

Relendo cicatrizes, recolhendo rastros: memória fraturada em três narrativas de João Carlos Deodé

Releyendo cicatrices, recogiendo huellas: Memoria fracturada en tres narrativas de João Carlos Deodé

Dênis Moura de Quadros

Universidade Federal do Rio Grande – FURG – Rio Grande – Rio Grande do Sul – Brasil

Resumo: Ao nos debruçarmos sobre as marcas traumáticas deixadas na memória dos perseguidos e torturados pela ditadura brasileira de 1964, percebemos que grande parte dessas memórias ou foram publicadas em forma de narrativas com teor testemunhal ou recuperadas pela Comissão da Verdade (2011-2014) em seus relatórios publicados em 2014. Contudo, ainda há lacunas, sobretudo acerca de um recorte racial e afro-religioso. É, então, a partir dessa lacuna que analisamos três narrativas de João Carlos Deodé (1948-2009): “Yemanjá quer falar contigo”; “O que Yemanjá queria falar comigo”; e “A tanga do Gabeira” em que o narrador rememora a perseguição, a tortura, as marcas deixadas no corpo e as cicatrizes da memória. Para tanto, utilizamos para pensarmos essa memória traumática os estudos de Beatriz Sarlo (2007); Jean-Marie Gangnebin (2006); Paul Ricœur (2007); Régine Robin (2016); e Márcio Seligman-Silva (2003). Ainda, por se tratar de narrativas afro-gaúchas, trazemos ao centro do debate as considerações religiosas a partir de discussões de Jacqueline Britto Pólvora (1996); José Ricardo da Costa (2016); e Pedro Ari Oro (2010). Por fim, percebemos que as redes engendradas pelo Batuque do Rio Grande do Sul, além de permitirem a sobrevivência de Deodé, desvelam a resistência contra o Regime Militar.

Palavras-chave: Memória. Literatura afro-gaúcha. Batuque.

Resumen: Al observar las marcas traumáticas dejadas en la memoria de los perseguidos y torturados por la dictadura brasileña de 1964, notamos que la mayoría de estos recuerdos fueron publicados en forma de narraciones con testimonios o recuperados por la Comisión de la Verdad (2011-2014) en sus informes publicados en 2014. Sin embargo, todavía hay lagunas, especialmente sobre la raza y la religión madre africana. Es, entonces, a partir de esta brecha que analizamos tres narrativas de João Carlos Deodé (1948-2009): “Yemanjá quer falar contigo”; “O que Yemanjá queria falar comigo”; y “A tanga do Gabeira” en la que el narrador recuerda la persecución, la tortura, las marcas dejadas en el cuerpo y las cicatrizes de la memoria. Para ello, solemos pensar en este recuerdo traumático los estudios de Beatriz Sarlo (2007); Jean-Marie Gangnebin (2006); Paul Ricœur (2007); Régine Robin (2016); y Márcio Seligman-Silva (2003). Además, debido a que estas son narrativas afro-gauchescas, traemos al centro del debate consideraciones religiosas de Jacqueline Britto Pólvora (1996); José Ricardo da Costa (2016); y Pedro Ari Oro (2010). Finalmente, notamos que las redes engendradas por el Batuque de Rio Grande do Sul, además de permitir la supervivencia de Deodé, deshacen la resistencia contra el Régimen Militar.

Palabras clave: Memoria. Literatura afro-gaúcha. Batuque.

1 Considerações iniciais

Ao questionar as repressões às religiões de matriz africana no período da ditadura de 1964, as lacunas que se apresentam como resposta podem inferir alguma ausência. Contudo, o racismo religioso ainda presente atualmente pressupõe que se a repressão não foi maior ela acentuou-se, ainda mais ao pensarmos os terreiros de Candomblé (região sudeste e nordeste) e de Batuque (região sul) como quilombos estruturalmente organizados para resistir ao poder hegemônico seja ele nos tempos que forem.

