

Relatos, histórias, testemunhos: modalidades da produção de narrativas autobiográficas a partir de seu contexto político e situacional

Ângela Cristina Salgueiro Marques,
Sônia Caldas Pessoa e Luis Mauro Sá
Martino

Ângela Cristina Salgueiro Marques

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo
Horizonte, MG, Brasil.

E-mail: angelasalgueiro@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2253-0374

Sônia Caldas Pessoa

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo
Horizonte, MG, Brasil.

E-mail: soniacaldaspessoa@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1057-8135

Luis Mauro Sá Martino

Faculdade Cásper Líbero – São Paulo, SP, Brasil.

E-mail: lmsamartino@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5099-1741

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir acerca de três modalidades da narrativa a respeito de si mesmo. Dialogamos com as reflexões de Foucault (2019) e Butler (2015) acerca das técnicas de si e da subjetivação política, que nos oferecem uma perspectiva de resistência e experimentação para caracterizar a potência transformadora do relato. Em seguida, trabalhamos a partir da perspectiva de Zyggouris (1995) para caracterizar as possibilidades narrativas do testemunho, sobretudo em relação ao modo como eventos traumáticos são apropriados pelos sujeitos em seu processo de auto realização, desidentificação e contato com diferentes alteridades e posições de sujeito. Por meio das reflexões teóricas, intencionamos trazer à cena pontos de aproximação e de distanciamento entre as modalidades de narrativa de si mesmo. Observa-se, dessa maneira, que a narrativa autobiográfica se expande em várias modalidades entrelaçadas com seu contexto político e situacional.

Palavras-chave: Relatos de si; Testemunhos; Narrativas; Experiência; Trauma.

**Accounts, stories, testimonies:
modalities of producing
autobiographical narratives from
one's political and situational context**

Abstract: The objective of this article is to reflect on three self-narrative modalities. We dialogued with the works of Foucault (2019) and Butler (2015) on the techniques of the self and political subjectivation, which offer a perspective of resistance and experimentation to characterize the transforming power of the self-report. Then, we shift to the perspective of Zyggouris (1995) to understand the narrative possibilities of testimony, especially regarding how traumatic events are appropriated by subjects in their process of self-realization, disidentification and contact with different alterities and subject positions. By means of theoretical reflections, we intend to bring forward some points of approximation and distancing between the modalities of self-narrative presented here. It is observed, therefore, that the autobiographical narrative expands itself in several modalities intertwined with the political and situational context.

Keywords: Accounts of oneself; Testimonials; Narratives; Experience; Trauma.

**Relatos, historias, testimonios:
modalidades de producción de
relatos autobiográficos desde su
contexto político y situacional**

Resumen: El propósito de este artículo es reflexionar sobre tres modos de narrar a sí mismo. Dialogamos con las reflexiones de Foucault (2019) y Butler (2015) sobre las técnicas de sí y la subjetivación política, que nos ofrecen una perspectiva de resistencia y experimentación para caracterizar el poder transformador del relato. Luego, trabajamos desde la perspectiva de Zyggouris (1995) para caracterizar las posibilidades narrativas del testimonio, especialmente en relación con la forma en que los eventos traumáticos son apropiados por los sujetos en su proceso de autorrealización, disidentificación y contacto con diferentes alteridades y posiciones del sujeto. A través de reflexiones teóricas, pretendemos traer a escena puntos de aproximación y distanciamiento entre las modalidades de narrativa de sí aquí presentadas. Se observa, por tanto, que la narrativa autobiográfica se expande en varias modalidades entrelazadas con su contexto político y situacional.

Palabras clave: Relatos de sí; Testimonios; Narrativas; Experiencia; Trauma.

Introdução¹

Não existe experiência humana que não passe pela exigência da figurabilidade. O que escapa a essa condição dificilmente pode ser pensado (Zygouris, 1995, p. 230).

As modalidades do biográfico se ramificam em múltiplas direções, talvez na mesma proporção das potências e dificuldades dos sujeitos em se estabelecerem como pontos dentro de fluxos narrativos que escapam a qualquer apreensão completa, seja no tempo imediato do acontecimento, seja em sua reconstituição. A temporalidade do sujeito, enquanto fugacidade inapreensível, estipula um limite para o narrativo, mesmo para a narrativa de si. Ao mesmo tempo, a experiência de narrar a si mesmo, como lembra Rago (2010), implica pensar também nas modalizações da identidade presentes nessa atitude, na potência – e nos riscos – desse ato em relação à mobilização de todo um direcionamento de si na busca de alguma (possível?) coerência na atitude narrativa.

Há, dessa maneira, diversas modalidades de narrativa de si. “Contar a vida” não é uma decisão apenas relacional, voltada para a direção de uma alteridade interligada ao “si mesmo”, mas também situacional, dependente do contexto imediato no qual se observa a elaboração de uma narrativa a respeito da própria pessoa. O biográfico, indica Arfuch (2010, p. 101), é uma “coexistência intertextual de diversos gêneros discursivos em torno de posições de sujeito autoidentificadas por uma existência ‘real’”. Dessa maneira, as modalidades narrativas dos sujeitos encontram espaços diversos aos quais, em um movimento não desprovido de tensões e resistências, se adequam. O discurso do sujeito sobre si na cena analítica tende a ser substancialmente diferente daquele produzido no espaço jurídico, assim como na reconstrução estética da retomada dos aspectos entendidos como “mais importantes”, em cada espaço de sua vida. Ao mesmo tempo, existe uma unidade evidente na fonte do relato: um “eu”, uma individualidade que procura, ao construir uma história, constituir-se como sujeito dentro de uma perspectiva de atribuição de sentido à própria existência (Critelli, 2015).

O objetivo deste artigo é refletir acerca de três modalidades da narrativa a respeito de si mesmo. Dialogamos com as reflexões de Foucault (2019) e Butler (2015) acerca das técnicas de si e da subjetivação política, que nos oferecem uma perspectiva de resistência e experimentação para caracterizar a potência transformadora do relato. Em seguida, trabalhamos a partir da perspectiva de Zygouris (1995) para caracterizar as possibilidades narrativas do testemunho, sobretudo em relação ao modo como eventos traumáticos são apropriados pelos sujeitos em seu processo de autorealização, desidentificação e contato com diferentes alteridades e posições de sujeito. Por meio das reflexões teóricas, intencionamos trazer à cena pontos de aproximação e de distanciamento entre as modalidades de narrativa de si mesmo aqui apresentadas.

Prossegue-se, aqui, investigações anteriores dos autores (Martino, 2016; Martino; Marques, 2018, 2019, 2021; Pessoa, 2018) sobre as relações entre comunicação, identidade e alteridade trabalhadas em

¹ Este trabalho conta com o apoio do CNPq e da FAPEMIG.

espaços e interlocuções diversas. Recorremos, do ponto de vista empírico, a pesquisas, realizadas no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob nossa orientação (Silva, 2020; Civil, 2021; Salvino, 2021), cujo foco são as narrativas a respeito de si mesmo, e ainda em outras investigações que tensionam o narrar-se o narrar o outro (Boessio, 2021). Estas investigações apresentam pontos comuns que articulam as narrativas às próprias experiências de pesquisadoras e pesquisadores e às tensões entre o narrar-se e a sua importância para os debates sociais coletivos. Não pretendemos tratar estas pesquisas como corpora nem categorizá-las; elas se fazem presentes no texto com o intuito de colaborar para melhor compreensão da discussão que aqui propomos.

