas,

o corpo negro é *dado* à representação como já sendo o corpo da violência, o corpo escravo, o corpo empregado, o corpo linchado da criança negra, o corpo feminino, e o corpo masculino. Sempre-já como da pessoa negra violada/violenta pelo sempre-já valorizado/protegido outro(a) branco(a) – isto é, um corpo somente capaz de

significar as arquiteturas jurídico-econômicas da Escravidão, do Patriarcado e do Capitalismo (SILVA, p. 69, grifo da autora).

Reforça-se, portanto, a imagem do/a Outro/a racial da violência fortemente amparada e construída pela branquitude e seus meios de poder e privilégio. E isso se dá pela negação de revisitar a história com frequência para que se faça o debate da violência da expropriação da vida de homens e mulheres negras desde o mundo colonial onde “o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira” (MBEMBE, 2016, p. 134), sendo, mediante o abuso do necropoder, o dono da legalidade e da institucionalidade de seus atos autoritários. Somando-se a essa violência jurídica total, alerta Silva (2019, p. 169), há ainda “a violência científica produtora das ferramentas do conhecimento moderno que transubstanciam a expropriação colonial em um déficit natural, isto é, racial”. Ao caráter de exceção do Estado contemporâneo brasileiro e à eminência da guerra constante desde a colônia se junta todo um aparato discursivo forjado numa epistemologia racista, higienista e supremacista, exemplificada na forma mais cruel do darwinismo social fortemente atuante nas academias e na literatura até o século passado como que para atestar biologicamente a soberania branca.

Dessa forma, a construção do/a Outro/a racial e subalterno/a é efeito de uma violência duplamente construída pelo discurso, e posta em prática das formas mais diversas de morte, da real até as mais simbólicas, ligadas às exclusões e aos silenciamentos. Como revela Grada Kilomba (2019), no tocante à criação pela branquitude colonizadora de fantasias de inimizade e desafeto em torno de corpos negros escravizados, reverberantes na atualidade mediante episódios de racismo cotidiano que a autora estuda sob o ponto de vista psicanalítico, essa construção negativa é necessária ao sujeito branco como tentativa de escapar da ansiedade, da culpa e da vergonha racistas. Esses usos discursivos escondem o medo da mentalidade racista de ser desmascarada, cobrada e penalizada; demonstram, assim, uma inversão de sentidos entre o enunciador e o objeto da enunciação: “O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o.” (ibid., p. 37, grifos da autora).

Afinando-me às vozes autorais que trouxe para esta escritura até aqui, friso o quanto que a formulação do/a inimigo/a ou do/a adversário/a do necropoder subsiste na e pela linguagem em seu uso fundamentalmente ideológico. Na linha de pensamento de Denise Ferreira da Silva, cumpre dar “uma atenção à gramática racial, porque esta organiza o espaço global, orientado pela realização da necessidade de dirimir e dissipar os efeitos da racialidade” (2019, p. 37). Partindo da crueza sonora ou gráfica das palavras, pensar a

linguagem como forma de construção dos estereótipos invencionados na e pela representação de quem forçadamente ocupa o lado oposto ao do necropoder é principalmente perceber o quanto que ela, “por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (KILOMBA, 2019, p. 14).

Indo ainda mais além, se pensarmos nas palavras e nos discursos como artifícios a serviço do colonizador e do poder contemporâneo de morte sancionada, inserir a linguagem nessa discussão é também, e principalmente, se propor à percepção do quanto que esses usos apagam, calam e alijam do campo explícito dos sentidos as exceções normalizadas. Logo, a linguagem não apenas cria e mantém em circulação percepções de mundo racistas, misóginas, LGBTQIA+fóbicas e xenofóbicas que reverberam nas vidas (e nas mortes) de quem historicamente é alvo desses discursos. Ela também é usada como forma de esconder sua mortalidade inerente. É o meio por excelência de dar nome e categorizar como privilegiado e positivo tudo aquilo que representa o Eu homem, heterossexual, vivo, branco, cristão, burguês e dominador, veiculando-se a palavra à identidade e à carnalidade corporal. Em contrapartida, é o desespero colonizado de tudo aquilo que não encontra um nome próprio na sintaxe do paradigma do poder e que oscila nas categorizações que configurariam o que vem a ser um sujeito dentro desses moldes, sendo tudo o que foge a isso, pelo corpo, pela identidade e pela linguagem, um “não eu” (BUTLER, 2018b).

Visto que “Quem tem o poder da palavra pode apresentar a versão dos acontecimentos tratada como a mais plausível, por mais que ela seja apenas uma construção retórica que esvazia e reifica o outro como objeto de destruição” (GINZBURG, 2010, p. 114), cumpre desmascarar os usos de linguagem que teimam, portanto, em apagar os processos de concepção discursiva e mortífera dos “corpos abjetos” (BUTLER, 2018b) e estranhos à política convencional. Os corpos sem nome encaminhados na direção da morte. Cumpre resgatar e afirmar os nomes desses corpos alocados no campo adversário do “terror” que a guerra do necropoder diz lutar contrariamente, mas que, na verdade, produz. Os corpos que representam a “vida precária” (BUTLER, 2018a) que vale muito pouco, ou quase nada, sob a ameaça da perseguição, da tortura, da detenção e do assassinato. Os corpos já sem vida que passam ligeiramente pelo juízo da opinião pública. E que normalmente existem com suas mortes no tempo de um dia de notícia, com o comentário por vezes indignado, mas mais provavelmente justiceiro de um apresentador de TV que depois tentará candidatura na política. Duram um pouco mais, mas menos do que uma semana, no compartilhamento de

uma matéria de linchamento com o *link* de um vídeo ou uma imagem para os números da lista pessoal de contatos do *Whatsapp* dos cidadãos brasileiros. Duram até o tempo em que apareçam outros vídeos e outras matérias jornalísticas sobre outras mortes sempre substituíveis por outras mortes. Servem como objeto de expurgação dos desejos mais recônditos de uma sociedade que também goza com os corpos de seus desafetos expostos ao mais alto nível de degradação. Pois, como diz Susan Sontag, “Parece que a fome de imagens que mostram corpos em sofrimento é quase tão sôfrega quanto o desejo de imagens que mostram corpos nus.” (SONTAG, 2003, p. 38).

Os usos necropolíticos da linguagem, maçantes e repetitivos, mais do que maus, lançam essas perdas e esses corpos sem vida no abismo do trivial. Entulho humano, chacina, tiroteio e bala perdida da polícia repetidas vezes ao dia, todos os dias, até que sejam normais e partes integrantes do dia a dia das famílias que assistem aos noticiários ou que perdem seus entes e passam nesses mesmos noticiários que enquadram com a câmera o rosto da mãe ou do pai que chora e grita a perda inacostumável de um filho assassinado.

A trivialização do sofrimento e a consequente indiferença com que, no nosso tempo, encaramos o sofrimento do outro – mesmo que a sua presença perante os nossos sentidos seja avassaladora – têm variadas causas. Entre os fatores mais relevantes encontra-se certamente o impacto da sociedade de informação e comunicação – a repetição da visibilidade sem a visibilidade da repetição (SANTOS, 2019, p. 140).

De tão repetidas, as mortes perdem seus sentidos de dor e viram uma só coisa forjada em vida homogeneizada no não valor. As mães e os pais de filhos mortos são sobreviventes que já não se diferenciam na perspectiva dos telejornais e seus espectadores assíduos. Ocupam o lugar da mesma personagem carpeideira útil à narrativa repetitiva que torna impessoal a maldade humana e a barbárie do Estado contemporâneo brasileiro. Como bem traduz o termo de Hannah Arendt, trata-se da “temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos” (1999, p. 274, grifo da autora) e, com o auxílio da quantificação das perdas em números de estatísticas, nos faz esquecer que cada vida perdida foi um corpo de sentidos e afetos, como todo corpo com vida. As apropriações languageiras e epistêmicas pela necropolítica de suas mortes faz com que se esqueça de que aqueles foram, antes de tudo, “corpos de dor” (MBEMBE, 2017, p. 12). Dessa forma,

desvalorizam a dimensão visceral do sofrimento, a marca visível de experiência vivida na carne. A carne, tanto a carne do prazer como a carne do sofrimento, foi assim privada da sua materialidade corporal e daí as reações instintivas e afetivas que pode provocar, cuja intensidade reside no fato de existirem para além das

palavras, para além do argumento razoável ou da análise reflexiva (SANTOS, 2019, p. 141).

Relacionando-se a esse apagamento da visceralidade da carne de qual fala Boaventura, trago novamente as ideias de Denise Ferreira da Silva, quando, citando a crítica literária afro-americana Hortense Spillers, elabora a Poética Negra Feminista como o uso político da linguagem que busca encarar a escravidão “como crimes sórdidos contra a carne”, tornando o “‘pensar a ‘carne’ como a narrativa primordial’. A carne ferida, inscrições da violência calculada” (2019, p. 110). Nesse sentido, me ancorando aos falares teóricos que costurei até aqui à minha escrita, e me alinhavando às carnalidades narrativas de Boaventura e Silva, acredito ser justamente o palavreado de sangue e dor da carne violada e violentada – extrapolando as próprias palavras, a argumentação jurídica e a forma comunicativa dos telejornais – que vem sendo enunciado pela poesia contemporânea brasileira nos domínios insanos da necropolítica. A dor no sentido intrínseco da carnalidade do corpo que sofre, tal como apresentada pelo conceito de Dororidade, criado por Vilma Piedade como forma de elaborar o agravo da dor comum do racismo e do machismo por sobre os corpos das mulheres pretas: “A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. É só verificar os dados...” (PIEADADE, 2017, p. 17).

A dor é tratada neste trabalho como um desafio ao verbo, pois, como afirma Piedade, a Dororidade “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo” (ibid., p. 16). A dor aqui é vista como transcendente à expressão representacional, à quantificação e à qualificação por meio da voz poética, pois “Dor não se mede. É de quem sente. Há dor. Dor dói e ponto.” (ibid., p. 18). Dessa forma, a poesia que se coloca perante a carne e se importa com a dor visceral do corpo do/a Outro/a apresenta uma problemática tanto política quanto (po)ética:

por mais que digamos a palavra dor, ela nunca coincidirá com exatidão com o que o outro interpreta sobre ela, exceto se no corpo do outro for infligida dor idêntica, de igual intensidade. Enquanto a dor é do outro, e não minha, ou vice-versa, dispor das palavras não basta para haver partilha da experiência. (GINZBURG, 2010, p. 108).

Para além do que fazem as ideologias dominantes e o poder político com as palavras, o que pode a poesia no campo da política da morte? O que podem os usos poéticos da linguagem perante seus usos necropolíticos, quando a palavra não basta e se mostra limitada perto da morte? Tomando licença da ideia de construir narrativas urgentes para a carne dos corpos de dor abjetos e coisificados, busco neste primeiro capítulo construir a partir da leitura

a seguir dos dois primeiros poemas aqui analisados os argumentos iniciais do que, ao invés de narrativas, denomino de *poéticas da carne*. Partindo da potente escolha do título da primeira antologia – *Poemas para ler antes das notícias* –, procuro nesses poemas seus sentidos de urgência que buscam ser captáveis antes justamente do risco de trivialização da morte inerente à repetição e ao esvaziamento do discurso da perda do/a Outro/a do necropoder.

Quero saber, tendo em conta que a poesia é ontologicamente insubmissão, sobre a política que está no campo de sentido da “postura poética” ou da “*atitude* exemplificada no gesto” da poesia (MOISÉS, 2019, p. 30, grifo do autor) de se colocar ao lado dos/as “matáveis” ou até mesmo entre eles/as. É esse o movimento empreendido por “amáveis”, de Danielle Magalhães, poeta nascida no Rio de Janeiro em 1990 e autora de *Quando o céu cair* (2018). Vale salientar que, pela extensão do poema, dividi o texto em quatro blocos como forma de facilitar sua leitura. Logo abaixo, sua primeira parte:

amáveis
(Danielle Magalhães)

somos matáveis
apenas mais ou menos
matáveis
mais rapidamente ou mais vagarosamente
matáveis
isso sempre foi grave
mas a gravidade hoje talvez
recaia
no assombro de ver
que isso está explícito
desvelado sem véus descarado
às caras e às claras somos
matáveis

(CULT, 2019a, p. 10).

Na contramão da narrativa ficcional de inimizade invencionada pelos artifícios de linguagem do necropoder, a poeta desvela a condição do/a Outro/a da política da morte distanciando-a de qualquer categoria ou classificação que fortaleça essa ficção ou um possível lugar de adversário em potencial nessa guerra. Ao invés disso, seguindo a linha de que “o conceito de inimigo deveria ser entendido na sua acepção concreta e existencial e nunca como metáfora ou abstracção vazia e sem vida” (MBEMBE, 2017, p. 82), o/a Outro/a ganha um estatuto no poema ligado à finalidade ou à finitude de sua carnalidade: a condição de ser “matável”. A inscrição dessa marca de morte se dá por meio de uma voz poética que busca firmar uma coletividade com o uso de “somos” no poema, na direção de práticas políticas em

que “os sujeitos que são resgatados ou revelados, ou trazidos à presença, são muitas vezes sujeitos coletivos” (SANTOS, 2019, p. 19).

Através dessa coletividade de “matáveis”, o poema se insere e enuncia o histórico da morte “sempre” presente, com a diferença de que no tempo espiralar do “hoje” “isso está explícito/ desvelado sem véus descarado/ às caras e às claras” (CULT, 2019a, p. 10). Nesse agora que retoma um sempre-já da nossa história, a morte escancarada também abre a percepção de um indício de celeridade seletiva que envolve a tomada da vida de suas vítimas: “apenas mais ou menos/ matáveis/ mais rapidamente ou mais vagarosamente/ matáveis” (ibid.). São justamente essas diferenças de “matabilidade” que são colocadas mais fortemente na segunda parte do poema:

o pobre preto favelado
é mais matável que eu
em relação a um homem
eu enquanto mulher
sou mais matável mas
em relação a uma mulher lésbica
sou menos matável
em relação a
uma mulher
como a minha mãe
pensionista do estado do rio de janeiro
mas ela é
menos matável
que o pobre
preto favelado
mas ela é mais
matável
que eu
porque como ela uma multidão
de servidores está sendo morta aos poucos
carecendo do mínimo necessário
para a sobrevivência
nesta escala
eu me considero privilegiadamente salva
não porque tenho vida
mas porque sou menos matável
quando vou às manifestações
sou mais matável
que as minhas cachorras
que ficam em casa
em qualquer lugar
somos matáveis
enquanto deveríamos ser apenas
amáveis
nessa relação
a palavra amável
está na palavra matável
está aí
o vínculo
entre amor e morte

(CULT, 2019a, p. 10).

Ao destrinchar uma “escala” que coloca em relação comparativa os riscos que correm os/as matáveis, seus corpos e classes sociais, a poeta expõe o quanto a vida possui diferentes valorações (a depender de quem a vive) quando a ameaça da finitude é o denominador comum. Nessa escala, que ora deixa os/as matáveis mais próximos/as ou mais distantes da eminência da morte, a poeta tenta encontrar seu lugar.

Afinal de contas, essa vida que é minha é refletida de volta para mim por um mundo inclinado a alocar o valor da vida diferencialmente, um mundo no qual a minha própria vida é mais ou menos valorizada do que outras vidas. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete de volta para mim um problema sobre a igualdade e o poder e, de maneira mais geral, sobre a justiça ou injustiça na atribuição de valor. (BUTLER, 2018a, p. 219).

Essa variação do valor da vida, em relação ao “pobre preto favelado”, “a uma mulher lésbica” e até mesmo à sua “mãe/ pensionista do estado do rio de janeiro”, mantém a poeta “privilegiadamente salva” e “menos matável”. Entretanto, a morte chega mais perto quando sua vida é comparada “em relação a um homem” ou quando sai da segurança de sua casa para participar de “manifestações”. Na soma de privilégios e riscos, o distanciamento e a aproximação da morte tanto do eu do poema quanto dos/as demais matáveis elencados no texto são todas enquadradas num mesmo horizonte de fatalidade onde se apaga qualquer possibilidade de amabilidade: “em qualquer lugar/ somos matáveis/ enquanto deveríamos ser apenas/ amáveis”.

É interessante como a poeta, começando pela sonoridade da rima, constrói sentidos possíveis para relacionar o amor que se exclui e a morte que se faz norma: “a palavra amável/ está na palavra matável/ está aí/ o vínculo/ entre amor e morte”. Em uma leitura literal, a aproximação entre essas palavras pode acontecer porque “amável” cabe em “matável” mediante a reorganização morfológica e a retirada da letra “t” desta última. Indo mais além, tendo em vista os processos de derivação a partir dos verbos amar e matar, constituintes dos nomes adjetivos presentes no verso citado anteriormente, vê-se que ambas as palavras na prática não podem coexistir perante a força da morte. Evidencia-se, assim, nossa condição de indigência ou, como diz Adorno (2009, p. 301),

o fato de em face da morte, não apenas dos outros, mas também de nós mesmos, os afetos serem frequentemente tão fracos. Certamente, os homens encontram-se sem exceção sob encanto, ninguém é já capaz do amor, e, por isso, cada um se sente muito pouco amado.

A morte mais parece engolir as possibilidades de amor e amabilidade e talvez aí esteja o vínculo entre a condição inerente de sermos matáveis e a ideia de que deveríamos ser amáveis de que fala o poema. A partir dessa ausência de amor e da presença esmagadora da morte, na terceira parte do poema, se apresenta e se coloca em questão o poderio do agente de todas essas mortes:

nessa relação
em que uns podem ser mortos
rapidamente
e outros podem ser mortos
aos poucos
os poderosos não são matáveis
porque se fossem já estariam
mortos
há muito tempo os poderosos
não são matáveis
nem amáveis
eles não
eles não apontam
para o fim
eles não são
o outro
só o outro
aponta para o fim
eles são
o poder
que quer se preservar
enquanto o mesmo
o poder
que quer se preservar exterminando
toda possibilidade
de alteridade
eles não são
nem amáveis nem matáveis
eles são
os que matam

(CULT, 2019a, p. 10).

A elaboração dos “poderosos” como aqueles que “não são/ nem amáveis nem matáveis”, mas “os que matam”, se mistura fortemente ao que discuto neste trabalho no que se refere ao conceito de soberania de Mbembe, ou seja, “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (2016, p. 135). Isentos da mortalidade a qual todos/as os/as Outros/as estão expostos/as, “rapidamente” ou “aos poucos”, aqui entre nós, “há muito tempo”, os poderosos fogem à norma de ser matável, repercutindo a herança colonizadora na qual “o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra” (MBEMBE, 2016, p. 134). Nesse aspecto, os poderosos não só escapam à regra como também a criam para que possam alimentar “o poder/ que quer se preservar” à

custa da necessidade de extermínio de “toda possibilidade/ de alteridade”, visto que “só o outro/ aponta para o fim”. Sobre essa ótica do poder própria da necropolítica que anula o/a Outro/a, Mbembe ressalta:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minhas vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (2016, p. 128-129).

O poder do soberano colonizador reverberante na contemporaneidade subsiste juntamente ao discurso de que sua vida se fortalece proporcionalmente ao aumento da dominação e da morte daqueles/as que estão em relação de diferença (leia-se inimizade) em relação a si mesmo. Nesses termos, a vida do poder exclui a vida de toda alteridade que, enquanto não estiver morta, sobreviverá a partir de sua condição de matável, como se pode ler na quarta e última parte do poema:

além dos mortos
e dos poderosos
há apenas nós
sobreviventes
porque fitamos a morte
a todo o momento
quem sobrevive é sempre outro
porque só existe em relação
com a morte tudo que é
outro
aponta para o fim
em toda alteridade
resta um pouco de fim
diz um verso
de uma poeta pobre e favelada
que escreveu um livro
chamado Não
quem sobrevive
é sempre
outro
em qualquer lugar
a sobrevivência está presa
à alteridade
e à morte
nós
somos matáveis
enquanto deveríamos ser
apenas
amáveis

(CULT, 2019a, p. 10).

Os/as matáveis do poema agora são qualificados/as também na condição intermediária de sobreviventes, um terceiro grupo no entremeio dos “mortos” e dos “poderosos”, mas muito mais próximo daqueles do que destes, não só porque são ameaçados pela morte, mas também porque fazem parte da alteridade perseguida: “fitamos a morte/ a todo o momento/ quem sobrevive é sempre outro/ porque só existe em relação/ com a morte tudo que é/ outro”. Na direção dessa alteridade, “amáveis” traz “um verso de uma poeta pobre e favelada” que compartilha a geração e o contexto de produção de Danielle Magalhães. Trata-se de Bruna Mitrano, carioca nascida em 1985 e autora de *Não* (2016), que coincidentemente também tem uma produção inclusa em *Poemas para ler antes das notícias*. Em *Não*, a poeta inicia um de seus textos da seguinte maneira: “em toda alteridade, resta um pouco de fim. o outro que não reconheceu o instante seguro espreme agora o corpo dormente entre os escapes.” (MITRANO, 2016, p. 26).

No rastro da brutalidade cotidiana que atravessa os corpos dos/as matáveis, a aproximação de dicções poéticas comunicantes entre si, a de Bruna e a de Danielle, passa necessariamente pelo/a Outro/a e pelos sentidos de morte que assombram as alteridades, conformando uma comunidade de pertença poética em torno da compreensão e da representação do mesmo presente traumático. Em “amáveis”, a difícil tarefa de (re)conhecer a instância do agora em que vivemos “parece ter que se apropriar de uma experiência que não pode mais ser compreendida de forma exclusiva” (SCRAMIM, 2007, p. 42). Nas palavras de Susana Scramim, o pensamento do presente na literatura que lança mão do diálogo com outros/as autores/as absorve não só o tempo do “agora” como também os “afetos” e “efeitos” provocados pelas obras com as quais se relaciona: “O tempo presente é um ‘agora’ das obras nos efeitos que produz nos tempos do ‘agora’ de outras obras, bem como da ‘duração’ e da absorção desses efeitos, isto é, da absorção dos ‘afectos’ que essa obra produz” (ibid., p. 13).

Ao trazer para seu interior os/as Outros/as marcados/as para morrer, quando deveriam ser, para a poeta e sua poesia, sujeitos “apenas amáveis”, o poema faz a defesa de uma comunidade infundável de mortos/as e sobreviventes que tem no sentido da alteridade, entendida pelo poder como uma afronta, seu principal motivo: “quem sobrevive/ é sempre/ outro/ em qualquer lugar/ a sobrevivência está presa/ à alteridade/ e à morte”. Em “amáveis”, na direção contrária e contestatória a uma idealização da alteridade, se expõe, como fala Mbembe, “A tragédia do Outro” (2017, p. 176). Nesse espetáculo macabro de carne e sangue, “O Outro está constantemente alerta. Vive na expectativa de ser repudiado. Faz de tudo para não o ser, sabendo que, quando menos esperar, acabará por sofrer o repúdio.” (ibid., p. 176).

Nas articulações feitas por Jacques Rancière entre estética e política, ele questiona o que pode a arte e suas formas de manifestação na contemporaneidade. Lança mão, portanto, do conceito de “partilha do sensível” para pensar a presença da estética na vida e na história:

Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (2005, p. 15, grifos do autor).

