



Programa de Pós-Graduação em
MEMÓRIA SOCIAL
— 30 anos



REVISTA

Morpheus

ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM MEMÓRIA SOCIAL

Edição Especial

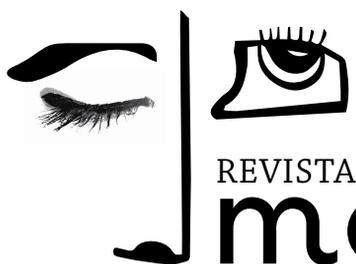
v.9 × n.15 × 2016

POR QUE MEMÓRIA SOCIAL?

Vera Dodebei | Francisco R. de Farias | Jô Gondar
(Org.)

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro





REVISTA

morpheus

ESTUDOS INTERDISCIPLINARES EM MEMÓRIA SOCIAL

Edição Especial

u.9 × n.15 × 2016

Equipe editorial da revista Morpheus

Editores

Leila Beatriz Ribeiro
Vera Dodebei
Evelyn Orrico

Comissão Editorial

Amir Geiger
Javier Lifschitz
Manoel Ricardo de Lima
Ricardo Salztrager

Conselho Científico

Andrea Vieira Zanella, *UFSC*
Carlos Xavier de Azevedo Netto, *UFPB*
Carole Gubernikoff, *Unirio*
Cleusa Graebin, *Unilasalle*
Cornelia Eckert, *UFRGS*
Isa Maria Freire, *UFPB*
Leonardo Castriota, *UFMG*
Maria Leticia Mazzuchi Ferreira, *UFPEL*
Maria Nérida González de Gómez, *Ibict*
Marilia Xavier Cury, *USP*
Maurício Lissovsky, *URFJ*
Paulo Knaus, *UFF*

Conselho Científico Internacional

Antonio García Gutiérrez, *Universidad de Sevilla*
Cécile Tardy, *Université de Lille*
Damien Malinas, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Octave Debary, *Université Paris V*

Comitê Executivo

Revisores

Alex Medeiros
Kelly Castelo Branco
Tesla Andrade Coutinho

Projeto gráfico

Lilian Doyle / Híbrida

Diagramação

Marina Leitão Damin

Suporte técnico

Alex Medeiros

Amir Geiger ×× Andrea Lopes da Costa Vieira ×× Anna Hartmann
Cavalcanti ×× Daniel do Nascimento e Silva ×× Denise Maurano
Diana de Souza Pinto ×× Edlaine Campos Gomes
Evelyn Orrico ×× Francisco R. de Farias ×× Javier Alejandro Lifschitz
José Ribamar Bessa Freire ×× Jô Gondar ×× Leila B. Ribeiro
Lobelia da Silva Faceira ×× Lucia M. A. Ferreira
Manoel Ricardo de Lima ×× Miguel Angel de Barrenechea ×× Regina Abreu
Sergio Luiz Pereira da Silva ×× Vera Dodebei
(Autores)

POR QUE MEMÓRIA SOCIAL?

Vera Dodebei ×× Francisco R. de Farias ×× Jô Gondar
(Org.)

1ª edição

Híbrida ×× Rio de Janeiro ×× 2016

Equipe editorial - Edição especial -
POR QUE MEMÓRIA SOCIAL?

ISBN 978-85-65013-03-1

Organizadores

Vera Dodebei
Francisco R. de Farias
Jô Gondar

Revisor

Benjamin Albagli Neto

Projeto gráfico, capa
e diagramação

Lilian Doyle / Híbrida

Conselho Científico

Andrea Vieira Zanella, *UFSC*
Carlos Xavier de Azevedo Netto, *UFPB*
Carole Gubernikoff, *Unirio*
Cleusa Graebin, *Unilasalle*
Cornelia Eckert, *UFRGS*
Isa Maria Freire, *UFPB*
Leonardo Castriota, *UFMG*
Maria Leticia Mazzuchi Ferreira, *UFPEL*
Maria Nélida González de Gómez, *Ibict*
Marilia Xavier Cury, *USP*
Mauricio Lissovsky, *UFRJ*
Paulo Knaus, *UFF*

Suporte técnico

Alex Medeiros
Kelly Castelo Branco

Conselho Científico Internacional

Antonio Garcia Gutiérrez, *Universidad de Sevilla*
Cécile Tardy, *Université de Lille*
Damien Malinas, *Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse*
Octave Debary, *Université Paris V*

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

Por que memória social? / Amir Geiger ... [et al.] ; Vera Dodebei, Francisco R. de Farias, Jô Gondar (Org.) — 1. ed. — Rio de Janeiro : Híbrida, 2016.
379 p. : il. ; 23 cm. — (Revista Morpheus : estudos interdisciplinares em Memória Social : edição especial, ISSN 1676-2924 ; v. 9, n. 15)

Referências: p. 364-378.
ISBN 978-85-65013-03-1

1. Memória social. I. Dodebei, Vera. II. Farias, Francisco R. de.
III. Gondar, Jô. IV. Título. V. Série.

CDD 302
CDU 304

Sumário

Prefácio	07
<i>Leila B. Ribeiro, Vera Dodebei e Evelyn Orrico</i>	
Apresentação	11
<i>Vera Dodebei, Francisco R. de Farias e Jô Gondar</i>	
01 PERSISTÊNCIA DA MEMÓRIA SOCIAL	
Cinco proposições sobre memória social,	19
<i>Jô Gondar</i>	
Memória social: itinerários poéticos-conceituais,	41
<i>Regina Abreu</i>	
Em torno da memória política,	67
<i>Javier Alejandro Lifschitz</i>	
02 LINGUAGEM E POÉTICA	
Memória em desalinho,	85
<i>Evelyn Orrico</i>	
Crônicas e memórias que resistem,	99
<i>José Ribamar Bessa Freire</i>	
Ana Cristina César e a monopolização da memória,	129
<i>Manoel Ricardo de Lima</i>	
Memória e esquecimento na língua,	137
<i>Lucia M. A. Ferreira</i>	
Memória e iterabilidade,	149
<i>Daniel do Nascimento e Silva</i>	

03 DIFERENÇA E CRIAÇÃO

Memória social e situação traumática, <i>Francisco R. de Farias e Diana de Souza Pinto</i>	177
☹ mal-estar na memória, <i>Denise Maurano</i>	203
Ensaio sobre memória e informação, <i>Vera Dodebei</i>	227
Memória e criação em Nietzsche, <i>Anna Hartmann Cavalcanti</i>	245
Novos contextos, antigas questões em memória, <i>Andréa Lopes da Costa Vieira e Edlaine Campos Gomes</i>	263

04 TRAVESSIAS DA MEMÓRIA

Memória submersa de outro patrimônio, <i>Amir Geiger</i>	279
Memórias inscritas, rastros e vestígios patrimoniais, <i>Leila B. Ribeiro</i>	295
Desafios metodológicos em memória e fotografia, <i>Sergio Luiz Pereira da Silva</i>	309
Por mais longa que seja a noite, o sol volta sempre a brilhar! A memória rompendo o silêncio entre paredes do cárcere, <i>Lobelia da Silva Faceira</i>	323
Posfácio <i>Miguel Angel de Barrenechea</i>	345
Sobre os autores	355
Referências bibliográficas (ordem alfabética única de todos os capítulos)	364

Notas

(no final de cada texto em sequência numérica)

Prefácio

A revista *Morpheus*, ao ser incorporada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio, após um período de três anos desde a publicação de seu último número, retorna renovada à comunidade de leitores e pesquisadores do campo interdisciplinar das ciências sociais e humanas.

Com nova linha editorial, a revista sofre transformações temáticas para abrigar os eixos teóricos do programa representados por uma única área de concentração: Estudos interdisciplinares em memória social e quatro linhas de pesquisas: Memória e patrimônio; Memória e espaço; Memória e linguagem; e, Memória, subjetividade e criação.

Ao ocupar a extensão de uma área derivada das Ciências Sociais, a Memória Social emerge como resultado de um complexo atravessamento de diferentes discursos e disciplinas, tornando-se um campo transdisciplinar. No sentido de marcar a diferença de campos que visam ao estudo da individualidade da memória, particularmente a neurologia e a psicologia, a memória é aqui enfatizada em seus aspectos sociais, culturais, coletivos que fundamentam a proposta de criação na Unirio do primeiro programa de pós-graduação em memória social nos anos 80 do século XX.

Inspirados no PPGMS da Unirio, outros programas de pós-graduação vêm sendo criados, o que proporciona o aumento do diálogo entre pesquisadores. Grupos de trabalho em associações de pesquisa como a Ancib, Anpuh, Anpocs, Intercom vêm também adicionando o termo memória às suas ementas, seminários e encontros nacionais e internacionais. O tema da memória social já levou o PPGMS a criar projetos internacionais com a França, Espanha, Portugal, Holanda favorecendo, deste modo, a mobilidade de estudantes e professores em atividades de estágios no exterior, assim como vem recebendo alunos do recente doutorado internacional em Cultura, Patrimônio e Memória Social. Entendemos que o aumento de pesquisadores que têm foco ou tangenciam o tema da memória vai exigir das instituições a criação de veículos que viabilizem a troca de informações. E uma revista científica é uma ponte entre conhecimentos.

Este número da *Morpheus* que ora lançamos apresenta uma dupla comemoração. A continuidade de uma revista conceituada no meio acadêmico e voltada para a interdisciplinaridade em ciências humanas e sociais, com ênfase agora na memória social, e a oportunidade de festejar o aniversário de 30 anos do PPGMS. Nesse sentido, preparamos um número especial para o relançamento da revista *Morpheus* que conta com o dossiê intitulado *Por quê Memória Social?*, reunindo 20 artigos escritos pelo corpo de professores: Amir Geiger, Andrea Lopes da Costa Vieira, Anna Hartmann Cavalcanti, Daniel do Nascimento e Silva, Denise Maurano, Diana de Souza Pinto, Edlaine Campos Gomes, Evelyn Orrico, Francisco R. de Farias, Javier Alejandro Lifschitz, José Ribamar Bessa Freire, Jô Gondar, Leila B. Ribeiro, Lobélia da Silva Faceira, Lucia M. A. Ferreira, Manoel Ricardo de Lima, Miguel Angel de Barrenechea, Regina Abreu, Sergio Luiz Pereira da Silva e Vera Dodebei.