As técnicas de si como recusa e resistência

Entrevistas concedidas por Foucault no final dos anos 1970 e reunidas no livro “O enigma da revolta” (2019) mostram como revoltas populares estão conectadas com a criação de novas formas de o sujeito se relacionar com a cultura, com o corpo, com o trabalho e com seus sonhos: “Tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo... querer que a situação ou os dados mudem, mas saber que isso não pode mudar se não mudarmos a nós mesmos. Ambos são completamente solidários, e é esse devir-outro que está no coração da vontade revolucionária” (Foucault, 2019, p. 26). Mas também há junto com a experiência – “a experiência é arriscar não ser mais si mesmo” (Foucault, 2019, p. 29) – a necessidade de construir um conjunto de normas que assegurem as conquistas derivadas das transformações subjetivas e coletivas. Filósofas feministas contemporâneas como Stelle Ferrarese (2006), Margareth McLaren (2017) e Amy Allen (1996, 2009, 2011) retomam os argumentos de Foucault para propor uma aproximação entre as formas usuais de enunciação em processos políticos e a expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades. Segundo elas, sujeitos vulneráveis não podem ser confundidos como vítimas destituídas da capacidade de refletir e agir eticamente, mas sim como atores protagonistas de suas experiências que buscam caminhos e percursos alternativos às expectativas e ideologias dominantes para darem forma às suas existências, praticando insurgências e elaborando técnicas de si as mais diversas.

Nessas experimentações, inventa-se aquilo contra o que as pessoas podem lutar e aquilo no qual vai se transformando um espaço habitável e possível de existência entre heterotopias: “operações pelas quais o corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro” (Foucault; Defert, 2013, p. 12). As técnicas de si agem em prol da fabulação que contraria a ordem consensual, atestando a impossibilidade de fixar destinos e sua significação. Elas resultam das formas de resistência aos modelos majoritários de tradução e acomodação da experiência, de alteração da função dos enunciados existentes, oferecendo condições afetivas, políticas e sociais para a transformação das vulnerabilidades e para outra experimentação das relações intersubjetivas e outra imaginação política.

Allen (2011) e McLaren (2017) assinalam que Foucault delineia uma abordagem da resistência a partir do cuidado de si e da modelagem da subjetividade a partir de uma ética do autoentendimento que busca questionar como as pessoas se submetem a técnicas de autocontrole que gerenciam e reduzem a

agência de seus modos de vida, configurando modos mais subjugados de construir e entender as identidades. Assim, o sujeito é constituído por forças de poder que podem ser analisadas empiricamente no sentido de que as condições discursivas e socioculturais de possibilidade da subjetividade (localizadas precisamente em um momento histórico e cultural) podem ser mapeadas pela análise de regimes de conhecimento e poder. Lembrando que o sujeito pode potencialmente transformar as condições de opressão a partir de arranjos que envolvem um processo de auto-criação e auto-transformação permanente, Allen (2011) ressalta, junto com Foucault, que na prática emancipatória “há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflitos, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos pelos quais o si é construído e modificado por si mesmo” (Foucault; Defert, 2013, p. 38-39).

A liberdade e a emancipação em Foucault consistiriam em uma operação do sujeito sobre si mesmo, que governaria sua própria conduta (Ferrarese, 2006). Segundo Allen (2011), Foucault define a capacidade de autotransformação como capacidade para a autonomia, sendo que a autonomia é entendida como a dupla capacidade de refletir criticamente sobre as relações de poder-conhecimento que constituíram a subjetividade de alguém e engajar em práticas de autotransformação. A autonomia seria, assim, a dupla capacidade para a reflexividade crítica e a autotransformação deliberada.

O argumento de Foucault não se refere a um sujeito independente, fora da sociedade ou de relações e de poder. A obra tardia de Foucault nos convida a refletir sobre a plasticidade dos modos de vida como matéria prima para a produção de transformações éticas. Ao definir a noção de “cuidado de si”, ele revela como a intersubjetividade desempenha papel central no “trabalho de si sobre si mesmo”:

O cuidado de si é ético em si mesmo, porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse ethos da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros. [...] Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (Foucault, 2014, p. 271).

Na entrevista intitulada “É inútil revoltar-se?”, publicado nos “Ditos e escritos V” ([1979] 2004), Foucault afirma que as pessoas se insurgem o tempo todo. Mas a lei e os enquadramentos institucionais não as absolvem: suas vozes continuam sendo percebidas como confusas, ruidosas e destituídas de legitimidade. Contudo, as vozes dos “homens infames” existem, chocam-se contra o poder, atraem sua ira e, justamente por isso, produzem cenas de tematização e nomeação de injustiças, nas quais se pratica a sublevação. “É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (Foucault, 2019, p. 35).

Insurge-se, é um fato: é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. [...] Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer (Foucault, 2004, p. 80).

Para Foucault, esse movimento de escutar as vozes que se fazem presentes nas narrativas de si requer uma atenção às transformações que se produzem na condição de realização das experiências, das temporalidades da insurgência, dos intervalos promovidos pelo tempo descontínuo da reflexividade sobre a própria trajetória e suas interseções com as trajetórias coletivas. Matheus Salvino (2021), pesquisador que vive com HIV, experienciou um narrar-se a si mesmo em tensão constante com os achados de pesquisa:

Eu não quero começar com o rosto de Cazuza na capa da Revista Veja de 26 de abril de 1989. A frase anterior me foi sugerida como um ponto de partida para este texto pelo professor doutor Elton Antunes. Na ocasião do parecer do meu projeto de pesquisa, eu lhe disse sobre como não desejava contar uma “história” tantas vezes já contada e, desse modo, construída de forma invariável. Segui o conselho do professor Elton e, curiosamente, resgato a imagem do cantor e compositor já no primeiro parágrafo, ainda que não seja a minha vontade. A emersão dessa figura, a de um homem que vive com HIV fragilizado pelas complicações da aids no início da década de 1990, evidencia ao meu corpo a dificuldade em escapar dos afetos que atravessam em circuito o HIV e a aids nos tempos e nos espaços. Indicativo valioso para essa trama que começo a tecer. Na verdade, creio que este texto, de algum modo, já existia como virtualidade, como um futuro possível, há décadas. Por isso, sinto-me compelido a esboçar um desenho narrativo que compreenda, também, traços das minhas experiências singulares de vida, a iniciar por uma das histórias que transpassam a(s) história(s) da minha família (Salvino, 2021, p. 14).

Os relatos de si trazem consigo os intervalos nos quais vidas se transformam pela experiência e pela experimentação. Por isso, os relatos de si promovem um trabalho constante e crítico de redefinição de quem somos diante da recusa da identidade que nos é socialmente imposta (Ionta, 2016). Segundo Foucault (2019, p. 21), essa recusa requer a construção de um “sujeito de saber e de experiência”:

Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro de si mesmo.