Trazendo essa reflexão para a comunidade de matáveis de que trata o poema de Danielle Magalhães – “nós/ somos matáveis/ enquanto deveríamos ser/ apenas/ amáveis” –, observa-se uma partilha fincada na ameaça da morte que se torna voraz ou vagarosa, a depender da maior proximidade ou distância que o/a Outro/a possui em relação ao lugar de alvo preferido do necropoder. As sensibilidades que o poema extravasa demarcam um “comum” em que, em maior ou menor grau, todos/as nós participamos, ao mesmo tempo em que, por ser a partilha também uma divisão, colocam de fora dessa comunidade os “poderosos” isentos do perigo da morte, do senso de justiça e do amor. Pois, quando a política da morte passa a ser o sentido imperante que governa as vidas, o amor se mostra na sua mais triste impotência. Ou então, se mostra totalmente distinto de sua face idealizada romântica, tendo a morte e a dor como princípio.

Essa é uma das direções desenvolvidas pelo poema “O amor”, presente na antologia *Quando a delicadeza é uma afronta*. O texto é da poeta pernambucana Luna Vitrolira, nascida em 1992, que também é performer, produtora cultural e pesquisadora de literatura oral. Recentemente, publicou *Aquenda: o amor às vezes é isso* (2018), de onde vem justamente o poema que trago a seguir:

O amor
(Luna Vitrolira)

o amor é feito bala perdida
que acerta um desavisado

ao cruzar a rua
ao dobrar a esquina

às vezes vem num soco
às vezes vem num grito

o amor às vezes é isso

uma panela de água fervendo

no rosto de alguém querido

às vezes esmola
às vezes migalha

que se devolve com um tiro
ou acaba em facada

o amor tem medo da vida

uma hora eleva
na outra arrasta

desconfia da sorte
tem medo da falta

o amor corresponde à entrega
com uma rasteira e às vezes mata
de tirania
de asfixia
de ciúme
de raiva

como alguém que se alimenta
e de repente engasga

(CULT, 2019b, p. 52).

Como falar de amor nos domínios da necropolítica? Para que falar de amor, quando a morte se faz regra na vida das pessoas, se não for para desmascará-lo? Nesse ato desenvolvido pela poeta, busca-se revelar o ódio e a agressividade que subsistem por trás daquilo que nos dizem ser um sentimento ou um afeto generoso e bom. Esse ato, assim, parece ser não só poético como também político e consiste numa revisão do amor, ou mais: numa visada por sobre o amor sem influências do que comumente entendem sobre ele. Desse modo, o poema elabora esse sentimento com voz e olhos insubmissos. Diferentemente do que se espera para o olhar poético sobre esse afeto, o amor é visto como se fosse pela primeira vez. Para Carlos Felipe Moisés,

Subversão e insubmissão verdadeiras só ocorrem no nível da consciência individual que se deixe impregnar pelo revolucionário modo de ver do poema genuíno. *Ver como se fosse pela primeira vez* é a experiência decisiva, propiciada pela poesia autêntica, única possibilidade de a tirania e a opressão virem a ser de fato abaladas. (2019, p. 88, grifo do autor).

Os sentidos inusitados e inesperados para o amor, que o ligam à dor e à negatividade, conformam percepções outras para esse afeto fartamente presente na tradição lírica nas vozes diversas dos/as poetas. Não mais um fogo que arde sem se ver, o amor agora está contido na “bala perdida” de uma arma de fogo “que acerta um desavisado/ / ao cruzar a rua/ ao dobrar a

esquina”. O amor, “às vezes”, reside também “num soco” e “num grito”. Ante as preocupantes estatísticas de feminicídio no contexto doméstico, resultado final de uma cultura machista calcada em agressões físicas, verbais e psicológicas, a poesia contemporânea “mete a colher” e não se resigna. Em “O amor”, isso se revela ao colocar em cheque as relações ditas amorosas que pendem mais para a dor, a violência e a morte. Na linha de pensamento de Alain Badiou, só nos aproximamos do real quando conseguimos desmascará-lo, ou seja, “o real seria sempre algo que a gente desmascara, algo cuja máscara a gente arranca” (2017, p. 23). Ainda para o autor,

Poderíamos dizer, por exemplo, que o real sempre se revela na ruína de um semblante. E isso equivaleria a afirmar que não existe nem acesso intuitivo direto ao real nem acesso conceitual direto ao real, mas que há sempre essa necessidade indireta de que seja na ruína de um semblante que o real se manifeste. Em outras palavras – e continuo aqui com as metáforas teatrais –, só se chega ao real desmascarando-o. (ibid., p. 22-23).

Nesse sentido, sendo a poesia “o lugar languageiro de uma confrontação radical com o real” (ibid., p. 40), o poema de Luna Vitrolira é um ato de desmascaramento do falso semblante do amor que faz até mesmo com que se jogue “uma panela de água fervendo/ no rosto de alguém querido”. O amor em ruínas subsiste na forma de “às vezes esmola/ às vezes migalha” e em contrapartida, no aguardo de uma reciprocidade, “se devolve com um tiro/ ou acaba em facada”. As respostas dadas por esse tipo de amor do qual fala a poeta culminam na morte: “o amor corresponde à entrega/ com uma rasteira e às vezes mata/ de tirania/ de asfixia/ de ciúme/ de raiva”. Nessa relação de ódio-amor, tudo o que representa a vida cai por terra – pois “o amor tem medo da vida” – e o afeto se mostra em sua dualidade perigosa que “uma hora eleva/ na outra arrasta”. Para o filósofo Slavoj Žižek, retomando os pensamentos de Robespierre e Kant, trata-se de uma forma paradoxal que une amor e ódio em uma mesma pulsão:

o amor sem crueldade é impotente; a crueldade sem o amor é uma paixão cega e efêmera que perde o seu gume persistente. O paradoxo subjacente é que aquilo que torna o amor angelical, o que o eleva acima de uma sentimentalidade instável e patética, é a sua própria crueldade, a sua ligação com a violência – é esta ligação que o ergue acima e para lá das limitações naturais do homem e o transforma deste modo numa pulsão incondicional (2014, p. 158-159).

Ainda para o pensador, situando sua argumentação em um contexto maior de guerra, o ódio-amor embaralha todas as noções éticas em contraponto a um entendimento espontâneo e por vezes automático que nos faz repetir que somos seres humanos passíveis de respeito e

dignidade por compartilharmos das mesmas esperanças, receios e dores. Na contramão desses valores e discursos humanistas, na barbárie cotidiana, o amor de um indivíduo ao grupo social do qual faz parte em nada altera ou diminui o ódio que esse mesmo indivíduo nutre em relação a seu/a inimigo/a. Alguém caridoso/a e gentil para com os/as seus/as também é capaz de massacrar sem o menor remorso vidas inocentes. Desse modo,

A consciência ética ingênua nunca deixará de se surpreender pelo fato de que pessoas que cometem terríveis atos de violência contra seus inimigos possam manifestar uma calorosa humanidade e delicada preocupação em relação aos membros de seu próprio grupo. Não é estranho que o mesmo soldado que massacrava civis inocentes estivesse pronto a sacrificar a sua vida por sua unidade? Que o comandante que ordenava o fuzilamento de reféns pudesse na mesma noite escrever à sua família uma carta cheia de amor sincero? (ibid., p. 50).

Esse amor do qual fala o poema, também capaz de matar, está situado longe de nossos vínculos éticos e morais que idealizam um afeto que às vezes “desconfia da sorte” e “tem medo da falta”. Um amor covarde é violento por não saber lidar com tudo aquilo que foge de seu controle e poder. Nas palavras de Byung-Chul Han, em *Topologia da violência*, o amor “não está totalmente livre do poder. O que o caracteriza é uma assimetria e uma verticalidade” (2017, p. 142). Sendo o agente da violência o detentor do poder de decidir sobre a vida do ser amado, no contexto da política da morte que discutimos até aqui neste trabalho, consuma-se com esse afeto a priori afável o extermínio da alteridade em uma relação extremamente desigual: “Nem a violência nem o poder são capazes de promover o *deixar-ser-assim* o outro, mas são tentativas de neutralizar sua alteridade. Também ao amor falta a liberdade, a serenidade da entrega do outro.” (ibid., p. 141, grifo do autor).

Ao tratar de feridas, traumas e agressões, o poema também busca ferir, com sua linguagem de brutalidade e crueza evidentes, os padrões de violência que duramente expõe. E o faz de forma visceral, e, como defende Gloria Anzaldúa em relação à escrita da mulher do terceiro mundo, evocando “as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor” (2000, p. 235). Retornando a Badiou, quando o mesmo, ao usar a metáfora do desmascaramento do real, nos diz que “ao arrancar a máscara, dividimos o real, não o deixamos intacto diante de nós. Todo acesso ao real o fere, através da divisão inelutável que se inflige a ele ao desmascará-lo” (2017, p. 28), a postura poética do poema também se presta a uma agressividade necessária ao trato com a violência que reside paradoxalmente no amor. Nos versos finais do poema – “como alguém que se alimenta/ e de repente engasga” –, esse impacto é sentido como num baque ou susto final que representa o sufocamento

provocado por esse afeto que às vezes, de supetão, se mostra em sua face mais agressiva e totalmente distinto do que comumente se espera ou nos fazem querer esperar.

CAPÍTULO 2 – NOMEAR UMA AUSÊNCIA É FAZER COM QUE ELA EXISTA

Em “Mineirinho”, crônica de Clarice Lispector, a escritora fala sobre o assassinato de José Miranda Rosa, 28 anos, mais conhecido pelos jornais e pela sociedade carioca de seu tempo como Mineirinho. Conforme chamada intitulada “‘MINEIRINHO’ SEM SETE VIDAS”, no *Jornal do Brasil* do dia 1º de maio de 1962, o personagem principal da notícia

foi encontrado morto, ontem na Estrada Grajaú–Jacarepaguá, no Rio, com 13 tiros de metralhadora em várias partes do corpo – três deles nas costas e quatro no pescoço – uma medalha de ouro de S. Jorge no peito e Cr\$ 3.112 nos bolsos, e sem os seus sapatos marca Sete Vidas, atirados a um canto (JORNAL DO BRASIL, n. 99, 1962, p. 1).

Fortemente propagada pela imprensa, visto que Mineirinho fora um assaltante bastante famoso e atuante na cidade do Rio de Janeiro na década de 1960, a morte de José Miranda Rosa, após fuga do manicômio judicial onde deveria cumprir pena de mais de 100 anos, movimentou e aglomerou a população desde o local onde seu corpo fora encontrado – “perto de três mil pessoas a correram à Estrada Grajaú–Jacarepaguá: gente de tôdas as classes sociais, que chegava em automóveis ou vinha dos morros do Encontro, de São João e da Cachoeira Grande” (ibid., p. 5) – até sua chegada ao IML: “a autópsia não pôde ser feita porque havia muita gente querendo vê-lo: uma fila de mais de mil pessoas se formara pelas ruas adjacentes” (ibid., p. 5). Motivo de comemoração e alívio para alguns/as, a morte do “facínora”, forma com a qual Mineirinho é adjetivado na reportagem citada, também causara revolta e luto para outros/as tantos/as, como costuma acontecer depois que representantes de nosso banditismo social são assassinados/as: “Quando o auto da Polícia chegou, alguns meninos ensaiaram uma vaia, dizendo que ‘vocês mataram o nosso chapa’” (ibid., p. 5).

Por trás da espetacularização e histeria pública em torno do trágico fim de Mineirinho, sendo seu corpo assassinado em um local e depois depositado em outro, em uma tentativa frustrada de dissimular seus executores, o crime revela artifícios da polícia que se sobrepõem à lei, mas que operam na consumação do esforço de uma pretensa justiça coletiva. Encurralado por uma operação policial que contou com mais de 300 pessoas envolvidas, à margem do corpo de Mineirinho crivado por 13 balas, chama atenção na leitura da reportagem elementos místicos e simbolicamente sugestivos: “tinha em seu poder Cr\$ 3 112, além de medalhas dos santos de sua devoção – São Jorge e Nossa Senhora de Fátima – e uma oração de Santo Antônio, intitulada Reze cinco minutos diante do Santo” (ibid., p. 5). Todavia, não foram os amuletos de proteção – “A medalha de São Jorge era de ouro, cravejada de

diamantes, dentro de um Cruzeiro do Sul com cinco rubis.” (ibid., p. 5) – ou a no mínimo irônica marca “Sete Vidas” dos sapatos de Mineirinho que mais impressionaram Clarice Lispector, mas justamente a quantidade de tiros que mataram o criminoso. Movida por esse fato, a cronista se questiona: “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” (LISPECTOR, 2020, p. 132).

É a sina dos números, representativos de uma vontade de matar da polícia que não pode ser quantificada e que supera o peso da culpa de Mineirinho, que move Clarice em seu estarrecimento. Na contramão da descrição direta, própria da linguagem jornalística – “quatro orifícios de bala no lado esquerdo do pescoço, um em cada axila, três no peito, três nas costas e um na perna esquerda – a bala fraturou-lhe o fêmur” (JORNAL DO BRASIL, n. 99, 1962, p. 5) –, Clarice refaz a trajetória dos tiros, que, além de matarem o criminoso, agora contam sobre a mortificação dos/as que ficaram vivos/as:

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 me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro. (LISPECTOR, 2020, p. 133).

Situando-se com seus/as leitores/as como “os sonsos essenciais” (ibid., p. 133), ou aqueles/as para quem a barbárie tornou-se parte integrante e aceitável do cotidiano que mantém viva uma justiça alicerçada na morte, são os tiros desferidos contra Mineirinho que tiram a narradora de sua letargia, a acordando de um sono resignado: “Como não amá-lo, se ele viveu até o décimo terceiro tiro o que eu dormia?” (ibid., p. 134). Após o susto dos 13 disparos, não mais como essencialmente sonsa, mas tão somente como doida é possível ver que a morte de Mineirinho representa na verdade a impossibilidade do reconhecimento de nós mesmos/as através da alteridade. Longe de uma razão que poderia justificar nos atos criminosos de Mineirinho supostas causas para sua morte, a lucidez que reside na loucura da narradora da crônica “vê o homem antes de ele ser um doente do crime” (ibid. p. 134). Clarice, agora bastante acordada, na transcendência da aparência e do simulacro, vê que a realidade “armada até os dentes” é mais perigosa do que protetora. Um aparato de segurança é, antes de qualquer coisa, um poderoso aparato de morte: “Se eu não fosse doido, eu seria

oitocentos policiais com oitocentas metralhadoras, e esta seria a minha honorabilidade.” (ibid., p. 135).

Também somente como doida é possível perceber que, com o fim brutal de Mineirinho, fora violentada aquela luminescência que todos/as temos, e que na crônica é metaforizada pelo elemento químico rádio, com alta radioatividade que explica sua forma incandescente: “Feito doidos, nós o conhecemos, a esse homem morto onde a grama de *radium* se incendiara. Mas só feito doidos, e não como sonsos, o conhecemos.” (ibid., p. 135). E o que seria ainda essa energia luminosa que morrera com Mineirinho, e da qual todos/as somos dotados/as? Clarice procura explicá-la:

uma coisa pura e cheia de desamparo em Mineirinho – essa coisa que move montanhas e é a mesma que o faz gostar “feito doido” de uma mulher, e a mesma que o levou a passar por porta tão estreita que dilacera a nudez; é uma coisa que em nós é tão intensa e límpida como uma grama perigosa de *radium*, essa coisa é 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, não porque eu tenha água, mas porque, também eu, sei o que é sede; e também eu, não me perdi, experimentei a perda (ibid., p. 134).

Para a cronista, morremos juntamente ao “facínora” que matamos. E isso não só porque “O décimo terceiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro.” (ibid., p. 133), mas também porque essa “coisa que em nós é tão intensa e límpida”, e que só pode ser entendida quando vivenciada de forma relacional entre o Eu e o/a Outro/a, foi destruída com Mineirinho. Prefiro não chamar essa “coisa” da qual fala Clarice de empatia, mas mantê-la no lugar ilimitado e multiforme do inominável justamente pela sua amplidão de sentido. Esse “grão de vida” seria aquilo que torna alguém afetivo e afetável a outra pessoa, ou, como destaca Judith Butler, a “vida social mais ampla, conectada à vida de outros seres vivos de modos que me comprometem em uma relação crítica com as ordens discursivas da vida e dos valores a partir dos quais vivo” (2018a, p. 220). Ainda na direção do pensamento dessa autora, seria um “mais” que indica que sobreviver não é o suficiente:

É necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo de que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência definitivamente é uma precondição para todas as outras reivindicações que fazemos. Ainda assim, essa reivindicação se prova insuficiente, porque sobrevivemos exatamente para viver e porque a vida, por mais que requeira a sobrevivência, deve ser *mais* do que sobrevivência para ser uma vida possível de ser vivida. (ibid., p. 233, grifo da autora).

Clarice desenvolve o dever que a literatura diante da barbárie toma para si ao defender não apenas o direito à sobrevivência, mas principalmente a necessidade de a vida ser o “mais”

do qual fala Judith Butler, e que é absolutamente humano: “O que eu quero é muito mais áspero e mais difícil: quero o terreno.” (LISPECTOR, 2020, p. 136). Na crônica, há uma tomada de posição, e isso só é possível pela fluorescência de *radium* que a narradora carrega consigo e que a aproxima de Mineirinho. Trata-se da abertura de um horizonte ético na literatura que faz com que os/as vivos/as estejam bastante perto dos/as mortos/as, invertendo padrões morais e estigmas sociais – “Na hora de matar um criminoso – nesse instante está sendo morto um inocente.” (ibid., p. 136) – e diminuindo, mediante o impacto do sofrimento, a distância entre o corpo de quem padece e o corpo de quem assiste à dor.

Podemos estar vivos ou mortos para os sofrimentos dos outros – eles podem estar vivos ou mortos para nós. Mas é só quando entendemos que o que acontece lá também acontece aqui e que “aqui” já é necessariamente outro lugar, que temos uma chance de compreender as difíceis e instáveis conexões globais de formas que nos permitem conhecer o transporte e a restrição do que ainda podemos chamar de ética. (BUTLER, 2018a, p. 134).

Em uma relação de “reversibilidade da proximidade e da distância” (ibid., p. 132), a notícia da morte de um indivíduo de recortes sociais distintos dos de Clarice provocou-lhe até o ponto de reivindicar eticamente o luto de sua perda, visto que “algumas representações midiáticas do sofrimento de pessoas distantes nos levam a abrir mão dos nossos laços comunitários mais estreitos e a reagir” (ibid., p. 132). Estando ao lado dos que vivem vidas “perdíveis”, autorizadamente sacrificáveis, o trabalho ético na literatura da defesa do luto pelas vítimas do Estado e consequentemente de um “algo mais” para além da sobrevivência vai de encontro ao “projeto de mortandade” (RUFINO, 2019, p. 68) que é o projeto colonial. Persegue a “pilhagem de corpos negro-africanos e ameríndios” (ibid., p. 68) como o de Mineirinho, negro e pobre. Nesse sentido, toma partido de vidas (e de mortes) que, como destaca Judith Butler em *Quadros de guerra*,

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. Consequentemente, quando essas 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” (BUTLER, 2016, p. 53).

Ao enfrentar essa (não) valoração da vida, a literatura busca sentidos e linguagens que digam sobre um conhecimento estritamente ligado ao corpo da dor, como que para manter viva a memória desse corpo e repudiar seu aniquilamento. Todas essas necessidades éticas,

políticas e poéticas implicam a proximidade para com o sofrimento, para que só assim este possa ser representado, pois, como diz bell hooks,

existe um conhecimento particular que vem do sofrimento. É um modo de conhecer que muitas vezes se expressa por meio do corpo, o que ele conhece, o que foi profundamente inscrito nele pela experiência. Essa complexidade da experiência dificilmente poderá ser declarada e definida a distância (2017, p. 124).

Sendo um movimento de reação à ausência forçada da alteridade, visto que o/a Outro/a só adentra a enunciação literária quando já não possui vida, a tentativa de significação pela palavra da visceralidade da dor entranhada nos corpos-alvos da violência de Estado é uma das principais (e últimas) coisas que restam à literatura ao tomar para si o dever de reclamar os lutos por essas vítimas. A escrita se irmana a um/a alguém que não é mais o/a inimigo/a, tal como elaborado/a pelas construções narrativas ficcionais coloniais, mas um/a Outro/a que, assim como o Eu que manipula a palavra, sentia dor, sede, fome, frio, desejo... Essa relação de proximidade é conduzida por uma ética mediante a qual “o engajamento Poético com a humanidade começa com a afetabilidade (a relacionalidade, a contingencialidade, a imediaticidade) e apenas anuncia, contra a presumida separabilidade, a relação constitutiva” (SILVA, 2019, p. 105). Pode ainda ser entendida a partir do conceito de *ubuntu*, “uma noção sul-africana que requer uma ontologia de ser-com e de estar-com (‘Eu sou porque tu és’)” (SANTOS, 2019, p. 29), pois seu caráter de reivindicar para si a presença de ausências forçadas pela necropolítica é uma chave possível de leitura.

Na construção poética de afetos que positivem vidas socialmente lidas como desimportantes, e que já não podem falar de sua dor, a literatura assume o ato do testemunho do aniquilamento dessas materialidades carnaís. Ao falar do/a Outro/a e seu corpo morto, tenta, mesmo que precariamente, recompor o lugar dessa existência (e de sua falta) no mundo. Essa ação se dá com base na produtividade de uma tensão de linguagem entre a ausência da vítima da necropolítica e a presença da voz do/a sobrevivente (visto que somos todos/as matáveis) que toma para si o dever de falar sobre essa perda. A postura política e ética da literatura frente à necropolítica é instável, pois é impossível falar do lugar da dor e da morte do/a Outro/a. É principalmente o abalo da falta ou do vazio o que constitui o ponto de partida do discurso testemunhal. Nessa perspectiva, o testemunho é “uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar” (AGAMBEN, 2008, p. 147).

Ao buscar compreender a forma que compõe alguns testemunhos de sobreviventes dos campos de concentração nazistas, com base principalmente nos textos de Primo Levi, Giorgio Agamben chega à conclusão de que:

o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta (ibid., p. 43).

Lidando com a falta da “testemunha integral” e com o buraco deixado no espaço pela extinção da voz e do restante da corporeidade abalada pela violência de Estado, a literatura se compõe com base nas sobras que teimam em sobreviver ao extermínio: lembranças afetivas, recortes de notícias, relatos de outros/as sobreviventes, imagens e demais vestígios documentais que comprovam a vida e a morte desse alguém. Dessa forma, “Os poetas – as testemunhas – fundam a língua como o que resta, o que sobrevive em ato à possibilidade – ou à impossibilidade – de falar.” (ibid., p. 160). Frente à morte sancionada por modos de fazer política que põem em descrédito a toda hora a importância da alteridade que nos constitui, a palavra poética insiste em ser uma possibilidade mesmo quando se evidencia precária e frágil, visto que o significado da dor vivenciada pela vítima do necropoder e o “amarrado de hálito, som, saliva e força” (RUFINO, 2019, p. 119) que formou um dia sua fala se perderam brutalmente desde sua morte. Dispor principalmente (e tão somente) da linguagem para compor com palavras o lugar de uma ausência é necessariamente ter de se defrontar, para além do vazio de um corpo que já não tem vida, com outras lacunas angustiantes.