Os próprios documentos expedidos pela Comissão Nacional da Verdade não trazem ao cerne a discussão racial, com algumas referências ao MNU (Movimento Negro Unificado) e outros resistentes que combatiam o racismo. Acerca do recorte religioso pretere as demais religiões, em relação ao catolicismo, por dois aparentes motivos: Limitações estruturais que permitam o levantamento objetivo desses dados; e pela circunstância histórica-social ocupada por algum resquício de prestígio e antigo centro emanador de poder. (BRASIL, 2014).

É, então, a partir dessa lacuna que o presente trabalho analisa, pelo viés mnemônico e pelo teor testemunhal, três narrativas produzidas por João Carlos Santos de Souza (1948-2009), ou melhor, João Carlos de Odé, babalorixá do Batuque do Rio Grande do Sul da nação Ijexá. Os textos elencados narram o período em que Deodé foi preso e torturado, em especial “Yemanjá quer falar contigo”, título de sua primeira obra publicada em 1999, e “O que Yemanjá queria falar comigo?”. Ambos descrevem como o autor livrou-se da morte pela rede de apoio instaurada pelo Batuque. O outro texto, “A tanga do Gabeira”, traz à cena o ano de 1970 e a contínua perseguição aos resistentes.

Para compreender as formas que essas memórias traumáticas são traduzidas em narrativas, trazemos como arcabouço teórico as discussões de Beatriz Sarlo (2007); Jean-Marie Gangnebin (2006); Paul Ricœur (2007); Régine Robin (2016); e Márcio Seligman-Silva (2003). Além de conceitos-chave acerca do Batuque e seu prestígio social no Rio

Grande do Sul a partir de discussões de Jacqueline Britto Pólvora (1996); José Ricardo da Costa (2016); e Pedro Ari Oro (2010).

2 O Batuque do Rio Grande do Sul: Prestígio e resistência

Em um primeiro momento, precisamos alocar conceitos sobre o Batuque, em especial, sua origem e as proporções sócio-históricas no Rio Grande do Sul. Além de ponto de resistência contra o poder hegemônico do Estado, assim como os terreiros de Candomblé, o Batuque toma um lugar de prestígio a partir da influência do príncipe Custódio de Xapanã, Joaquim Custódio de Almeida (1832?-1936), que, de acordo com a tradição oral, seria um príncipe fugido da região do Benin. Custódio ampliou as casas da nação Jeje pelo sul do país e era o Babalorixá de figuras políticas como, por exemplo, Borges de Medeiros (1863-1961).

Ao falar de Batuque não podemos deixar de citar a obra basilar do antropólogo Norton Corrêa (2016) resultado de sua dissertação de mestrado e fruto de sua convivência, segundo o autor, de dez anos nas casas de Mãe Moça de Oxum (Lídia Gonçalves da Rocha) da Nação Oyó e Mãe Ester de Iemanjá (Ester Ferreira) da Nação Jeje-Ijexá. Só essas duas informações sobre as Nações a que pertencem as Yalorixás já adianta a estrutura das Casas de Batuque. Atualmente, chamam-se Nações as raízes que orientam os assentamentos, frentes, qualidades dos Orixás e rituais. São também chamados de “lados”, de acordo com Corrêa (2016). Ao todo, são quatro as Nações do Batuque: Oyó (Porto Alegre e região metropolitana) ou Nagô (Litoral sul e adjacências), a mais antiga que “planta” os okutás, ou seja, os enterra diferente das demais; Jeje, Nação a que pertence o príncipe Custódio de Xapanã, bem como João de Bará Agelú ou, como é mais conhecido, João de Exu Bi, João Correia Lima (?- 1971); temos ainda o Ijexá, destacando-se nele o baluarte Hugo de Iemanjá, Hugo Antônio da Silva (1904-1957); e, por fim, a Cabinda, nação iniciada por Waldemar de Kamucá e que, diferente de todas as outras, possui uma forte ligação com os Eguns.