Em outra seção, dedicada a narrativas obtidas em pesquisas de campo e de pesquisadores que contribuem com as discussões sobre temas de interesse da comunidade de leitores, apresentamos nesta edição as entrevistas realizadas com os coordenadores do PPGMS, ao longo de seus 30 anos, conduzidas por nossos alunos. Desejamos que esses relatos em vídeo enriqueçam os registros memoriais da atividade da pós-graduação na Unirio, além de permitirem colocar em cena o cotidiano das relações acadêmicas no programa de memória social. A revista *Morpheus* -

Estudos interdisciplinares em memória social oferece, além das seções - Artigos e Entrevistas - já mencionadas, espaço para Ensaaios, Resenhas, Teses e Dissertações (resumos), embora não necessariamente todas as seções venham a fazer parte das três edições anuais. Dessas, uma edição por ano poderá ser dedicada a tema específico sob editoria convidada. A submissão de artigos à revista obedece aos preceitos da avaliação às cegas por pares.

E por quê Morpheus? Mantivemos o nome da revista em suas edições anteriores em memória a Claudia Cerqueira do Rosário uma de suas idealizadoras, acrescentando o subtítulo que a identifica ao PPGMS. O relato mítico das duas fontes no oráculo de Lebadeia - Léthe (esquecimento do passado) e Mnemosyne (lembrança de tudo em todos os tempos) aponta para a natureza atemporal da memória. A memória não é somente do passado mas também do futuro, o que a torna próxima de Morpheus, o deus dos sonhos. Boa leitura!

Leila Beatriz Ribeiro ×× Vera Dodebei ×× Evelyn Orrico
(Editoras)

Em nossa primeira coletânea sobre memória social, já afirmávamos que a memória está inserida em um campo de lutas e de relações de poder, configurando um contínuo embate entre lembranças e esquecimentos. Dizíamos também que os conceitos criados por pensadores clássicos da memória social têm uma história, uma contingência, um solo que lhes fornece sentido. Mas, se o nosso presente aponta novos problemas é necessário convocar novos conceitos que lhe façam face. Retomando a pergunta do livro – *O que é memória social?* (GONDAR; DODEBEI, 2005) – e juntando-a com a experiência de dez anos após sua publicação, vemos que a memória não é apenas do passado, mesmo se compreendemos que o culto ao passado embalou as culturas e as sociedades na virada do século XX para o XXI. A memória pode ser considerada também do futuro, pois a imaginação articula esses dois tempos mágicos e simbólicos – *passado e futuro* – sem diacronia, ordem cronológica ou ordem evolutiva.

Deixando ao largo o “que” da memória social, concentramo-nos nesta obra a esclarecer *porque* estudar a memória. Ou, porque utilizar esse dispositivo, no sentido foucaultiano, como uma relação entre passado e futuro. Agamben (2009), resumindo o pensamento de Foucault, diz que um dispositivo é a *rede* que se estabelece entre conjuntos heterogêneos, linguísticos e não linguísticos, e que incluem virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, confirmando que os dispositivos operam como *relações* entre poderes e saberes. Do ponto de vista prático, podemos compreender a memória como um dispositivo, fonte de nossa subjetividade. O dispositivo ou positividade é carregado de crenças, normas, ritos impostos ao indivíduo. Do mesmo modo, só podemos articular fatos, fenômenos e atos/ações a partir do movimento relacional da memória.

Estudar o presente, compreender o que ocorre à nossa volta, como menciona Agamben, implica estarmos entre a luz e a escuridão, entre o próximo, perto e o longe, ou a caminho de. Isso significa distanciar-se do objeto observável para dele compreender suas potencialidades.

Agamben pergunta: “De quem e do que somos contemporâneos? E [...] o que significa ser contemporâneo?” (2009, p. 57). A resposta vem mais adiante com a seguinte tese: “Pertence verdadeiramente ao seu tempo [...] aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

Estudar o contemporâneo, que é também o campo da memória social, implica anular a diacronia dos eventos e entrar em uma corrente de força memorial que é, ao mesmo tempo, sincrônica e anacrônica. Entender a memória como relação, como rede, vem sendo a perspectiva adotada nos estudos contemporâneos que trazem luz ou atualizam tempos mais arcaicos ou obscuros.

Por que memória social? procura, assim, delinear os contornos problemáticos desse campo de estudos, apresentando e discutindo as principais questões, construções metodológicas e linhas de investigação que atualmente o desenham. A obra é produto das pesquisas e reflexões realizadas no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Enquanto campo de estudos, a memória social já existe desde o início do século XX; contudo, apenas nos anos 1990, foi alçada a um lugar importante nas pesquisas acadêmicas, a partir da valorização das relações com o passado que passou a habitar a vida social e cultural e para a qual não devemos endereçar um olhar isento de qualquer perspectiva crítica.

Enquanto disciplina, a memória social foi criada por Maurice Halbwachs como uma área derivada das ciências sociais. A partir dos anos 1990, emerge, diferentemente, como resultado de um complexo atravessamento de diferentes discursos e disciplinas, tornando-se um campo transdisciplinar. Essa foi a proposta que serviu de base em 1995 à criação do Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Em 2005, num momento em que o programa dispunha de um número bem maior de alunos e considerável massa crítica de professores, mas que as investigações ainda não tinham se consolidado, organizamos *O que é memória*

social?, livro que se tornou uma referência para essa área de estudos em todo o território nacional, onde existam programas de pós-graduação sobre o tema ou aqueles que o abordem em uma de suas linhas de pesquisa. Ali buscávamos construir novos conceitos capazes de fazer face aos problemas que a atualidade nos colocava, e que nem sempre podiam ser respondidos por meio dos autores clássicos da disciplina memória social.

Dez anos depois, nossa proposta se mantém transdisciplinar, mas o objetivo é outro. Já sabemos que os autores clássicos não vão responder a todas as nossas indagações, ainda que suas contribuições continuem sendo importantes. Mais do que contestar as teses clássicas, precisamos agora pensar, de maneira mais afirmativa, sobre os caminhos possíveis que a memória social nos descortina hoje, assinalando para nossos alunos, e para os pesquisadores da área, as principais perguntas e linhas de investigação desse campo problemático. Nossa proposta, ainda que se mantenha crítica, é agora mais construtiva do que aquela que nos moveu há alguns anos.

Esta obra é composta de 18 ensaios escritos em formatos variados – crônicas, artigos, percursos de pesquisa, roteiros teóricos, descrições metodológicas –, caracterizando a diversidade discursiva dos professores permanentes do PPGMS, e estando dividido em quatro seções, além da apresentação e do posfácio.

A primeira parte denomina-se Persistência da Memória Social, voltada para as discussões sobre temporalidades e encaixe epistemológico de contextos com as quais a memória social mantém estreito e profícuo diálogo, com três ensaios: o primeiro define algumas proposições capazes de ancorar os estudos sobre memória, apontando que, mesmo no interior de cada disciplina, ela é um tema controverso: “Cinco proposições sobre memória social”, de Jô Gondar; a seguir, em “Memória social: itinerários poéticos-conceituais”, Regina Abreu, com inspiração em obra ficcional da literatura infantojuvenil, passeia de maneira lúdica por alguns dos itinerários conceituais da memória social; concluindo a primeira parte, “Em torno da memória política”, de Javier Alejandro Lifschitz, procura compreender a memória como um campo de lutas e

relações de poder, perguntando o que definiria uma memória política ou a presença do político na memória.

A segunda parte, intitulada *Linguagem e Poética*, discute a memória e seus efeitos na língua e na literatura, com cinco ensaios que procuram estabelecer, por diferentes vias, uma crítica à cultura, ao lado de um posicionamento político. O primeiro artigo mostra como é possível realizar a crítica das produções discursivas, partindo do pressuposto de que a memória é fonte primordial do discurso e, conseqüentemente, do estabelecimento das redes de sentido que inserem o homem no mundo social: “Memória em desalinho”, de Evelyn Orrico. O segundo, “Crônicas e memórias que resistem”, de José Ribamar Bessa Freire, reúne um conjunto de artigos jornalísticos revisitados sobre museus e resistência política. A seguir, em uma perspectiva poética, Manoel Ricardo de Lima destaca a questão da memória e da escrita: “Ana Cristina César e a monopolização da memória”. No quarto ensaio, Lucia M. A. Ferreira propõe uma reflexão sobre a linguagem implicada no político, em: “Memória e esquecimento na língua”. Fechando a segunda parte, Daniel do Nascimento e Silva destaca a memória em uma perspectiva pragmática, na qual se privilegia a fala ou, mais exatamente, as circunstâncias do ato da fala, em: “Memória e iterabilidade”.

A terceira parte, denominada *Diferença e Criação*, discute a memória, em sua dimensão social, propondo reflexões sobre a energia cinética: diferença-identidade-criação, com cinco ensaios, em que procura apresentar as contribuições teóricas mais profícuas a respeito das relações entre memória e subjetividade. São trazidas as discussões sobre o trauma, foco importante de uma série de pesquisas que têm se desenvolvido no campo da memória social e sobre a informação como veículo que transita entre o centro e a periferia da ação memorial, iniciando-se por: “Memória social e situação traumática”, de Francisco R. de Farias e Diana de Souza Pinto, seguido das contribuições da psicanálise de Freud a Lacan, em um artigo esclarecedor de Denise Maurano: “O mal-estar na memória”. O terceiro ensaio aponta os desafios da persistência aurática e dissolução mítica da memória na era da comunicação eletrônica: “Ensaio sobre a memória e informação”, de Vera Dodebei. A seguir, a crítica demolidora de um filósofo ao historicismo da cultura moderna, em

“Memória e criação em Nietzsche”, é apresentada por Anna Hartmann Cavalcanti. O fechamento dessa seção traz a contribuição de Andréa Lopes da Costa Vieira e Edlaine Campos Gomes, que mostram os cenários de determinados temas que configuram historicamente a memória social, em “Novos contextos, antigas questões em memória”.