De acordo com Rago (2010, p. 11), o interesse de Foucault seria pelas possibilidades de “invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro, capazes de escapar às tecnologias do dispositivo biopolítico de controle individual e coletivo”. Os relatos de si fabulam formas de subjetividade capazes de funcionar como resistência autônoma frente aos poderes normalizadores. O pesquisador haitiano Jude Civil (2021) reflete sobre um narrar-se ancorado em suas descobertas sobre ser um homem negro ao chegar ao Brasil para um intercâmbio estudantil e as implicações desse reconhecer-se em suas pesquisas.

Escrevo “como um homem negro” porque na minha terra a cor da minha pele nunca representou consequências, do ponto de vista racial, para circular pela sociedade, isso é, meu corpo não é estranho para a sociedade haitiana. Ao chegar ao Brasil, precisamente a Belo Horizonte, precisei enfrentar questões raciais pela forma com que os negros são vistos na sociedade brasileira (Civil, 2021, p. 12).

Eles promovem um jogo de enunciação e de invenção de cenas nas quais as palavras se tornam audíveis e os sujeitos reconhecíveis: são operações de criação pelo trabalho com a linguagem, que trazem a possibilidade de resistência contra a reprodução e o governo dos modos de vida e de suas potências.

A história de si e o relato como interpelação

De que maneira os relatos de si podem se relacionar com a constituição de um regime de verdade? De que maneira a afirmação de formas de vida heterotópicas, objetivadas no discurso de sujeitos em processos de conquista de autonomia, podem efetivamente se traduzir em resistências fabulatórias diante da exigência de uma suposta verdade? Quais as formas assumidas por essas resistências, desenvolvidas como resposta às demandas de assujeitamento, em contextos de expressividade? Isto se relaciona, de saída, com a perspectiva foucaultiana da produção discursiva da verdade como forma de estabelecimento de uma relação entre saberes e poderes dentro de um determinado momento histórico (Foucault, 2012a, 2012b, 2014; Foucault; Defert, 2013).

A constituição de um sujeito narrador é um processo complexo, referenciado por intensidades relativas ao momento histórico, como contexto amplo, mas também aos posicionamentos e tomadas de posições de sujeitos falantes em relação àqueles com quem se fala. Esse tipo de relação, que pode eventualmente se apresentar como igualitária em condições que deixem artificialmente de lado as assimetrias presentes, parece se voltar para a questão de observar quais são os regimes de verdade vigentes em um determinado momento e lugar e suas ramificações quando constituintes de uma cena de interpelação de sujeitos autônomos, mas desafiados nessa mesma autonomia pelas tramas discursivas presentes, histórica e socialmente constituídas.

A pergunta sobre a relação entre o discurso e o poder ganha contornos especiais quando pensada tendo como vértice o espaço do relato biográfico, espaço de interseção tensional entre sujeito e grupo, memória particular e coletiva, história pessoal e social. Vale, assim, retomar Butler (2015, p. 107) quando diz que “o ato de contar realiza uma ação que pressupõe um Outro, postula e elabora o outro, é dada ao outro ou em virtude do outro, antes do fornecimento de qualquer informação”.

Não se trata, evidentemente, de oposições binárias pautadas pela necessidade de escolha, mas de articulações, negociações de sentido, desenvolvimento de formas de resistência externas a um determinado local de produção do discurso de verdade, mas também dentro dos próprios discursos a partir de formas mínimas de elaboração narrativa de uma situação. A aproximação entre discurso e poder, situada na perspectiva do biográfico, reveste esse momento de características bastante específicas que merecem um olhar cuidadoso, sobretudo no sentido de evitar reduções entre o social, o subjetivo e o narrativo.

Pode-se imaginar que se trata, de saída, de uma relação ambígua, não desprovida de tensões e intensidades múltiplas referentes às linhas de força que atravessam os sujeitos narradores nos processos de referencialidade a um “real” que teima em escapar pelas frestas da linguagem de maneira tanto mais direta quanto maiores são os esforços para situá-lo dentro dos limites de uma história.

A interpelação geradora do relato de si, enquanto intervenção proveniente de um regime de verdade, traz como pressuposição suas pretensões a uma verdade estabelecida, quando não oficial e dogmática, relacionada à maneira como os indivíduos narradores deveriam se assujeitar – um assujeitamento que não os constituiria como sujeitos, mas sujeitados – no sentido de pensar um certo direcionamento da fabulação que confirmasse, ao menos parcialmente, alguns aspectos do regime discursivo de produção dessa mesma “verdade”.

Dessa maneira, espera-se que o indivíduo interpelado por um regime de verdade formule um relato de si que será compatível – ou compatibilizado, no limite, pela violência ética da narrativa única – não apenas com os pressupostos, mas também com os procedimentos e consequências esperadas, mesmo quando totalmente destoantes das perspectivas narrativas dos sujeitos. A interpelação pela autoridade busca produzir nos indivíduos uma relação narrativa contraditória consigo mesmo, afirmando-se dessa maneira a relação de assujeitamento quando a pessoa constrói um relato a partir da destruição de sua própria história em prol da versão oficial. Procura-se, dessa maneira, reduzir ao máximo a agência dos sujeitos em produzir relatos outros que não aqueles previamente sancionados, ao mesmo tempo em que se espera, com isso, trazer não apenas reforço para o discurso de produção da verdade, mas mesmo alguma expectativa de legitimação.

Assim, quando o oprimido é instado, pelo opressor, a falar de sua condição diante de um terceiro, seu discurso efetivamente tende ser forçado, pela vigência de um poder extradiscursivo capaz de traduzir na ameaça suas diretrizes, a confirmar perante esse terceiro a versão esperada por quem detém o poder naquele momento.

Em seu estudo sobre as instituições totais, Goffman (1995) mostra que o assujeitamento dos internos costuma ter início pela imposição de um discurso institucional forçado sobre qualquer outra história, levando a um apagamento dos relatos individuais – que indicariam o pertencimento a outros grupos e a existência de outros vínculos – e, conseqüentemente, da impossibilidade dos indivíduos de tecerem sobre si mesmos quaisquer outras narrativas exceto as que são produzidas sobre eles.

A eliminação da subjetividade em benefício de uma uniformidade adequada a um determinado discurso institucional se impõe, dessa maneira, como forma de produção de uma verdade discursiva adequada a quem está em uma situação de dominação na medida, sobretudo, em que procura se beneficiar desse momento para legitimar a própria ordem a partir desse tipo de relato que, confirmando um poder institucional, reforça a situação traumática do sujeito desprovido de subjetividade.

Não por acaso, recorda Goffman (1995), as instituições totais se pautam em um controle absoluto dos sujeitos, definindo-se, como dito por outrem, espaços nos quais tudo o que não é obrigatório é proibido. Esse tipo de procedimento começa exatamente com a apropriação, e quase imediata destruição, das narrativas dos indivíduos, que não são sequer interpelados a se explicar como sujeitos de ação, mas recompensados ou punidos de acordo com o grau de adesão à normatividade presente nesses espaços.

A substituição do nome próprio por outro, ou por um número ou qualquer outro tipo de identificação pautada na despersonalização absoluta, que institui uma forma de serialização do sujeito, começa por

destróçar os aspectos presentes de subjetividade até o momento em que, espera-se, há uma diluição na uniformidade, na qual o relato de si, assim como a narrativa, seria completamente eliminado.