Batuque, segundo José Ricardo da Costa (2016), era usado de forma pejorativa pelos brancos para caracterizarem os cultos de matriz africana no Rio Grande do Sul. Com o tempo, a palavra pejorativa foi adotada pelos adeptos das religiões, lembrando assim do movimento de *Negritude* em que a palavra ofensiva é ressignificada. Há, ainda, alguns religiosos mais antigos que se referem ao Batuque como Nação, advindo de *Nação dos Orixás*, contudo o mais usual é Batuque. De acordo com Pedro Ari Oro: “Tudo indica que os primeiros terreiros de Batuque começaram a funcionar na região de Rio Grande e Pelotas.” (ORO, 2010, p. 126), não casualmente as cidades que receberam um maior número de africanos escravizados. Com o passar do tempo, muitos desses negros dispersam-se pelo estado, alguns em direção ao Uruguai, em que há muitas casas de Batuque, e em direção à capital, em especial, no bairro conhecido como Areal da Baronesa, atual Cidade Baixa, e arredores. Sobre suas raízes no Rio Grande do Sul há duas possibilidades:

Quanto ao mito fundador do Batuque, há duas versões correntes: uma que afirma ter sido ele trazido para o Rio Grande do Sul por uma escrava vinda de Pernambuco, e outra que não associa a um personagem, mas às etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência simbólica. (ORO, 2010, p. 126)

A primeira possibilidade das raízes do Batuque pauta-se na semelhança com o Xangô de Recife, há, contudo, uma discrepância em relação aos Orixás cultuados nas duas religiões. Tal possibilidade abre uma brecha para pensarmos que esses africanos escravizados vinham, além de África, de outros estados brasileiros. A origem do Batuque pelas mãos de uma escrava nordestina, contudo, não se sustenta, se ela é real, os rastros dessa história foram, há muito, apagados e nenhuma Casa de Batuque atualmente afirma essa versão. A segunda origem é mais plausível, visto que as demais religiões de matriz africana nascem sob o signo da resistência, possivelmente, nas senzalas e quilombos. A presença de diferentes Orixás e, ainda, alguns Voduns aglutinados ao culto confirmam essa raiz.

O Batuque é de matriz africana, mas a influência gaúcha o faz ímpar frente às demais manifestações e religiões de matriz africana no Brasil. A indumentária batuqueira conta com a presença da bombacha, calças largas abotoadas no tornozelo, na versão da indumentária gaúcha, bem como nas versões mais largas em uma espécie de saias que ao girar se estendem pelo salão. Além disso, as oferendas também são adaptadas como, por exemplo, o churrasco de costela bovina servido ao Orixá Ogum.

Jacqueline Britto Pólvora (1996), discorrendo sobre a socialidade do Batuque e pesquisando sob a perspectiva da Nação Oyó na casa da Mãe Laudelina de Bará Agelú, que na época da entrevista, em 1996, tinha 81 anos, destaca a forma como o Batuque é conhecido no estado: “Em Porto Alegre, as religiões de origem africana são conhecidas pelos seus participantes por um nome comum: a Religião” (PÓLVORA, 1996, p. 164). A Terreira de Laudelina de Bará, berço de muitas Terreiras e Nações religiosas, localizava-se no bairro Mont’Serrat, atualmente área nobre de Porto Alegre-RS,

Essa forma é, ainda, comum aos batuqueiros que se identificam como “de Religião”, demarcando, talvez, um orgulho e identidade afro-religiosa. Norton Corrêa (2016) destaca essa identificação afirmando: “Ser batuqueiro, mais do que simplesmente praticar uma religião (...) significa revestir-se de uma identidade que compreende e expressa um etos, uma filosofia e um modo de vida específicos, que se refletem na vivência do cotidiano.” (CORRÊA, 2016, p. 69).

3 Memórias fraturadas: Rememorando cicatrizes

É nesse cenário que nosso autor vai descrever as barbáries da tortura no período da ditadura de 1964, bem como a resistência engendrada pela rede familiar religiosa batuqueira que lhe permitiu a sobrevivência. João Carlos Deodé tem duas obras publicadas às suas expensas: *Yemanjá quer falar contigo* (1999) em que traz narrativas de suas experiências e histórias no Batuque; e *O malandro e o gaudério* (1999) em que conta outros “causos” de sua vida. Ao rememorar e descrever as cenas do Batuque,

marca um período e uma época do Batuque mais próximas à sua origem, bem como a citação de baluartes das nações, em especial, da sua bacia religiosa na casa da Yalorixá Jovita de Xangô Agodô.