Como compreender uma realidade que normaliza a repetição de mortes ao longo dos dias e desde sempre na nossa história de colonização, num ritmo contínuo e que hoje se adaptou à vida social? Como viver (e viver bem) quando já não há limites ou razoabilidade que abarquem chances de atribuir sentidos ao tempo de morte em que estamos situados/as, já que a necropolítica e as tecnologias de extermínio nela envolvidas não param de fabricar e amontoar corpos sem vida? É a catástrofe em curso da vivência desse tempo no/do mundo que nos dá impulso a esse percurso interrogativo. Como a apreensão do mundo é feita pela linguagem, a palavra e seus usos que buscam captar a brutalidade do tempo alargam ainda mais as dificuldades de tornar inteligível o absurdo. Para os/as poetas, trata-se de traumáticos choques com a instituição do impossível na vida comum. É como se vivêssemos o impossível. O tempo da poesia não se acostuma com a morte continuada. Um/a poeta sabe que também

morre quando a polícia mata mais um/a. E isso, porque sente que aquela de certo modo também era a sua vida, só que em outro corpo e lugar. Esse/a poeta certamente tentará elaborar isso em sua poesia, porque sabe que ela será o que mais conseguirá dar sentido ao engasgo que sente. Recorrendo à palavra como uma tentativa de construir trajetos para perseguir o real e seu inominável informe e infame, a falta de palavras reprimirá fortemente a experiência do/a poeta. Cumpre questionar: “como representar algo que vai além da nossa capacidade de imaginar e representar?” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 79).

Partindo dos artifícios verbais que dispomos para tatear com a língua a aspereza do impossível que nos foge à compreensão, nos percebemos cada vez mais próximos/as da violência mortal vivida por outrem tanto mais se potencializa a impossibilidade de representação desse trauma. Quanto mais intensa essa proximidade, mais ficamos sem palavras. Ao mesmo tempo, precisamos estar mudos/as para que possamos ouvir o que não faz sentido: o sem-nome da dor. “No grito de Aunt Hester e no corpo incinerado da viúva, eu encontro o vazio [*void*], o Abismo” (SILVA, 2019, p. 76). O vazio ou o abismo com os quais Denise Ferreira da Silva se defronta – na descrição dos gritos de sofrimento de Aunt Hester, mulher negra escravizada chicoteada nos Estados Unidos do século XIX ³, e na forte imagem do *sati*, ritual de algumas tradições hindus de imolação de viúvas em piras funerárias (hoje proibido por lei) – só é possível de ser captado através da “invocação da auralidade, do que paira perante a letra e ao fonema” (ibid., p. 72-73). O testemunho da dor dos corpos do necropoder toca necessariamente na questão de ser inarticulável em palavras escritas ou orais o assombro de um tempo em que a morte impera e estraçalha vidas e dignidades.

Diante do que só pode ser expresso por meio de gritos, urros, sons de tiros, correria e respiração abafada, a catástrofe de nossa época, na presença absoluta do real que afronta e destrói nossas possibilidades de integração e representação ao/do tempo do agora, teima em silenciar as bocas dos/as poetas, que assistem frustrados/as às desgraças do mundo e vivenciam em profundidade a impotência do que é dispor tão somente de metáforas. Ao enterrar de vez a tradicional concepção de linguagem como espelho do mundo, o abismo que separa o real catastrófico da faculdade que dispomos para representar a vida sob a forma da palavra nos põe em desacordo não só com a língua como também com a própria realidade do mundo.

³ Trata-se de uma memória de infância presente em autobiografia de Frederick Douglass (1818-1895), afro-americano, intelectual e escritor atuante na luta abolicionista dos Estados Unidos. Aunt Hester, tia do autor, foi castigada com chicotadas nas costas por seu patrão branco até sangrar. Da forte cena de violência, o sangue e os gritos de dor e terror de Aunt Hester marcaram Douglass por toda sua vida. A autobiografia está disponível em: <<http://utc.iath.virginia.edu/abolitn/abaufda3t.html>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

Da reflexão sobre a impossibilidade de representação da catástrofe, uma vez que o real está todo ele impregnado por essa catástrofe, passou-se a uma condenação da representação de um modo geral: toda representação envolve um momento imediato (a intuição) e outro mediato (a articulação conceitual) que traz consigo o lado universal da representação. Com a nova definição da realidade como catástrofe, a representação, vista na sua forma tradicional, passou ela mesma, aos poucos, a ser tratada como impossível; o elemento universal da linguagem é posto em questão tanto quanto a possibilidade de uma intuição imediata da “realidade”. (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 75).

Aprofundando a discussão acima, a expressão máxima da dor alheia por meio do grito não poderia ser representada senão e tão somente por ele mesmo: o berro que sai do mais profundo das entranhas. Em outras palavras, dessa vez as de Theodor W. Adorno, “Na técnica, a violência quanto à natureza não é reflectida por representação, mas salta à vista imediatamente.” (2011, p. 78). Indo adiante com esse pensamento, em uma leitura extremista, o trabalho sensível com as palavras já não bastaria, e a intervenção no mundo pela poesia seria praticamente anulada: “perante a superioridade da realidade, a arte não mais pode *a priori* sentir-se capaz da transformação do terrível na forma” (ibid., p. 83-84). A linguagem jornalística, em sua objetividade quase fotográfica, seria o máximo e mais verdadeiro que conseguiríamos em matéria de forma verbal para retratar uma dor alheia que nos afetasse. Se quiséssemos ir ainda mais além nesse dilema da representação, poderíamos dispor de imagens e vídeos como possibilidades fiéis e últimas para retratar uma dor que nos constrangesse e sensibilizasse.

Usar a palavra e seus artifícios artísticos para falar do sofrimento escancarado à nossa frente é ter de se deparar com uma questão indiscernível e bastante complicada que surge dessa aproximação: a inacessibilidade aos meandros mais viscerais da dor pelos modelos de representação de linguagem e racionalidade nos quais estamos inseridos/as. Ainda para Adorno,

Enquanto que o conhecimento discursivo acede à realidade, mesmo nas suas irracionalidades, que, por sua vez, correspondem à lei do seu movimento, há nela algo de inflexível em relação ao conhecimento racional. A este último é estranho o sofrimento, pode defini-lo subsumindo-o, fazer dele um meio de pacificação. Mas, só com dificuldade o pode exprimir através da sua experiência: isso significaria a sua irracionalidade. O sofrimento, reduzido ao seu conceito, permanece mudo e sem consequências. (ibid. p. 37)

É no que foge aos domínios da lógica e da inteligibilidade, quando o/a artista se defronta com o sofrimento e a necessidade de significá-lo, que reside o que o autor denomina

como sendo uma aporia da expressão artística. Por um lado, tentar registrar a dor é constranger a linguagem diante da impotência do que só existe num plano real fugidio da representação; por outro viés, é justamente essa necessidade mimética que nos devolve parcelas da vida a toda hora mutilada. A expressão verbal serve ao menos para aliviar a dor do que não tem nome, e “O facto de ser dita e de aí ganhar uma distância em relação à imediatidade cativa do sofrimento, transforma-a da mesma maneira que o brado atenua a dor insuportável.” (ibid., p. 182). Invertendo os polos da discussão agora, são os usos poéticos, éticos e políticos da palavra que questionam a representação da realidade exacerbada nas notícias e nos signos das imagens e dos vídeos: cumpre saber “se ela nos auxilia no ‘trabalho do trauma’ que tem como finalidade a integração da cena de modo articulado e não mais patológico na nossa vida” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 85).

Os/as poetas persistem com a poesia porque sabem que tanto a linguagem jornalística quanto a enxurrada de imagens que se alastram por sobre nossas percepções, conformando nossas relações contemporâneas com os meios de informação, podem ter suas recepções saturadas ao ponto de se tornarem banais. De tão repetidas, as imagens podem chegar a seus receptores e não mais lhes provocar reação moral de indignação e de senso de justiça. É como se figurassem em nosso cotidiano sendo intensamente vistas, mas já não despertassem a nossa interpretação. É como se as olhássemos, mas não as víssemos realmente: “o olhar pode ser desligado (não temos portas nos ouvidos, mas nos olhos dispomos das pálpebras)” (SONTAG, 2003, p. 98). Ao afirmarem-se em nossa realidade pela via da possibilidade do sensível, os/as poetas continuam sentindo muito, e com suas palavras querem que continuemos também a sentir, pois sabem que, como nos diz Susan Sontag,

O choque pode tornar-se familiar. O choque pode enfraquecer. Mesmo que isso não aconteça, a pessoa pode *não* olhar. As pessoas têm meios de se defender do que é perturbador [...] Assim como a pessoa pode habituar-se ao horror na vida real, pode habituar-se ao horror de certas imagens. (ibid., p. 70, grifo da autora).

A poesia persegue o embotamento de nossas visões perante a normalização do horror. Pois, como já trouxe para este trabalho, pela poesia “podemos aprender a *ver como se víssemos pela primeira vez*” (MOISÉS, 2019, p. 121, grifo do autor). Trata-se de uma constante desabituação do olhar e dos sentidos. Nessa relação de choque com o que no mundo se mostra, mas nem sempre se vê, e com o que nele se diz, mas nem sempre se escuta, a palavra se coloca sempre na posição dianteira da questão, como consta no título da primeira antologia que aqui estudo: *Poemas para ler antes das notícias*. Embora não tenha força o

suficiente para reverter a fabricação da morte nos domínios do necropoder, estando à frente das representações midiática e imagética da violência, a poesia continuará a transtornar as maneiras como recebemos os fatos, as notícias e os números das estatísticas, para que não nos acostumemos.

Mesmo com as limitações da linguagem, de que adiantaria o silêncio dos/as poetas perante a dor de alteridades rechaçadas que, em seu sumiço, nos convocam constantemente a posicionamentos éticos, políticos e poéticos? E mais: a quem esse silêncio estaria a favor senão corroborando com os artifícios sangrentos da morte generalizada? ⁴ Somente por meio do atrevimento da aproximação do inominável da dor pelo sensível é possível que não nos tornemos pedra bruta e resignada. A poesia e os/as poetas se detêm, então, em operar no trauma coletivo diariamente renovado, ao assumirem que, para eles/as, importam as materialidades que um dia corporificaram as vidas que tomam os corpos de seus poemas. Afirmam seu incômodo e sua estranheza ante a coisificação humana generalizada que nos põe irreconhecíveis uns/as aos/as outros/as, pois “Vem de longe o brado de revolta dos poetas contra a desumanização que se alastra, contra a perda de consciência do valor das palavras e da própria vida humana.” (ibid., p. 234).

Recorrendo à ancestralidade da quebra com a ordem que representa há tempos seu lugar no mundo, a poesia de hoje demarca posição contrária a tudo aquilo que mascara a violência pulsante, ora sorrateira, ora voraz, das relações sociais, das mais autoritárias até aquelas fingidamente democráticas. Para Alain Badiou, “nessa espécie de mundo, se por acaso o real opera uma abertura no semblante, causa imediatamente uma perturbação subjetiva total” (2017, p. 44). A poesia serve para incomodar ou, mais ainda, para abrir brechas que dão acesso, mesmo que com dificuldades, ao real, seus simulacros e não ditos: “na realidade, algo aspira objectivamente à arte, para além do véu que tece a interacção das instituições e da falsa necessidade; a uma arte que dá testemunho do que o véu oculta” (ADORNO, 2011, p. 37). Ao expor a morte que está firmada por detrás da política, da tradição cultural e dos usos de linguagem, da mesma forma, dialeticamente, a poesia atesta a

⁴ Essas duas perguntas foram retiradas de intervenção de Adelaide Ivánova que fez parte dos “Frutos Estranhos”, performances poéticas que ocorreram na FLIP 2017. Em seu texto, a poeta, ao invés de expor visualmente, descreve imagens de corpos de mulheres barbaramente assassinadas, mutiladas e torturadas em crimes de feminicídio que vão da ditadura militar aos mais recentes anos. A partir dos versos finais da performance: “de que adiantaria meu silêncio?/ de quem estaria meu silêncio a serviço?”, ao interpelar a força de seus poemas em contextos de morte às mulheres, as palavras de Adelaide ecoaram fortemente em mim, de 2017 até agora, quando escrevo esta dissertação. O vídeo da performance está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sameT-Ia618>>. Acesso em: 28 abr. 2021.

vida que resiste à morte da palavra e das possibilidades de dizer. Há vida que persiste, na boca e na grafia dos/as poetas, ao ato último da necropolítica: o silêncio total.

Neste sentido, fazer poesia, principalmente para poetas que enunciam diretamente de seus corpos mais matáveis do que outros, é manter a palavra viva, anulando a irremediabilidade do fim. É escrever e dizer poemas apesar de tudo o que opera no sentido contrário ao da expressão. Nesse embate, a poesia pode ser vista como a assertiva dos/as poetas em dizer que estamos vivos/as mesmo quando tudo ao nosso entorno nos queria mortos/as.⁵ Com base nessa persistência, bastante marcada nos poemas que serão analisados neste capítulo, “dar testemunho significa pôr-se na própria língua na posição dos que a perderam, situar-se em uma língua viva como se fosse morta, ou em uma língua morta como se fosse viva” (AGAMBEN, 2008, p. 160). Pensar para além das limitações da literatura perante o silenciamento provocado pelo necropoder, que mesmo assim não consegue nos tomar por inteiro a fala e a escrita, é recorrer às afetações que surgem das potencialidades dos artifícios de linguagem que lançamos mão para não nos calarmos frente ao extermínio normalizado, reafirmando a vida na morte.

Dentre essas potencialidades, em sua ontologia, a poesia de caráter testemunhal “*eco a dialética entre memória e esquecimento*: a impossibilidade de se separar um movimento do outro” (SELIGMANN-SILVA, 2000, p. 90, grifo do autor). Poetas buscam submergir na linguagem para desanuviar os engasgos que se entalam na garganta e se alojam no resto do corpo, o paralisando, pelo choque constante com a realidade que atormenta, mata os/as seus/as e lhes roubam as palavras. Escrever e testemunhar diretamente de um tempo cindido pela violência esmagadora e seletiva tanto é “uma ‘fuga para frente’, em direção à palavra e um mergulhar na linguagem, como também, por outro lado, busca-se igualmente através do

⁵ Baseio-me na fala da artista interdisciplinar Jota Mombaça em mesa virtual intitulada “Vocigrafias insurgentes”, na FLIP 2020. Ao abrir a discussão, a mediadora Roberta Estrela D’Alva fala sobre o fato dos corpos negros e periféricos serem os alvos constantes da violência no Brasil. Cita, então, o curto intervalo de tempo em que foram noticiadas as mortes de João Alberto Silveira Freitas, espancado e asfixiado até a morte por seguranças no supermercado Carrefour da cidade de Porto Alegre, em 19 de novembro de 2020, e das primas Emily Victória da Silva Moreira Santos (4 anos) e Rebeca Beatriz Rodrigues dos Santos (7 anos), vítimas fatais de um tiro de fuzil disparado por policiais em operação em Duque de Caxias, em 4 de dezembro de 2020. Ao ser perguntada sobre como elabora e transforma em texto sua afetação por essas mortes, Jota responde: “Pra mim tem uma coisa que ela quase impede que eu escreva, que ela quase impede que eu fale, que ela quase impede que eu articule, né? Tem um movimento que tá sendo feito pelo mundo como o conhecemos, que é esse movimento de assassinato continuado das vidas trans, das vidas pretas, indígenas... todas essas vidas que, na verdade, são a nossa vida, né, materializada num outro lugar, materializada de uma outra forma, com uma outra forma de presença, mas que estão em continuidade com a nossa vida. Diante de tudo isso, eu confesso que às vezes eu luto pra escrever, eu luto contra a insuficiência das palavras diante do que precisa ser restaurado, do que precisa ser ativado como possibilidade, né?”. Frente a esse abismo, Mombaça conclui fazendo a defesa do: “reconhecimento, assim, de que é impossível viver, e de que, no entanto, nós estamos aqui, vivas. Vivas apesar do fato de que é impossível viver dentro do mundo como conhecemos”. O vídeo completo da mesa está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sameT-Ia618>>. Acesso em: 28 abr. 2020.

testemunho, a *libertação* da cena traumática” (ibid., p. 90, grifo do autor). Todavia, a relação dialética e tensa nesse tipo de engajamento com a poesia se firma porque, ao mesmo tempo em que é preciso se lançar na linguagem para esquecer um pouco a dureza da miséria humana, todo esquecimento é um tipo contumaz de violência que aprofunda o apagamento para além da carnalidade. Escreve-se para lembrar. Como contrapeso à morte que danifica a materialidade do corpo, os/as poetas circulam seus poemas para que não morra também aquela substância mais sensível que resiste à morte física escorregando-se por entre as garras da maquinaria mortífera do poder: a memória.

Por aqui, há mais de cinco séculos se empilham corpos, se cavam covas rasas, assim como se investe em tecnologias de contenção, tortura e docilização dos mesmos. Para além da manutenção do genocídio de indígenas e negros, há também o investimento na perpetuação do esquecimento. Essa dimensão é aquela que os iorubás conhecem como a morte espiritual, a morte não física. A empresa colonial mata de inúmeras formas, seja com balas, com a precarização da vida, com o desarranjo das memórias, com o dismantelo cognitivo, com a coisificação do ser ou com a produção e a manutenção do trauma. (RUFINO, 2019, p. 129-130).

Entre nós, as diversas maneiras de matar em continuidade são reflexos, desde a colonialidade do poder, do largo espectro de violência legitimado pelo atributo da descartabilidade das vidas negras, indígenas e dissidentes da hegemonia cisgênera. São mortes relacionadas tanto ao genocídio continuado quanto ao epistemicídio discursivo. Elas vão do extermínio físico de indivíduos e povos marginalizados até a persistência da supremacia do “conhecimento ocidentolocêntrico moderno, não apenas científico mas também filosófico e teológico” (SANTOS, 2019, p. 148), que esfacela saberes, expressões culturais, cosmologias e formas de ser e estar no mundo não acobertadas pelo interesse civilizatório capitalista, branco, cristão e patriarcal. Persistindo o trauma, a memória cumpre um papel decisivo de manter acordada a vigília pelas vítimas e o alerta pelos/as que ainda sobrevivem, para que não continuem a morrer. Seguindo a linha de pensamento de Susan Sontag, “Recordar é um ato ético, tem um valor ético em si mesmo e por si mesmo. A memória é, de forma dolorosa, a única relação que podemos ter com os mortos.” (2003, p. 96, grifo da autora).

A todo instante, através da memória dos/as nossos/as mortos/as, tocar no já frágil e estilhaçado lugar de existências já tão espezinhadas e massacradas pelo estado geral de barbárie em que vivemos revela não só a necessidade de persistir com a denúncia e a necessidade pública do luto, mas também a responsabilidade envolvida nessa postura poética, política e ética. A responsabilidade reside no desserviço político, ético e poético que pode ter a estetização do sofrimento do Outro/a da necropolítica. A esse respeito, chama atenção o

destaque de Denise Ferreira da Silva à postura da intelectual afro-americana Saidiya Hartman na obra *Scenes of Subjection* de não descrever em detalhes cenas de violência racista:

“decidi não reproduzir a narrativa de Douglass sobre o espancamento de Aunt Hester”, diz Hartman, “para chamar atenção para o fato de tais cenas serem tão facilmente repetidas, indiferentemente circuladas e sobre as consequências desta rotineira exibição do corpo devastado do escravo”. A recusa de repetir o que chamou de “espetáculo do sofrimento negro” é um gesto político-intelectual de Hartman que, em vez de rejeitar, exige uma consideração sobre como as narrativas sobre sofrimento fazem o trabalho de subjugação racial (SILVA, 2019, p. 65-66).

Na reprodução da devastação que envolve um corpo já totalmente vilipendiado pelo seu algoz, no caso específico de Aunt Hester chicoteada pelo seu patrão branco, corre-se o risco de fixar através da linguagem o lugar de rebaixamento da mulher negra escravizada e de detenção do poder da violência pelo senhor branco. Assim como a circulação irrefletida e massificada de imagens de sofrimento, falar do apagamento de vidas sem fazer uso da linguagem como arma contrária ao mundo onde a política de morte, ódio e discriminação faz sentido é aparelhar-se de memórias já muito esgarçadas e lançadas a todo custo ao torpor do esquecimento. É preciso dizer para além do sofrimento, buscando alianças com nossos/as mortos/as para que possamos enxergar possibilidades que nos mobilizem saídas e rupturas para com o lugar social e histórico da vítima, criando estratégias que minem as estruturas que mantêm ativas as armas de quem nos mata. Como diz o título deste capítulo – “Nomear uma ausência é fazer com que ela exista” –, neste trabalho, levanto a reflexão de que é preciso recorrer primordialmente à memória do nome para que vítimas da necropolítica se desloquem do lugar de apagamento que reside no amontoado de números das estatísticas e possam ocupar sentidos que mobilizem não apenas o afeto da indignação, mas também a intervenção poética e política no nosso tempo.

Cada pessoa merece ter seu próprio nome reconhecido. Eis a forma de firmar um lugar para uma existência no mundo: seu nome próprio. Ele se apresenta já antes de uma pessoa nascer, quando, ainda na barriga da mãe, é um jeito de dizer ao mundo que um ser está por vir. Acompanha uma pessoa do nascimento até a morte. Para que se conheça alguém, antes de tudo é preciso saber seu nome. Este é importante porque é um traço que identifica alguém perante o mundo. Não à toa, precisa ser retificado e alterado nos documentos e na vida social quando não coincide com a identidade da pessoa: as vidas transexuais e sua luta pelo reconhecimento de seus verdadeiros nomes atestam mais uma vez a importância e o lugar

central em nossas vidas dessa palavra que nos identifica. O nome, aqui, se aproxima da rica simbologia que tem para os povos Guarani:

A vida dos Guarani em todos os seus momentos importantes - concepção, nascimento, nomeação, iniciação, paternidade e maternidade velhice e morte - se baseia na “palavra-alma” que cada pessoa recebe. O nome, ao nascer, é uma “palavra / alma” que estrutura o ser humano, a pessoa individual, inserindo-a no conjunto social de seres humanos e meio ambiente, ou seja, no mundo guarani. (MELIÀ *et al.*, 2008, p. 8).

O nome entendido como uma “palavra-alma” é o que mais se aproxima da funcionalidade que esse substantivo tem ao criar e situar um lugar individual para cada pessoa no mundo, ou seja, “O nome é parte integrante da pessoa” (*ibid.*, p. 8). Quando nos voltamos para vítimas da precariedade (BUTLER, 2016) exacerbada na vida, e da morte forjada pelo necropoder, a restituição de seus nomes é o que de mais valor se tem para que se componha o trabalho ético, político e poético em torno dessas vítimas. Esse movimento empreendido pela palavra retira um alguém do anonimato e do apagamento da morte social e o coloca à vista e à escuta de todos/as que recebem o afeto de sua nomeação. Tomando de empréstimo as palavras de Judith Butler:

Até mesmo a pronúncia de um nome pode ser tomada como a forma mais extraordinária de reconhecimento, especialmente quando uma pessoa foi destituída de um nome, ou quando o nome foi substituído por um número, ou quando ninguém se dirige àquela pessoa. (2018a, p. 223).