A quarta parte abre-se para a discussão de questões de natureza conceitual e metodológica no campo da memória social. Denomina-se *Travessias da Memória*, com quatro ensaios. Na abertura, temos o texto de Amir Geiger, “Memória submersa de outro patrimônio”, apresentando-nos uma discussão sobre a viagem investigativa de Mário de Andrade à Amazônia, retratando-a como um tipo de experiência etnográfica na construção de um diário, que muito bem pode ser considerado um instrumento de interlocução entre a antropologia e a memória social. Em seguida, Leila Beatriz Ribeiro, em “Memórias inscritas, rastros e vestígios patrimoniais”, brinda-nos com uma discussão sobre a indagação que o objeto sofre em uma coleção de memória e as análises que buscam averiguar suas trajetórias informacionais, bem como os processos de produção, circulação, consumo, descarte e reaproveitamento dos objetos e seus valores patrimoniais. O terceiro ensaio dessa parte mostra, sob o olhar do pesquisador da memória e fotógrafo Sérgio Luiz Pereira da Silva, os desafios metodológicos existentes na construção da pesquisa em sua fronteira entre memória e fotografia. Na conclusão dessa parte, em “Por mais longa que seja a noite, o sol volta sempre a brilhar! A memória rompendo o silêncio entre paredes do cárcere”, Lobelia da Silva Faceira descreve com rigor e detalhes seu percurso de pesquisa realizado no Complexo Penitenciário de Gericinó, sobre a construção de memórias de presos condenados por crimes relacionados ao tráfico de drogas.

Miguel Angel de Barrenechia, nosso professor convidado a posfaciar esta obra – intitulada *Por que memória social?* –, não pretendeu confeccionar um resumo ou síntese das 18 reflexões que a constituem. Seu propósito em “A memória social não é Babel, mas uma polifonia de perspectivas singulares” é ser outra voz que se agrega à polifonia de visões sobre a memória social e, justamente, ratificar o sentido dialógico, plural e aberto de todo o pensar sobre a memória.

São essas as questões e os temas que norteiam os diversos artigos desta obra comemorativa dos 30 anos do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, e que se reveste de um forte caráter autoral coletivo, significando mais do que a soma de opiniões ou objetos singulares de pesquisa. *Por que memória social?* pretende fornecer aos pesquisadores da memória, entre os quais incluímos nossos alunos, as balizas necessárias para situá-los em um território perigosamente móvel, que aloja uma pluralidade de definições, conceitos e métodos. Em vez de lutar contra essa mobilidade, pretendemos nos servir dela, buscando seu rigor próprio, estabelecendo crivos que contribuam para a produção de pesquisas consistentes nesse campo. Desejamos também que as investigações sobre a memória social possam colaborar para o entendimento que temos e teremos sobre as novas configurações sociais, políticas e econômicas que tanto impactam nossas vidas.

Março de 2016

Vera Dodebei × Francisco R. de Farias × Jô Gondar

01

Persistência da Memória Social

Jô Gondar

A memória é inexplicável”, escreve Virginia Woolf em *Orlando*. Se não podemos nem mesmo defini-la, como esgotá-la com explicações? Foi isso que procuramos mostrar num artigo anterior, quando escrevemos “Quatro proposições sobre a memória social” (GONDAR, 2005). Apresentamos então duas razões que impossibilitavam a formulação de um conceito de memória em moldes clássicos, de maneira simples e unívoca. A primeira é que um conceito costuma nos dizer o que alguma coisa é, no presente, no passado e no futuro, a despeito de qualquer mudança. A memória, contudo, nunca é: na variedade de seus processos de conservação e transformação, ela não se deixa aprisionar numa forma fixa ou estável. A memória é, simultaneamente, acúmulo e perda, arquivo e restos, lembrança e esquecimento. Sua única fixidez é a reconstrução permanente, o que faz com que as noções capazes de fornecer inteligibilidade a esse campo devam ser plásticas e móveis.

Uma segunda razão dificulta a elaboração desse conceito. É que a memória não pode ser definida de maneira unívoca por nenhuma área de conhecimento. Mesmo no interior de cada disciplina, ela é um tema controverso. Enquanto campo de estudos, a memória social aloja uma multiplicidade de definições, provenientes de diferentes perspectivas e discursos, muitas vezes contraditórias. Isso não significa que devemos considerá-las como equivalentes.

A memória concebida enquanto produção do poder, destinada à manutenção dos valores de um grupo, não é equivalente à memória pensada enquanto componente ativo dos processos de transformação social e de produção de um futuro.

Pensamos que multiplicidade e movimento não implicam necessariamente ecletismo ou pulverização de diferenças, podendo dar lugar a um pensamento rigoroso, mas, sobretudo, ético. Na verdade, a aliança entre abertura e rigor parece ser o grande desafio conceitual, ético e político do campo da memória social.

Este ensaio é uma versão ampliada e modificada do que apresentamos em 2005. Nossas quatro proposições sobre memória social transformaram-se em cinco: uma delas foi descartada, duas são inteiramente novas e a última sofreu alguns acréscimos. Mantemos aqui o desejo de persistir no inacabamento conceitual da memória. É justamente por não poder defini-la e explicá-la, que insistimos em pensá-la.

Primeira proposição: o campo da memória social é transdisciplinar

A memória social é habitualmente caracterizada como polissêmica. Essa polissemia pode ser entendida sob duas vertentes: de um lado, podemos admitir que a memória comporta diversas significações; de outro, que ela se abre a uma variedade de sistemas de signos. Tanto os signos simbólicos (palavras orais e escritas) quanto os signos icônicos (imagens desenhadas ou esculpidas), e mesmo os signos indiciais (marcas corporais, por exemplo), podem servir de suporte à construção de uma memória. E o privilégio conferido a cada um desses sistemas de signos por uma sociedade ou por uma disciplina é capaz de trazer à memória uma significação diversa.

A polissemia da memória é admitida sem dificuldades, e não se pretende aqui colocá-la em discussão. Ela é uma importante baliza diante das tentativas de autoritarismo conceitual. Devemos, todavia, estar precavidos em relação ao perigo que sua mera constatação comporta: se nos limitamos a afirmar a memória como algo polissêmico, corremos o risco de tornar equivalentes suas múltiplas significações, aplainando suas diferenças e as consequências teóricas e práticas de cada uma delas. Ao buscar maior rigor conceitual, nós propomos o acréscimo de um complicador para essa ideia: diremos, então, que o conceito de memória social é, além de polissêmico, transversal¹ ou transdisciplinar.

Ainda que possa ser trabalhado por disciplinas diversas, o conceito de memória, mais rigorosamente, é produzido no entrecruzamento ou nos atravessamentos entre diferentes campos de saber. Dito de outro modo: ainda que existam conceitos de memória no interior da filosofia, da psicologia, das neurociências e das ciências da informação, entre outras, a ideia de memória social implica que perguntas provenientes de

cada uma dessas disciplinas possam atravessar suas fronteiras, fazendo emergir um novo campo de problemas que até então não se encontrava contemplado por nenhuma delas. Uma nova esfera de problemas surge, por exemplo, quando o cientista social, o historiador ou o museólogo fertilizam sua esfera de conhecimento com questões referentes à subjetividade; ou quando o linguista, o filósofo ou o psicanalista se interrogam sobre a constituição dos laços sociais ou sobre a inteligência artificial. Nesses momentos, torna-se necessária a produção do conceito de memória social, pois um conceito não surge do nada, e tampouco é o ápice de uma história linear cujo progresso ou aperfeiçoamento exige a sua definição, como se ele existisse em estado larvar desde o início dos tempos. Um conceito é uma tentativa de responder a um feixe de problemas que se construiu, de maneira contingente, em um determinado momento. Se as condições fossem outras, ele não emergiria.

Em outros termos, um conceito não surge do aprimoramento das ideias, mas da emergência de um campo problemático que exige novas categorias de pensamento que lhe façam face. Só se criam conceitos em função de problemas, e eles se transformam do mesmo modo que os problemas aos quais se supõe que eles respondam. Mesmo o conceito de transdisciplinaridade pode ser entendido sob essa ótica: enquanto os objetos científicos foram concebidos como expressão de uma realidade simples, regida por leis simples, buscava-se a especialização disciplinar como forma de aproximação progressiva de verdades simples e universais; quando o real passa a ser encarado como algo complexo e múltiplo, os procedimentos transdisciplinares são requeridos, admitindo-se então que nenhuma disciplina isolada é capaz de responder a essa complexidade.

É importante ressaltar a distinção entre abordagens multi, inter e transdisciplinares. Nos procedimentos multidisciplinares, um somatório de disciplinas é requerido para dar conta de um mesmo objeto teórico sem que haja necessidade de um entrecruzamento das diferentes abordagens, podendo cada disciplina manter-se em sua própria esfera. Afirma-se a polissemia discursiva, mas a ordem disciplinar se mantém. Na interdisciplinaridade, tem-se igualmente um mesmo tema sendo trabalhado por disciplinas distintas, porém os discursos acerca desse tema são postos em diálogo. A ideia central é a de que o universo dos sa-

beres deve ser democrático: busca-se o diálogo, admite-se a paridade dos participantes e procura-se dar ao debate o horizonte do consenso. Evidentemente, o leque se abre, mas a divisão disciplinar permanece, ainda que cada disciplina seja capaz de ouvir o que a outra tem a dizer. Embora a prática da interdisciplinaridade articule saberes distintos, ela não põe em questão a própria estrutura do saber, submetido a um princípio de disjunção. Nesse caso, relativizar a ordem disciplinar pode ser uma maneira de revitalizá-la. E não apenas porque se busca, por intermédio do diálogo, a reconciliação entre os diversos pontos de vista sem questionar a ordem que os separou, mas porque reconciliar é algo bem diferente de criar um novo problema ou um novo conceito. Como escrevem Deleuze e Guattari (1992, p. 14), “a ideia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito”.

A proposta transdisciplinar é outra. Ela pretende pôr em xeque a disjunção entre as disciplinas, valorizando pesquisas capazes de atravessar os domínios separados. A ideia não é reunir conteúdos, mas produzir efeitos de transversalidade entre os diversos saberes. Transversalidade que, evidentemente, não toma a síntese por horizonte: não se trata de promover o diálogo entre disciplinas em prol de um consenso, de um equilíbrio último em que a razão domine o caos. Ao contrário, supõe-se que é justamente do dissentimento que se faz a invenção e podem ser geradas as novas ideias. O objeto transdisciplinar não é comum a diferentes disciplinas; ele é criado como um novo objeto, de maneira transversal, quando problemas que até então eram próprios de um campo de saber atravessam seus limites e fecundam outros. Esse objeto não existe antes que o atravessamento se dê. Nesse caso, a própria ordem disciplinar é posta em questão, surgindo um para além – indicado pelo prefixo “trans” – da divisão do saber em disciplinas. Os novos objetos produzem deslocamentos nos jogos de saber e poder, desestabilizando as regras sobre as quais havia consenso e propondo novos discursos e novas práticas de pesquisa.