Contudo, ao tornar letra a tradição oral do Batuque opera como o faz Mãe Beata de Yemonjá (1931-2017) que busca rastros mnemônicos da cultura negra sem revelar os segredos de feituas e fundamentos religiosos. Paul Ricœur (2007) nos faz refletir acerca desses rastros ao afirmar que: “Ao substituir a escuta da palavra dos “velhos”, a leitura dá, ao mesmo tempo, uma dimensão pública e íntima à noção dos rastros do passado.” (RICŒUR, 2007, p. 406, grifo do autor). Na verdade, não há uma substituição total da oralidade pela escrita, o que há são escritos de trajetórias e comparações entre as gerações, ou seja, o que é registrado são as memórias coletivas da geração do autor.

Jeanne Marie Gangnebin (2006) discorre acerca da memória traumática que engendra narrativas impossíveis e necessárias e sobre essas narrativas Deodé (2020) ao ser questionado sobre o trauma afirma, no conto “O que Yemanjá queria falar comigo”, que: “Não posso, ainda não estou preparado para contar, mas quando eu começar, primeiro contarei sobre o que a Mãe Yemanjá queria falar comigo” (DEODÉ, 2020, p. 60). Não é possível contar, oralizar uma memória que gera feridas, mas, tempos depois, a escrita se faz necessária e cada chaga expele a dor dos eventos traumáticos e desumanos. É plausível o narrador-personagem querer esquecer e Deodé, frente ao mar, reflete esse medo: “Suas ondas têm uma magia, exercem sobre mim tensão e ansiedade, o barulho das ondas (...) o som do vento que vem do mar traz recordações de um passado que quero esquecer.” (DEODÉ, 2020, p. 60).

Sobre esse desejo de esquecimento, desvela os rastros e as cicatrizes das/nas narrativas, um desmoronamento como se refere Márcio Seligmann-Silva (2003) refletindo que:

Em português, note-se, fica acentuada a dialética íntima que liga o lembrar ao esquecer, se pensarmos na etimologia latina que deriva o “esquecer” de *cadere*, cair: o desmoronamento apaga a vida, as

construções, mas também está na origem das ruínas – e das cicatrizes. A arte da memória, assim como a literatura de testemunho, é uma arte da leitura de cicatrizes. (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 56)

Contudo, essa memória, que nunca será apagada ou esquecida, necessita ser, devido ao grau de importância sociocultural e de representação, transcrita. Esses relatos exigem uma força de vida muito grande de quem as rememora, pois, rememorar uma lembrança dolorosa acentua a cicatriz por ela deixada. Mesmo não revivendo, as memórias evocam feridas, dores e sofrimentos que podem ou não ser sublimados através da escrita. E é o que fica evidenciado em “Yemanjá quer falar contigo”.

Nesse conto em específico temos a enumeração das estratégias de tortura iniciando pelo uso de um “guia telefônico” coloca nas costas dos presos políticos. As queimaduras de cigarro e as novas e velhas feridas se entrelaçam no corpo franzino do narrador que, não suficientes os castigos físicos também é privado de alimentação e água ao afirmar que: “(...) estou há dois dias sem comer, mas não tenho fome, tenho sede.”. A referência da sede também entrevê a continuidade da narrativa que evoca Yemanjá, orixá das águas salgadas, dona de todas as cabeças e mãe de todos os Orixás.

Deodé descreve, ainda relata o espaço sem sol, escuro que dificulta a compreensão da passagem do tempo. A abertura dos portões e o amontoamento de mais resistentes desvela dois fatos: a resistência pungente contra as ordens injustas do Estado que, como repressão, aposta na tortura que engendra o medo e uma espécie de obediência coletiva, ou melhor, obediência coercitiva; a morte, pela tortura ou por inanição, dos que ali estavam aproximava-se a cada novo lote de prisioneiros. Ainda, a tortura mental do espaço desumano é rememorada pelo narrador.