Parto da centralidade do nome próprio, por meio do ato político de sua restituição pública pela poesia, para me aproximar dos quatro poemas que serão lidos neste capítulo: “máscaras brancas”, de Heleine Fernandes; “Eusébio”, de Josoaldo Lima Rêgo; “Nênia para o menino Alex André Moraes Soeiro”, de Horácio Costa; e “Presente”, de Diego Vinhas. Nesses textos, integrantes de *Poemas para ler antes das notícias*, a indignação causada por crimes perpetrados pela polícia, pelo exército, pelas milícias ou por fazendeiros, madeireiros e grileiros em conflitos de terras indígenas ou quilombolas, ou até mesmo o estarecimento por causa de assassinatos entre integrantes de um mesmo núcleo familiar tradicional brasileiro, mobiliza os/as poetas a fazerem de seus escritos espaços onde as memórias das vítimas desses crimes possam se perpetuar para além de suas curtas existências nos veículos da opinião pública. Os poemas atestam o repúdio dos/as poetas contra a gratuidade da violência do autoritarismo e da necropolítica. Ao exporem os nomes dos corpos de dor pelos quais se mobilizam, demarcam em nosso tempo tanto a necessidade de justiça (cumpre dizer que até o

presente momento da escrita desta dissertação alguns dos crimes presentes nos poemas seguem sem solução) quanto a denúncia de estruturas de poder desde a colonialidade onde a violência, o ódio e a desigualdade continuam a produzir até hoje monturos de negros/as, indígenas, mulheres e/ou LGBTQIA+ mortos/as.

É o sem sentido de uma vivência em sociedade na qual o desrespeito sistêmico à vida (e ao *radium* da alteridade e da empatia) foi cimentado na transitoriedade do dia a dia que mobiliza os/as poetas a manifestarem o estranhamento e a inadequação ontológica da poesia, evidente no seu posicionamento sempre à contrapelo em relação à barbárie instituída como norma. Perante a vontade de matar o/a Outro/a e de destruir ao máximo a ameaça que constitui sua existência, a palavra poética lança, frente às nossas caras, seu assombro ao nos lembrar de que só “uma bala bastava. O resto era vontade de matar, era prepotência”⁶, como diz Clarice Lispector sobre os 13 tiros que deram cabo de Mineirinho. Esse sentimento de repugnância pelo dilaceramento que se alastra pela fragilidade de corpos mais matáveis, como são os corpos negros, à mercê do arbítrio e da prepotência das instituições brasileiras de segurança pública, atravessa as décadas e ecoa em nosso tempo no poema de Heleine Fernandes, “máscaras brancas”.

A tragédia do nosso cotidiano, a céu aberto e em plena luz do dia, é relatada no texto que escancara o impacto dos 257 tiros disparados pelo Exército do Rio de Janeiro, em um domingo, dia 7 de abril de 2019, no bairro de Guadalupe, contra Evaldo Rosa dos Santos, sua esposa grávida, seu filho, uma afilhada do casal e o padrasto da esposa de Evaldo. As cinco pessoas estavam dentro de um carro a caminho de um chá de bebê quando foram surpreendidas pelos disparos. Dentre os 257 tiros de fuzil e pistola, 62 perfuraram o carro da família, matando o músico e segurança Evaldo Rosa dos Santos, de 51 anos. Na mesma hora, Luciano Macedo, catador de material reciclável que passava pelo local, foi socorrer a família, acabou sendo atingido pelas balas, e morreu dias depois. Dois anos após o ocorrido, dos 12 militares presentes na ação desastrosa do exército, os 8 que desferiram os tiros seguem sem julgamento e punição, mesmo tendo comprovadamente agido contra pessoas inocentes e indefesas, omitido socorro e forjado a versão de que o carro da família se assemelhava ao de assaltantes em confronto.⁷

⁶ Essa fala de Clarice Lispector faz parte de rara entrevista concedida ao repórter Júlio Lerner, em 1 de fevereiro de 1977, para o programa “Panorama”, da TV Cultura paulistana. O vídeo da entrevista histórica está disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ohHP1l2EVnU>>. Acesso em: 3 mai. 2021.

⁷ Os dados sobre o crime contra Evaldo Rosa dos Santos, sua família e Luciano Macedo estão amplamente divulgados na internet, também com o nome “Caso dos 80 tiros”. Como fontes, trouxe informações de duas reportagens que podem ser acessadas nos links a seguir:

Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/2021/04/07/justica-adia-julgamento-do-caso-evaldo->

Para que a morte de Evaldo não termine por cair no vazio do esquecimento público, vala comum a tantas histórias de homens negros brutalmente assassinados pelo Estado brasileiro, Heleine Fernandes, poeta negra, pesquisadora de Teoria Literária, nascida e criada na comunidade da Rocinha, endereça o seguinte poema-protesto-homenagem a nós e à família de Evaldo Rosa dos Santos:

máscaras brancas
(Heleine Fernandes)

em homenagem a Evaldo Rosa dos Santos e sua família

1.
os dez soldados de Guadalupe.
a família que ia ao chá de bebê.
era um domingo de sol
e todos já tinham almoçado.
o caveirão camuflado
e os uniformes
vestiam peles negras
que não eram panteras,
mas cães treinados
para o holocausto.
os soldados olharam a família
através do vidro
e não se reconheceram.
o carro não era insulfilmado.
ao vivo
e a cores
o pelotão de fuzilamento
(menos 1
que por um instante duvidou do comando)
atirou contra si mesmo
na frente do conjunto habitacional.

2.
quem conta a história de soldados negros
que fuzilam uma família negra
em um dia de sol?
a quem interessa colocar os negros
na linha de frente
de mais um enredo de tragédia?
de que cor é a mão que escreve
a narrativa na qual os protagonistas
são exterminados no final?

(CULT, 2019a, p. 26).

No poema de Heleine Fernandes, assim como em outros textos presentes nesta dissertação, os sentidos da dissimulação do real em nosso tempo e da urgência política e ética

morto-por-militares-em-2019-no-rio>. Acesso em: 4 mai. 2021.
Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/02/15/mpm-quer-que-8-militares-do-exercito-reus-por-fuzilar-musico-e-catador-em-guadalupe-em-2019-sejam-condenados.ghml>>. Acesso em: 4 mai. 2021.

de a poesia atacar a realidade e seus semblantes chamam atenção desde o título. O poema busca ver o que (e quem) está por detrás do “caveirão camuflado” e dos “uniformes” em um “domingo de sol” aparentemente como outro qualquer. Tendo em vista as relações intertextuais com *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon, o olhar da poeta consegue, como bala disparada, atravessar os invólucros que cobrem, ou camuflam, a violência dos tiros dos soldados contra Evaldo Rosa dos Santos e família. Esses disfarces, justamente as “máscaras brancas”, ou o processo de racismo mascarado propulsor do genocídio histórico de negros/as brasileiros/as, como nos revela Abdias do Nascimento (2016), são os mesmos que, no dia do assassinato, “vestiam peles negras/ que não eram panteras,/ mas cães treinados/ para o holocausto.”.

Heleine Fernandes desfere suas palavras contra as táticas mortais da branquitude de, ao considerar “qualquer movimento de conscientização afro-brasileira como ameaça ou agressão retaliativa” (NASCIMENTO, 2016, p. 94), sabotar em sujeitos negros as possibilidades de consciência racial, fazendo com que homens negros matem outros homens negros justamente pela sua cor em comum ser concebida intrinsecamente (epidermicamente) como um perigo iminente. O trabalho da modernidade ocidental branca e europeia de assumir para si o comando psíquico e físico das elaborações corporais dos/as negros/as conforme uma ótica colonizada passa necessariamente por forjar nos limites de sua política uma autopercepção fragmentária na qual “O conhecimento do corpo é uma atividade puramente negacional. É um conhecimento em terceira pessoa. Ao redor do corpo, reina uma atmosfera de clara incerteza.” (FANON, 2020, p. 126). Ao desprestigiar, demonizar e objetificar estéticas, modos de vida, representações simbólicas, valores e crenças relacionadas diretamente às negritudes, a colonialidade teima em roubar dos/as negros/as o reconhecimento de si nas alteridades que partilham a cor e as opressões raciais, em um projeto que manifestadamente reitera seu interesse de “negar ao negro a possibilidade de autodefinição, subtraindo-lhe os meios de identificação racial” (NASCIMENTO, 2016, p. 94).

A partir do caráter fundante da primazia branca na história de nossa sociedade hierarquizada, os/as brancos/as refletem o poder, a beleza e a pureza, e, por sua vez, “o negro, irrefletidamente, escolhe a si mesmo como objeto passível de ser portador do pecado original. Para esse papel, o branco escolhe o negro, e o negro que é um branco também escolhe o negro” (FANON, 2020, p. 202-203). De castas e ascensão sociais bastante estagnadas, a matriz colonial institucionalizada no Brasil admite que “um descendente africano, para ter acesso em qualquer degrau da escada social, é porque já não é mais um negro: trata-se de um

assimilado que deu as costas às suas origens, ou seja, um ‘negro de alma branca’” (NASCIMENTO, 2016, p. 116). Dessa forma, passa a ser uma questão moral de indivíduos negros/as que ocupam posições mais elevadas de poder, tais como instituições militares e de controle social, fixar, seguindo a lógica colonial/racial da necropolítica, em outros/as negros/as justamente o lugar de ameaça que lhes é relegado. Nos moldes de uma “coação capaz de produzir a subcultura que os leva a uma identificação com o branco” (ibid., p. 90), a aparelhagem das estruturas racistas de nosso país faz com que soldados negros vejam em outros/as civis negros/as um risco que deve ser eliminado, negando a possibilidade do reconhecimento daqueles em relação a estes/as: “os soldados olharam a família/ através do vidro/ e não se reconheceram./ o carro não era insulfilmado.”.

Indo mais fundo na obra de Frantz Fanon em que “máscaras brancas” se ancora, Heleine atualiza, ao confrontar a violência de Estado que vitimou Evaldo Rosa dos Santos, uma das principais discussões do psiquiatra martinicano: a demonstração do quanto a civilização branca e o pensamento ocidental fixaram historicamente, no inconsciente coletivo socialmente forjado, os/as negros/as no lugar de tudo aquilo que representasse “o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome” (FANON, 2020, p. 202). A partir da univocidade de seus valores morais, da imposição cultural e de linguagem, do poderio da economia capitalista, e da criação discursiva, científica e simbólica do conceito de raça, dentre outras movimentações da branquitude, os/as brancos/as se alocaram em posição de superioridade em relação aos/às negros/as, criando estratégias para que estes/as passassem “por interiorização, ou melhor, por epidermização dessa inferioridade” (ibid., p. 25). Neste lugar, os/as negros/as, desde sua cor, são elaborados/as pelos/as brancos/as como os/as agentes causadores/as do fracasso de seu projeto colonial de morte e opressão que se alimenta de sua própria ruína.

Vivendo em constante crise com seus próprios ideais de (auto)destruição, os/as brancos/as lançam aos/às negros/as a culpa e a responsabilidade pela falência constitutiva de seu modelo civilizatório baseado em mitos tais como o da “democracia racial” que constituiria nosso país, desmascarado por Abdias do Nascimento. E o fazem rotulando os/as negros/as e tudo aquilo que lhes referencia com o discurso da ameaça constante que embarreira os interesses colonizadores de cooptação, de catequização e de dominação social, econômica, racial e sexual. Nas palavras de Frantz Fanon:

Essa culpa coletiva é carregada por aquilo que se convencionou chamar de bode expiatório. Ora, o bode expiatório para a sociedade branca – baseada nos mitos: progresso, civilização, liberalismo, educação, luz, refinamento – será justamente a

força que se opõe à expansão, à vitória desses mitos. Essa força brutal, opositiva, é o negro que fornece. (ibid., p. 204-205).

A estrutura genocida e, sobretudo, branca mantida e atualizada há séculos pelo projeto colonial necropolítico tem na elaboração discursiva do/a negro/a como inimigo em potencial a catalisadora da violência que se coloca à espreita e com as armas de seus aparelhos institucionais de proteção/repressão do Estado sempre engatilhadas. Nesse sentido, como afirma Jota Mombaça,

É sobretudo no controle sistêmico do trânsito de pessoas africanas livres e afrodescendentes que a polícia vai passar a operar como braço do projeto colonial em sua versão moderna, garantindo a segurança das elites brancas e mestiças e o terror das comunidades empobrecidas e racializadas. O racismo contra pessoas pretas e pobres está, portanto, no DNA das políticas e redes de controle e extermínio que se articulam em torno delas. (MOMBAÇA, 2021, p. 64).

Ser um corpo negro exposto a essas condições de violência no âmbito da necropolítica contemporânea, lidando com a culpa que lhe foi imputada pela branquitude desde sua materialidade carnal, é ter de se confrontar com o excesso do racismo que, no dizer de Grada Kilomba, “se torna um fantasma, assombrando-nos noite e dia. Um fantasma *branco*” (2019, p. 219, grifo da autora). Na consumação desse assombro, o espectro racista em constante perseguição a seus alvos por excelência, ao se deparar com os corpos negros de Evaldo Rosa dos Santos e família, não titubeia e logo dispara: “ao vivo/ e a cores/ o pelotão de fuzilamento/ (menos 1/ que por um instante duvidou do comando)/ atirou contra si mesmo/ na frente do conjunto habitacional.” Com seu discurso atravessador, o poema nos atira uma assertiva: um soldado negro ao se deparar com outro corpo negro e matá-lo, acaba atirando contra si mesmo: cumprindo os interesses da branquitude, mata a consciência e o pertencimento racial que o irmanaria àquele corpo vitimado. É essa lógica perversa hereditária do mandonismo desde os capitães do mato que teima em esconder do debate público não só o recorte explicitamente racial que elege corpos negros como principal alvo das instituições de segurança, mas o quanto também são os corpos negros os que mais morrem do outro lado dessa guerra, no interior desses aparelhos de Estado, como é o caso da polícia.

A polícia, nos casos em que age com violência, perde seu lugar como força de proteção dos cidadãos, deturpando-se os princípios que deveriam nortear sua atuação. E, se policiais matam muito no Brasil, também morrem bastante. Foram 385 indivíduos em 2017, 437 em 2016, e 372 em 2015. Também nesse caso, as estatísticas do ano de 2017 são lideradas por vítimas negras (56%), contra 43% de brancos. (SCHWARCZ, 2019, p. 157).

Esse projeto genocida que persegue os corpos negros escancara seus ecos em grande escala na atualidade. Embora busque se esconder por detrás do adormecimento da justiça, do pagamento de fianças ou do esquecimento da opinião pública, torna-se cada dia mais evidente, claro e branco: é Ágatha Vitória Sales Félix morta pelas costas com um tiro da polícia carioca, ao voltar de Kombi para casa, em 20 de setembro de 2019; é George Floyd asfixiado até a morte pelo joelho de um policial branco nos Estados Unidos, em 25 de maio de 2020; é Miguel Otávio de Santana morto ao cair do 9º andar de um prédio de luxo em Recife no qual sua mãe e sua avó, empregadas domésticas, trabalhavam para uma família branca em pleno auge da pandemia, em 2 de junho de 2020; é João Alberto Silveira Freitas morto por asfixia por seguranças do Carrefour em Porto Alegre, em 19 de novembro de 2020; são as 28 vítimas da chacina protagonizada pela polícia militar em Jacarezinho, em 6 de maio de 2021, no Rio de Janeiro. Mudam os agentes da violência, a cidade e até mesmo o país, mas o arbítrio do poder continua a reproduzir a mesma resposta de morte quando se trata de um corpo negro. Nessa direção, “a violência total foi uma resposta lógica a uma situação de perigo mortal, ou seja, o fato de que os que dispararam os tiros se encontravam diante de um corpo negro ou num território negro” (SILVA, 2019, p. 35).

Contra a construção dessa lógica perversa, mediante a qual Evaldo Rosa dos Santos e Luciano Macedo passaram a integrar as estatísticas gritantes da violência do Estado brasileiro, o poema, em sua segunda parte, interpela e ataca quem protagoniza a violência total do necropoder e a cor de quem verdadeiramente está por detrás das máscaras que recalcam a reprodução de narrativas em nosso cotidiano em que soldados negros atacam pessoas negras. Para que esses acontecimentos não se percam nos usos ideológicos/necropolíticos de linguagem, a poeta questiona: “quem conta a história de soldados negros/ que fuzilam uma família negra/ em um dia de sol?”. O poema atribui à palavra a manifestação do “inalienável – e intransferível – direito e obrigação não só de protestar, mas de lutar contra todas as formas e disfarces do racismo, sinônimo de exploração, opressão e desumanização” (NASCIMENTO, 2016, p. 151). Poética e politicamente, engrossa a crítica e a luta contrária aos “interesses racistas e capitalistas do colonialismo, até hoje vigentes, os quais vêm mantendo a raça negra em séculos de martírio e inexorável destruição” (ibid., p. 170). Lançando-se ao/contra nosso tempo, sua leitura soma forças à revolta dos/as afro-americanos/as que ocuparam as ruas dos EUA com as manifestações do *Black Lives Matter*; traz também os mesmos sentidos da ordem “Parem de nos matar!” vociferada nas ruas da comunidade do Jacarezinho, em protesto logo após a chacina na comunidade.

“máscaras brancas” é também a indignação de manifestantes que depredaram e atearam fogo a uma loja do Carrefour no bairro nobre dos Jardins, em São Paulo; diz tanto quanto a forte imagem de pessoas negras deitadas em frente ao prédio da patroa da mãe e da avó de Miguel, como forma de, ao representar o corpo caído do menino, cobrar a punição de Sari Corte Real. O poema pergunta “a quem interessa colocar os negros/ na linha de frente/ de mais um enredo de tragédia?”, mas sabe, assim como as manifestações antirracistas que têm incendiado o mundo, quem, no decorrer de nossa história, tem dominado a produção dessas mortes. Por fim, em seus últimos versos – “de que cor é a mão que escreve/ a narrativa na qual os protagonistas/ são exterminados no final?” –, se voltando mais uma vez aos domínios do manejo da palavra, e visto que, assim como diz Frantz Fanon, “Um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela.” (2020, p. 31), o poema/a poeta atira sua revolta e sua inquietação contra o mundo e a linguagem forjados pelas máscaras brancas do poder que, ao produzirem a morte de corpos negros, lançam mão até mesmo de encobrir e acobertar peles negras que, mais cedo ou mais tarde, poderão ser suas próximas vítimas.

Seguindo o ato de denúncia das engrenagens de dor e morte que movimentam o necropoder em nosso país, o poema “Eusébio”, do maranhense Josaldo Lima Rêgo, presente na primeira antologia da *Cult*, insere na referida produção a realidade do genocídio contra povos indígenas, que, historicamente, desde a invasão europeia, “foram dizimados pela violência dos colonizadores brancos, expulsos de suas terras e mortos por moléstias que lhes eram estranhas, além de serem expostos a práticas que pretendiam impor a sua invisibilidade” (SCHWARCZ, 2019, p. 162). Na contemporaneidade, o sistema capitalista, em sua face neoliberal de uso exaustivo da terra, desrespeita os princípios básicos de autonomia, autogestão e relação ancestral com a natureza, sem os quais as pouco mais de 300 etnias sobreviventes no Brasil correm riscos de vida constantes. De forte ligação com o lugar onde viveram seus/as antepassados/as, e mantendo uma relação com a terra que vai da subsistência à vinculação cósmica, as compreensões de mundo dos povos indígenas são frontalmente distintas às do agronegócio, da exploração de madeira e de minérios, por exemplo. Para Ailton Krenak, importante militante, ambientalista, filósofo e pensador indígena na contemporaneidade,

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é próspera, onde podemos suprir as nossas necessidades alimentares e de moradia, e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem de se manter

no tempo, dando conta de si mesmas sem criar uma dependência excessiva do Estado. (KRENAK, 2019, p. 39-40).

Esse combate pela sobrevivência mostra as perdas que vem sofrendo em nosso tempo através da crescente perseguição e execução de lideranças indígenas como forma de tentar minar a organização política e a reivindicação por direitos básicos de diversas etnias ameaçadas. Segundo *Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena*, relatório lançado este ano fruto da parceria da *Indigenous Peoples Rights International* (IPRI) com a Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB),

Assassinatos, desaparecimentos forçados, deslocamentos forçados, acusações infundadas que terminam com lideranças indígenas na prisão são situações comumente sofridas pelos povos indígenas quando tentam defender seus direitos humanos fundamentais. Ademais, tudo isso ocorre em ambientes de quase total impunidade para os perpetradores, facilitada pelas dificuldades que os povos indígenas enfrentam no acesso à justiça. (IPRI; APIB, 2021, p. 10).

Essa é a tradução da morte de Eusébio Ka'apor, executado a tiros pelas costas, em cima da garupa de uma moto, ao voltar para sua aldeia Ximborendá, uma das povoações que formam a Terra Indígena Alto Turiaçu, no interior do noroeste do Maranhão. Assassinado em 26 de abril de 2015 a mando de madeireiros em conflito pela extração ilegal de árvores, as investigações judiciais do crime ainda não conseguiram encontrar nem os pistoleiros, nem os mandantes.⁸ Entre os/as Ka'apor (palavra tupi de significado “povo da mata”), Eusébio fora pessoa importante na defesa coletiva do derradeiro pedaço de floresta amazônica no Maranhão que é o Alto Turiaçu, além de já ter ocupado o posto de cacique de sua aldeia. Afetado por essa morte, Josoaldo Lima Rêgo, poeta, geógrafo e professor universitário, publica “Eusébio” pela primeira vez em seu livro *Carcaça* (2016), abrindo a seção denominada “Motim”. Nesta parte, o poema se soma a textos com versos como “qual o tempo que uma vida ruma?” (RÊGO, 2016, p. 76) e “ka'apor na mata voa” (ibid., p. 83), demarcando a importância da vida de uma liderança indígena e do que se perde com sua morte. Três anos depois de sua primeira publicação, o texto foi selecionado como um dos *Poemas para ler antes das notícias*, que reproduzo a seguir:

⁸ Informações retiradas de site de notícias da internet e de site e *blog* com temática de direitos humanos indígenas.

Disponível em: <<http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2015/04/policia-abre-inquerito-para-investigar-morte-de-lider-indigena-no-maranhao.html>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/04/26/um-ano-do-assassinato-de-eusebio-kaapor-direitos-humanos-indigenas-continuam-sendo-violados-no-maranhao-e-no-brasil/>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/Not%c3%adcias?id=151671&id_pov=289>. Acesso em: 20 mai. 2021.

Eusébio
(Josoaldo Lima Rêgo)

eusébio cai morto, tomba da moto no alto turiaçu.
dois tiros trespassam o peito e arrebentam a
pulseira de jaguar. susto – a perspectiva do salto,
um sentido amplo e feroz de morte estoura na
cara do índio. a camisa suja de terra suja de
sangue e gasolina. o barulho dentro do clarão
noturno. a moto segue por alguns metros,
sozinha, depois arrola o metal na mata. um rio
morre assim, eusébio, com pólvora e razão nas
entranhas.

(CULT, 2019a, p. 44).