Quando interpelada a falar pelo detentor de um poder, a pessoa em situação de vulnerabilidade evidentemente não pode senão produzir um relato de si voltado, ao menos em aparência, para a concordância com os pressupostos do regime de verdade estabelecidos. Aos ouvidos daquele que interpela, situado no conforto de uma relação na qual a violência assimétrica, se não lhe escapa, ao mesmo tempo é justificada – a seus olhos – pelo saber constitutivo do regime de verdade que o sustenta, o relato do assujeitado confirma o que ele sempre soube, reforçando sua consideração, geralmente elevada, a respeito de si mesmo.

Instado a falar do outro através de si mesmo, observa-se a violência da situação na medida em que sua voz não é simplesmente calada, o que já constituiria em si uma intensidade de opressão, mas obrigada a reproduzir um discurso alheio a si mesmo, o qual reforça, em última instância, sua própria condição de opressão. A violência ética da produção do relato dos sujeitos aproxima-se, dessa maneira, da definição de “fascismo” proposta por Barthes (1997): o fascismo não reside na proibição de falar, mas na obrigação de dizer.

A inautenticidade do relato de si produzido nas situações de violência ética não deixa de ser percebida por qualquer instância mais atenta capaz de notar a impossibilidade, pelo assujeitado, da produção de qualquer outro discurso que não seja o de conformidade, quando não o de elogio, exceto pelas pistas oferecidas, resistências mínimas, produzidas pelos sujeitos como gesto de desafio de afirmação de si (Galileu: “*eppur si muove*”, “e, no entanto, se move”).

Em certos contextos, esse tipo de atitude é afirmada pela suposta generosidade do detentor do poder no sentido de deixar os interpelados “à vontade” para produzirem seus próprios relatos, em situações de “conforto” que deveriam reforçar uma narrativa vinculada à verdade produzida. Os depoimentos “espontâneos”, dessa maneira, podem efetivamente se revestir de uma dupla violência no sentido não só de exigir dos assujeitados a produção de um relato, mas também colocar sob sua responsabilidade a via das formas de elaboração: criar um relato de si contra si mesmo é uma das principais formas de desestabilização psíquica dos sujeitos quando defrontados com a situação de trauma da qual é impossível escapar.

Historicamente, esse tipo de situação, não raro, oscila entre o grotesco e o trágico quando, por exemplo, se observam os relatos oficiais produzidos sob graus diversos de coerção dos sujeitos. E, imediatamente, é possível também observar as estratégias de resistência – entendidas como a reafirmação, ainda que em um modo mínimo, das características das pessoas relacionadas à individualidade e à subjetividade.

Um exemplo, a título de ilustração, é o grotesco episódio da autorização, dada pelos nazistas, para Sigmund Freud e sua família emigrassem da Áustria ocupada, em 1938, e fossem para a Inglaterra. Após semanas mantendo Freud em uma angustiante expectativa a respeito da liberação de viagem, cercada de demandas absurdas e exigências despropositadas – em certo momento, afirmou-se até que ele só poderia ir com seus objetos pessoais, e seria obrigado a deixar para trás todo o resto – feitas com

o intuito não só de dificultar os procedimentos como também de dobrar sua vontade, a autorização finalmente foi dada. Mas com uma condição: Freud deveria assinar um documento, “por sua própria vontade”, indicando como havia sido bem tratado pelos nazistas. Freud, de fato, preencheu e assinou o documento, acrescentando, inclusive, que “recomendava a todos” o tratamento recebido. A ironia, evidentemente, escapou aos oficiais nazistas, responsáveis por utilizar a carta como uma “prova” do “bom tratamento” concedido a Freud, reforçando perante qualquer outra pessoa o grotesco da situação.

O gesto irônico de Freud nos mostra que é possível redefinir o enquadramento de violência da cena de interpelação, inserindo enunciados imprevistos, mas que evidenciam que é possível justapor relatos de si, àqueles relatos impostos por outros. Esse tensionamento entre relatos revela como a vulnerabilidade pode ser redefinida através da alteração das condições linguísticas através das quais são promovidas fraturas e desvios nos enquadramentos morais utilizados para caracterizar e julgar as vidas.

O relato de si, como lembra Butler (2015), não se confunde com a história elaborada a respeito de si mesmo, mas desenvolve-se a partir de uma cena de interpelação na qual o sujeito é instado a falar de si no sentido de responder a uma demanda que o provoca a justificar sua conduta, suas atitudes, seus procedimentos, e situá-los em relação a uma força de lei previamente instaurada. Trata-se, nesse sentido, de um sujeito situado em relação a uma autoridade, a um foco ao qual se deve, não se propõe, uma resposta a ser produzida dentro de alguns parâmetros mais ou menos intensos de conformidade com a situação. Neste aspecto, o relato de si pode ser aproximado do âmbito da confissão, na qual a fala do sujeito sobre si mesmo não se baseia apenas na prática do relato comum (“contar uma história”) mas refere-se a um espírito crítico de fabulação moral capaz de dar conta das próprias atitudes em relação ao *ethos* vigente em um determinado espaço. Por isso, explica Butler (2015), o relato de si é diferente de contar uma história sobre si mesmo, na medida em que sua elaboração está diretamente ligada à interpelação por um poder que se mostra na expectativa de situar essa narrativa dentro de um quadro discursivo de referências morais responsáveis por definir não sua validade, mas sua adequação. O relato de si é movido por uma reflexividade que não apenas interfere na maneira como o sujeito organiza sua experiência e transforma a si mesmo a partir desse gesto político, mas que também questiona os esquemas de inteligibilidade padronizadores dos enquadramentos morais que organizam hierarquicamente o mundo e suas relações intersubjetivas: “Quando agirmos e falamos, não só nos revelamos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem será o ser que fala, sujeitando-os à ruptura ou à revisão, consolidando suas normas ou contestando sua hegemonia” (Butler, 2015, p. 167).

Isso remete à perspectiva de pensar as relações entre “contar uma história” e “produzir um relato” como referência não apenas à situação de resistência dentro dos assujeitamentos relacionados à interpelação – que pode, inclusive, ser constituinte de uma cena de justiça, lembra Butler (2015) – mas também à própria capacidade dos sujeitos de fazer todo um trabalho de elaboração de uma cena quando já se está fora dela. Afinal, nas palavras de Butler (2015, p. 121), “independentemente do que o Outro tenha feito, ele continuará impondo sobre mim uma exigência ética, continuará tendo um ‘rosto’ ao qual sou obrigado a responder”.

Essa elaboração narrativa posterior, fora do lugar do poder no qual se deu efetivamente uma situação de assimetria e violência, não se revela necessariamente na forma do relato de si produzido na interpelação de um outro, mas também no confronto dos sujeitos consigo mesmos mediados por um tempo que se torna histórico na medida em que não está mais relacionado apenas à memória, mas já aos relatos e vivências do corpo no coletivo.