Ouçõ gritos de dor e desespero das torturas, tento tapar os ouvidos, mas é inútil. Parece que tudo está aqui, dentro da minha cabeça, não adianta tapar os ouvidos. Novo grito, desta vez um grito horrível de um adolescente sendo torturado. Penso: - Este não vai aguentar. (DEODÉ, 2020, p. única)

Algo acontece na manhã de sábado. Levado para mais um interrogatório permeado de tortura, Deodé é reconhecido por um dos soldados: Chicão de Bará Lodê que, talvez sem querer, revela para ele o dia e as notícias externas. Segundo o narrador, as torturas diminuía no fim de semana, afinal: "(...) sabe-se que torturador também tem família" (DEODÉ, 2020, p. única). Todavia, a segunda-feira demandava o esvaziamento dos porões e isso significava morte em massa.

A noite de segunda-feira é marcada pela volta dos guardas com mais ferocidade. Deodé compara-os a cães selvagens. Comboios de prisioneiros são levados até a praia. O que temos de informação é que a água é salinizada, pois arde nas feridas de Deodé. O trajeto feito pelos torturadores foi mais longo, não permitindo às vítimas saber com exatidão onde estavam. Na continuação da narrativa, "O que Yemanjá queria falar comigo" temos a informação de uma ilha afastada da capital, então o trajeto era de, talvez, uma ou duas horas.

À beira mar, as dores nos pulmões (coincidência ou não o órgão do corpo humano designado ao Orixá Odé), machucados da tortura com o guia telefônico são atenuadas pelo frescor do mar. Colocado em uma das celas percebe que um dos soldados deixa cair uma sacola contendo: "(...) uma guia de Xangô, outra de Bará e a minha guia de Odé" (DEODÉ, 2020, p. única). Interessante notar que esses pormenores desvelam os rastros do que Jeanne Marie Gangnebin (2006) chama de "(...) lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente." (GANGNEBIN, 2006, p. 27), essa relação entre o rastro constitui uma relação inseparável entre memória, escrita e morte, pois é na fuga desta que se escreve.

Ainda, a presença das guias, colares de contas de vidros na cor dos Orixás correspondentes que recebem *achorô* (sangue sacrificial), fortalecem o narrador que é levada aos chutes no último jipe. "Surpreendi-me ao ouvir uma reza do Batuque" (DEODÉ, 2020, p. única), reza-cântico essa que significa a dança de Yemanjá tendo ao colo seu filho Odé cantada pelos soldados, despontando que as

mãos que torturam pertencem, também, à comunidade batuqueira que opera socialmente com prestígio, mesmo que aparentemente pouco, capaz de libertar pelas redes de apoio o narrador.

Os rastros deixados por Deodé de forma escrita para as novas gerações encontram na escritura da palavra oralizada uma forma de imortalizarem os feitos dos Orixás, de um poder social da religião. Assim, Ricœur (2007) acerca dos "rastros" destaca dois tipos: os documentais e os corticais. Escrever é uma forma de documentar essa memória, contudo, ainda é uma prática recente e pouco explorada sendo até mesmo desaprovada pelos Terreiros mais tradicionais. Mas, as inscrições corticais permanecem e Deodé afirma, em "O que Yemanjá queria falar comigo" que: "Durante três dias não conseguia ter um sono conciliador, passava por sobressaltos e acordava-me aos gritos, suando e vendo meu corpo franzino tremendo e não era de frio, era de medo." (DEODÉ, 1999, p. 60).

Em uma ilha distante, com o corpo dolorido e marcado pelas feridas das torturas, Deodé aguarda para retornar à capital. Os gritos permanecem em sua mente, das feridas recebe unguento do Babalorixá Marião de Oxalá que lhe concede um pouco de tranquilidade: "Pela primeira vez em seis meses, dormi como que esquecido do mundo" (DEODÉ, 1999, p. 60). Contudo, a memória traumática deixa rastros corticais e: "Ao que parece, as feridas dos sobreviventes continuam abertas, não podem ser curadas nem por encantamentos nem por narrativas. A ferida não cicatriza" (GANGNEBIN, 2006, p. 110) e as lembranças irrompem:

No meio da noite, não sei por que, me deu um desespero louco, uma vontade de sair correndo, impossibilitado me pus a chorar, um choro convulsivo e, por mais que tentasse abafar, piorava. Meus soluços o acordaram e ele veio ter comigo. Chegou de mansinho e como uma sombra abraçou-me e falou: "Meu filho, não chores, já passou. Agora terás de continuar tua luta. Outros homens te esperam e tuas palavras vão conduzir um rebanho, tens que ser forte e pensar que os Orixás nunca põem uma pedra em nosso caminho que não possamos ultrapassar. Tu tens uma grande missão em tua vida e não será aqui que ela vai acabar." (DEODÉ, 1999, p. 62)

Beatriz Sarlo (2007), refletindo sobre as memórias traumáticas, sobretudo, das ditaduras latino-americanas afirma que: “O passado é sempre conflituoso.” (SARLO, 2007, p. 9), ele sempre nos ronda como uma possibilidade de retornar ou está em vias de retornar e é o que acontece com o narrador que, fechadas as feridas de seu corpo e, mesmo sentindo-se protegido, ainda é tomado de medo e desespero. O passado lhe ronda conflituosamente e, talvez, a escrita seja uma forma de cura aliada a uma necessidade de revelar uma verdade que, atualmente, tem sido negada, questionada ou, ainda, incentivada.

Sarlo (2007) destaca que há um constante conflito entre a história, que não confia na memória oralizada, e a memória, que desconfia de uma reconstrução história em que ela não seja central. A lembrança acomete quando menos se espera e nos mais variados momentos. Não é possível prever, segundo a crítica argentina, quando e em que momento essa memória, tal como pássaro agourento, fará seu rasante sobre nós. O que acontece com Deodé que reflete o que de mau fizera para ser perseguido e torturado: “(...) um cabeludo, que amava os *Beatles*, os *Rolling Stones*, mas porque tinha ideias revolucionárias era considerado um líder subversivo” (DEODÉ, 1999, p. 63).

A narrativa “O que Yemanjá queria falar comigo” descreve um ritual da nação Oyó/Nagô: “(...) os okutás que recebem o achorô são tirados debaixo da terra. Al estavam, ou melhor dizendo, sempre estiveram ali, no chão batido.” (DEODÉ, 1999, p. 63). Ao final do serão (nome dado ao ritual que encerra com o preparo dos alimentos advindos dos sacrifícios) uma menina se ocupa (termo utilizado para a possessão do Orixá que é mantida em segredo por todos) com Yemanjá e revela a Deodé as filhas de Yemanjá que dependeriam dele e que, mesmo marcado pela dor, tinha como missão. Talvez Deodé não soubesse a dimensão de seus textos, mas reivindica espaço para percebermos as formas de opressão no período ditatorial e a resistências dos terreiros de Batuque.

Régine Robin (2016) afirma que: “O passado não é livre. Nenhuma sociedade o deixa à mercê da própria sorte. Ele é regido, gerido, preservado, explicado, contado, comemorado ou odiado.” (ROBIN, 2016, p. 31) e não sendo livre deve passar por constantes processos de reflexão e de reavaliação. Nessa esteira de pensamento repousa, então, chegamos à terceira narrativa: “A tanga do Gabeira”, referência à uma capa da Revista Veja de 1970 em que o guerrilheiro Carlos Gabeira (1941-) aparece de tanga de crochê rocha. Gabeira é autor da obra *O que é isso companheiro?* (1979) em que faz um registro mnemônico do período ditatorial.

A narrativa descreve a euforia do tricampeonato e a campanha de adesivos nos carros de “Ame-o ou deixe-o”, além de citar a obra de José Fogaça (1947-), que na época era professor de cursos pré-vestibular e publicara em 1974 a obra *Uma geração amordaçada*. Sabendo das notícias de novas investidas do Estado, Deodé consulta a Babalorixá Jovita de Xangô Agodô, sua avó de santo que, consultando o oráculo de Ifá (jogo de búzios), afirma: “Tu vais cair, mas teu Pai Odé vai te segurar” (DEODÉ, 1999, p. 15). Sarlo (2007) afirma que: “A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado.” (SARLO, 2007, p. 24) e a possibilidade de retornar toda a violência faz desabar o narrador que ao ser avisado de seu nome na lista de procurados afirma: “Estava desorientado, não sabia nem para onde ir! Dito isso, as lágrimas grossas vieram com tudo, não suportava mais aquela angústia (...) Sabia de antemão os horrores que me aguardavam” (DEODÉ, 1999, p. 16).