O poema de Josoaldo Lima Rêgo tem início com o espocar dos “dois tiros” que provocam a execução de Eusébio, que “cai morto, tomba da moto no alto turiaçu”. Partindo do estouro das balas que “trespassam o peito” do ka’apor, o sentido desses súbitos disparos se estende à “pulseira de jaguar” que se arrebenta, e com ela o esfacelamento da representatividade identitária envolvida no uso do adorno. No texto, a atmosfera de “susto”, que busca reproduzir o choque de Eusébio tomado de assalto por pistoleiros, predomina e revela o encontro do líder indígena com a voracidade engolidora da morte: “um sentido amplo e feroz de morte estoura na/ cara do índio”. A forte imagem de Eusébio morto no chão – “a camisa suja de terra suja de/ sangue e gasolina. o barulho dentro do clarão/ noturno.” – perturba os sentidos do/a leitor/a tanto quanto o espocar dos tiros perturbam o silêncio da noite na mata do Alto Turiaçu.

Diante do corpo tombado de Eusébio Ka’apor, é personificada no poema a performance do corpo da máquina: “a moto segue por alguns metros,/ sozinha, depois arrola o metal na mata.”. A ação atribuída à moto na cena de um crime que finda a vida de mais uma liderança indígena é explorada no texto por meio da ambiguidade de sentido: tanto é a motocicleta desgovernada que, após o corpo baleado de Eusébio, cambaleia sem direção no Alto Turiaçu quanto é a motosserra que, agora cessada, silenciada e assassinada a resistência indígena, adentra livremente a mata. Considerando-se essa última possibilidade interpretativa, com a morte de Eusébio, o afiado metal dos interesses dos exploradores ilegais de madeira se sente finalmente à vontade para ceifar também a mata. Com a morte de Eusébio, são alargadas as clareiras das matas sagradas dos/as Ka’apor, pois quando uma liderança é assassinada, abre-se espaço para que sua ligação intrínseca com a terra também seja morta e expropriada. Nesse sentido, “A morte do corpo físico acompanha a lógica de expurgar os saberes e as

subjetividades produzidas e incorporadas pelos sujeitos que vibram em outro tom e se referenciam por outros modos de racionalidade.” (RUFINO, 2019, p. 138).

Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), destaca que, diferentemente dos interesses capitalistas e exploratórios imperantes, a relação das comunidades indígenas com o mundo consiste, sobretudo, na integração que atribui afetos e familiaridade a elementos da natureza, como árvores, montanhas, pedras e rios. Logo, é essa noção de pertencimento e de integração que vive em constante conflito com

Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra. (KRENAK, 2019, p. 47-48).

A razão da violência, que justifica o assassinato de Eusébio, subsiste em interesses exploratórios para com a natureza que nunca entenderão o fato de que, quando um indígena “tomba da moto”, uma árvore também acaba tombando. Nessa relação de morte, por um lado, “Os poderes econômicos e políticos vêm a terra indígena como objeto, como algo pra ser apropriado e explorado” (IPRI; APIB, 2021, p.15); e, em direção contrária, “as lideranças indígenas assumem que o principal direito a ser defendido é o direito à terra, pois somente a partir dela é que a garantia dos demais direitos pode existir. Sem terra não há vida” (ibid., p. 32). A partir desse choque entre diferentes relações com a terra e inconciliáveis visões de mundo, o assassinato de Eusébio Ka’apor, como um rio poluído, segue o fluxo da morte e da expropriação da natureza: “um rio/ morre assim, eusébio, com pólvora e razão nas/ entranhas.” O poema chega ao fim e se abre aos sentidos das inadequações que as cosmovisões indígenas mantêm com os desusos da nossa sociedade para com a natureza e tudo o que nela pulsa.

Além disso, “Eusébio” se insere na antologia como denúncia potente de um genocídio que, quando estendido às Américas sob o jugo da colonização, compreende o extermínio de mais de 70 milhões de pessoas que marca a história de resistência dos povos originários no continente americano e se estende até a atualidade em um fluxo contínuo de sangue e violência. Como presente em fala da liderança indígena Nailton Pataxó Hahahãe, cacique pertencente à etnia Tupinambá, em livro lançado recentemente chamado *Abya Yala!: Genocídio, Resistência, Sobrevivência dos Povos Originários das Américas* (2020), se tratam de mortes de difícil quantificação e facilmente lançadas ao esquecimento, visto o apagamento dessas memórias e o não registro nos documentos oficiais da história das vidas ceifadas. Ao

visitar um campo de concentração nazista na Alemanha em 2000, Nailton Pataxó Hahahãe lança a seguinte reflexão:

Quando vocês falam que foram mortos aproximadamente seis milhões de pessoas nos campos de concentração, dos quais se sabe, em grande parte, o nome e dia da morte, nós indígenas (do Brasil) lembramos os milhões de irmãos e parentes nossos que foram exterminados sem que se tenha, na maioria dos casos, qualquer informação sobre esses massacres. Foi um extermínio silencioso e que continua até hoje. (GRONDIN; VIEZZER, 2020, p. 26).

A banalização do direito à vida, perpetuada por um modo de existir em sociedade que privilegia o segmento branco, europeu, cristão, cisgênero e heterocentrado, figura nas antologias mediante a denúncia de crimes contra vidas que não se enquadram nessa restrita casta de poder e dominação em nosso país. Sobre as mortes desses corpos entre nós, representadas pelo acúmulo diário de diferentes e dissonantes vidas LGBTQIA+ assassinadas, a antologia nº 1 traz o poema “Nênia para o menino Alex André Moraes Soeiro”, de Horácio Costa. Poeta nascido em São Paulo, e também arquiteto, professor universitário e ensaísta, Horácio vem desenvolvendo em seu percurso de produção intelectual e artística no Brasil fortes diálogos com a temática do homoerotismo na poesia moderna, bem como sobre a impenetrabilidade desse registro na tradição do cânone literário, o que propõe a discussão do perfil machista e homofóbico formador das bases literárias e acadêmicas historicamente privilegiadas em nosso país.⁹ Todavia, o texto do poeta que se soma aos *Poemas para ler antes das notícias* não diz diretamente do desejo entre corpos gays.

Nos moldes de uma elegia de reivindicação do luto público, atualizando a nênia, modalidade poética de lamento fúnebre na Antiguidade Clássica, o poema de Horácio Costa tematiza a interdição que cerca a homossexualidade em nosso país desde a mais precoce infância. Esse desejo proibido é tolhido nos corpos das “crianças viadas” a começar no interior da maioria das instituições familiares responsáveis por violências que buscam reverter ou curar estereótipos da sexualidade gay em seus filhos. Nas palavras de João Silvério Trevisan, é uma “repressão que se deve ao autoritarismo básico da organização social brasileira e a um dos seus mais genuínos reflexos: o machismo, muitas vezes de mãos dadas com a hipocrisia” (2007, p. 56). Ainda para o autor, apesar da violência que tenta impor à força a performatividade da virilidade masculina, a persistência do “ser viado” dá à criança

⁹ Horácio Costa desenvolve essa discussão no elucidativo ensaio “O Cânone Impermeável: Homoerotismo nas Poesias Brasileira, Portuguesa e Mexicana do Modernismo”, presente em: COSTA, Horácio. *et al.* (orgs.). *Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; EDUSP, 2010.

“uma sexualidade perigosa, que assusta e, por sua ausência de limites, exige vigilância dos adultos. Por outro lado, tudo o que foge ao controle tende a ser reprimido com mais rigor” (ibid., p. 212). Rigorosa é esta que pode terminar em morte, como foi o caso de Alex André Moraes Soeiro, de 8 anos, cujo assassino foi o próprio pai, de quem carregava o mesmo nome. O menino morreu em 17 de fevereiro de 2014 após uma série de agressões contínuas que, sob o pretexto paternal de consertar seu “jeito afeminado”, vitimou Alex com uma hemorragia por perfuração no fígado.¹⁰

Afetado por essa morte noticiada nos principais jornais do dia, que frisam em suas manchetes sensacionalistas o fato de os envolvidos na tragédia configurarem um crime de filicídio, Horácio Costa elabora sua nênia em homenagem a Alex André Moraes Soeiro. Mas também, a partir do lugar do desconforto, vomita, por meio da brutalidade da forma textual e da crueza com a qual consegue estabelecer a linguagem de seu poema, seu repúdio que pranteia uma vida ceifada por mais um crime de homofobia no Brasil, que passa por cima até mesmo de crianças. O texto, por conta de sua extensão, aparecerá aqui dividido em duas partes, sendo a primeira, as estrofes a seguir:

Nênia para o
menino Alex André
Moraes Soeiro
(Horácio Costa)

o assunto me repugna tanto q eu ã
consigo como sempre escrever o poema
de forma manuscrita naquele caderno bonito
de papel ingres ou fabiano q dá bom toque
no momento da escrita dita literária

sai sobre a sílica sai direto & indignado
hoj'em dia é cada x + raro ficar indignado
virei c o Brasil 1 casca grossa 1 banal
da violência dita tropical & então:
na Vila Kennedy no Oeste do Rio de Janeiro

1 pai migrante recebeu há alguns meses
1 filho de 8 anos como 1 pacote q
tivesse vindo estudar no Sul Maravilha
mandado pela mãe só q chegou
+ delicadinho q a encomenda

ñ queria q lhe cortassem o cabelo &
gostava d lavar louça assim como as irmãs

¹⁰ Algumas informações jornalísticas sobre a morte do menino Alex Soeiro podem ser lidas na internet. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/brasil/menino-tem-figado-dilacerado-pelo-pai-por-ser-afeminado-1.799612>>. Acesso em: 25 mai. 2021.
Disponível em: <<https://jc.ne10.uol.com.br/canal/mundo/brasil/noticia/2014/03/05/para-ensinar-filho-a-andar-como-homem-pai-espanca-e-mata-menino-de-8-anos-no-rio-120373.php>>. Acesso em: 25 mai. 2021.

o pai tratou de endireitá-lo machamente
mas nada pôde contra o comando dito natural
q reza desde pequenino o pepino etc.

o menino Alex Soeiro já nem + se queixava
das surras q o pai Alex Soeiro lhe dava
& ontem já sem gritar d dor se entregou à porrada
o menino se entregou & seu fígado explodiu
o menino delicado se entregou ã disse nada

na cadeia o pai justificou 1 filho veado
ñ dá para aguentar melhor matar de x
melhor do outro lado q ter q conviver c
1 veado o machismo é uma doença social
Eminente Cardeal, Excelente General

(CULT, 2019a, p. 46).

Saber de mais um caso mortal de homofobia, dessa vez envolvendo o corpo indefeso de uma criança vitimada pelo próprio pai, é motivo de angústia extrema e asco para o poeta: “o assunto me repugna tanto q eu ã/ consigo como sempre escrever o poema/ de forma manuscrita naquele caderno bonito”. O ato poético se torna desde então mobilização da instabilidade “no momento da escrita dita literária”. Essa perturbação se choca com a (im)possibilidade de desenvolvimento esteticista do poema, e abole a importância do manejo artístico da palavra na bela singularidade do “papel ingres ou fabriano q dá bom toque”. O estarrecimento provocado pela morte de Alex Soeiro se dá não somente na luta contrária à habitualidade do poema, mas também denuncia o costume dessa morte cair no sem sentido da repetição irrefreável da violência entre nós: “hoj”em dia é cada x + raro ficar indignado/ virei c o Brasil 1 casca grossa 1 banal da violência dita tropical”. Não restando uma figuração no texto que não seja por meio de um arranjo de linguagem “direto & indignado”, o assassinato de Alex André Moraes Soeiro é descrito da maneira mais crua e realista possível, como forma de, com a palavra, correr atrás do real opressor e seus sentidos ultrajantes e esmagadores da tranquilidade do poeta.

A tragédia entre os Soeiro nasce do encontro entre pai e filho nordestinos “na Vila Kennedy no Oeste do Rio de Janeiro”. Ao receber “1 filho de 8 anos como 1 pacote q/ tivesse vindo estudar no Sul Maravilha/ mandado pela mãe”, o patriarca se revolta com seu jeito “+ delicadinho q a encomenda”, tratando logo de “endireitá-lo machamente”. Sendo motivo de vergonha e rejeição para seu pai, o corpo brutalmente espancado e morto de Alex Soeiro tem seu fim lamentado pelo poeta. Esse luto sinaliza o peso insuportável da aversão social que recai sobre um corpo lido socialmente como masculino que, em sua performance privada e/ou pública, imbrica aspectos típicos da feminilidade: “ñ queria q lhe cortassem o cabelo &/

gostava de lavar louça assim como as irmãs”. Essa distorção ou quebra da normatividade de gênero (ou cisgeneridade) representa um conflito com a construção machista da masculinidade, pois “imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece” (BUTLER, 2018b, p. 193-194). Para Judith Butler, significa ainda a marca do estigma da abjeção a partir da qual esse corpo passa a ser identificado socialmente e a ser estabelecido como estranho:

No homem, o terror do desejo homossexual pode levar ao terror de que ele seja visto como feminino, feminizado, de não ser mais propriamente um homem, de ser um homem “falho” ou de ser, em certo sentido, uma figura de monstruosidade ou abjeção. (2017, p. 144-145).

Partindo da fatalidade da não aceitação do corpo anormal ou errado de Alex Soeiro por seu pai – “desde pequenino o pepino etc.” –, o poema atinge o ápice de seu tom patético. Trago aqui uma lembrança das discussões sobre catarse na tragédia grega em Aristóteles, que já percebia, lá nos primórdios do pensamento ocidental literário, o efeito de repulsa no expectador diante da injustiça da dor alheia imerecida. Ao expor a fragilidade nua da criança de 8 anos abandonada à brutalidade repreensiva de seu pai – “& ontem já sem gritar d dor se entregou à porrada/ o menino se entregou & seu fígado explodiu/ o menino delicado se entregou ã disse nada” –, o poeta busca as raízes que sustentam essa tamanha abjeção e cruel aversão ao corpo de um menino feminino. De onde surge o (des)afeto da repugnância que alimenta tamanho ódio em um pai a ponto de o encorajar a espancar seu filho até a morte, já que “1 filho veado/ ã dá para aguentar melhor matar de x/ melhor do outro lado q ter q conviver c/ 1 veado”?

Expandindo a especificidade da morte de Alex Soeiro ao contexto homofóbico nacional, no qual “o machismo é uma doença social”, o poeta tenta entender a formação dessa abjeção, responsabilizando o “Eminente Cardeal” e o “Excelente General” que fazem atualmente do corpo gay, apelando para uma junção perigosa da religião e da política, um “bode expiatório da generalizada crise de esgotamento moral nos nossos dias e, assim, une bancadas políticas díspares de evangélicos, ruralistas e católicos contra a ‘decadência moral’” (TREVISAN, 2007, p. 19). Abrindo-se à busca de expor o mal da produção imperante do ódio, da demonização e da perseguição perpetradas contra gays no Brasil, a partir das quais o assassinato de Alex Soeiro é mais uma influência direta, o poema segue sua escritura de indignação, que reproduz a seguir, na segunda e última parte do texto:

estamos no ano da graça d 2014 & o país
tem leis & calendários q se dizem ocidentais
& confirmam esse dado palavrórios & ã só:
afinal algo se passou entre a época em q Saturno
comia os seus filhos & Gaia dele os escondia

e hoje qdo perto dos trilhos da Central
1 pai dispõe da vida do seu filho como se
vivesse ainda em eras mitológicas como se
1 Abrão q estripasse Isaac mesmo depois
do perdão de Jeová -o q o motivaria?

introjetada homofobia o país está morrendo
d ódio & haverá quem diga q esse sacrifício
foi 1 fato isolado? porque ã aprova então
d 1 x o parlamento q se arvora democrático
as leis contra a violência contra veados?

& os deputados evangélicos, o q oferecerão
como consolo a Alex Soeiro pai & Saturno
& agonista d subúrbio? 1 filho a - e uns anos a +
lá em Bangu é melhor q ver teu sangue dando o cu?
homens com h assim é o q a todos nos faz falta?

constituirão advogado q lhe garanta um habeas
por bons antecedentes & a pizza tá no forno
tá assando no Planalto li a notícia no Estadão
& os prédios de repente sumiram na bruma da manhã
voltei p cama abracei o Francisco c força & lutei

contra este poema agora ã posso + no portal
a notícia já saiu do ar o menino delicado
da Vila Kennedy já não está + lá morreu d x
esta nênia é p dar-lhe algo + do q os seus 15 minutos &
dizer q seu pai tem a cara de milhões d brasileiros

homofóbicos

Osasco 6/17 III 2014

(CULT, 2019a, p. 46).

Revisitando as mitologias ocidentais, como a romana, que diz de uma “época em q Saturno/ comia os seus filhos”, em alusão à passagem voraz do tempo cronológico, e a hebraica, que narra o temor de Abraão ao deus Jeová do Antigo Testamento a ponto de imolar seu próprio filho Isaac, o poeta percebe a persistência desse sacrifício bárbaro na atualidade como uma marca de nossa sociedade ainda agarrada às tradições patriarcais de morte. A sombra do poder da masculinidade doentia se reverbera ainda “hoje qdo perto dos trilhos da Central/ 1 pai dispõe da vida do seu filho como se/ vivesse ainda em eras mitológicas”, em contraste à temporalidade de “2014”, na qual se faz o poema, curiosamente nomeada pela

Igreja Católica como sendo o “ano da graça”. A quem esta graça alcança e acoberta ao mesmo tempo em que faz vista grossa em relação à desgraça sofrida por corpos como o de Alex André Moraes Soeiro? O poema se lança a questões difíceis e se coloca frente à intragável pergunta que interpela a ação do pai contra o filho: “-o q o motivaria?”. Como uma busca de expor a genealogia que estrutura os atos violentos cotidianos de “introjetada homofobia” em um país que tristemente está “morrendo/ d ódio”, o poeta expõe sua raiva contra as instituições que mais têm perseguido corpos gays no país.

Desvelam-se os vínculos do assassinato de Alex Soeiro com o contexto da necropolítica brasileira homofóbica – “porque ã aprova então/ d 1 x o parlamento q se arvora democrático/ as leis contra a violência contra veados?” – que lança mão até mesmo da sobreposição de argumentos religiosos para impor seus valores específicos “que têm na preservação de uma tradição patriarcal e num determinado modelo de família os parâmetros, alegadamente corretos, de ação e convivência” (SCHWARCZ, 2019, p. 199). Rechaçando essa realidade, o poeta provoca: “& os deputados evangélicos, o q oferecerão/ como consolo a Alex Soeiro pai & Saturno/ & agonista d subúrbio?”. Ao fomentar as bases da homofobia alarmante que sangra no país, interessa aos propagadores do fundamentalismo religioso se ocupar com o homem nordestino morador da periferia do Rio de Janeiro apelidado como o “Monstro de Bangu”, e, curiosamente, o único criminoso denunciado pelos poemas aqui estudados que foi preso e conduzido a júri popular? Após a consumação da morte de um menino afeminado, e a vida exposta ao mais degradante nível de banalização, a homofobia e o machismo entre nós são desmascarados no poema que denuncia a gratuidade dessa violência: “1 filho a - e uns anos a +/- lá em Bangu é melhor q ver teu sangue dando o cu?/ homens com h assim é o q a todos nos faz falta?”

O sem sentido da agressão homofóbica é trazido à realidade nos mais diversos atos criminosos de atentado contra vidas gays, mas também se ancora sorrateiramente nos discursos em que “O cu é o grande lugar da injúria, do insulto; como vemos em todas essas expressões cotidianas, a penetração anal como sujeito passivo está no centro da linguagem, do discurso social, como o abjeto, o horrível, o mal, o pior.” (SÁEZ; CARRASCOSA, 2016, p. 27). Da construção linguageira à produção de corpos gays mortos, a nênia em homenagem a Alex Soeiro repudia com veemência

a ordem patriarcal, que constrói a virilidade e a impenetrabilidade do corpo, e está mais próxima de conceitos como a honra – em cujo nome se tem cometido e se cometem os crimes mais injustos e selvagens que conhecemos. E é nesse

paralelismo virilidade = impenetrabilidade = honra que essa ordem se sustenta na violência, na morte, ainda que seja a própria (ibid., p. 32).

Ao asco do poeta se soma a sensação de desamparo causada pela injustiça e pelo esquecimento da opinião pública em torno de corpos desimportantes: “& a pizza tá no forno/ tá assando no Planalto”. Voltando-se à sua realidade privada de um poeta gay aterrorizado pela homofobia em seu país – “li a notícia no Estadão/ & os prédios de repente sumiram na bruma da manhã/ voltei p cama abracei o Francisco c força & lutei” –, Horácio Costa, exaurido, finaliza seu lamento: “contra este poema agora ã posso +”. Seu texto, produzido com a força da angústia, da raiva e da repulsa, é enunciado na direção contrária à vida curta de notícias de mortes LGBTQIA+ que mantém o intuito da lógica homofóbica de massacrar também a memória pública dessas vidas: “no portal/ a notícia já saiu do ar o menino delicado/ da Vila Kennedy já não está + lá morreu d x”. Nesse caso, o que pode a ética de um poema de um poeta gay é existir e persistir para que o impacto dessa morte não se perca em nosso tempo: “esta nênia é p dar-lhe algo + do q os seus 15 minutos”.

E mais: o que pode uma poética bicha é buscar vingar, mesmo que precariamente, a agonia e a dor de Alex Soeiro “& dizer q seu pai tem a cara de milhões d brasileiros/ / homofóbicos”. Voltando-se ao contexto nacional de ódio e perseguição aos corpos gays desde sua mais tenra infância, o poema lança na cara do país e dos/as brasileiros/as a responsabilidade pela maquinaria incansável de trucidamento de corpos LGBTQIA+. A nênia põe na conta de um Brasil que morre e mata de “introjetada homofobia”

todas essas risadinhas contra o passivo, inclusive dentro do ambiente gay, todas essas piadas de bichas que dão o cu, todas essas expressões negativas contra o sexo anal, toda essa perseguição às crianças bichas com a ameaça da penetração, tudo isso faz parte desse regime de terror que chamamos *regime heterocentrado*, um regime que impõe sua lei e sua violência, que vai do machismo à misoginia, do pressuposto de que somos todos heterossexuais, e de que só existem dois sexos; de que ninguém deve sair dos seus papéis de gênero; do ódio e da perseguição às sapatões, aos trans e às bichas; um regime que respira e cresce dia a dia, partindo dos púlpitos das igrejas e das mesquitas, das escolas, dos tribunais, das famílias, das rádios, das televisões e da imprensa. (SÁEZ; CARRASCOSA, 2016, p. 75, grifo dos autores).

Responsabilizar o país e seus sucessivos governos e regimes (anti)democráticos, indicando a convivência de milhões de brasileiros/as com os absurdos dos abusos de poder que vêm recaindo marcadamente sobre alguns corpos de indivíduos pertencentes a grupos sociais específicos é um dos desenvolvimentos da ética poética e política dos poemas aqui estudados.