Sob esse aspecto, se o corpo é o centro da experiência, é nele que se inscrevem as marcas do vivido, dos processos de afetação pelos quais passamos e vão tatuando a nossa pele e tecendo a nossa memória (Lapoujade, 2013, 2017). As práticas discursivas atravessam e são atravessadas pela experiência singular em tensão com a experiência coletiva. O que verbalizamos tem efeitos de sentido que ultrapassa uma simples interação cotidiana, se apresenta como a reprodução de imaginários que podem tanto forjar um cenário de hospitalidade quanto de rejeição e exclusão (Pessoa, 2018). “Tantos são os modos de existência precários, frágeis, que margeiam o mundo sólido e ordenado das coisas. [...] Por mais frágeis que sejam, têm essa potência de perturbar a ordem do real” (Lapoujade, 2017, p. 70).

Neste sentido, ao estarmos diante do outro através de sua narrativa testemunhal, estaríamos frente ao enorme desafio de conjugar responsabilidade e integridade e não apenas sinceridade. Estaríamos no enfrentamento de um dilema ético da escuta sem imposição, sem direcionamento para fins de investigação, do acolher o outro que está diante de nós sem julgá-lo e sem sufocar a sua voz ainda que sob o pretexto de potencializá-la. Mais do que respostas tentamos equalizar em nós os anseios pela acolhida de existências possíveis e que introduzem incertezas nas formas de distribuição sensível dos elementos da experiência, para além daquelas normatizadas socialmente. A pesquisa Amabile Boessio (2021) trabalhou com a escuta de mulheres trabalhadoras rurais para discutir gênero, performance e experiência. Cada uma das mulheres quis escolher um nome de flor ou outros elementos relacionados à natureza para se identificar ao narrar-se a si mesmo. Em alguns momentos, coube a ela a escolha do pronome feminino para um codinome associado ao gênero feminino:

Pampa é bioma, ou seja, é masculino ao considerarmos a questão de gênero linguístico. Porém, escolho utilizar A pampa que é uma construção de debate acerca da importância das mulheres na sua conservação e perpetuação natural e cultural, pois tanto a agricultura como a pampa são consideradas femininas a partir do que vem sendo perpetuado pelo Projeto Pampa da Fundação Luterana de Diaconia (FLD) (Boessio, 2021, p. 27).

Imaginários constituídos socialmente contribuem para a atribuição de valor aos fenômenos intersubjetivos, amplificando ou reduzindo essa valoração ao construir efeitos de sentido que tangenciam objetos do mundo, fenômenos, seres humanos e seus comportamentos, servindo como parte importante para justificar ações, ainda que sejam pejorativas e preconceituosas (Pessoa, 2018). Os relatos testemunhais não buscam a verdade de si na interioridade, mas auxiliam no exame reflexivo dos próprios passos para adquirir uma firmeza de orientação. As técnicas de si expressas na elaboração de relatos ensinam o indivíduo a estabelecer seu padrão de valores e então a começar o trabalho paciente de mover-se entre esse padrão e o mundo em que vive. Trata-se de assumir o controle da própria vida, tornar-se sujeito de si mesmo pelo trabalho de reinvenção da própria subjetividade possibilitada pelo relato de si.

Trata-se de tornar autor do próprio *script*, a partir de uma relação específica do indivíduo consigo mesmo, o que supõe ainda a prática política da coragem da verdade (Duarte; Cesar, 2016).

A força do relato se afirma, neste momento, não apenas como forma de resistência ao seu momento de origem, mas também na forma de uma elaboração de si mesmo produzido pelo sujeito em relação a uma situação vivida mas que, como indica Butler (2015), tende a retornar na forma de um anacronismo constantemente referido – seja como presença e afirmação, seja como ausência e silêncio. A doutoranda Maria Cecília da Silva (2020, p. 11), em sua dissertação de mestrado, nos revela as afetações de um corpo com deficiência em processo de pesquisa:

Tentei desistir dessa pesquisa muitas e muitas vezes. Tentei desistir quando descobri, ainda cursando uma disciplina isolada dentro do programa, que meu corpo era precário, estava à margem, e importava menos. Os ditos de Judith Butler (2003) me afetaram de tal maneira que, um dia, o que me restou foi chorar embaixo do chuveiro pela precariedade da minha existência. Tentei desistir quando li que as subalternas, para falar, precisam se dar a ver, ainda que a vontade seja passar despercebida pela multidão para fugir dos olhares piedosos. Indivíduos subalternos como eu devem quase se rasgar para saírem da situação de tutelados para protagonistas de suas próprias vidas. Os escritos de Gayatri Chakravorty Spivak (2010) me fizeram pensar até onde eu, uma subalterna, poderia falar. E para quem eu estava falando. Também tentei desistir quando ficou claro que eu deveria me esvaziar das certezas sobre mim, e sobre o mundo, para produzir. De tão fortes, essas certezas seguraram-me e me guiavam. Não foi, e ainda não é, fácil me colocar em abandono das crenças que me apoiaram durante toda uma vida para me permitir afetar por um fenômeno que sou eu.

O relato de si se apresenta, em algumas situações, como complemento, mas também como contraponto, a esse tipo de elaboração situado no tempo do devir, proveniente de uma temporalidade passada que não existe senão na forma do trauma e não se resolve senão em uma outra modalidade de relato, na forma do testemunho.

A modalidade do testemunho e a reelaboração do real

A que atua o testemunho? Sua questão inicial não se refere à “para que serve”, de maneira alguma, na medida em que ele não se efetiva enquanto relação de utilidade, mas como potência de ação. O testemunho atua em múltiplas dimensões, tanto na constituição de um sujeito falante enredado na elaboração de um tipo especial de fala, o dizer, quanto na própria dimensão do discurso constituído e colocado assim ao lado de outros semelhantes, com os quais se assemelha e diferencia o dito. Se o ato de dizer constitui o sujeito que diz, o dito, por seu turno, aparece como o resultado desse processo inserido em uma trama mais ampla de referências a um fato, ou conjunto deles. Enquanto categoria do autobiográfico, o testemunho se apresenta como a resultante de um passado desafiado à reelaboração pelo presente, mas dotado de uma condição diferente, ao mesmo tempo, do relato e da história.

Diferencia-se do relato a partir de sua cena de origem: se, com Butler (2015), podemos pensar no relato como resultado de uma interpelação do sujeito, no caso do testemunho esse tipo de aproximação não se mostra como necessária. O relato do fato passado não se caracteriza necessariamente como testemunho senão na medida em que sua emergência no campo do discurso é provocada pela

interpelação da autoridade: os testemunhos apresentados no julgamento de crimes de guerra ou crimes contra a humanidade se aproximam, dessa maneira, mais do relato do que da noção específica de “testemunho” que se pode pensar em outras circunstâncias, dado que não se trata, em absoluto, de uma reelaboração feita apenas pelo sujeito, mas do resultado de uma convocação à fala.