Em suma, não supomos a existência de um objeto denominado memória social, pairando em estado neutro e com diferentes possibilidades de apropriação conforme as disciplinas que visem a ele. Não propomos que a sociologia, a psicologia ou a ciência da informação abordem a memória

social sob perspectivas distintas, como se a cada uma delas coubesse um lote de um território preexistente, distribuído entre elas por algum Zeus epistêmico. Nossa proposta, ao contrário, é que esses lotes podem ser invadidos e transpostos pelo fato de não pertencerem, de fato, a ninguém – mesmo que pertençam por direito. A memória social, como objeto de pesquisa passível de ser conceituado, não pertence a nenhuma disciplina tradicionalmente existente, e nenhuma delas goza do privilégio de produzir o seu conceito. Esse conceito se encontra em construção a partir dos novos problemas que resultam do atravessamento de disciplinas diversas. Não se trata aqui de deduzir problemas valendo-se das teorias já vigentes, mas, inversamente, de inventar novos problemas que, por consequência, produzirão novas teorias e conceitos. Como os problemas não param de surgir, no campo da memória social o conceito está sempre por ser criado: é um conceito em movimento. Por esse motivo, ele jamais poderá se configurar em uma definição estanque e unívoca, já que, em razão de sua própria condição transversal, sofre um permanente questionamento.

Segunda proposição: o conceito de memória social é ético e político

Até aqui tratamos da memória social em sua relação com o campo dos saberes e dos discursos. Vamos trabalhá-la agora na esfera da prática, pois um conceito não deve ser confundido com uma ideia geral ou abstrata; ele expressa um mundo possível (DELEUZE; GUATTARI, 1992), trazendo consequências para a vida que se leva e se pretende levar. É sobre isso que versa nossa segunda proposição: memória social é um conceito eminentemente ético e político. Temos aqui outro ponto capaz de trazer mais um complicador quanto à questão da diversidade de significações que a memória comporta.

Assim, não basta nos atermos à polissemia do conceito, apresentando um panorama de suas diversas significações, como se isso nos eximisse de tomar uma posição ou de escolher uma perspectiva nessa paisagem. Uma apresentação panorâmica e pretensamente imparcial sobre as diversas noções de memória social pode parecer aberta às diferenças, mas de fato encobre uma pretensão totalizante em que as diferenças se esvaem, pois se o conceito de memória social apresenta significações

diferentes, isso não quer dizer que elas sejam equivalentes. Qualquer perspectiva que tomemos será parcial e terá implicações éticas e políticas. Pensar a memória como uma reconstrução racional do passado, erigida com base em quadros sociais bem definidos e delimitados, como o fez Halbwachs (1992), leva-nos a um tipo de posicionamento político; afirmar, em contrapartida, que a memória é tecida por nossos afetos e por nossas expectativas diante do devir, concebendo-a como um foco de resistência no seio das relações de poder, como propôs Foucault (DELEUZE, 1987), implica outra ética e outra posição política. Seriam essas perspectivas equivalentes? Somente se tornássemos a determinação pelos quadros sociais equivalente às estratégias de resistência a esses mesmos quadros. Não se pode situar em planos semelhantes a proposta ética de Halbwachs, na qual a memória serve à manutenção dos valores de um grupo, e uma abordagem em que a memória se torna um instrumento privilegiado de transformação social.

Assim, ao nos posicionarmos em relação à memória social, é importante nos perguntarmos: em que direção essa concepção de memória nos lança, o que podemos esperar e como nos engajamos nessa espera? Um conceito, escrevem Deleuze e Guattari, “é o contorno; a configuração, a constelação de um acontecimento por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 46). Porvir que estaria ainda mais radicalmente implicado no caso da memória social. Recordar, nesse caso, não é somente interpretar, no presente, o já vivido; a escolha sobre o que vale ou não ser recordado funciona como um penhor e, como todo penhor, diz respeito ao futuro.

Uma lembrança ou um documento jamais é inócuo: eles resultam de uma montagem não só da sociedade que os produziu, como também das sociedades onde continuaram a viver, chegando até a nossa. Essa montagem é intencional e se destina ao porvir. Se levamos isso em conta ao interrogar as lembranças/documentos, a questão essencial será: sob que circunstâncias e a partir de que vontade eles puderam chegar até nós? Por que motivo eles puderam ser encontrados no fundo de um arquivo, em uma biblioteca, nas práticas e discursos de um grupo, a ponto de poderem ser escolhidos como testemunho de uma época? E, fundamentalmente, porque nós os escolhemos? Ao desmontar essa montagem, que é

a lembrança/documento, não revelaremos nenhuma verdade escondida sob uma aparência enganadora, mas sim a perspectiva, a vontade e a aposta a partir da qual nós a conservamos, escolhemos e interrogamos.

Há sempre uma concepção de memória social implicada na escolha do que conservar e do que interrogar. Há nessa escolha uma aposta, um penhor, uma intencionalidade quanto ao porvir. Tanto quanto o ato de recordar, nossa perspectiva conceitual põe em jogo um futuro: ela desenha um mundo possível, a vida que se quer viver e aquilo que se quer lembrar. O conceito de memória, produzido no presente, é uma maneira de pensar o passado em função do futuro que se almeja. Seja qual for a escolha teórica em que nos situemos, estaremos comprometidos ética e politicamente.

Tomamos aqui o risco de uma apresentação do conceito de memória social sob uma determinada perspectiva, admitindo sua transversalidade e suas implicações ético-políticas. Nossa proposta não é neutra, e nem pretende sê-lo. Tampouco são neutras aquelas que se apresentam como tal. Os discursos que almejam a imparcialidade costumam ocultar o olhar, a posição e a vontade de quem os emite. Pretendem, assim, tudo julgar sem correr o risco de serem também julgados. Em um campo múltiplo e móvel como o da memória social, toda perspectiva envolve a escolha de um passado e a aposta em um futuro. Cabe-nos responder por essa escolha e pelas consequências que ela implica.

Terceira proposição: a memória implica o esquecimento

A ideia de perspectiva e de escolha nos leva a abordar de forma mais crítica a relação entre lembrança e esquecimento. Em nossa concepção clássica da memória, herdada dos gregos, o ato de lembrar recebe uma conotação positiva, e o de esquecer, um valor negativo. Na Grécia Antiga, a verdade – *aletheia* – exigia, por definição, o não esquecimento (*a-lethe*), e foi nessa direção que a filosofia se instituiu, com Platão. Uma tal perspectiva, porém, não pode ser separada de uma proposta ética e política. “Platão é antes de mais nada uma testemunha”, escreve Chatêlet, “a testemunha genial e crítica de um período de decadência política da cidade” (CHATÊLET, 1977 p. 26): assistindo a derrocada do áureo período grego, vivendo em meio à expansão do comércio, ao grande afluxo

de estrangeiros, à invasão de outros hábitos e costumes, Platão se vê diante de uma tradição que perde progressivamente o seu vigor, impossibilitando uma distinção nítida entre o que é próprio e o que é outro, entre a identidade e a alteridade. É esse o impasse que levará o filósofo a conceber esse mundo como lugar de queda e degenerescência, a ele opondo um mundo de modelos perfeitos, de ideias ou formas puras, das quais teríamos nos afastado pelo esquecimento. É para esse mundo transcendente, que se mantém idêntico a si próprio, que os homens devem se dirigir por intermédio da reminiscência. Assim, é necessário lembrar para que os modelos possam persistir contra a força das cópias que os degradam, para que a imutabilidade possa se perpetuar contra a força do devir, enfim, para que seja possível reencontrar a origem e a identidade. Por sob a tese da reminiscência e a condenação do esquecimento, desenha-se um projeto político para salvar a cidade: é a perda da identidade da pólis que Platão lamenta, relacionando o esquecimento à enfermidade da alma, e a reminiscência à sua salvação.

Conceber nosso mundo presente como lugar de queda e degenerescência, a ele opondo um passado perdido – no qual a memória teria sido experimentada sem a contaminação do esquecimento – é uma ideia que ainda costuma ser utilizada por alguns pensadores da memória em suas leituras do contemporâneo. Nesse caso, é importante estarmos atentos ao projeto ético e político subentendido por determinados conceitos.

Vejamos, por exemplo, o conceito de lugares de memória, de Pierre Nora. Ele busca responder ao problema da perda das identidades nacionais e comunitárias que garantiam a conservação e a transmissão de valores: “A nação não é mais o quadro unitário que encerrava a consciência da coletividade” (NORA, 1993, p. 12). Nora encara uma perda como essa com uma sensibilidade compensatória: “Não se celebra mais a nação, mas se estudam suas celebrações” (NORA, 1993, p. 14). Para ele, criamos lugares de ancoragem da memória para compensar a perda dos meios de memória, enquanto um modo de reparar o dano. Subentende-se aqui o lamento pelo esfacelamento das tradições, assim como a crença de que devemos ser ressarcidos dessa perda, de alguma forma: nesse sentido, os lugares de memória são uma tentativa de contrabalançar o que foi destruído, “lugares salvos de uma memória na qual não mais ha-

bitamos” (NORA, 1993, p. 14). Nora lastima a perda de uma “memória verdadeira, social, intocada, aquelas cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo”, em prol da nossa, “que é só história, vestígio e trilha” (NORA, 1993, p. 8). Numa argumentação construída a partir de oposições – memória viva e memória de prótese, lugar e meios, memória e esquecimento, memória e história –, o historiador francês nos apresenta uma solução indenizatória, centrando-se na ideia de que as referências ou os modos de vida perdidos seriam os melhores ou os mais certos. Nesse sentido, seu argumento segue uma linha platônica. No século III, Plotino já havia escrito, condensando a doutrina da reminiscência: “A recordação é para aqueles que esqueceram”. Os lugares de memória talvez possam ser situados da mesma maneira.