Deodé não vai preso dessa vez, mas rememora e teme pela morte e trauma de jovens que, como ele foi, estão sendo perseguidos. “O pau come solto, pau-de-arara, choque nos culhões, afogamento, porrada a torto e a direito (...) O tempo, desgraçado tempo, traz consigo as marcas da tortura que carrego no corpo. Com vergonha de ir à praia expor a dor e o sofrimento que passei, mas não quero esquecer jamais.” (DEODÉ, 1999, p. 17). Percebemos que as narrativas mais próximas ao evento traumática parece

exigir esquecimento, apagamento, fragmentação, mas a resistência e a necessidade de lutar contra a repressão forçam que essas lutas e marcas não sejam esquecidas.

Essas lembranças traumáticas são, por sua natureza, fragmentárias e Deodé utiliza-se de fatos históricos como, por exemplo, o tricampeonato da seleção, para resgatar essas memórias. Além da tanga do Gabeira, exposta na revista que opera como quebra da narrativa, fragmento que, ao mesmo tempo, cola e descola a perseguição que impele as memórias da tortura.

O aspecto fragmentário do discurso de memória, mais que uma qualidade a se afirmar como destino de toda obra de rememoração, é um reconhecimento exato de que a rememoração opera sobre algo que não está presente, para produzi-lo como presença discursiva com instrumentos que não são específicos do trabalho de memória, mas de muitos trabalhos de reconstituição do passado: em especial, a história oral e aquela que se apoia em registros fotográficos e cinematográficos. (SARLO, 2007, p. 99)

Ricœur (2007) chama esse processo de trabalho de memória. Assim, rememora-se o que é irrepresentável, o que são restos de rastros e rastros que ficaram do apagamento de outros. Se o irrepresentável da Shoah repousa, também, no apagamento dos documentos destruídos pelos nazistas, no Brasil, os documentos da ditadura de 1964 também tiveram o mesmo fim e, ainda, é preciso expressar o apagamento documental da escravização africana. Sobre os registros de perseguição aos negros e às religiões de matriz africana, em especial no Rio Grande do Sul, as lacunas ainda persistem, mesmo após o levantamento da Comissão da Verdade.

4 Considerações finais

Deodé é testemunha que mexe em feridas abertas e simbólicas. Pertencente de uma cultura de matriz africana que teve, na diáspora, a memória esfacelada pela crueldade da escravização, ele rememora, além de suas lembranças religiosas, o

tempo em que fora perseguido, preso e torturado. Essas memórias, de um período ditatorial, segundo Ricœur (2006) criam feridas reais (o corpo marcado) e simbólicas (o trauma). Deodé é testemunha porque conta, escreve, passa por um trabalho de memória e precisa ser ouvido, fato que retoma o conceito de “testemunha” em que Jeanne Marie Gangnebin (2006) afirma que testemunha também é aquela capaz de ouvir o relato indizível de dor, que é capaz, talvez, de ver a ferida aberta e percebê-la também sua.

O Batuque do Rio Grande do Sul, religião de matriz africana ainda pouco explorada no campo acadêmico se comparada ao Candomblé, opera no estado gaúcho uma relação social de poder, prestígio e, talvez, medo que tornara possível a sobrevivência de João Carlos Deodé ao regime ditatorial brasileiro. Além disso, Jacqueline Pólvora (1996) revela o espaço conquistado pela religião no estado, fato ratificado pelo documentário Cavalo de santo (2021) dos diretores José Carlos Caraméz e Mirian Fichtner que, baseada na pesquisa de Mirian Fichtner, desvela que o Rio Grande do Sul é o estado brasileiro com mais terreiros de religiões de matriz africana.