Na contramão da “naturalização da violência como grave sintoma social no Brasil” (KEHL, 2010, p. 124), pela via da perturbação dos sentidos com um grito que quer a todo custo acordar a nação de seu sono de resignação e esquecimento, os poemas buscam não só “dar nome aos bois” que matam, nem tão somente perpetuar publicamente os nomes dos/as matáveis. Também querem caracterizar e encontrar palavras que decifrem o nosso tempo conturbado, ou “a temporalidade de um agônico presente” (SCRAMIM, 2007, p. 25), consequência das exceções brasileiras normalizadas em nossa história cindida por traumas como o colonial, o escravocrata e o ditatorial. O último poema que trago para este capítulo, “Presente”, do poeta Diego Vinhas, integrante da antologia nº 1, se lança sobre a contemporaneidade e seus sentidos políticos não só de morte, mas também de persistências da vida e da memória que resistem à violência do apagamento forçado. Eis o texto a seguir:

Presente
(Diego Vinhas)

de um tempo
esticado
como braços e pernas no cavalete de tortura
esperando o romper das articulações

na rua
alguma latência bruta
que se tenta ocupar à força

a repetir os nomes

P.S.A.N., 47, líder comunitário – presente
F.G.P. dos S., 36, quilombola – presente
C. dos S.M., 40, sindicalista – presente
A.D. de S., 43, pedreiro – presente
M.F., 38, vereadora e feminista – presente

as mortes
únicas e iguais

~~presente~~
desse tempo esticado

ontem amanhã

hoje

não sei

(CULT, 2019a, p. 16).

Diego Vinhas, nascido em 1980, é poeta cearense de Fortaleza, graduado em Direito, e, além de participar intensamente como convidado ou organizador de revistas literárias e antologias poéticas, já publicou, até o momento, os livros *Primeiro as coisas morrem* (2004),

Nenhum nome onde morar (2014) e *Corvos contra a noite* (2020). Neste, está o texto “Presente”, publicado em *Poemas para ler antes das notícias* quando o mais recente livro do poeta ainda estava no prelo. A potência desse poema de Diego Vinhas, em sua inquietação mediante o assombro de nosso tempo (e que tempo é este?), repercute outra visada contemporânea sobre o presente a partir da qual a linearidade positivista está definitivamente esfacelada. Nesta temporalidade benjaminiana, “O passado advém em cada momento do presente em que ele é reconhecido.” (SCRAMIM, 2007, p. 23). Os tempos estão sobrepostos em uma mesma continuidade indistinguível, e o passado retorna como trauma socialmente recalcado, mas sempre persistente na inabilidade de captar inteiramente o presente vivido que ecoa a todo instante seus laços com o passado. Para Jaime Ginzburg, “O presente permanece inacessível, o real como trauma impõe o peso de uma memória fragmentária e incerta, que não consegue constituir, com a clareza necessária, a imagem do que de fato teria sido vivido.” (2010, p. 107).

As referências à época presente escapam do controle humano. Ao tentarmos nos aproximar da abstração do tempo com os paradigmas modernos que tradicionalmente dispomos para compreendê-lo e nomeá-lo, vemos que “a história não seria o lugar de uma sucessão progressiva de acontecimentos num tempo homogêneo e vazio, mas sim o resultado de uma construção de um tempo ‘saturado de *agoras*’.” (SCRAMIM, p. 24, grifo da autora). Essa saturação na percepção da contemporaneidade, ou “de um tempo/ esticado” em *agoras* que se repetem, sinaliza que há “uma espécie de permanência do passado ao longo do que se entenderia por presente. Essa permanência é proposta como ausência de superação do passado” (GINZBURG, 2010, p. 99). A leitura de “Presente” alega que subsiste no presente a marca da tortura que “resiste como sintoma social de nossa displicência histórica” (KEHL, 2010, p. 132): “como braços e pernas no cavalete de tortura/ esperando o romper das articulações”. Ainda não elaboramos em sociedade a questão do abuso de poder que constituiu e constitui a presença da tortura entre nós, que, não bastasse ser camuflada do debate público, como se já houvesse sido sublimada pela suposta democracia, ainda é defendida por muitos/as como “uma espécie de mal necessário” (ibid., p. 128).

O tempo é de morte e de violência que a todo custo se quer abafada nos porões e subsolos que escondem provisoriamente da vista a sanguinolência da época sonolenta. Sono que a poesia se propõe a acordar. No presente, o tempo da poesia se situa e se constitui em um espaço de comunicação. O tempo da palavra revisita o passado recente que se repete a cada abuso de poder representado pela tortura em salas trancadas. O presente na poesia demarca

uma posição ou um contexto, é justamente “A Temporalidade como um *aqui*” (SILVA, 2019, p. 106, grifo da autora) que se situa tanto na escuta dos berros involuntários de dor dos corpos torturados quanto se mostra presente e atento aos mínimos rumores de resistência e rebeldia à violência instituída: “na rua/ alguma latência bruta/ que se tenta ocupar à força”. Para que exista em meio à necropolítica, a poesia do presente, nesta época de medo e morte, vai fincando no chão movediço da linguagem as bases que lhe permitam marcar o lugar de sua presença no vendaval do tempo do mundo. E o faz “a repetir os nomes/ / P.S.A.N., 47, líder comunitário – presente/ F.G.P. dos S., 36, quilombola – presente/ C. dos S.M., 40, sindicalista – presente/ A.D. de S., 43, pedreiro – presente/ M.F., 38, vereadora e feminista – presente”.

Diferentemente dos três poemas anteriores lidos neste capítulo, em “Presente”, o poeta opta por abreviar os nomes completos de vítimas recentes da violência do necropoder, evidenciando, em compensação, os papéis sociais de relevância política de cada morto/a. Talvez, a importância de a poesia vociferar o nome próprio de uma vítima para que sua memória não se perca no tempo seja condizente, em “Presente”, à afirmação das palavras que nomeiam o lugar social e o papel político de cada vítima. Dessa forma, se “as mortes” são “únicas”, ao mesmo tempo elas não deixam de ser “iguais”, pois recaem continuamente sobre os corpos de lideranças comunitárias, quilombolas e sindicalistas, de feministas com relevância política e de homens simples do proletariado. Em relação a essas mortes repetíveis que encerram a perseguição que determinadas vidas sofrem quando estão em posição de contestação à política instituída, o poema se posiciona como espaço de perpetuação no tempo do agora: “presente”. É como se essas mortes se incorporassem em nós com outra forma de presença, que não tão somente a da perda absoluta, e se prolongassem desde “ontem”, alcançando o “amanhã” e atravessando um “hoje” indefinido.

Esse “tempo esticado” de morte no poema é pensado, portanto, de forma alargada, compartilhando da concepção temporal espiralar de Exu em que “o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora” (RUFINO, 2019, p. 25). Apesar do tempo, é nessa amplidão dos sentidos que a poesia se alimenta e encarna a potência ancestral capaz de lhe oferecer sustância à palavra, ou uma “força reconstrutora dos cacos despedaçados que vêm a formar novos seres” (ibid., p. 25). A presença da lembrança de nossos/as mortos/as se lança no tempo presente, significando o passado roubado e fundando futuros possíveis, como se reivindicasse a força da ancestralidade de nossos/as mártires na forma de “um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento” (ibid., p. 25). É essa

incorporação da memória de nossos/as mortos/as, mesmo quando tudo em torno se encaminha para a banalização da vida, que as manifestações poéticas propagam para além do ato de denúncia de cada assassinato, tão propício a cair no esquecimento da opinião pública. É preciso fazer alguma coisa, não só poemas. É preciso se munir de força e saber ancestral, e lutar para minar a produção colonial da morte num sempre-já que não tem fim.

A poesia contemporânea tem se posicionado como politicamente estratégica no sentido de se somar aos processos de luta de grupos sociais oprimidos e historicamente perseguidos. E o faz para que mortes como a de Marielle Franco – “M.F., 38, vereadora e feminista – presente” – ultrapassem a construção coletiva do luto em torno do assassinato de uma mulher com recortes sociais (vereadora de esquerda, periférica, negra, bissexual e ativista feminista) inimigos da necropolítica brasileira e consigam mobilizar a dor de toda uma coletividade que partilha e se solidariza das/com as mesmas condições de vida de Marielle Franco. Burlando o interesse primordial do poder de não só matar, mas de também apagar a memória de seus alvos em quem sobrevive, o assassinato em 2018 da vereadora carioca tem e

Teve imenso impacto nacional e alcançou o mundo, levando a ativista a driblar o anonimato que costuma encobrir casos de pessoas que têm a mesma cor, gênero e origem social que ela mas não obtiveram tal visibilidade política. Ela virou um símbolo da luta das minorias por um Brasil mais cidadão e inclusivo. (SCHWARCZ, 2019, p. 181).

Não adianta somente prantear as mortes. Dar início ao processo coletivo de luto é necessário, e, na maioria das vezes, por não haver empatia social com a morte dessas vítimas, a poesia e os/as poetas têm se proposto a isso, mas também querem transformar a dor de um passado recorrente em luta no tempo presente. A poesia não reverte a trajetória das balas desferidas contra os corpos preferidos do necropoder, mas pode se somar a esforços políticos coletivos de simbolizar nesses corpos mortos motivos pelos quais a vida de quem sobrevive deve ser dignamente defendida. Para Boaventura de Sousa Santos,

O corpo moribundo é o corpo do fim provisório da luta. Mas é igualmente, quase sempre, o corpo que continua a lutar noutro corpo vivo que luta. [...] Os sobreviventes carregam tanto as vidas como as mortes dos mártires, reivindicando, enquanto herdeiros, aquilo que o corpo fez e foi, e o que agora não pode nem fazer nem ser. O corpo moribundo pode estar diretamente envolvido na luta ou pode, em vez disso, constituir uma das suas referências. (SANTOS, 2019, p. 140, grifo do autor).

Nomear uma ausência é fazer com que ela exista em quem ainda insiste em se manter vivo/a. A poesia se rebela contra a necropolítica porque, por mais que os artifícios do poder

silenciem os gritos de dor de muitos/as e brutalizem a maioria da população com a repetição já sem sentido dos números das estatísticas, cooptando as mentalidades e a justiça, os falares dos/as poetas, até quando solitários, são lugares onde o assassinato e o apagamento perdem espaço para a presença de uma memória não mais extinta. A poesia de nosso tempo alardeia o amontoado dos corpos vitimados pelo poder, pelo capital, pelo racismo, pelo machismo, pelas LGBTQIA+fobias, pela xenofobia e por todos os instrumentos de operalização das tecnologias do ódio e da indiferença. Muito embora esse ajuntamento macabro só aumente de proporção com o passar dos dias, o que podem os/as poetas é andar entre as largas valas abertas, identificando cada corpo, lembrando-lhe seu nome próprio, o lugar de onde veio e sua história.

CAPÍTULO 3 – CONTRA A VIDA PRECÁRIA E SUPÉRFLUA: COMPROMISSOS DOS/AS POETAS DO FIM DO MUNDO

Os percursos que fiz até aqui com as palavras me levaram à necessidade de discutir neste último capítulo alguns desdobramentos políticos dos sentidos poéticos e éticos anunciados nos textos dos/as poetas contemporâneos/as que compõem esta escritura. Desdobramentos reveladores de que, no contexto da necropolítica brasileira, não basta à poesia contemporânea dos últimos dez anos somente contabilizar as mortes do sistema sanguíneo que as produz, tampouco demarcar em nosso tempo a palavra-nome-próprio que em um tempo ainda bastante recente individuou o lugar de cada vítima no mundo. Produzir uma leitura crítica, estética e afetiva dos poemas que trouxe para esta dissertação é procurar – a partir das pistas que os textos poéticos desvelam sobre as buscas ziguezagueantes, espiralares e anacrônicas dos/as poetas perante os sentidos de “estilhaçamento” (MOMBAÇA, 2021) da época de morte em que vivem – firmar no tempo (que não o do mundo, mas aquele vasto e cambiável da poesia, em que os afetos políticos e poéticos são possíveis e potentes) a necessidade e a urgência de construir com as palavras a afirmação do compromisso político com os/as mortos/as e com as vidas dos/as constantemente ameaçados/as pela morte.

Para pensar essa urgência a partir do ato político da escrita, recorro à escrevivência de Conceição Evaristo, no conto “A gente combinamos de não morrer”. As personagens da narrativa fazem parte de uma realidade em que “A morte incendeia a vida, como se essa estopa fosse.” (EVARISTO, 2016, p. 99), se escorregando para o fim irremediável e cumprindo o destino de ser “morrente” e ter sua vida “incendiada” pela polícia ou por grupos rivais do narcotráfico atuante nas periferias brasileiras. No conto, é a iminência da morte por conta de dívidas de venda de drogas que assombra a existência de Dorvi, companheiro de Bica. Esta, com um filho recém-nascido, e vivendo “um presente incompleto e um futuro vazio” (ibid., p. 108), reflexos da morte já concretizada no assassinato de seu irmão pelo crime organizado, e também prestes a findar a vida de seu companheiro, sangra seu desespero pela escrita. Em meio à presença do som de tiroteios e da violência escancarada e a todo tempo se fazendo mais próxima, escrever para Bica é insistir em não morrer no tempo do agora em que escreve. Escrever, mesmo falando da morte que não cessa de escorrer junto ao sangue dos seus, é recorrer às palavras para expurgar o peso da vida e alimentar suas fomes (de vida) que não somente a de comida. Lidar com palavras, para a personagem, é fazer parte, por meio da escrita, do juramento maior e urgente de não morrer:

Entre Dorvi e os companheiros dele havia o pacto de não morrer. Eu sei que não morrer, nem sempre, é viver. Deve haver outros caminhos, saídas mais amenas. Meu filho dorme. Lá fora a sonata seca continua explodindo balas. Neste momento, corpos caídos no chão, devem estar esvaindo em sangue. Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia. “Escrever é uma maneira de sangrar”. Acrescento: e de muito sangrar, muito e muito... (EVARISTO, 2016, p. 109).

Escrever, para Bica, é se irmanar ao trato firmado entre seu companheiro e parceiros: “– A gente combinamos de não morrer.” (ibid., p. 108). Todavia, quando a vida já não é mais uma possibilidade, e a morte sela o destino de Dorvi, pela escrita Bica pode ao menos jorrar simbolicamente e afetivamente o intenso fluxo de sangue de seu cotidiano. Partindo dessa potente compreensão do ato da escrita oferecida por Conceição Evaristo, busco interrogar a palavra poética refazendo o trajeto que a mesma, ao se voltar para si em seu processo de feitura, empreende enquanto constituição de um ato político capaz de modificar, transtornar e transformar não só o/a poeta, mas também a vida dos/as que estão e permanecem vivos/as em seu entorno. Sigo as sinuosidades das interrogações e dos consequentes achados que a escrita vai encontrando quando busca afirmar seus porquês e para quês no tempo do mundo. Nesse movimento, os motivos do trabalho com a palavra poética se mostram infundáveis, como bem revela Gloria Anzaldúa:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu *posso* e que eu *escreverei*, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (ALZALDÚA, 2000, p. 232, grifos da autora).

No contexto de necropolítica, escrever o poema não reverte o acontecimento da quebra do pacto com a vida, visto que as existências adversárias do necropoder continuam morrendo aos montes, mas muito pior seria não escrever o poema. Muito pior seria calar e engessar a voz e a escrita. Salvando-se do sufocamento do silêncio indulgente, bastante diferente daquele silêncio incontornável do sem nome que é a vida exposta ao nível mais alto da banalização, escrever é uma forma de insistir na direção contrária à dos dias de morte em que vivemos e

que voltam sempre a um desde já contaminado pela violência. Escrever na contemporaneidade, no contexto da necropolítica, é criar artifícios e estratégias para se salvar (e fugir) dos impasses deste tempo antigo e sempre reatualizado, e que, retomando Achille Mbembe, pensador basilar para este trabalho, é “dado a dispositivos paranóicos, à violência histórica, aos processos de aniquilação de todos aqueles que a democracia tem transformado em inimigos do Estado” (2017, p. 69). Pensar e fazer a escrita do poema em nossos dias é ter de se debater constantemente com os maus agouros do tempo, pois, por mais que se fuja da realidade, o/a poeta sempre retornará à assertiva de que:

Por agora, é preciso repetir: decididamente, a época privilegia a separação, os movimentos de ódio, de hostilidade e, sobretudo, a luta contra o inimigo, e tudo isto é consequência daquilo a que, num vasto processo de inversão, as democracias liberais, já amplamente branqueadas pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo, aspiraram. (ibid., p. 72).

Frente à realidade escancarada toda vez que o/a poeta busca intervir no mundo por meio da escrita, busco neste capítulo discutir os sentidos de apoderamento e empoderamento da palavra poética revelados na urgência de a escrita do poema afirmar a VIDA. Escrever, assim, toma os contornos de um ato ético que deixa em suspenso este tempo de morte para “inscrever no poema o ponto de coincidência do político e do poético” (RANCIÈRE, 2017, p. 144) a partir do qual a vida do/a Outro/a do necropoder não é mais apreendida como inimiga ou adversária. Firma-se no espaço da materialidade textual a presença simbólica e subjetiva de convivência do eu poético com a comunidade de matáveis e morrentes pela qual sua poesia toma partido:

Essa é a questão que perturba o poeta e que este necessita debater quando está em sintonia com *sua* comunidade, quando está em sintonia com a comunidade que deve defender, porque trata-se, e isso é o que mais freqüentemente acontece, de uma comunidade ameaçada atualmente no mundo (GLISSANT, 2005, p. 46-47, grifo do autor).

Nas palavras de Édouard Glissant, a escrita combativa se propõe a todo custo a “abandonar coisas do tipo ‘se você não é como eu, você é meu inimigo; se você não é como eu, eu estou autorizado a combatê-lo’” (ibid., p. 69). Mudam-se as proposituras que até então têm configurado o que a sociedade sob a égide da necropolítica e da colonialidade tem executado no âmbito da guerra normalizada. Quando se coloca politicamente em nosso tempo, é dever da poesia defender as alteridades ameaçadas, pois ontologicamente a palavra poética é feita com base na comunicação e na comunidade: requer o/a Outro/a para se

constituir, visto que é, também, “uma maneira de conceber-se a si mesmo, de conceber a relação consigo mesmo e com o outro e expressá-la. Toda poética constitui uma rede” (ibid., p. 159). A partir dos elos políticos construídos pelas palavras, as vidas das pessoas pelas quais a poesia se faz implicada são intransferíveis ao mesmo tempo em que transpassam umas às outras: vidas individuais e coletivas. Um/a poeta morre um pouco mais quando são mortos/as seus/as iguais. Um/a poeta se fortalece cada vez mais que testemunha a resistência de sua coletividade de afetos políticos quando tudo no entorno contraria a vida. Nesses termos, não morrer se torna urgente: um combinado firmado coletivamente; uma rede onde vidas individuais se necessitam mutuamente para se fortalecer e se manter vivas.

Destaco aqui meu encontro de vida com o trabalho da escritora, performer e intelectual das emergências descoloniais Jota Mombaça, que já acompanho há alguns anos pelas redes virtuais, culminando no contato com a materialidade de seu livro *Não vão nos matar agora* (2021). A publicação reverberou bastante neste trabalho, principalmente na escrita deste último capítulo, e no pensamento da forma verbal que venho querendo dar (e que aqui se apresenta) às minhas inquietudes insurgentes no contexto político atual do país onde nasci e vivo. A leitura dos textos de Mombaça induz com suas pistas ao pensamento das estratégias produtivas de formas de sobrevivência, potência e combate das coletividades formadas por nossas vidas e corpos desobedientes. Estratégias que possam nos garantir meios de fuga e destruição de uma sociedade calcada no ódio e na perseguição mortífera contra existências diversas não enquadradas no mito da universalidade da branquitude, da heteronormatividade cisgênera e do binarismo de gênero socialmente imposto desde o nascimento, já que

Espancamentos públicos, omissão médica, espetacularização das mortes, naturalização da extinção social, genocídios, processos de exclusão e violência sistêmica formam parte da vida diária de muitas pessoas trans, assim como das sapatonas, bichas e outras corpos dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, especialmente as racializadas e empobrecidas. (MOMBAÇA, 2021, p. 72).

Corpos dissidentes e mais próximos da morte quanto mais negros e pobres forem, se tornando, no campo de interesses da necropolítica, os alvos prediletos das diversas formas de violência no país: “O Brasil é o que asfixia e mata. O Brasil é a chacina.” (ibid., p. 16). Vidas estilhaçadas e repudiadas nos espaços de poder e performatividade das normas sociais e que também estilhaçam a estabilidade limitada do controle colonial dos corpos. Percebo a questão política e existencial do estilhaçamento da qual fala Jota Mombaça como uma possibilidade de leitura que pode aprimorar o que, lá no começo deste trabalho, trago, citando Giorgio Agamben (2009), sobre o discurso da quebra que representa o lugar do/a poeta

contemporâneo/a. Perceber-se a partir dessa cisão não é um movimento tranquilo. Revela instabilidade, inadequação ao que está posto e dor. Partir do estilhaçamento, para Jota Mombaça, é se revolver em cacos provocadores de feridas abertas e sangue a correr. Ocupar uma brecha ou uma dobra no tempo é viver apesar dos choques com suas quinas pontiagudas. Ao insistirmos com a vida apesar de nos quererem mortos/as, nos ferimos constantemente. Trata-se de uma coletividade de partilha de feridas e cortes vitais que permitem a possibilidade de nos enxergarmos em bando:

Ao tatear a possibilidade de uma coletividade forjada no movimento improvável de um estilhaçamento, vai ser sempre necessário abrir espaço para os fluxos de sangue, para as ondas de calor e para a pulsação da ferida. Politizar a ferida, afinal, é um modo de estar juntas na quebra e de encontrar, entre os cacos de uma vidraça estilhaçada, um liame impossível, o indício de uma coletividade áspera e improvável. Tem a ver com habitar espaços irrespiráveis, avançar sobre caminhos instáveis e estar a sós com o desconforto de existir em bando, o desconforto de, uma vez juntas, tocarmos a quebra umas das outras. (MOMBAÇA, 2021, p. 26).

Ler Mombaça, partindo de meu lugar de fala de bicha branca, nordestina e acadêmica, é ter a sensação de que nada está pronto e consolidado quando se trata de demolir as estruturas arcaicas de morte e ódio contra nossos corpos e vidas dissidentes. Estruturas historicamente produtoras das feridas que nos unem a nós mesmos/as e a nossos/as mortos/as: “nossas mortas amontoadas, clamando por justiça, em becos infinitos, por todos os lugares. Nós estamos aqui e elas estão conosco” (ibid., p. 13-14). Ir de encontro a esse contexto de violência é ter a certeza de que os mecanismos, os códigos e as possibilidades de apreensão de sentido que nos têm sido dados pela colonialidade não podem se conciliar com nossas existências que, de todo modo, para que possam ser, requerem nada menos que o fim do mundo colonial agonizante que sobrevive de nossas mortes. Nesses termos, “Não há negociação ou reforma possível, portanto.” (ibid., p. 82). O encontro com *Não vão nos matar agora* gera também, ao impulsionar o pensamento de minha presença e meus estilhaçamentos em bando, a necessidade de recorrer constantemente à questão problemática da branquitude que atravessa meu lugar no mundo e suscita várias contradições quando me somo à luta pela vida de corpos LGBTQIA+ que possuem vivências e compartilham de opressões das quais eu nunca passei ou passarei, justamente por conta dos privilégios e da “passabilidade” que minha cor branca automaticamente me garante.