Ao mesmo tempo, o testemunho não se define também pelo ato de contar uma história de si mesmo por não se tratar necessariamente de uma “história de si”, mas da maneira como uma determinada história se inscreve nas linhas de subjetividade temporais do indivíduo em sua reflexividade (um “self” ou um “si mesmo”). O testemunho não é a história de si na medida em que há sempre referência a um fato externo, gerador de uma elaboração, subjetivado quando inscrito na história pessoal. O testemunho se apresenta como a elaboração, pelo sujeito, da história, mas tal como inscrita em sua subjetividade. Não se trata, no testemunho, da “minha história”, mas da “minha história a respeito da história”, uma narrativa que se encontra em um contínuo senso de deslocamento entre a suposta objetividade do acontecimento e sua apreensão na história pessoal. Pessoa (2018), uma das autoras deste artigo, evidencia como fatos relacionados às deficiências do pai e do filho marcaram a sua vida pessoal e a sua pesquisa:

Quase 30 anos depois deste acidente com o meu pai, meu filho ainda bebê, diagnosticado com um tumor cerebral e hidrocefalia, tinha a musculatura frágil, a chamada hipotonia. E o cérebro não reconhecia alguns movimentos, a menos que houvesse a repetição e a imitação por incontáveis vezes. Era preciso fazer junto, colar um corpo no outro. E juntos, nos arrastamos pelo chão, engatinhamos, sentamos, levantamos, caímos, aprendemos a andar, a correr, a nos mover. Às vezes o cérebro tinha lapsos, esquecia como fazer... recomeçávamos tudo de novo. Foi assim durante anos, como se parte do meu corpo, emprestado ao corpo do meu filho, fosse também o movimento dele, ou a inspiração do movimento, ou o ensinamento ou o aprendizado do movimento. Ou tudo isso junto. Talvez nada disso, porque essa é a minha sensação. Não sei se era a dele. É o modo como fui afetada por estes movimentos que não eram meus, mas tampouco não eram só do outro (Pessoa, 2018, p. 16).

Em termos de sua validade dentro de uma norma jurídica, o testemunho também se diferencia do relato e da histórica por estar ligado à sua aceitação como evidência referente a um determinado fato. Boaventura de Sousa Santos (1988) indica que a retórica como forma jurídica utilizada em espaços historicamente marginalizados se funda na força da fala enquanto discurso de validade do conhecimento e aplicação de uma norma.

Discurso produzido pela testemunha, ele é colocado sob uma condição de juramento, uma condição “sagrada” do juramento, como recorda Agamben (2009), que o destaca de toda e qualquer outra formulação do dito: vizinho do juramento, enquadrado por ele, o testemunho se apresenta também como possibilidade de transformação, pelo sujeito, de um discurso de verdade – mas, em geral, quando esse discurso se apresenta já afastado do poder.

Os julgamentos de crimes de guerra, dentre os quais o relato de Hannah Arendt (2008) sobre Eichmann é paradigmático, mostram exatamente a potência do testemunho da vítima diante de seu algoz no momento em que o discurso produzido por este último já se encontra fora dos centros de poder dos quais se aproveitou, durante um tempo, para estabelecer um regime de terror pautado na produção de uma “verdade”. Nesses julgamentos, o testemunho se afirma como documento na reelaboração de uma

narrativa, subvertendo a perspectiva anteriormente existente e afirmando-se como potência de agência dos sujeitos envolvidos.

Mas não é preciso ir até o mal absoluto, em seu extremo, para observar a potência transformadora do testemunho: a fala de sujeitos sobre as situações de vulnerabilidade e exclusão na qual se encontram historicamente colocados se apresenta como uma poderosa construção de resistências e alternativas de uma subjetividade, acionada neste momento como espaço de reconfiguração de narrativas estabelecidas.

O testemunho, dessa maneira, pode ser visto ao mesmo tempo como produto e produção de subjetividade, desafiando apagamentos e reivindicando um espaço igual de validade – posto que referido ao mesmo “real” – que qualquer outro discurso. Sua validação dentro da norma jurídica não se dá por ser o resultado de uma interpelação, como no relato, ou por ser um episódio de vida, como na história, mas por se configurar como narrativa na qual um fato foi efetivamente inscrito e, portanto, é passível de ser narrado desde essa perspectiva: o testemunho é uma afirmação da subjetividade na elaboração de um fato pertencente, no passado, a outro regime de verdade – o testemunho, nesse sentido, não se apresenta apenas como desafio ao fato, mas também à toda trama discursiva, erigida como discurso de verdade, no qual ele se sustentou durante um determinado momento.

É por isso que o testemunho é também uma evocação, pensado em seu sentido etimológico como a voz que chama, que traz e reelabora: o *ex-vocare* da evocação, capacidade de extrair algo (o sentido?) a partir da voz, do próprio ato de dizer responsável por trazer de volta de um passado os acontecimentos, mas enfeixados em uma outra perspectiva posto que inscritos agora em uma dimensão subjetiva.

O acontecimento não se apresenta, neste caso, como “fato histórico” ou como um “dado”, mas como experiência vivida: no lugar do número, do dado, da definição, entre o momento experimentado no cotidiano, preenchido por afetos, dúvidas e emoções diversas, permeado por uma trama de linhas nas quais o pessoal e o histórico se entrelaçam sem uma solução de continuidade.

Uma estatística diz algo sobre a violência, mas é o testemunho do ato violento que permite a elaboração da vivência, a compreensão do sofrimento relacionado, a dimensão cotidiana, simples – e aterradora em sua simplicidade – dos fenômenos históricos traduzidos agora em sua escala micro. O testemunho aproxima o fato histórico, em sua frieza de dados, nomes e datas, e sua inserção no cotidiano de pessoas que situam o acontecimento não em relação a outros eventos da história, mas às atividades de sua própria narrativa.

Os testemunhos permitem observar como a história se insere no cotidiano dos sujeitos que a vivem. Nas situações-limite, sua elaboração pela via do testemunho traz uma possibilidade ao indivíduo de situar a si mesmo diante de um fato que se apresenta como “histórico” apenas *a posteriori*, permitindo contínuas reelaborações do acontecimento como fato vivido – e, portanto, não necessariamente como história, mas, sobretudo, como memória.

É possível dizer, sob esse aspecto, que o testemunho oferece uma dimensão estética para a história na medida em que o movimento de elaboração do fato está ligado à sensibilidade dos sujeitos, sua produção diante do fato, sua percepção e enquadramento do que estava efetivamente acontecendo.

Tudo isto, no entanto, não destaca ainda um ponto fundamental que separa o testemunho do relato e da história: quem pode testemunhar?

Enquanto forma por excelência do autobiográfico, o testemunho se apresenta como o estabelecimento de uma relação entre um determinado conjunto de acontecimentos históricos, externos ao sujeito, e sua reelaboração, na voz e na escrita, como forma da memória de vivências, de acontecimentos cotidianos. A temporalidade cronológica do evento na história é associada ao tempo subjetivo, impossível de ser medido de maneira precisa, mas talvez ainda mais importante na medida em que se transforma continuamente em um tempo biográfico. Como lembra Zyggouris (1995, p. 215), embora a tradição narrativa ocidental “exige que cada protagonista de uma história seja o sujeito de sua própria enunciação, há histórias nas quais um diz o que o outro não pode proferir”.

Se considerado como modalidade discursiva da autobiografia voltada para a reelaboração do fato histórico, o testemunho inscreve-se na temporalidade dos laços pessoais, das vivências cotidianas, da maneira como se articulam os eventos da história com as práticas cotidianas. Muda-se um regime político, mas naquele dia também se foi ao dentista; declara-se guerra, mas também se estuda, se trabalha, se vive: “A complexidade do olhar identificador na configuração do sujeito, o jogo especular – e secular – de valor biográfico, como ordem narrativa e orientação que deixa sua marca na própria experiência, vão muito além da pulsão – que não deve ser negligenciada – do olhar escópico” (Arfuch, 2010, p. 249).