Duas críticas principais podem se feitas em relação a um argumento como o de Nora, que, de modo geral, não é incomum nas leituras do contemporâneo. Em primeiro lugar, trata-se de uma perspectiva nostálgica e declinológica – na medida em que lê o presente enquanto declínio –, pela qual se desconsidera que as mudanças experimentadas na atualidade podem ser também positivas. Pois se na atualidade certos tipos de memória se retraem – como a memória nacional ou comunitária –, precisamos admitir que outras modalidades ganham força, como a memória digital, a memória dos fluxos, das mídias, do corpo e dos vestígios. Enxergar no presente apenas as perdas significa lê-lo a partir de um modelo entrópico, no qual o tempo devora progressivamente tudo o que existe e caminha numa única direção, aquela da destruição e da morte. Nesse caso, as lembranças não passam de uma retenção provisória da entropia. Porém, se valorizamos também a dimensão criadora do tempo, podemos atribuir uma função positiva ao esquecimento, concebendo as perdas enquanto indispensáveis à transformação da memória. Essa é a crítica que faz Andreas Huyssen a Pierre Nora: “Este argumento conservador [...] precisa ser retirado de seu marco de referência binário (lugar *versus* meio em Nora [...]) e empurrado numa outra direção, que não esteja ligada a um discurso de perda e que aceite o deslocamento fundamental nas estruturas de sentimento, experiência e percepção, na medida em que elas caracterizam o nosso presente [...]” (HUYSEN, 2000, p. 29).

Uma segunda crítica pode ser realizada a este tipo de leitura do contemporâneo, agora de cunho mais estritamente político. A perda lamentada por Nora é uma memória verdadeira e autêntica – e o que seria uma memória verdadeira? –, ligada a uma identidade nacional plenamente constituída. Porém, a nostalgia de Nora não se dirige às identidades nacionais de forma abstrata. A referência primária de seu trabalho é a nação francesa e a memória da França. Nesse ponto, um de seus maiores críticos é o historiador inglês Perry Anderson: com a tese dos lugares de memória, diz ele, o objetivo subliminar de Nora seria “a criação de uma *doce* união na qual as divisões e discórdias da sociedade francesa se desvaneceriam em ternos rituais de recordação pós-moderna” (ANDERSON, 2004, p. 10). Mas essa *doce união* é e sempre foi impossível, tanto no futuro quanto no passado: a França nunca teria sido tão harmoniosa ou una. Para Anderson, o que Nora lamenta é o eclipse histórico da França no cenário mundial e a perda da unidade nacional, omitindo – isto é, esquecendo – o fato de que essa suposta unidade e esse lugar privilegiado teriam pago alguns preços nada admiráveis, como a colaboração do governo de Vichy, as “guerras sujas” na Indochina e na Argélia e a tortura praticada pelo exército francês nesta última. Ou seja, a crença na noção de identidade ou de “nação francesa” só subsiste na medida do esquecimento de um passado nacional problemático. Para Anderson, o projeto de Nora poderia ter contribuído mais para uma história crítica da memória francesa se tivesse privilegiado os lugares de conflito e divisão social, e se tivesse apresentado, em vez de uma lista de lugares de memória, um inventário de lugares de esquecimento. Anderson considera que as áreas esquecidas por Pierre Nora ou, em outros termos, sua recusa ao confronto com os aspectos mais problemáticos e provocativos da história nacional francesa fazem de seu projeto “um dos programas mais patentemente ideológicos da historiografia do pós-guerra” (ANDERSON, 2004, p. 10).

As concepções clássicas da memória social costumam erguer-se a partir de binarismos, isto é, a partir de relações de oposição que simplificam o campo de pesquisa, reduzindo-o a dois mundos: lugar e meios ou memória e história, no caso de Nora; indivíduo e sociedade, no caso de Halbwachs. Um dos binarismos fundamentais desse campo diz respeito às relações entre lembrança e esquecimento. Desconsiderar, excluir, la-

mentar ou tentar escapar do esquecimento – enfim, vê-lo enquanto um mal a ser evitado – implica a manutenção de uma dicotomia fundante da nossa cultura, dicotomia essa que neutraliza e elide a dimensão política de toda memória. Pois esquecer é um ato que se encontra invariavelmente presente em qualquer construção mnemônica. Para que uma memória se configure e se delimite, coloca-se, antes de mais nada, o problema da seleção ou da escolha: a cada vez que escolhemos transformar determinadas ideias, percepções ou acontecimentos em lembranças, relegamos muitos outros ao esquecimento. Isso faz da memória o resultado de uma relação complexa e paradoxal entre processos de lembrar e de esquecer, que deixam de ser vistos como polaridades opostas e passam a integrar um vínculo de coexistência paradoxal.

O paradoxo da lembrança e do esquecimento pode ser mais claramente examinado através da perspectiva das mídias. Se quisermos pensar as transformações da memória, não basta enfocarmos as alterações dos jogos sociais ou dos jogos de força; é preciso também levarmos em conta a mudança das mídias técnicas. Se há algo que a Era Digital nos fez ver muito claramente é que a construção da memória depende tanto de interesses sociais, políticos e culturais quanto é determinada pelos meios de comunicação e pelas técnicas de registro. Como escreve Derrida, esses meios e técnicas não são apenas o suporte neutro de um conteúdo, que se manteria o mesmo, a despeito de suas formas de inscrição e armazenamento. As mídias digitais nos abrem os olhos para algo que se produziu em todas as técnicas de registro: podemos dizer não somente que “o arquivamento tanto produz quanto registra o evento” (DERRIDA, 2001a, p. 29) como também que “não se vive mais da mesma maneira aquilo que não se arquia da mesma maneira” (DERRIDA, 2001a, p. 31).

É toda a nossa concepção e nossos valores sobre a memória e o esquecimento que se veem transmutados a partir do estabelecimento dessas novas mídias. Aleida Assmann (2011a) nos mostra que a associação da memória à ideia de permanência é solidária a um modo específico de arquivamento. Enquanto os meios de memória gravaram inscrições sobre suportes materiais, isto é, enquanto as lembranças ou documentos eram inscritos de maneira consistente, vigorou nas teorias da memória a

ideia de que esta poderia ser inextinguível. Das tábuas de cera, passando pelos pergaminhos até chegar à letra impressa, foi se constituindo uma concepção de memória como permanência, vitória contra a passagem do tempo e o esquecimento. A principal metáfora da memória, predominante durante 2.500 anos – a escrita – teria permitido essa suposição. A possibilidade de lembrar em oposição à de esquecer estaria ligada à necessidade de inscrever, implicando, de algum modo, a ideia de escrita. Assim, se temos alguma ideia do que teria sido Troia ou Babilônia é porque lemos algo sobre essas cidades, das quais não restou nem mesmo uma ruína que pudesse indicar sua localização. Porém, a escrita como metáfora da memória tem sido suplantada, em nossos dias, pelo funcionamento da rede eletrônica: “A enxurrada de imagens torna obsoleta a escrita enquanto principal *medium* da memória; novas tecnologias de armazenamento e informação baseiam-se em um novo tipo de escrita: a escrita digital que, em sua forma fluida, nada tem a ver com o antigo gesto da inscrição” (ASSMANN, 2011a, p. 230). Ao invés da inscrição que permanece, passa a valer o movimento fluido dos fluxos digitais, trazendo às teorias da memória o princípio de uma reescrita contínua, ou seja, de uma constante possibilidade de apagamento e reconstrução das lembranças. “Tanto na tecnologia de armazenamento quanto na pesquisa da estrutura cerebral vivemos uma mudança de paradigma, na qual a concepção de um registro duradouro de informação é substituído pelo princípio da contínua sobrescrita” (ASSMANN, 2011a, p. 24).

Se uma sobrescrita constante subentende um constante apagamento, ela não permite mais uma distinção precisa entre lembrar e esquecer. Estaríamos então condenados ao esquecimento, como advertem alguns? Seria o *boom* da memória, instaurado a partir dos anos 1990, uma reação desesperada à suposição de uma amnésia coletiva, conforme denuncia Huyssen (2014)? As perspectivas nostálgicas e catastrofistas só se erigem enquanto tais porque julgam fenômenos contemporâneos a partir de uma lógica que não mais os abarca. Em outros termos: só tememos o esquecimento quando o pensamos como um inimigo da lembrança, supondo a memória, necessariamente, como um lugar de permanência de inscrições. Mas é justamente essa concepção que se encontra hoje em xeque, exigindo a mudança de nossas teorias.

A disciplina memória social se instituiu a partir da oposição entre lembrança e esquecimento. Halbwachs trabalhou com uma oposição simples entre esses elementos e fez dela um ponto de partida, ao passo que Pierre Nora sofisticou os opostos ao situá-los numa relação dialética, cuja síntese seria o conceito de “lugares de memória” – síntese que funcionaria como compensação pela perda ou pelo lugar concedido ao inimigo. A era digital, contudo, coloca em jogo uma outra relação entre lembrar e esquecer: não mais uma oposição simples nem tampouco uma oposição dialética, mas o borramento da linha clara que os distinguia, de forma que os dois processos passam a se apresentar numa relação de coparticipação e convivência paradoxal. Desse modo, se fazemos a pergunta – a escrita digital seria ainda um meio de memória ou deveríamos considerá-la um meio de esquecimento? –, teremos que responder: ambos. A construção de uma memória digital, por ser continuamente sobrescrita, implica o esquecer e o recordar, numa relação em que os dois coexistem sem qualquer possibilidade de síntese, mas inseparáveis.

Um vínculo paradoxal entre a lembrança e o esquecimento tem sido admitido cada vez mais no campo da memória social. É porque ambos podem ser afirmados que Paul Ricoeur pergunta se não seria possível se desenvolver uma “arte do esquecimento”, trabalhando em simetria com a “arte da memória”. Pergunta é parcialmente respondida por Harald Weinrich (2004), ao considerar o quanto precisamos hoje de uma “lethotécnica”, ao invés de uma mnemotécnica. Nessa mesma linha, Anne Withehead (2009, p. 157) conclui seu livro *Memory*, afirmando que “o esquecimento, paradoxalmente, constitui um elemento crucial, se não essencial, na direção e trajetória futura dos estudos da memória”.

Quarta proposição: a memória não se reduz à identidade

Reconhecer a participação do esquecimento na construção da memória termina por colocar em discussão outras categorias a ele ligadas. Uma delas é a identidade. O que quer dizer identidade? Existem muitas maneiras de defini-la, mas podemos ficar com a que nos apresenta Michel Pollak, apoiado em literatura psicanalítica: identidade é uma “[...] imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo de sua vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, por acreditar na sua pró-

pria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros” (POLLAK, 1992, p. 204). Porém, uma imagem sobre si não é apanágio exclusivo dos indivíduos. Um grupo, uma sociedade, um país também constroem uma imagem sobre si mesmos, e, portanto, uma identidade. Produzi-la e mantê-la não é tarefa fácil. Trata-se de um esforço constante, exigindo que se “esqueça” – que se exclua, segregue ou recalque – tudo aquilo que se mostra em desacordo com a imagem que se tenta preservar. Essa ideia é ilustrada num famoso aforismo de Nietzsche: “Fiz isso, diz minha memória. Não posso ter feito isso – diz meu orgulho, e permanece inexorável. No final, a memória cede”.