A memória é do passado e, quando advinda de um passado conflituoso, caracteriza-se pelo fragmento e pela imprevisibilidade de irromper. Deodé rememora a tortura, a fuga, a sobrevivência e resistência, contudo ora quer esquecer todas as dores, ora quer fazer-se presente, testemunha. Ainda, toma para si o papel a que Gangnebin (2006) propõe aos historiadores contemporâneos:

Enquanto Homero escrevia para cantar a glória e o nome dos heróis e Heródoto, para não esquecer os grandes feitos deles, o historiador atual se vê confrontado com uma tarefa também essencial, mas sem glória: ele precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. (GANGNEBIN, 2006, p. 47)

Gangnebin (2006) nos lembra acerca do papel dos historiadores dos tempos modernos: É preciso decifrar rastros e recolher restos, precisamos então encontrar o rastro, ou que pode ter sobrado dele, buscar: “(...) o anônimo, aquilo que não deixa nenhum rastro (...) que foi tão bem apagado que mesmo a

memória de sua existência não subsiste” (GANGNEBIN, 2006, p. 54). E é o que proponho nesse trabalho: pensar as memórias da ditadura militar no Rio Grande do Sul, além de possibilitar a ampliação das análises das narrativas de João Carlos Santos de Souza (1948-2009), o Deodé.

Ainda, reflito sobre dois pontos: a lacuna da repressão militar na Ditadura de 1964 no Brasil tendo como recorte a raça em um país estruturalmente racista; e a forma precária e subalterna com que, ainda, são tratadas as empregadas domésticas. Acerca do primeiro, Deodé opera na lacuna revelando a perseguição e a resistência. Já o segundo, é recuperado em *Eu, empregada doméstica* (2019), da rapper Preta Rara com relatos de empregadas, filhas de empregadas e ex-empregadas domésticas. Questiono: será que a comoção no Brasil é mesmo seletiva? E até quando?

Referências

- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório / Comissão Nacional da Verdade. Volume I - Relatório (tomos 1 e 2), Volume II - Textos temáticos (tomo único) e Volume III - Mortos e desaparecidos políticos (tomos 1, 2 e 3). Brasília: CNV, 2014.
- CARAMEZ, José Carlos; FICHTNER, Mirian. Cavalo de santo. Porto Alegre. 2021. (70 min) Disponível em <<https://cavalodesantofilme.com.br/>> Acesso em 26 ago 2022.
- CORRÊA, Norton. O batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. 3ª Ed. Porto Alegre: Cultura&Arte, 2016.
- COSTA, José Ricardo da. Opaxorô, o centro dos ancestrais: Mimese e mito na representação de mundo afro-gaúcha. 2016. 167 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- DEODÉ, Babalorixá João Carlos. "A tanga do Gabeira". In: DEODÉ, Babalorixá João Carlos. Yemanjá quer falar contigo. Criciúma: [s.n.], 1999. P. 15-18.
- DEODÉ, Babalorixá João Carlos. "O que Yemanjá queria falar comigo". In: DEODÉ, Babalorixá João Carlos. Yemanjá quer falar contigo. Criciúma: [s.n.], 1999. P. 59-64.
- DEODÉ, Babalorixá João Carlos. "Yemanjá quer falar contigo". Disponível em <<http://www.deode.com.br/historias-do-batuque/ye-manja-quer-falar-contigo>> Acesso em 30 jul. 2020.
- GANGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ORO, Pedro Ari. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luis Carlos Cunha. RS Negro: cartografias sobre a produção do reconhecimento. 2ª Ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2010. p. 123-133.
- PÓLVORA, Jacqueline Britto. Na encruzilhada: Impressões da socialidade batuqueira no meio urbano de Porto Alegre- RS. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org) Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras contemporâneas, 1996. p. 158-175.
- PRETA RARA. Eu, empregada doméstica. Belo Horizonte: Letramento, 2019.
- RICŒUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François et. al. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.
- ROBIN, Régine. A memória saturada. Trad. Cristiane Dias, Graciely Costa. Campinas: Ed. UNICAMP, 2016.
- SARLO, Beatriz. Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- SELIGMAN-SILVA, Márcio. "Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento". In: SELIGMAN-SILVA, Márcio (org.). História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003.p. 59-88.