Desse modo, expondo as contradições inerentes à branquitude, *Não vão nos matar agora* não se propõe a ensinar como devo empreender a necessária autocrítica que, a partir de meu corpo de bicha branca, nordestina e acadêmica, preciso catalisar para somar forças às

lutas políticas das coletividades LGBTQIA+, de mulheres, negros/as e indígenas, pelas quais esta escrita toma partido e defende a continuidade de sua(s) vida(s). Muito pelo contrário, a partir de seu lugar fronteiriço de bicha trans não binária, negra, gorda e nordestina – sendo esses marcadores identitários inclusive criticados pela autora como forma de buscar ultrapassar os limites do sujeito e da identidade –, Mombaça joga nas mãos das pessoas brancas que a leem a responsabilidade urgente de destruição dos riscos de a branquitude em pessoas brancas que se somam à luta política manter privilégios e estruturas de exclusão, silenciamento e objetificação de corpos não brancos. Ou ainda o trabalho de “desmonte do racismo e da colonialidade não apenas como índice estruturante do mundo, mas como espinha dorsal do projeto global da subjetividade branca e europeia que lhe é condicionante” (ibid., p. 38). É preciso aprender a não ceder, mas a perder o protagonismo nos espaços que historicamente eu e demais pessoas brancas, na academia e em demais instituições sociais, possuímos legitimados/as pela branquitude. É preciso potencializar os espaços de expressão de corpos não brancos e não cisgêneros para que eu possa me somar à luta pelo fim do mundo que mata a mim e a quem defendo a vida.

Fim do mundo como o conhecemos. Como nos foi dado conhecer – mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans e de outras tantas. (ibid., p. 82).

O mundo em que a violência faz sentido, para que pare de matar as tantas vidas sob a constante mira genocida desde a colonialidade, precisa chegar ao fim. E, se esse mundo sob a égide colonial vive justamente a partir da produção da morte, pode-se dizer que ele se aproxima cada vez mais do fim, aumentando seu colapso e implosão, quando a resistência em coletividade e a sobrevivência das vidas ameaçadas persistem na direção contrária da necropolítica. Como afirma Mombaça, “Não vão nos matar agora porque ainda estamos aqui.” (ibid., p. 13). Afirmar a vida e não se calar, para que o silêncio não favoreça a violência, é fazer algo transformador com nossas presenças/sobrevivências. Nesse sentido, o que pode a escrita do poema senão afirmar que ainda estamos vivos/as apesar deste tempo? Pois, como diz Sueli Carneiro, no tocante ao debate da necropolítica brasileira e seus recortes raciais,

É preciso esquecer por instantes o número de vítimas chacinadas e celebrar a vida e a luta pela emancipação que se trava a cada dia, que tanto faz recrudescer a violência e o ódio racial quanto aumenta em cada um de nós a consciência de por que morremos. É preciso ir ao encontro da vida para buscar forças para resistir. (CARNEIRO, 2011, p. 84).

Ir de encontro à produção da morte que constitui a necropolítica é precisar assumir o compromisso político com as nossas vidas, partindo necessariamente do pensamento do valor diferencial das mesmas quando estão situadas em espacialidades, contextos e realidades distintas daquelas em que confortavelmente o homem branco, europeu, cristão, burguês e heterossexual se alocou na nossa história de opressões. Pensar a sobrevivência apesar da época é ter de se deparar com a permanência dos aparatos que garantem ou negam a produção e a continuidade da vida e que estão intrinsecamente ligados a questões biopolíticas, como ressalta Judith Butler:

de quem são as vidas que importam? De quem são as vidas que não importam como vidas, não são reconhecidas como vivíveis ou contam apenas ambigualmente como vivas? Essas questões partem do pressuposto de que não podemos tomar como garantido o fato de que todos os humanos vivos carregam o estatuto de sujeito que é digno de proteções e de direitos, com liberdade e um sentido de pertencimento político; ao contrário, um estatuto assim deve ser assegurado por meios políticos e onde ele é negado, essa privação deve se tornar manifesta (BUTLER, 2018a, p. 216-217).

Fazer do poema um lugar de articulação enunciativa do desejo de destruição de todo um sistema colonial de valoração desigual das vidas, que têm sabotado as existências de mulheres, negros/as, LGBTQIA+ e indígenas em nosso tempo, é um ato político aqui discutido como sendo uma das principais frentes de atuação da poesia contemporânea brasileira. Os poemas aqui lidos denunciam toda uma lógica hegemônica, colonial, branca, heterocentrada e capitalista que tem qualificado o que é uma vida, e quem pode tê-la. O que seria, nos termos de Judith Butler, no interior dos domínios epistemológicos, discursivos e econômicos do poder na contemporaneidade, o reconhecimento de que se detém uma vida, que, ao mesmo tempo, é negado a outras tantas “vidas” que “nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras” (BUTLER, 2016, p. 13). Para a autora, é justamente essa negação que conforma uma realidade na qual “há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (ibid., p. 17). Por não deterem sequer o *status* de “vidas”, essas existências têm direitos básicos negados, tais como “alimentação, abrigo,

trabalho, cuidados médicos, educação, direito de ir e vir e direito de expressão, proteção contra os maus-tratos e a opressão” (ibid., p. 41).

Essa ausência ou negação de direitos essenciais para a sobrevivência, que consiste na não consideração de que determinados corpos marcados pela morte e pelo estatuto da inimizade possuem vida e são sujeitos, é denominada, no pensamento de Judith Butler, a partir do termo “precariedade” ou “vida precária”. Para a autora,

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. (ibid., p. 47).

Ameaçando “as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas” (BUTLER, 2018a, p. 65), a precariedade, como condição social e econômica comum a vidas diversas que compartilham da negação de direitos básicos e da aproximação para com a morte por parte do Estado, também se expressa, quando esta última é consumada, na ausência do luto ou da comoção pública provocada pela perda. No contexto da colonialidade, a questão do luto, quando se mostra presente ou ausente em relação a um corpo morto, é permeada pelo *status* de “pessoa” garantido ou não a esse corpo. Quando esse caráter é negado, e a morte se trata do fim de quem, como uma “coisa”, é considerado a partir do lugar de não sujeito, o luto e a comoção social se ausentam. Essa situação é bem resumida por Vladimir Safatle na citação a seguir:

Aqueles sujeitos que alcançam a condição de “pessoas” podem ser reconhecidos como portadores de direitos vinculados, preferencialmente, à capacidade de proteção oferecida pelo Estado. Como uma das consequências, a morte de uma “pessoa” será marcada pelo dolo, pelo luto, pela manifestação social da perda. Ela será objeto de narrativa e comoção. Já os sujeitos degradados à condição de “coisas” (e a degradação estruturante se dá no interior das relações escravagistas, embora ela normalmente permaneça mesmo depois do ocaso formal da escravidão) serão objetos de uma morte sem dolo, que será vista como portadora do estatuto da degradação de objetos. Essa morte não terá narrativa, mas se reduzirá à quantificação numérica que normalmente aplicamos às coisas. (SAFATLE, 2020).

A negação do luto é, portanto, uma realidade que precede e consolida o sentido de vida precária. Pois, esse tipo de vida é, antes de tudo, não lamentado quando morre. A atuação da política hegemônica que influencia a distribuição diferencial e seletiva dos afetos sociais para com as vidas, em conformidade com o que Safatle discute acima, para Butler, ao negar o luto de determinadas perdas, finda por negar também o reconhecimento dessas existências, quando vivas, como “vidas”:

Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início. (BUTLER, 2016, p. 33).

Na contramão da precariedade que consoma a mortificação de pessoas mesmo quando em vida, a poesia brasileira tem não só elaborado o luto político pelos/as mortos/as do necropoder, mas também tem exposto as estratégias de sabotagem que os poderes patriarcal, racista e capitalista lançam mão no ataque constante a brasileiros/as vitimados/as pela miséria, pela exploração e pelo arbítrio dos aparelhos de Estado. Lutar com poesia no contexto da necropolítica é se indignar e provocar a indignação dos/as ouvintes e leitores/as a respeito da produção da vida supérflua “cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige” (MBEMBE, 2017, p. 65). A poesia se lança no trabalho de desmonte do “esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas das não dignas de consideração” (BUTLER, 2016, p. 83). Tem sido um dos principais espaços de enunciação de mulheres, negros/as, indígenas e pessoas LGBTQIA+ que se revoltam contra o destino necropolítico de tantos corpos parecidos com os seus, visto que “a perda de vidas que não são enlutadas certamente causará uma enorme indignação àqueles que entendem que sua vida não é considerada vida em nenhum sentido pleno e significativo” (ibid., p. 70). Dessa forma, a poesia se coloca no lugar da provocação da revolta e da indignação social, transtornando as estruturas que negam o reconhecimento da vida para tantos/as. Em outras palavras, age pela via da provocação, já que,

embora nem a imagem nem a poesia possam libertar ninguém da prisão, nem interromper um bombardeio, nem, de maneira nenhuma, reverter o curso da guerra, podem, contudo, oferecer as condições necessárias para libertar-se da aceitação

cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência (ibid., p. 27).

É em busca desses direcionamentos produtores de revolta pela via da poesia que trago o primeiro poema a ser lido neste capítulo. “Para não esquecer nº 8”, do poeta mato-grossense Paulo Ferraz, é um dentre os 29 poemas da série “Para não esquecer” presente em seu livro *Vícios de imanência* (2018). Os textos retomam a questão ainda latente dos traumas da ditadura militar, denunciam crimes praticados pelas autoridades da época e testemunham a memória de algumas das vítimas políticas da tortura e da morte arbitrária no período. Em *Poemas para ler antes das notícias*, “Para não esquecer nº 8” é dedicado ao paulistano Pato N’Água¹¹. Apitador, mestre de bateria e fundador da escola de samba Vai-Vai, no bairro Bexiga, em 1967, o sambista foi encontrado morto com seu corpo crivado de balas boiando numa lagoa no município paulista de Suzano. Até hoje, sua morte não possui investigação nem punição de seus algozes. Todavia, é consenso entre amigos e jornalistas da época que o sambista teria sido mais uma das vítimas do esquadrão da morte, frente atuante no período do regime militar que aplicava a pena de morte indiscriminadamente, ainda mais no caso de Pato N’Água, homem negro e pobre que resistia para que o samba paulista continuasse mesmo em meio à repressão política e cultural.

Desde o título, o poema “Para não esquecer nº 8” se constrói na necessidade de não apagar a memória de vítimas do arbítrio do poder e da violência racial e de classe no Brasil que insistentemente é soterrada pela produção massiva da morte de corpos negros, pobres e periféricos. Traz também em seus discursos evidentes o quanto a necropolítica é necessariamente um “dispositivo de preservação de estruturas de paralisação de luta de classes, normalmente mais explícita em territórios e países marcados pela centralidade de experiências coloniais” (SAFATLE, 2020). Mediante uma postura política de indignação e revolta, o texto se insere na antologia como uma importante enunciação de denúncia da morte de negros pobres imperante em nossa sociedade, a qual reproduzo a seguir:

Para não
esquecer nº 8
(Paulo Ferraz)

¹¹ Mais informações sobre Pato N’Água e seu assassinato até hoje cheio de questões não resolvidas podem ser encontradas na internet.

Disponível em: <<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2020/07/heroi-do-bexiga-pato-nagua-samba-sao-paulo.html>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

Disponível em: <<https://almapreta.com/sessao/cultura/as-escolas-de-samba-e-a-resistencia-a-ditadura-militar>>. Acesso em: 10 jul. 2021.

Para Pato N'Água

No breu do subúrbio o sol
revela toda manhã o zinco,
os tijolos e cadáveres.
Lá
cada preto, cada mulato, cada caboclo
morto cometeu um crime
para os jornais e as estatísticas.
Os hematomas e fraturas,
a água nos pulmões ou
o tiro na nuca
atestam que os corpos
são culpados por
insistir em não morrer.
Não carece de sumir com seus restos,
quem há de reivindicá-los?
Levarão consigo
para o terreno baldio, para
o fundo do lago, para
a cova rasa a honra das mães,
viúvas e órfãos, seus herdeiros
da humilhação e da vergonha,
seus pensionistas do silêncio,
até que na vizinhança,
no canteiro de obra,
na quadra de samba,
na missa e no terreiro, seus nomes
sejam apagados.
Quem viveu na miséria não
merece morrer para sempre.

(CULT, 2019a, p. 28).

Logo de início, o poema apresenta o cotidiano das periferias brasileiras de forma a mostrar o quanto a morte se revela entranhada nos interstícios das vivências comunitárias das pessoas negras, pobres e faveladas do país. Basta o “sol” aparecer para que sua luz ponha à vista sobre o “breu do subúrbio” uma massa uniforme de “zinco”, “tijolos e cadáveres”. Misturada às estruturas das casas e dos barracos, a carne humana também é argamassa que conforma a estrutura da precariedade aparente condicionada pela violência seletiva que vitima fatalmente “cada preto, cada mulato, cada caboclo/ morto”. Atento à questão do “contrato racial que sela um acordo de exclusão e/ou subalternização dos negros” (CARNEIRO, 2011, p. 90), o poema se volta a esses corpos e observa a produção discursiva que os tem elaborado narrativamente como criminosos e inimigos sociais. É essa mesma lógica, construída incansavelmente com o auxílio da mídia hegemônica, que justifica a morte a partir da dedução de que um/a negro/a periférico/a assassinado/a certamente “cometeu um crime/ para os jornais e as estatísticas.” Como observa Abdias do Nascimento a partir da crítica radical à sociedade

brasileira amparada na branquitude produtora do genocídio do povo negro, o empobrecimento e a consequente criminalização da população negra, maioria residente das favelas e subúrbios urbanos do país, revelam uma lógica racista perversa:

Nesta teia, o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação – no emprego, na escola – e trancadas as oportunidades que lhe permitiriam melhorar suas condições de vida, sua moradia, inclusive. Alegações de que esta estratificação é “não racial” ou “puramente social e econômica” são chavões que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois o fator racial determina a posição social e econômica na sociedade brasileira. (NASCIMENTO, 2016, p. 101).

Através da intersecção das desigualdades raciais, de classe e de acesso a direitos básicos, no emaranhado do “labirinto raça-classe-sociedade” (ibid., p. 100), o corpo negro periférico sofre com a negação de possibilidades dignas de sobrevivência, o que dificulta a ascensão social e a melhoria de suas condições de vida, como bem denuncia a literatura de Carolina Maria de Jesus em seu *Quarto de despejo*. Em sentido contrário ao que tem imputado a culpa da perseguição e da morte imperante no Brasil na própria população negra empobrecida ameaçada pela mira armada da necropolítica, “Para não esquecer nº 8” afirma que “Os hematomas e fraturas,/ a água nos pulmões ou/ o tiro na nuca/ atestam que os corpos/ são culpados por/ insistir em não morrer.” Ao invés do julgamento comum da criminalização racista, a causa principal desses assassinatos é revelada como sendo existencial: é intrinsecamente ligada à cor e à classe. No Brasil, um corpo negro periférico, ao existir, já carrega a culpa comum às vidas precárias que convivem com a ameaça constante de serem liquidadas. Quando morre, ainda sofre com o descrédito ou a apatia da sociedade e dos meios de comunicação hegemônicos, pois se trata de um corpo morto alijado pelo necropoder do luto e da comoção pública: “Não carece de sumir com seus restos,/ quem há de reivindicá-los?”.

O extermínio da população negra periférica brasileira, em especial dos homens jovens negros, como um grande abatedouro sem fim de carne humana, e mesmo sendo incessantemente alardeado por pesquisas científicas, movimentos políticos e instituições não governamentais, ainda acaba caindo em nosso tempo no vazio da resignação da maioria populacional, na falta de julgamento e punição de algozes e no esquecimento produzido pela indiferença da opinião pública. Pois, como diz Sueli Carneiro, “a indiferença e a impunidade diante da eliminação física que os abate são correlatos do abandono social em que estão imersos” (2011, p. 181). Ou, ainda, dessa vez trazendo Achille Mbembe, porque essas mortes

são constantemente forjadas no esvaziamento de um sentido simbólico qualquer que seja capaz de produzir afeto por elas:

Regra geral, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a responder. Ninguém tem qualquer sentimento de responsabilidade ou de justiça no que respeita a esta espécie de vida ou a esta espécie de morte. O poder necropolítico opera por um género de reversão entre vida e morte, como se a vida não fosse o médium da morte. Procura sempre abolir a distinção entre os meios e os fins. Daí a sua indiferença aos sinais objectivos da crueldade. Aos seus olhos, o crime é parte fundamental da revelação, e a morte dos seus inimigos, em princípio, não possui qualquer simbolismo. (MBEMBE, 2017, p. 65).

Nesse aspecto, se aproveitando da produção do não sentido atribuído a essas mortes e da ligeira repercussão e durabilidade dos fatos desses assassinatos na sociedade, o poder necropolítico arremata seu projeto genocida sucumbindo junto dos cadáveres, no “terreno baldio”, no “fundo do lago” – lugar onde foi encontrado o corpo morto do sambista Pato N’Água – e na “cova rasa”, a memória e os afetos de cada vida perdida. Logo, é enterrada com cada corpo morto “a honra das mães,/ viúvas e órfãos” que, igualmente à vítima fatal, compartilham da precariedade e das formas institucionais de banalização e negação da vida. Os/as que sobrevivem, “herdeiros/ da humilhação e da vergonha” e “pensionistas do silêncio”, sofrem com a impotência e a injustiça social seletiva: também são vítimas da “política do silêncio e do esquecimento, que empurra para fora dos limites da simbolização as piores passagens da história de uma sociedade” (KEHL, 2010, p. 126). Mais do que isso, “submetidos à espoliação econômica máxima e às condições mais degradadas de trabalho e remuneração são paralisados em sua força de revolta pela generalização do medo diante do extermínio de estado” (SAFATLE, 2020). Nesse contexto difícil em que a vida precária segue seu fluxo, o passar do tempo acaba por esmaecer e atenuar a memória de cada corpo morto, até que reste somente seu nome na lembrança coletiva e depois nem isso: “até que na vizinhança,/ no canteiro de obra,/ na quadra de samba,/ na missa e no terreiro, seus nomes/ sejam apagados.”.

Os versos finais do poema resumem bem o tom de indignação presente em todo o texto e lamentam a continuidade da morte pelo arbítrio do poder, sempre presente e atuante nas periferias e favelas brasileiras, contra a qual tem sido difícil vislumbrar um fim. Mata-se aos poucos quem sofre com a pobreza, a fome e a insegurança social. Essa morte é a mesma e tem seu poder alastrado e perpetuado quando consegue de uma vez por todas, através do apagamento de quem sucumbiu com a violência, matar o direito à memória: “Quem viveu na miséria não/ merece morrer para sempre.”. Todavia, contra o esquecimento e o apagamento

forjados pela necropolítica, o que pode a poesia, como já venho dizendo neste trabalho, é trabalhar no sentido do cultivo da afirmação do nome próprio de cada vítima da violência do Estado brasileiro pela qual toma partido. É bonito saber que o samba “Silêncio no Bexiga”, de autoria de Geraldo Filme, compositor paulista, militante do movimento negro e amigo pessoal de Pato N’Água, feito como um epitáfio em homenagem ao apitador da Vai-Vai, persiste no tempo à revelia de seu apagamento total. Além de presente no repertório de cantoras importantes como Beth Carvalho e nos festejos populares das rodas de samba, a canção se tornou, conforme Bruna Queiroz Prado, estudiosa da obra de Geraldo Filme, um “hino de todo sambista que morre” (PRADO, 2013, p. 139), sendo cantada no rito funerário. Trago a seguir sua primeira estrofe:

Silêncio
O sambista está dormindo
Ele foi, mas foi sorrindo
A notícia chegou quando anoiteceu
Escolas
Eu peço o silêncio de um minuto
O Bexiga está de luto
O apito de Pato N’Água emudeceu

(ibid., p. 139).

Se “Para não esquecer nº 8” lança a complicada questão de quem faz a reivindicação do luto e da memória pelas pessoas negras e periféricas mortas em nossa sociedade – “quem há de reivindicá-los?”, não só o próprio poema como também a canção de Geraldo Filme se prestam a esse dever ético. Em meio ao barulho das escolas de samba, o lamento fúnebre de “Silêncio no Bexiga” pede silêncio e reverência a Pato N’Água, que agora dorme. Não só como forma de respeito às vítimas da violência desmedida do Estado brasileiro, para os/as poetas, também é preciso às vezes fazer silêncio para apurar os sentidos e prestar atenção aos demais sons que existem à sua volta que não somente o da sua voz: “O autossilenciamento profundo é a condição necessária para se ouvir a voz do inaudível.” (SANTOS, 2019, p. 254). Esse é o impulso que motiva o poema “Palavras da tribo”, de Heitor Ferraz, presente em *Poemas para ler antes das notícias*, para poder ouvir o som do vocabulário de seu tempo:

Palavras da tribo
(Heitor Ferraz)

É preciso ouvir
O vocabulário dos dias
Não para renová-lo
Essa seria uma tarefa ingrata
para a poesia:

o vocabulário da violência
nossa verdadeira
e única identidade
desde o princípio
daquele azul cabralino
Esse vocabulário
da morte
do eu existo
porque te mato
Temos já uma sólida
e sórdida
tradição de tortura

(CULT, 2019a, p. 16).

Heitor Ferraz é nascido na França, em 1964, mas desde a infância mora no estado de São Paulo, inicialmente no interior e depois, até a atualidade, na capital. Possui formação de jornalista, com estudos de pós-graduação em literatura, e também é editor de livros. Como poeta, tem diversas obras publicadas, dentre as quais: *Resumo do dia* (1996), *Hoje como ontem ao meio-dia* (2002), *Coisas imediatas* (2004) e *Um a menos* (2009). Em pequena autobiografia de Heitor Ferraz presente na antologia, e acompanhando seu texto poético, o poeta fala que seu mais recente livro, *Meu semelhante* (2016), onde está “Palavras da tribo”, foi escrito “quando o futuro começou a se esfarelar. O Brasil escancarava sua identidade: a pervertida, de um país com muito traquejo em tortura física e psicológica” (CULT, 2019a, p. 16). Com conotações e tonalidades frequentemente políticas e de desvelamento de nossa face mais dolorosa, a poética de Ferraz lança mão de sua sensibilidade para percorrer os trajetos de uma difícil relação com nossa época de desesperança com o presente e incerteza do que está por vir. Em “Palavras da tribo”, esse contato se dá de início a partir do sentido da escuta: “É preciso ouvir/ O vocabulário dos dias”.

Ao se voltar para a linguagem articulada no cotidiano social, o poema diz da necessidade de aguçamento do sentido da audição, apesar de que, no contexto necropolítico, “A guerra sustenta suas práticas atuando sobre os sentidos, fazendo-os apreender o mundo de modo seletivo, atenuando a comoção diante de determinadas imagens e determinados sons, e intensificando as reações afetivas aos outros.” (BUTLER, 2016, p. 83). Quando se dispõe a ouvir o léxico realizado nos dias, mas “Não para renová-lo” ou tentar lhe conferir uma readequação, o que distanciaria o poema da linguagem em ação e historicamente situada – “Essa seria uma tarefa ingrata/ para a poesia” –, o trabalho poético se defronta com a realidade social e ideológica da palavra. Nesse sentido, ao ouvir “O vocabulário dos dias”, o poema identifica as “relações de dominação, de convivência, de absorção, de opressão, de erosão, de tangência, etc. –, como em um imenso *drama*, em uma imensa tragédia de que

minha própria língua não pode ficar isenta e salva” (GLISSANT, 2005, p. 50, grifo do autor). Trata-se do “vocabulário da violência/ nossa verdadeira/ e única identidade”. A língua metaforiza a invasão colonial “desde o princípio/ daquele azul cabralino” que, na justificativa da narrativa do descobrimento e dos interesses expansionistas e catequizadores da civilização ocidental, imprime em nosso país a marca da dor e da morte desde a gênese do Estado brasileiro.