Segregação ou recalque são operações que, desde Freud, sabemos não estar restritas ao campo individual. O historiador Marc Ferro nos mostra como se dão essas operações no campo político e social, através de uma interessante tipologia de silêncios (FERRO, 1988). Ferro distingue três tipos de silêncios na história: o primeiro está ligado ao princípio de legitimidade de uma instância de poder, seja ela uma igreja, uma dinastia, um partido. O começo histórico de todas as coisas, como já nos advertira Foucault, é baixo, derrisório, irônico. Contudo, para garantir uma legitimidade, as instâncias de poder criam ou se servem de mitos fundadores que engrandecem a sua origem, imputando-a a Deus, aos feitos de heróis, à razão, enfim, a algo capaz de justificar sua supremacia, recalçando os aspectos pouco admiráveis de seus começos.

Um segundo tipo de silêncio diz respeito aos martírios coletivos que os vencedores infligem aos derrotados. Na história de vencedores e vencidos, a divergência de interpretações para um mesmo acontecimento marca o confronto entre diferentes memórias: assim, enquanto os alemães enfatizam os excessos cometidos pelos franceses na Era Napoleônica, nada disso é comentado nas obras escritas na França. Vimos também, no item anterior, o quanto o historiador Pierre Nora se mostrou silencioso em relação ao colaboracionismo de Vichy e às torturas praticadas na Guerra da Argélia: esse seria o preço de manutenção da crença numa identidade nacional francesa. Ainda um terceiro tipo de silêncio é focado por Marc Ferro, apresentando-se como um antípoda do segundo: uma sociedade se recusa a lembrar um passado no qual tenha

sido submetida a humilhações. Um bom exemplo reside na memória de alguns povos africanos; apesar de marcada pela condenação do colonialismo europeu, não há nela vestígios do tráfico negreiro organizado pelos árabes, que teria transformado em eunucos milhares de cativos do Sudão e de Gana. Uma sociedade pode se lembrar daquilo que ela representa como injustiça do outro, mas não daquilo que ela representa como desonra, pois nesse caso estaria comprometida a imagem que ela constrói para si própria.

Podemos perceber que uma mesma questão atravessa esse inventário de silêncios. Um grupo, uma sociedade, uma nação desejam ocultar tudo aquilo que poderia revelar seus paradoxos, suas falhas, enfim, tudo aquilo que poderia comprometer a imagem que pretendem fornecer sobre si mesmos. É justamente a tentativa de preservação dessa “identidade” que, como nos indicou Freud, conduz-nos a recalcar (isto é, enviar para o registro inconsciente) os traços ou lembranças capazes de colocá-la em xeque. Recalamos, isto é, esquecemos, por narcisismo – ou por orgulho, como disse Nietzsche, por amor a essa ficção, a essa miragem que se chama “eu”, seja ele relativo a um indivíduo, a um grupo, a um país. Isso nos mostra o quanto essa grande abstração chamada “identidade” é ficcional, o quanto ela se deve a interesses práticos, subjetivos, políticos, e o quanto ela supõe um embate permanente entre a lembrança e o esquecimento.

Reduzir a memória à identidade conduz um pesquisador a uma dificuldade: quando a identidade é algo a ser preservado, a memória se encontra a serviço da manutenção do mesmo. E, não raramente, por meio da violência. Enquanto defendermos um pensamento identitário, escreve Édouard Glissant, “haverá Bósnias, Ruandas e Burundis [...]”. É preciso nunca hesitar em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguirmos mudar a própria noção de identidade” (GLISSANT, 2005, p. 107-108). Mesmo a afirmação de identidades locais e fragmentárias não escapam desse quadro. Não por acaso, o reconhecimento das comunidades locais se torna hoje expressão do politicamente correto, recebendo incentivo oficial. A multiplicação de pequenas fronteiras facilita a neutralização do potencial criativo dos diversos grupos, transformando suas produções, seus valores e suas memórias

em objetos de consumo de um mercado global. “Qualquer proposta de comunidade isolada, definida em termos raciais, religiosos ou regionais, [...] protegidas por fronteiras fixas, está destinada a acabar como uma espécie de gueto”, advertem Negri e Hardt (2001, p. 230). E essa distribuição em pequenos guetos só facilitará o seu controle pela lógica atual do mercado, que funciona pela “administração da diversidade”.

Mas não haveria uma forma de pensar as identidades para além das fronteiras que as preservam? Esta é a proposta de Glissant, ao distinguir o que ele chama de identidade raiz e identidade rizoma. “A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto que o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes. Apliquei essa imagem ao princípio da identidade, e o fiz também em função de uma [...] divisão de culturas entre culturas atávicas e culturas compósitas” (GLISSANT, 2005, p. 71). A questão das fronteiras e do território é fundamental para essa distinção: as culturas ocidentais teriam veiculado no mundo a ideia de atavismo ou de identidade raiz, reivindicando uma espécie de permanência no tempo, uma legitimidade a ser preservada e um território a ser mantido ou ampliado. Entretanto, esse quadro identitário de pensamento, denominado por Glissant de pensamento de sistema, não fornece mais a compreensão do que ocorre hoje nos contatos e nos conflitos de cultura. Ele defende a tese de que atualmente “o mundo se crioualiza”, isto é, todas as culturas se colocam em contato, permutam-se e se transformam de maneira imprevisível, processo diferente de uma mestiçagem, pois nessa os resultados já se encontram previstos. Estaríamos na presença de relações erráticas que não visam mais a fundação de um território, e cujos efeitos não podem ser antecipados. A identidade rizomática seria aquela na qual a errância da relação – e não as fronteiras do território, seja ele grande ou pequeno – se coloca em primeiro plano. Para Glissant, teríamos que reaprender a pensar com os nômades, os migrantes e os exilados, capazes de reconstruir linguagens, costumes e formas de arte unicamente a partir da memória. Não mais uma memória fincada na conservação do passado, e sim uma memória de rastros e resíduos, porosa e aberta ao imprevisível. “O pensamento do rastro/resíduo é aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema” (GLISSANT, 2005, p. 20). Desse modo, mais do que garantir a preservação do que se passou, a memória pode ser uma aposta no porvir.

Quinta proposição: a memória não se reduz à representação

É habitual conceber a memória social como a esfera por meio da qual uma sociedade representa para si mesma a articulação de seu presente com o seu passado, configurando, em consequência, o modo pelo qual os indivíduos sociais representam a si próprios, as suas produções e as relações que estabelecem com os demais. Sob esse ponto de vista, o campo da memória é o campo das representações coletivas. Ora, fazer avançar o pensamento sobre a memória social implica questionar a evidência dessa relação e das ideias que aí se encontram inter-relacionadas.

É sob a inspiração da sociologia de Durkheim que essa “evidência” se constrói. Em *Representações individuais e representações coletivas*, Durkheim traçou uma analogia entre a esfera da memória e a da representação coletiva. Abria-se o campo para uma sinonímia, tradicionalmente aceita pelas ciências sociais. A memória, nesse caso, via-se reduzida a um arquivo de representações, não sendo levados em conta os movimentos reais que essas representações representam.

Se pensamos que a esfera social é viva, pulsante e em constante mudança, as representações são apenas o referente estático do que se encontra em constante movimento. É como se um processo só fosse apreendido em suas cristalizações mais visíveis e genéricas, nos grandes quadros que a partir dele se instituem. Em vez das forças em constante tensão, em constante disputa, agindo em um plano de pequenas variações e alterações, confunde-se aquilo que elas produzem – as representações coletivas ou sociais – com o próprio processo de que essas representações resultam. Assim como não se pode reduzir a passagem do tempo real, em suas ínfimas variações, à marcação dos ponteiros de um relógio, não se pode reduzir a permanente agitação das forças sociais ao contorno homogêneo de uma representação. As representações não surgem subitamente no campo social, mas resultam de jogos de força bastante complexos, envolvendo combinações e enfrentamentos que a todo tempo se alteram. Se reduzirmos a memória a um campo de representações, desprezaremos as condições processuais de sua produção. Tomaremos como dado justamente o que deveria ser explicado: como foi que, em uma certa sociedade e em uma certa época, algumas forças se conjugaram para formar uma representação? A serviço de que interesses ou de

que vontades ela teria se constituído? Que relações de poder fizeram com que algumas representações, e não outras, pudessem adquirir uma consistência crescente até se tornarem dominantes no campo social? Em suma: como e por que essas representações foram inventadas?

Ao fazer essas perguntas, pensamos a memória social como um processo. E um processo do qual as representações são apenas uma parte: aquela que se cristalizou e se legitimou em uma coletividade. A memória, contudo, é bem mais que um conjunto de representações; ela se exerce também numa esfera irrepresentável: no corpo, nas sensações, nos afetos, nas invenções e nas práticas de si. Proust, por exemplo, valoriza o corpo sensível no processo da recordação. Os sentidos do corpo podem agir como disparadores de uma memória involuntária: o gosto da madalena mergulhada no chá, o som de uma colher batendo num prato ou da água correndo nas tubulações, o toque de um guardanapo engomado roçando os lábios. São essas impressões sensíveis – e, particularmente, aquelas provocadas pelos odores e os sabores – que sustentam, para Proust, a memória por inteiro:

[...] após a morte das criaturas e a destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis porém mais vivos, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o odor e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, lembrando, aguardando, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, e suportando sem ceder, em sua gotícula impalpável, o edifício imenso da recordação (PROUST, 1999, p. 51).

Como Julia Kristeva (1994) bem observou, a memória proustiana se encontra inserida no próprio corpo do narrador. Por esse motivo, as noções de impressão e de vestígio são por ele mais utilizadas e lhe parecem mais confiáveis do que a ideia de representação, esta última estando ligada à compreensão intelectual e às lembranças voluntárias. Em Proust, a verdade que a compreensão atinge, se comparada à veracidade do corpo e das recordações involuntárias, é apenas uma verdade lógica. “Nosso único livro é o que tem os caracteres cravados em nós, não os

caracteres que nós mesmos entalhamos [...]. Só a impressão, por mais fina que pareça sua matéria e inverossímeis suas pegadas, é um critério de verdade” (PROUST, 1999, p. 880). Ainda assim, não se poderia dizer que a memória proustiana é solipsista. Essa memória também é social, memória involuntária produzida na relação com um ambiente externo que a incita e desafia (ASSMANN, 2011a, p. 176).