Essa vivência do evento, no entanto, é marcadamente definida pelo fato de que ele efetivamente altera as práticas e experiências do sujeito: vai-se ao mercado, mas com medo, e há menos coisas a comprar; enfrenta-se o racionamento e as mudanças no que se come; frequenta-se a escola, mas ouvindo o ruído dos aviões. No limite, observa-se o testemunho do sujeito em relação ao que acontece com seu corpo – o deslocamento forçado, a ameaça de eliminação. A elaboração dos sujeitos narrativos, no âmbito do testemunho, geralmente diz respeito à um fato externo, mas internalizado no âmbito da experiência subjetiva na medida em que provoca deslocamentos inevitáveis, experiências de ruptura a partir das quais não é possível o reatamento de uma solução de continuidade com o passado: o trauma.

Se o relato se inscreve na ordem da interpelação e a história de si pode ser situada na ordem da fabulação, o testemunho se dirige a uma outra dimensão originária, a experiência do trauma. Ao que tudo indica, a formação do testemunho está diretamente ligada a um trauma de origem que, definido por uma aparição do real inapreensível pelo simbólico, pode se conservar em silêncio durante anos, décadas, toda uma vida, até que eventualmente venha a ser mediado pelas palavras e transformado em testemunho. Nas palavras de Koltai (2016, p. 24):

O testemunho, ao confrontar a humanidade com sua parte maldita e chamar a atenção para a posição ética que consiste transmitir o indizível, se tornou a forma privilegiada de narrar uma experiência qualificada de intransmissível justamente por aqueles que tentaram transmiti-la. Essa escrita nasceu de uma proximidade anormal com a morte, uma tentativa encontrada por alguns para integrar, ainda que minimamente, o excesso de real em jogo na experiência traumática.

O testemunho, no entanto, difere imediatamente da voz existente na elaboração do trauma na cena analítica, por exemplo, na qual existe a interpelação de outro sujeito – o analista – responsável por trabalhar essa elaboração do trauma com o sujeito. “Pode-se dizer também que todo sofrimento traumático implica uma espécie de ‘re-inscrição’ em uma dimensão que ultrapassa o quadro privado – até íntimo – de seu surgimento, pela simples necessidade de seu reconhecimento que só pode ser feito por um outro” (Zygouris, 1995, p. 231).

Na experiência do testemunho, o trauma é reelaborado enquanto inscrição na ordem simbólica não mais dirigido ou direcionado por uma interpelação no âmbito da análise, mas por sua dimensão pública: insere-se a experiência do trauma na narrativa do testemunho com vistas a se chegar a um espaço no qual essa produção discursiva possa se afirmar como tal. A elaboração do testemunho, por isso, se descreve também como momento de reelaboração, pelo sujeito, de um acontecimento responsável por gerar um trauma a partir do qual a própria noção de “sujeito” pode sofrer deslocamentos, fragmentações e despedaçamentos.

Em seu Seminário 20, “Mais, ainda”, Lacan (1988) oferece uma pista a respeito das flutuações do significante que, na linguagem, recusam-se a estabelecer uma relação direta e linear com um significado, mas que se constituem, eles mesmos, espaços de formação do sujeito: a elaboração do sujeito na linguagem se apresenta sempre de maneira incompleta na medida em que não há possibilidade de se condensar significados a partir da matriz de flutuação dos significantes. O testemunho, portanto, é também marcado pela incompletude, pela ambivalência e oscilação em relação não só ao fato, mas também ao sujeito narrador.

É preciso, no entanto, situar também a ideia do trauma dentro de uma perspectiva aberta, que não o situe apenas na forma de um acontecimento de grande escala. É necessário observar também a dimensão de trauma das pequenas violências, das humilhações constantes, da exploração da vulnerabilidade e da sujeição de formas de vida que, muitas vezes sem chegar ao momento extremo da ruptura, se mostram também como fatores de importância na formação social do sofrimento psíquico.

Não é apenas a magnitude do momento da experiência da violência sobre o sujeito que parece constituir a dimensão do trauma: isso também pode acontecer de maneira diluída no tempo, talvez ainda mais invisível exatamente por essa medida menor, mas igualmente poderosa no sentido de constituir a experiência traumática de indivíduos a ela submetidos.

A experiência constante de uma violência, por “diluída” que seja, não deixa de ser uma cena de trauma, tanto mais forte quanto menos visível e naturalizada. Isso pode ser visível em frases como “é só brincadeira”, “não leve a sério” ou “é você que está implicando”, quando dirigidas à vítima, que antecipam a continuidade e manutenção da situação de violência porquanto atribuem a quem sofre a responsabilidade por entender como “negativo” algo que seria “normal”.

Isso implica pensar duas outras dimensões do biográfico enquanto testemunho: quem enfrenta a exposição da vulnerabilidade do ato de narrar a experiência traumática? Em muitos casos, a experiência traumática está associada ao sentimento de embaraço, de vergonha pelo acontecido, não raro associado a uma noção de culpabilidade mais ou menos nítida de acordo com a percepção de que, se determinado

fato for narrado, sua revelação implicará uma nova responsabilização – e culpabilização – da vítima (Vertzmann, 2014). “Toda situação que engendra vergonha”, lembra Zygoris (1995, p. 160), “é uma situação de violência, real ou simbólica: violência feita ao psiquismo, e, em consequência da impossibilidade de uma resposta eficiente, ao próprio corpo”. E, adiante, completa: “Encobrendo a vergonha existe a angústia” (Zygoris, 1995, p. 163).

Não por acaso, o testemunho implica um tempo variável de elaboração subjetiva do acontecimento vivido, da experiência do trauma, que pode nunca chegar a ser trabalhado de modo a permitir sua exposição – o resultado, nesse caso, é o silêncio: “O silêncio põe em questão a legitimidade da autoridade evocada pela questão e pelo questionador ou tenta circunscrever um domínio de autonomia que não pode, ou não deve ser imposto pelo questionador. A recusa de narrar não deixa de ser uma relação com a narrativa e com a cena de interpelação” (Butler, 2015, p. 23).

Pode parecer contraditório, à primeira vista, pensar o silêncio como parte do biográfico, sobretudo quando se destaca sua dimensão de produção de um texto, o relato. No entanto, na dimensão do testemunho, o silêncio não se apresenta como impossibilidade narrativa, mas como parte constitutiva, e mesmo essencial, de algo a ser dito: “Zona de silêncio. Silêncio próprio a cada um. Silêncio de uma época, também. Sobreposto. Silêncio daquele que não dá nome às coisas. Daquela que carrega todos os nomes de uma época” (Zygoris, 1995, p. 110).

O silêncio, no testemunho, pode indicar um aspecto fundamental daquilo que o constitui, e mesmo o revela: o momento inexprimível, o dito impossível de ser verbalizado senão como silêncio. Se é possível jogar com a contradição, o silêncio se afirma como um dizer diante da impossibilidade do próprio falar, quando a ausência se constitui em significante. O silêncio biográfico não se refere ao ato de esconder, mas às lacunas, interrupções e fragmentos da ordem narrativa do sujeito, e se mostra como parte integrante de si.