Acredita-se que a vida está condenada a ser assim, e que a violência executada pelo Estado aumenta cada vez mais numa grandeza não só necessária como inocente. Justifica-se pelo facto de o poder colonial estar mal estruturado na oposição entre legal e ilegal. O direito colonial submete-se incondicionalmente a imperativos políticos. Tal concepção da instrumentalização absoluta da lei leva a que os detentores do poder não tenham nenhum tipo de constrangimento, seja em matéria de prática de guerra, de criminalização das resistências ou no governo do dia-a-dia. O seu momento constituinte era o da força vazia, porque sem reserva. (MBEMBE, 2017, p. 47-48).

A guerra colonial, “Quase sempre assombrada pelo desejo de extermínio (eliminacionismo)” (ibid., p. 48), coloca em suspenso a legalidade e os precários ideais democráticos que consolidam suas instituições de poder. Sendo a colônia o duplo da democracia, como ressalta Achille Mbembe, a violência está presente intrinsecamente nos seus atos: dos que empregam a força bruta contra o/a colonizado, “um inimigo intrínseco, *um inimigo por natureza*” (ibid., p. 46, grifo do autor), até os das suas práticas discursivas e mais sutis de agressão languageira e epistêmica. Em ambos os casos, o arbítrio do poder colonial e o abuso de autoridade demarcam um embate entre forças extremamente desiguais em que não há possibilidade de reciprocidade da reação da vítima em relação ao ataque que visa a seu extermínio. No poema, a língua do opressor sinaliza mais uma vez esse campo macabro: é o “vocabulário/ da morte/ do eu existo/ porque te mato”. A expressão verbal dos mais diversos registros vernáculos cingidos pela colonialidade do poder, do ser e do saber não é capaz de esconder no amontoado de vozes falantes e de gêneros textuais circulantes as marcas deixadas pelo projeto genocida desde a invasão, que se estendem até a atualidade, e que retornam sempre como traumas impossíveis de serem ignorados.

Da minha parte, se evoquei alguns detalhes dessas horrendas carnificinas, não foi por algum deleite melancólico, foi porque acho que não nos livraremos tão facilmente dessas cabeças de homens, dessas colheitas de orelhas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, desse sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam na ponta da espada. (CÉSAIRE, 2020, p. 23).

Pensar o projeto colonial a partir da língua e das relações de poder que lhe conformam e escapam é se deparar com questões como: a quem foi concedido o poder de decidir os sentidos das “Palavras da tribo”? Quem ao longo da história tem dominado o prestígio da enunciação e da escuta, tendo o teor de verdade garantido a sua fala somente por causa de seu lugar social? Quem, senão o colonizador branco, europeu, heterossexual, cristão e burguês, no auge de seus privilégios, tem detido o poder da fala e de fazer com que nossa realidade retome uma “sólida/ e sórdida/ tradição de tortura”? Nesse sentido, me volto ao corpo que tem sido torturado, o corpo da “tribo” “roubado ao seu próprio controle; corpo dissociado de um sujeito, transformado em objeto nas mãos poderosas do outro” (KEHL, 2010, p. 130-131), para compreender como a literatura se configura em um potente espaço de tomada política da língua do opressor por parte do falante oprimido colonizado. Visto que é justamente com base nesse vocabulário que o poder e seus aparatos de controle e violência têm transcrito a narrativa hegemônica da história, no dizer de Boaventura de Sousa Santos, “Ser *vítima* significa assumir essa transcrição como sendo a única e a verdadeira. Ser *resistente* significa questionar essa transcrição, confrontando-a com a própria de um modo ativo.” (2019, p. 242, grifos do autor).

Voltando-se para seu próprio poder de enunciar o corpo vilipendiado e torturado na nossa história de opressões, “Palavras da tribo” deixa em aberto em sua leitura a necessidade que tem o trabalho político da escrita de “assumir o lugar de sujeito em nome daqueles que já não têm direito a uma palavra que os represente” (KEHL, 2010, p. 131). Nesse aspecto, as línguas impostas pela colonização são usadas de acordo com a gramática colonial, “mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e ‘sensibilidade’ de mundo” (MIGNOLO, 2017, p. 20). Não basta se voltar à língua do invasor colonial no sentido de ouvir e compreender seu vocabulário de violência. Além disso, manejando as palavras e o que elas dizem sobre nosso tempo, é necessário usá-las como ferramenta política em defesa de quem está morrendo, como forma de evitar que o pior aconteça. Como arma política e de afetos que evite que mais alguém morra mais uma vez. É o que propõe “Necropolítica”, da poeta Bianca Gonçalves.

Bianca é poeta nascida em São Paulo. É mulher negra, professora, revisora textual e pesquisadora de literatura. Em suas pesquisas, na direção do que discuti logo acima, se debruça por sobre a língua do colonizador para compreender a questão negra no contexto social e literário português. Publicou até o momento os livros *Como se pesassem mil atlânticos* (2019) e *A sexualidade de meninas ex-crentes* (2021), além de participar de

antologias de caráter feminista. Possui, com um título bastante provocativo sobre a temática racial que joga com os sentidos etimológicos de seu nome próprio, um *blog* chamado *Bianca não é branca*¹². É de seu primeiro livro publicado o poema “Necropolítica”, presente na antologia *Quando a delicadeza é uma afronta*, que reproduzo a seguir:

Necropolítica
(Bianca Gonçalves)

escrever um poema a um homem
antes que o levem

antes que ele se perca numa
estrada vazia antes
que ele desista
de sua própria vida

escrever um poema a um homem
antes que o joguem água fria
ácidos ou gás antes
que em praça pública
depositem sua cabeça
numa bacia

escrever um poema a um homem
escrito em caneta rosa
com ponta fina
um poema que toque
e o faça tocar
cada parte
de sua estrutura
física

um poema que reduza a estatística
e que meu amor
traduz

antes que seja tarde
antes que o deus deles
apague sua luz

(CULT, 2019b, p. 16).

Diante da marcha genocida em curso no país, “Necropolítica” se volta ao ato/hábito da escrita do poema o inserindo no contexto conjuntural político que elabora insaciavelmente suas vítimas fatais. No sentido de poder evitar que essas mortes sejam consumadas, o poema se expressa a partir de uma relação de cuidado com quem tem sua vida ameaçada. Em relação a quem está na mira do necropoder, a poesia “Deve impedir que morra antes da hora; que pense e aja como se estivesse já morto, como se o tempo da vida cotidiana já não contasse.

¹² Disponível em: <<https://biancanaoebranca.wordpress.com/>>. Acesso em: 13 jul. 2021.

Deve incitá-lo a cultivar interesse pela vida.” (MBEMBE, 2017, p. 192). Logo, “Necropolítica” concebe a escrita como um serviço: “‘Servir’ quer dizer: ser útil, prestar ou prestar-se a, ter alguma serventia, dirigir-se a um fim determinado, conter algum proveito, ter algum valor prático.” (MOISÉS, 2019, p. 249). Para tanto, o que se pode fazer é: “escrever um poema a um homem/ antes que o levem”. A escrita parece lutar contra esta época de produção de cadáveres e corpos de dor, bem como se lança à revelia da irremediabilidade da morte, reflexo de “modelos de gestão neoliberal e sua incapacidade de preservar macroestruturas de proteção social e redistribuição em um cenário de acirramento de desigualdades e concentração” (SAFATLE, 2020).

Através do uso da forma adverbial “antes”, o poema se constrói atento à necessidade de a escrita engajada e política precisar se colocar necessariamente de forma anterior ao pior que possa acontecer: mais uma pessoa morta pelo poder genocida imperante. A escrita de “Necropolítica” angaria o desejo de vida “daqueles que não são passíveis de luto no espaço público, fazendo de sua existência e da reivindicação por vidas vivíveis a demanda por uma vida *anterior* à morte” (BUTLER, 2018a, p. 238, grifo da autora). Escrever o poema necessita ser um ato preventivo capaz de afetar os corpos atingidos pela mortificação em vida, para que a morte neles não seja consumada. É preciso reforçar a vida antes que a morte determine a realidade. O poema deve ser feito no sentido de evitar a danação e a ruína total de quem não tem condições de suportar o peso deste tempo propício à morte: “antes que ele se perca numa/ estrada vazia antes/ que ele desista/ de sua própria vida”. Em “Para além da necropolítica”, ensaio do professor e filósofo Vladimir Safatle escrito no contexto dos impactos iniciais da pandemia, o intelectual defende a tese de que “estamos a observar um deslocamento para fora do paradigma do que se convencionou chamar de ‘necropolítica’” (SAFATLE, 2020). No tocante à inserção no neoliberalismo de países periféricos e com histórico de dominação colonial, como é o caso do Brasil, Safatle observa que as práticas autoritárias de gestão da morte e do desaparecimento de vidas conduzidas pelo Estado seguem uma lógica “suicidária” ou, ainda, “um processo de implosão suicidária do corpo social” (ibid., 2020).

Na atual pandemia que vivenciamos, através da incapacidade de gerir políticas públicas de proteção e seguridade social de direitos básicos em larga escala, do descrédito expresso pelos poderes instituídos aos saberes científicos a favor da conservação da vida e do acirramento da luta de classes e das desigualdades sociais reforçadas pelos recortes de classe, raça e gênero, “a lógica do estado predador se generaliza para a integralidade do corpo social,

Para escapar à ameaça da fixação, de encarceramento e de estrangulamento, e à ameaça de dissociação e desmembramento, a linguagem e a escrita deverão sempre projectar-se para o infinito exterior, despir-se para soltar o vício que ameaça sufocar o seu corpo, submisso, de músculos, pulmões, coração, pescoço, fígado e baço, corpo desonrado, com várias incisões, corpo frágil, dividido, lutando contra si mesmo, feito de vários corpos que competem dentro do mesmo organismo – por um lado, o corpo do ódio, terrível fardo, falso corpo de abjecção, esmagado com indignidade, e, por outro, o corpo originário, mas roubado por outros, em seguida, desfigurado e abominado, que devemos literalmente ressuscitar, num acto de verdadeira génese. (MBEMBE, 2017, p. 250).

Toda capacidade de resposta ao que acontece é uma função e um efeito da vulnerabilidade, seja ela uma abertura para registrar uma história que nunca foi contada ou a receptividade àquilo por que outro corpo passa ou passou, mesmo quando esse mesmo corpo já se foi. (2018a, p. 232).

99

um homem/ escrito em caneta rosa/ com ponta fina”. Se, como diz parte do título da antologia em que está o presente poema, “a delicadeza é uma afronta”, pela via da construção de afetos possíveis e potentes, como numa catarse dos sentidos embotados pela realidade, a escrita do texto poético visa a atingir frontalmente a vida pela qual faz a defesa: “um poema que toque/ e o faça tocar/ cada parte/ de sua estrutura/ física”. Reavivando o corpo mortificado, o poema, como um ato de amor, quer garantir mais vitalidade a uma existência; quer roubar do apagamento e do alijamento social um corpo que queriam a todo custo morto e transformado em número: “um poema que reduza a estatística/ e que meu amor/ traduz”. Visto que “os corpos são acontecimentos, às vezes latentes, às vezes potentes, agora fogos quase apagados, depois irrupções incandescentes, agora ausências inescrutáveis, depois brilhantes fulgurações” (SANTOS, 2019, p. 139), é no sentido de evitar que uma existência perca seu direito de fulguração em seu tempo, apesar de a época ser de morte, que o poema é finalizado. Em suas últimas estrofes, se abre à urgência que constitui seu caráter obstinadamente afetivo para com cada vida ameaçada: “antes que seja tarde/ antes que o deus deles/ apague sua luz”.

O FIM ALARGA MAIS AS BRECHAS (OU CONCLUSÃO)

Finalizo por aqui minhas aproximações com a poesia contemporânea recente escrita no contexto político dos últimos dez anos de Brasil. Se foi importante buscar mostrar como a política brasileira de extermínio de grupos sociais historicamente sob a mira da violência de Estado e de suas instituições vem sendo enunciada na poesia contemporânea, também foi importante buscar os compromissos firmados entre a palavra e a vida de quem importa para a poesia. Essas movimentações poéticas, políticas e éticas não se desvinculam umas das outras. Ao falar de mais um caso fatal da necropolítica, a poesia necessariamente defende a vida de quem sobrevive. E o faz porque é ontologicamente fundada nas alteridades e na necessidade de comunicação e diálogo com as gentes de seu tempo. As vozes dos sujeitos poéticos enunciadas nos poemas aqui estudados falam através da perspectiva comunitária, incluem, portanto, a comunidade dos/as matáveis, sejam estes/as sobreviventes ou já fatalmente mortos/as. Ao necessitar desses vínculos que não estão autocentrados em um eu nos moldes da modernidade eurocêntrica e extremamente individualista, os poemas aqui estudados, mesmo quando se utilizam de formas verbais na primeira pessoa do singular, buscam reverberações em/de outrem, pois, como assinala Judith Butler, “a vida que estou vivendo, embora claramente seja essa vida e não outra, já está conectada com redes mais amplas de vida, e se não estivesse conectada a essas redes mais amplas, eu não poderia realmente viver” (BUTLER, 2018a, p. 234).

Não basta lutar pela vida: é preciso defender uma vida boa, e isso só pode se dar no sentido das redes de afetos e alteridades tão caras à poesia e essenciais para que o poema aconteça e se firme no tempo. Esses vínculos necessitam que estejamos vivos/as, com saúde e bem. Se isso não ocorre, ou se somente a alguns/as é atribuído esse direito, ainda há muito a ser feito. Mais uma vez trazendo Butler, “seja quem eu for, serei transformado pelas minhas conexões com os outros, uma vez que a minha dependência do outro e a minha confiança são necessárias para viver e para viver bem” (ibid., 239). As escritas que trouxe para esta dissertação estão atentas a essas condições comunitárias de vida e interdependência. E o fazem buscando nas memórias dos/as nossos/as mortos motivações que amparem lutar não só pela vida, mas pela vida com dignidade. O corpo da coletividade de sobreviventes que quer viver, e viver bem, também é o mesmo corpo de quem já se foi, vítima da necropolítica. Sobre isso, lembro aqui um trecho da música “Sentinela”, cantada lindamente por Milton Nascimento, voz que me acompanha na vida e que se fez presente no processo desta escrita:

Sentinela

Milton Nascimento e Fernando Brant

[...]

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

Longe, longe ouço essa voz
que o tempo não vai levar ¹³

Os poemas aqui estudados, na direção da música cantada por Milton, insistem para que, mesmo com a realidade de morte, a memória, por sua vez não morra. Ela, para tanto, precisa ser sempre revisitada e instigada à reflexão. Os textos são sentinelas em relação a cada vida que se esvai da forma mais banal e gratuita pelas mãos do Estado e das instituições sociais, e que importa para a poesia e sua ontologia comunitária e formada pelas alteridades. Os poemas tomam para si o direito de resguardar as memórias dessas vidas perdidas, mas buscam ouvidos e vozes bastante vivas, dispostas e atentas que, através dos usos afetivo e político dos afetos e das sensibilidades, ressoem e transmitam essas memórias individuais e também coletivas. E, mesmo se os ouvidos e as vozes da época se mostrarem em profunda ausência, a poesia sempre será uma arma de denúncia capaz de dar vazão ao choro, ao grito e ao que ainda não possui palavra que lhe baste. Porque, como diz o mote de Isabelly Moreira, poeta da cidade de São José do Egito, no Sertão do Pajeú pernambucano, “Minha voz não silencia/ Porque poeta não cala!”. Este mote potente serve de tema e também dá título a uma música cantada por Antonio Nóbrega que, assim como “Sentinela”, me acompanhou nesta escritura, e que trago uma estrofe a seguir:

Minha voz não silencia porque poeta não cala

Antonio Nóbrega e Wilson Freire

[...]

Nem no açoite, nem no tiro
Nem na lança que empala
Na angústia, na tortura
Nem na morte que avassala
Minha voz não silencia
Porque poeta não cala ¹⁴

¹³ Disponível em: <<http://www.miltonnascimento.com.br/letras.php>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

¹⁴ Disponível em: <<https://livroerrante.blogspot.com/2020/06/minha-voz-nao-silencia-porque-poeta-nao.html>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

Sendo instigado pelas inquietações e pelas questões sociais não resolvidas e de difícil solução, mas facilmente recalcadas pela sociedade, como é a questão da morte irremediável e do que pode a poesia perante isso, busquei com a leitura dos 9 poemas que realizei neste trabalho encontrar essas saídas possíveis. Por mais que, frente à realidade da necropolítica, os acontecimentos políticos, poéticos e éticos de as vozes dos/as poetas contemporâneos não se calarem e continuarem a insistir em dizer sobre as agruras de seu tempo seja uma das respostas-limites a esse questionamento sempre constante em mim, e que não acaba com esta pesquisa (acho que é uma questão que levarei para a vida, mesmo). O porquê da poesia em tempo de morte pode ser principalmente o da imanência de sua voz insistentemente à contrapelo pairando no ar com cheiro de sangue e no oco das consciências resignadas. Todavia, sou empurrado pela vida e pela poesia a me lançar sempre e mais uma vez a essa pergunta, que não é só minha, mas que está bastante presente nas inquietações de quem li até então, como Boaventura de Sousa Santos, que a formula com outras palavras:

por que razão, depois de tantas atrocidades cometidas na época moderna, do século XV aos nossos dias, tanto sofrimento, tanta destruição de vidas e culturas, tanta humilhação de memórias e experiências, tanta negação de aspirações a uma vida melhor, a uma vida digna, as pessoas continuam a resistir, recusando-se a desistir de lutar pela dignidade humana e por uma vida melhor? (SANTOS, 2019, p. 148).

Em tempos de desesperança e desengano, a poesia e os/as poetas têm sido quem mais vêm me dando essas respostas, que não se fecham em univocidade e que sempre surgem, basta eu deixar que meus sentidos se abram para tanto. A poesia nunca deixou de selar o trato com a vida. Ou de insistir em nos lembrar de que, como diz Dorvi, em frase que dá título ao conto de Conceição Evaristo que abre o terceiro capítulo desta dissertação, “a gente combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2016, p. 106). É esse combinado ou trato que a poesia contemporânea brasileira retoma constantemente, para que não só continuemos vivos/as, os/as matáveis, mas para que ela própria possa continuar a existir, a fazer sentido e a cumprir funções sociais importantes e imprescindíveis em nosso tempo, mesmo que o estado das coisas mais pareça querer nos provar o contrário. Há quem diga que esse estado brutal e mortificador dos corpos e das vidas, o real em seu mais absoluto semblante massacrante e silenciador, é impositivo, porém, como diz Alain Badiou, “podemos – ou não podemos – modificar o mundo de tal maneira que se apresente uma abertura, anteriormente invisível, através da qual se consiga escapar *dessa* imposição sem contudo negar que haja real e que haja imposição” (BADIOU, 2017, p. 12, grifo do autor). Comecei esta dissertação com inquietações e perguntas, e o finalizarei com outra delas: o que mais tem feito a poesia e os/as

poetas no contexto da necropolítica senão abrir brechas, alargar as falhas, andar por sobre os escombros de um mundo em decomposição, carregando nossos/as mortos/as e buscando fazer algo potente e transformador com as vidas dos/as que insistentemente ainda estão aqui?

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Teoria estética*. Tradução: Artur Morão. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*. Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A Poética Clássica*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 17-52.

BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Tradução: Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras Escolhidas) Vol. I. p. 222-232.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Tradução: Sérgio Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011. (Consciência em debate)

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução: Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Sebastião Nascimento; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

FREIRE, Marcelino. *Rasif: mar que arrebenta*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

GINZBURG, Jaime. *Crítica em tempos de violência*. 2010. Tese (Livre docência em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://joaocamilloopenna.files.wordpress.com/2015/03/tese-de-livre-docencia-jaime-ginzburg-a_copy.pdf>. Acesso em: 12 out. 2020.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. *Abya Yala!: Genocídio, Resistência, Sobrevivência dos Povos Originários das Américas*. Rio de Janeiro: Bambual, 2020.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

JAFFE, Noemi. *O que ela sussurra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LISPECTOR, Clarice. Mineirinho. In: _____. *Para não esquecer*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020. p. 132-136.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução: Renata Santini. *Arte & ensaio: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais EBA-UFRJ*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151,

dez. 2016. Disponível em: <revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 12 out. 2020.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*. Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

MITRANO, Bruna. *Não*. São Paulo: Patuá, 2016.

MOISÉS, Carlos Felipe. *Poesia para quê? A função social da poesia e do poeta*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PIEDEDE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PRADO, Bruna Queiroz. *A passagem de Geraldo Filme pelo 'samba paulista': narrativas de palavras e músicas*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279809>>. Acesso em: 12 jul. 2021.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Tradução: Raquel Ramallete; Laís Eleonora Vilanova; Ligia Vassalo; Eloisa Araújo Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

RÊGO, Josoaldo Lima. *Carcaça*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

RUFINO, Luiz. *Pedagogias das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu: políticas anais*. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Para além da necropolítica. *N-1 Edições*, 2020. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/textos/191>>. Acesso em: 13 jul. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCRAMIM, Susana. *Literatura do presente: história e anacronismo dos textos*. Chapecó: Argos, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 73-98.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. Tradução: Amílcar Packer; Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SISCAR, Marcos. *Poesia e crise: ensaios sobre a “crise da poesia” como topos da modernidade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Tradução: Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Fontes

DELEGADO admite que “Mineirinho” pode ter sido morto pela polícia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano 72, n. 99, p. 5, 1 maio 1962. Disponível em: <<https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19620501&printsec=frontpage&hl=pt-BR>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

IPRI; APIB. *Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena: relatório sobre criminalização e assédio de lideranças indígenas no Brasil*. Filipinas: Indigenous Peoples Rights International, 2021. Disponível em: <<https://apiboficial.org/files/2021/05/UMA-ANATOMIA-DAS-PRA%CC%81TICAS-DE-SILENCIAMENTO-INDI%CC%81GENA-1.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

MELIÀ, Bartomeu. *et al.* (orgs.). *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. [s.l.]: Unam; CTI; Cimi; Instituto Socioambiental; CEPAG; SPSAJ, 2008. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/guarani-reta-2008-povos-guarani-na-fronteira-argentina-brasil-e-paraguai>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

“MINEIRINHO” sem sete vidas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, ano 72, n. 99, p. 1, 1 maio 1962. Disponível em: <<https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19620501&printsec=frontpage&hl=pt-BR>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

RAMOS, Sílvia. *et al.* (orgs.). *Racismo, motor da violência: um ano da Rede de Observatórios da Segurança*. Rio de Janeiro: Anabela Paiva; Centro de Estudo de Segurança e

Cidadania, 2020. Disponível em: < <http://observatorioseguranca.com.br/wp-content/uploads/2020/07/Racismo-motor-da-violencia-1.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

Antologias poéticas

CULT. Antologia poética, Poemas para ler antes das notícias. Curadoria e edição: Alberto Pucheu. São Paulo: Editora Bregantini, n. 1, 2019a. 72 p. (Edição especial)

CULT. Antologia poética, Quando a delicadeza é uma afronta. Curadoria e edição: Tarso de Melo. São Paulo: Editora Bregantini, n. 2, 2019b. 68 p. (Edição especial)