Em Foucault, temos outro exemplo de processos mnemônicos não re-dutíveis ao representável. Memória seria o nome dado às práticas ou processos de criação de si que rompem com os modos de subjetivação predominantes em um campo social. Nada disso pertence ao campo da representação. Nesses termos, a proposta de Foucault é inteiramente diversa da posição de Durkheim, que, ao associar memória e representação coletiva, interessava-se por um *glutinum mundi*, pela possibilidade de coesão social ou, em outros termos, por aquilo que homogeneiza o campo social e torna os homens semelhantes. Na esteira de Durkheim, Halbwachs desdobra esse *glutinum mundi* em quadros sociais da memória, entendidos como um sistema de valores que unificam determinados grupos – familiares, religiosos, de classe. Mas como se produziram esses valores? Que disputas teriam propiciado o seu surgimento e garantiriam, no presente, a sua manutenção? Halbwachs não responde a essas questões, apresentando-nos memórias familiares, religiosas e de classe como quadros prontos e universais, como se esses não tivessem sido inventados, como se neles não formigassem tensões e lutas internas.

Ora, é justamente o que escapa a esse *glutinum mundi* que interessa Foucault: ele investe sobre o que se singulariza, se diferencia, o que resiste aos hábitos e às coerções sociais. A memória deixa de se reduzir aos axiomas da representação e da generalidade abstrata para se articular àquilo que nos afeta, que nos surpreende, que nos permite apostar em um outro campo de possíveis. E se tivéssemos que, em uma palavra, resumir o que na memória não se reduz à representação, diríamos: afeto, ou melhor, forças que nos afetam, e também forças pelas quais afetamos.

Podemos articular o afeto e a representação na produção da memória como partes integrantes de um mesmo processo. Isso não é igual a supor que esse processo possua etapas necessárias: como já foi dito, existem memórias irrepresentáveis, como as da sensibilidade, de alguns gestos

singulares, das práticas de si. Não existem, contudo, memórias fora de um contexto afetivo. Se, como artifício explicativo, desdobrarmos o processo de produção da memória em algumas etapas, deveremos considerar o afeto como a primeira. De todas as experiências que nós vivemos no aqui e no agora, selecionamos, como impressões ou lembranças, aquelas que nos afetam em um campo de relações. Todavia, o que nos afeta é o que rompe com a mesmidade em que vivemos; a mesmidade não nos impressiona ou nos marca. O que nos afeta é antes um encontro, uma palavra nova, uma experiência singular. Se viajamos para uma cidade desconhecida, a arquitetura, as cores e os encontros nos marcam bem mais do que nossa vida habitual e cotidiana. Mas podemos pensar que nossa própria cidade já foi um dia, para nós, desconhecida, e que as formas, cores e encontros que nela experimentamos como novidade deixaram impressões e se constituíram em lembranças. Desse modo, se a memória é um processo, o que o deflagra são relações e afetos – em outros termos, são jogos de força. A representação poderia, ainda que não necessariamente, integrar esse processo, mas nesse caso viria depois, como uma tentativa de dar sentido e direção ao que nos surpreendeu.

Existem algumas situações em que o afeto e a lembrança se fundem num complexo indissolúvel. Isso é particularmente visível nas autobiografias. Jean-Jacques Rousseau se depara com este problema nas suas *Confissões*: o que lhe permitiria acreditar em sua memória, ao narrar acontecimentos dos quais não há testemunhas nem evidências que permitam a sua verificação? E responde:

[...] eu tenho apenas um guia fiel com o qual posso contar: a cadeia dos sentimentos que marcaram o desenvolvimento da minha existência, e da qual os acontecimentos têm sido a causa ou o efeito [...]. Posso fazer omissão nos fatos, transposições, erros de datas, mas não posso me enganar sobre o que senti nem sobre o que meus sentimentos me fizeram fazer (ROUSSEAU, 1841, p. 251).

Rousseau faz do afeto o núcleo duro de suas lembranças. O que ele pretende compartilhar conosco, nessas *Confissões*, não são os fatos de sua

história ou sua localização precisa, e sim uma relação – a relação que ele mantém com o passado. Desse modo, o afeto deixa de ser apenas um fator secundário, capaz de somar-se a lembranças já construídas e influenciar sua seleção, amplificando-as, reduzindo-as ou recalçando-as. Mais do que um personagem central ou coadjuvante, o afeto constitui a própria cena na qual as lembranças se perfilam, como nos mostra Jean Starobinski (1991, p. 195): “O sentimento é o centro indestrutível da memória”.

Mesmo no campo das ciências sociais, a memória não se reduz à representação. Para um sociólogo como Gabriel Tarde, por exemplo, não caberia à sociologia o estudo das representações coletivas, como pretendeu Durkheim, e sim o estudo dos fluxos de crença e desejo no campo social. Segundo Tarde, as relações sociais tendem a conduzir a dois grupos: uns transmitem, “de um homem a outro, por persuasão ou autoridade, por vontade ou à força, uma crença; os outros, um desejo” (TARDE, 1976, p. 8). As representações seriam um mero resultado da propagação dessas forças plásticas que fazem o pulsar da vida social e que se articulam num plano sub-representativo (VARGAS, 2000, p. 229). Tarde não trabalha numa esfera macro, a dos grandes conjuntos de representações, mas no nível micro dos fluxos e ondas – daí sua surpreendente atualidade –, inaugurando o que se chama de uma microssociologia. Em outros termos, em vez de fazer a sociologia se apoiar sobre grandes objetos, Tarde se dedica ao estudo, no plano social, dos fenômenos infinitesimais: “Em lugar de explicar o pequeno pelo grande, o detalhe pelo grosseiro, eu explico as similitudes de conjunto pela acumulação de pequenas ações elementares, o grande pelo pequeno, o grosseiro pelo detalhe” (TARDE, 1999, p. 42); e ainda: “Tudo parte do infinitesimal e a ele tudo retorna” (TARDE, 2003, p. 26). Não se trata aí de uma mera mudança de escala, nem da tentativa de explicar o social pelo individual. Sob uma perspectiva micro, mesmo um indivíduo se torna um composto formado por uma multiplicidade de relações infinitesimais e, portanto, todo indivíduo já é uma sociedade. “Toda coisa é uma sociedade, e todo fenômeno é um fato social” (TARDE, 2003, p. 49). Nesse caso, a distinção entre individual e social perde o sentido. O que existe, em todos os campos, são relações sociais – e é por elas que Tarde se interessa. Enquanto cientista social, seu foco são os microrrelacionamentos, as múltiplas relações difusas e infinitesimais que se produzem *entre* os indivíduos através dos fluxos e

ondas de crença e desejo que, como tais, são irrepresentáveis (VARGAS, 2000, p. 195).

Lida nessa clave, uma representação coletiva ou social é algo mais que uma ideia genérica e instituída que se impõe a nós: todas as representações são inventadas e somos nós que as inventamos, valendo-nos de uma novidade que nos afeta e de nossa aposta em caminhos possíveis. Essa invenção se propaga, repete-se, transforma-se em hábito. E a partir desses hábitos, os homens se tornam semelhantes, instituindo – finalmente – um *glutinium mundi*. É preciso, contudo, não esquecer que esses hábitos e essa semelhança têm como ponto de partida uma invenção singular, propiciada por um contexto relacional e afetivo. Hábitos são criações que se propagam e, ainda que se tornem constantemente repetidos, iniciam-se com uma experiência marcada pela novidade e pelo inesperado.

Conceber a memória como processo não significa excluir dele as representações coletivas, mas, de fato, nele incluir a invenção e a produção do novo. Não haveria memória sem criação: seu caráter repetidor seria indissociável de sua atividade criativa; ao reduzi-la a qualquer uma dessas dimensões, perderíamos a riqueza do conceito.

Notas

¹ Sobre a transversalidade, ver Guattari (2004).

Regina Abreu

É de Mem Fox, uma escritora australiana, que vive em Londres, um dos mais belos e sensíveis livros sobre as potências criativas da memória social. Escrito para crianças, o livro narra a história do encontro de Guilherme Augusto Araújo Fernandes com Antônia Maria Diniz Cordeiro. Ele, um menino na faixa de uns 7 anos. Ela, uma senhora com seus 96 bem vividos. O encontro se dá num asilo de velhos bem ao lado da casa do menino. A diferença entre os dois espaços por si só chama a atenção. Enquanto a casa do menino é repleta de objetos e de pessoas de diferentes faixas etárias, o asilo é um espaço liso, sem forma, preenchido apenas por velhos que passam a vida sentados em cadeiras. O menino circula entre os dois espaços, e, no asilo, diverte-se com o espaço-tempo da velhice, um universo totalmente diferente do que está habituado. Alguns lhe contam histórias, outros cantam músicas antigas ou ensaiam brincadeiras. O menino, por sua vez, auxilia os velhos a se deslocarem com suas bengalas, seus cansaços, suas tristezas. Um dia, Guilherme Augusto escuta a mãe e o pai conversando sobre dona Augusta. “Coitada da velhinha”, dizia a mãe. E Guilherme Augusto pergunta: “Por que ela é coitada?”. Ao que o pai responde: “Porque ela perdeu a memória”. A partir de então, Guilherme Augusto passa a viver uma obsessão: compreender “o que é uma memória”. O menino sai perguntando a todos à sua volta: “O que é uma memória?”. Motivado pelas respostas que vai escutando pelo caminho, Guilherme Augusto decide reunir, numa cesta, objetos que lhe parecem associados aos diferentes conceitos de memória que foram veiculados: conchas guardadas há muito tempo, a marionete que sempre fizera todo mundo rir, a medalha que seu avô lhe tinha dado, a bola de futebol que para ele valia ouro, um ovo fresquinho ainda quente retirado debaixo da galinha. Após haver reunido todo aquele tesouro, o menino decide ir ao encontro de dona Augusta com o firme propósito de lhe restituir a memória. A partir do poder evocativo dos objetos e, sobretudo, da potência criativa do menino, a velhinha vai, aos poucos, voltando a lembrar, e, nesse movimento de recuperação da memória, apropria-se novamente da dimensão da passagem do tempo por onde transcorre sua própria vida.