Considerações finais

Os relatos de si (Rago, 2010; Butler, 2015) auxiliam os indivíduos a construir a si mesmos como sujeitos políticos, dotados de capacidade expressiva e de escuta, uma vez que passam a prestar atenção aos próprios movimentos e respostas, a escutar-se e escutar o outro de forma mais crítica e sistemática, buscando encontrar aquilo que os define, que define o outro e que nomeia problemas e sofrimentos. Nesse sentido, o relato de si é uma das maneiras de se examinar os próprios passos para adquirir uma firmeza de orientação em direção a um projeto autônomo de vida. Esse exercício possibilita a criação de relações consigo e com os outros que forneçam um contexto no qual as condições de reconhecimento estejam em constante negociação e revisão.

Se, no senso comum, a noção de “autobiografia” costuma ser associada rapidamente à noção de “contar a própria história” ou “falar de si”, um exame mais detalhado dessa questão mostra uma série de atravessamentos por outras narrativas, coerções e resistências que se espalham pela trama conceitual de qualquer fala a respeito de si mesmo. A própria constituição de si enquanto entidade relativamente autônoma, dotada de um poder relativo de agência frente a condições sociais específicas, é uma

experiência continuamente elaborada na temporalidade das trajetórias de vida, às quais são atribuídos sentidos diversos. Se a identidade é, sobretudo, relacional e dinâmica, como recorda Woodward (2008) ou Martino (2010), as possibilidades de elaborar uma narrativa a partir dessa identidade são igualmente vinculadas a esse fluxo.

Relatar a si mesmo tem uma dimensão político-afetiva marcada por duas propriedades principais: i) a construção, aprimoramento e domínio de uma linguagem e um vocabulário próprio para moldar seu próprio mundo e as possibilidades que vêm com ele; ii) a oportunidade de exercer a auto-expressão e a escuta, situando a importância do outro na constituição do relato de si. Essa segunda dimensão, comunicacional e relacional, traz diante de nós o tema de como nos deixamos tocar pelos outros, pela alteridade, permitindo-nos uma abertura ao acolhimento e reconhecimento do outro e de nosso próprio eu.

Talvez, nesse sentido, Foucault, Zyggouris e Butler, acionados como base de discussão do texto, apresentem como possibilidade de leitura comum uma recusa em pensar as identidades e suas narrativas como algo dado, mas, ao contrário, como um constante jogo entre significantes e significados mediados pela ação e pelas contradições do real. A emergência de sujeitos autônomos requer, dessa maneira, a revisão do relato de si no trabalho de elaboração de suas trajetórias, destacando potências e trazendo à tona pontos eliminados por sucessivos apagamentos. Autobiografia, nesse aspecto, apresenta-se como um gesto de emancipação – para contar a própria história é necessário, também, tornar-se parte reconhecida dela. As pesquisas científicas aqui apresentadas como elementos empíricos nos emprestam, para além de exemplos, modalidades possíveis de experiências conectadas ao narrar a si mesmo, como potência para reflexões sobre estas narrativas que se expandem em várias modalidades entrelaçadas com seu contexto político e situacional.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- ALLEN, Amy. Discourse, power, and subjectivation: the Foucault/Habermas debate reconsidered. *The Philosophical Forum*, v. 23, p. 1-28, 2009.
- ALLEN, Amy. Foucault and the politics of our selves. *History of the Human Sciences*, v. 24, n. 4, p. 43-59, 2011.
- ALLEN, Amy. Foucault on power: a theory for feminists. In: HEKMAN, Susan (Ed.). *Feminist interpretations of Michel Foucault*. State College: The Pennsylvania State University, 1996, p. 265-282.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: GEN, 2008.
- ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2010.
- BARTHES, Roland. *Lição*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- BOESSIO, Amábile. *Gênero, performance e experiência: um descortinar da pesquisa em contextos rurais mediada por afetos*. 212f. Doutorado em Extensão Rural pela Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2021.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CIVIL, Jude. *Diálogos entre discursos midiáticos sobre imigrante e experiência de um homem negro*. 115f. Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.
- CRITELLI, Dulce. *História pessoal e sentido da vida*. São Paulo: Educ, 2015.

- DUARTE, André; CESAR, Maria Rita. Foucault e o pensamento-escritura como experiência transformadora de si e dos outros. In: RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; PORTOCARRERO, Vera; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Michel Foucault e os saberes do Homem*. Curitiba: Editora Prismas, 2016, p. 341-360.
- FERRARESE, Estelle. La société et la constitution de soi chez Foucault et Habermas: besoins, intersubjectivité, pouvoir. In: CUSSET, Yves; HABER, Stéphane (Eds.). *Habermas et Foucault: parcours croisés, confrontations critiques*. Paris: CNRS éditions, 2006, p. 155-166.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, v. 4: estratégia, saber-poder*. Rio de Janeiro: Gen, 2012a.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos, v. 5: ética*. Rio de Janeiro: Gen, 2012b.
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta*. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e escritos, v. 5: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 264-287.
- FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e escritos, v. 5: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 77-81.
- FOUCAULT, Michel; DEFERT, Daniel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- IONTA, Marilda. Derivas da escrita de si. In: RESENDE, Haroldo de (Org.). *Michel Foucault: política, pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 147-162.
- KOLTAI, Katerina. Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia USP*, v. 27, n. 1, p. 24-30, 2016.
- LACAN, Jacques. *Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- MARTINO, Luis; MARQUES, Ângela. *Ética, mídia e comunicação*. São Paulo: Summus, 2018.
- MARTINO, Luis; MARQUES, Ângela. A comunicação como ética da alteridade. *Revista Intercom*, v. 42, n. 3, p. 21-40, set./dez. 2019.
- MARTINO, Luís; MARQUES, Ângela. Reconhecer a vida e a experiência do outro. *E-Compós*, v. 1, n. 24, p. 1-22, 2021.
- MARTINO, Luís. De um eu a um outro: narrativa, identidade e comunicação com a alteridade. *Parágrafo*, v. 4, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2016.
- MARTINO, Luís. *Comunicação e identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus, 2010.
- McLAREN, Margareth. Resistência e revolução: “nem tudo é igualmente perigoso”. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017, p. 351-362.
- PESSOA, Sônia. *Imaginários sociodiscursivos sobre a deficiência: experiências e partilhas*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM, 2018.
- RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se*. Campinas: Unicamp, 2010.
- SALVINO, Matheus Henrique da. *Afetos e alteridades na guerra contra a aids: diálogos para além dos muros*. 250f. Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.
- SANTOS, Boaventura Souza. *O discurso e o poder*. Porto Alegre: Safe, 1988.
- SILVA, Mariana Cecília da. *Eu, elas, nós; mulheres com deficiência: observações afetivas em vídeos do YouTube*. 236f. Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal Minas Gerais. Belo Horizonte, 2020.
- VERTZMANN, Júlio. Embaraço, humilhação e transparência psíquica: o tímido e sua dependência do olhar. *Agora*, v. 17, n. 1, p. 127-140, 2014.
- WOODWARD, Keith. *Understanding identity*. Londres: Polity, 2008.
- ZYGOURIS, Radmila. *Ah! As belas lições*. São Paulo: Escuta, 1995.