Esse pequeno e singelo livro infantil passeia de maneira lúdica por alguns dos itinerários conceituais da memória social. Nossa proposta é apresentar no espaço deste ensaio alguns desses itinerários que têm sido intensamente vivenciados por nós nas aulas, nas orientações, nas pesquisas, nos estudos em memória social, apontando autores e livros nos quais é possível aprofundar a reflexão sobre cada um deles.

Primeiro itinerário: a memória se produz numa relação com a alteridade

No livro de Mem Fox, a memória só é possível porque é produzida numa relação afetiva, em que os indivíduos se afetam mutuamente. A memória aparece em sua potência criativa, já que ao contrário de ser uma reprodução do passado, apresenta-se como uma elaboração do passado, dinamizada numa relação entre o eu e o outro. O tema da alteridade emerge como crucial. Só há memória quando existe a relação com o diferente, ou seja, com aquele que faz estranhar, relativizar, tomar distância, ver de outro modo. Em tudo são diferentes Guilherme Augusto Araújo Fernandes e dona Antonia Maria Diniz Cordeiro – a idade, o gênero, as histórias, as experiências. Dona Antônia não era mais capaz de lembrar, pois não conseguia mais se comunicar, se relacionar – o asilo aparece na história como um mundo desprovido de relações sociais, um mundo de esquecimento. Quando Guilherme Augusto traz os objetos de seu mundo, ele permite que dona Antônia entre em contato com a alteridade – para lembrar é preciso *outrar*, sair do “eu”, sair do mundo do indivíduo ensimesmado.

Sobre o tema da memória associada à atividade relacional entre diferentes sujeitos, há estudos clássicos, dos quais destaco o “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss. Nesse insuperável ensaio, a memória das coisas aparece como indissociável da memória das pessoas em três regras básicas: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir. Mauss analisa um ritual tribal na Melanésia, onde a relação com a alteridade, com as outras tribos, é fundamental para constituir uma tribo. Ou seja, o eu só existe na relação com o outro. E é na relação com o outro que é possível que o grupo se perceba a si próprio. O ritual da troca de presentes entre grupos diferentes e, em alguns casos, até

mesmo rivais, possibilita a manutenção da paz entre os grupos, ao mesmo tempo em que assegura suas próprias existências. E a memória está presente todo o tempo, indicando os passos a serem seguidos, as regras e tradições que não podem ser quebradas. Marcel Mauss desenvolve o tema da reciprocidade como regra social básica. Ou seja, nas sociedades humanas, o indivíduo ou os grupos sociais não podem viver isoladamente. É preciso manter uma relação de reconhecimento do outro e de entendimento com o outro, para que se produza o pensamento, a vida social e a paz (ou o estado de antagonismo controlado) entre os povos.

O tema da alteridade é central para a antropologia, é ele que baliza o debate sobre a construção das identidades sociais. No contexto antropológico, o conceito de identidade tem sido pensado como exercício da diferença, pois pressupõe sempre o olhar sobre o outro, entendendo que só é possível compreendê-lo se nos abirmos para a visão que o outro tem de si mesmo, ou seja, se exercitarmos a atitude de ouvir e perceber os outros modos de existência diferentes dos nossos. Essa atitude tem sido o mote para a antropologia desenvolver pesquisas nas mais diferentes escalas. A antropóloga Marisa Peirano (1999) é uma boa referência nesse sentido, chamando a atenção para diferentes tipos de alteridade: a alteridade radical, a alteridade próxima, a alteridade em contato, a alteridade mínima. Sem entrar no detalhamento, o que não seria o caso no curto espaço deste ensaio, de forma bem sintética, a pesquisa com a alteridade radical se refere às pesquisas com povos indígenas ou povos tradicionais, cujos modos de existência são bem diferentes dos modos de existência ocidentais, nos quais nos situamos como pesquisadores e pensadores. A alteridade próxima diz respeito a estudos de microdiferenças num contexto de hegemonia de modos de existência da sociedade ocidental moderna, cujos representantes mais emblemáticos são os estudos de antropologia urbana. A alteridade em contato sinaliza estudos que tratam de momentos conflitantes ou não, em que diferentes grupos sociais com diferentes modos de existência entram em contato. No Brasil, os estudos mais relevantes nessa direção são os que focalizam os efeitos de frentes de expansão dos modos de existência hegemônicos no Ocidente sobre povos tradicionais, as respostas destes últimos, as alternativas, as visões de mundo, os diferentes *éthos*. Os estudos de alteridade mínima referem-se a uma perspectiva crítica, reflexiva, e um

a olhar acurado sobre as pesquisas produzidas por antropólogos sobre a própria antropologia e suas concepções. O trabalho de Marisa Peirano é apenas um exemplo da riqueza de estudos a partir do mote da alteridade e do quanto a antropologia pode contribuir, num sentido mais metodológico do que epistemológico, para os estudos sobre memória social. Partir da convicção de que é na relação do eu com um outro diferente de si que qualquer vínculo social é construído se constitui na condição de possibilidade para que se compreenda o caráter social de toda memória. Como corolário, admitimos que não existe memória social como única, unívoca, e guiada por um só caminho. O que existem são memórias sociais, plurais, não apenas como diferentes conteúdos de lembranças, mas também como diferentes formas de lembrar. Se as sociedades são diferentes e se o pesquisador busca exatamente essas diferenças, como criar uma ferramenta única para os estudos de memória social? Estamos aqui numa convulsão em alto-mar, e nossa bússola se direciona apenas para a certeza da diversidade de mundos sociais e da necessidade de se exacerbar o sentido da diferença entre os nossos modos de ver (como pesquisadores formados numa racionalidade científica de base universalista, o que convém ao sentido educacional moderno que nos formata e aos significados últimos da própria ideia de universidade) e os modos de ver de outros povos no espaço e no tempo. Com relação a estes últimos, uma referência que utilizo sempre em meus cursos sobre memória social são os estudos de Jean-Pierre Vernant sobre os diferentes sentidos e formas da memória entre os gregos. Em livro clássico (VERNANT, 1973), o pesquisador apresenta três diferentes maneiras de conceber o tempo e de construir a memória no contexto grego: na primeira, que corresponde hegemonicamente às formas de pensar e de lembrar o período pré-clássico, predomina a dimensão mítica, em que o “passado aparece como uma dimensão do além”.

Esta gênese do mundo, cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma cronologia, mas genealogias. O tempo está como que incluído nas relações de filiação. Cada geração, cada “raça”,

genos, tem o seu próprio tempo, a sua “idade”, cuja duração, fluxo, e mesmo orientação, podem diferir totalmente (VERNANT, 1973, p. 78).

Associada a essa concepção de tempo, a “memória” não tem a “profundidade” linear da nossa temporalidade, mas tem, por assim dizer, uma “espessura”, uma “densidade” relativa à permeabilidade entre as esferas coetâneas do humano e do divino. A “memoricidade” é, nesse contexto, “possessão”, “sopro divino”. O tema que liga essa temporalidade mítica com o mundo não terreno é a mortalidade. Assim como os deuses, os *daimones* e os heróis permanecem senhores temporais de suas identidades. Alguns personagens semidivinos e semi-heroicos preservam no próprio Hades a sua personagem histórica, diferentemente do comum dos mortais, cuja densidade se esfumaça inevitavelmente no esquecimento. A *anamnesis* representa um discurso de imortalização, de “divinização”.

Às vésperas do apogeu ateniense, a dimensão da temporalidade afirma-se predominantemente “cíclica”: o passado e, sobretudo, o futuro, adquirem uma textura não espacial, em que o presente e a natureza são o polo negativo de uma teologia redentora. A busca de imortalidade permanece ligada às diferentes formas de rememoração, mas aos poucos vai se impondo uma concepção diversa de memória, que, segundo Vernant (1973, p. 80), “não é mais o segredo das origens oferecido às criaturas mortais, mas o meio de atingir o fim do tempo, de colocar um termo no ciclo das gerações”. Essa dimensão cíclica de concepção do tempo mantém ainda com a dimensão mítica um liame estreito, no sentido da espiritualidade. A memória obtida pela *anamnesis* é plenamente espiritualizada. A ameaça de Lethe – o permanente inimigo da imortalidade – é o apagamento da lembrança das vidas anteriores no momento da reencarnação. A ascese – os exercícios rituais – procura propiciar o “reencontro” desse “tempo perdido”. Essas representações, expressando o pensamento de uma sociedade e de uma época em tudo diferentes da nossa, encontram na obra de Platão uma sistematização particular. Por fim, o texto de Vernant traz elementos para que percorramos com ele a lenta passagem das dimensões míticas e cíclicas para uma dimensão linear de concepção do tempo, que fundará a chamada cultura ocidental moderna, baseada na crença do progresso, da razão e

de uma nova concepção de pessoa num mundo, na qual opera a radical separação entre as esferas do espiritual e do laico. A leitura do texto de Vernant nos interessa especialmente pelo sentido de alteridade contido nas descrições dos diferentes universos gregos em diferentes momentos, e de como são construídas e acionadas dimensões plurais sobre o tempo e as formas de lembrar e esquecer que os humanos operam como capacidade intrínseca. As dimensões mítica e/ou cíclica nos modos de conceber o tempo, de acordo com Vernant, estão presentes em diversas sociedades tradicionais. Podemos encontrar muitas das características descritas por ele em sociedades indígenas no Brasil, nas quais afloram predominantemente um *encompassament* do sagrado quando os indivíduos se propõem a lembrar. A memória no contexto dessas sociedades está indissociavelmente ligada a uma concepção holista e sagrada de mundo, denotando uma relação com o além, com o sobrenatural, com os seres invisíveis, os encantados. Para os povos ameríndios, estudados por inúmeros etnólogos, a percepção do indivíduo enquanto tal é estritamente relacional não apenas com o outro humano, mas com muitos “outros” do Universo, em muitos planos temporais que são coetâneos, aproximando-se daquele sentido de “espessura” do tempo sinalizado por Vernant como característico da Grécia no período pré-clássico. Em outras palavras, o que estou propondo é exacerbar a percepção de diferentes alteridades, situadas temporal e espacialmente bem distantes de nós (alteridades radicais), para relativizar nossas próprias percepções sobre “o que é memória social”, admitindo que não teremos uma resposta segura para essa questão, mas apenas caminhos indicativos, sempre numa perspectiva relacional. Estudos como os de Vernant e de etnólogos e pesquisadores de outras culturas, explicitando diferentes concepções sobre o tempo, auxiliam-nos a observar a radicalidade dos impactos propiciados pelas diferenças entre as sociedades no que se refere aos modos de operacionalização da memória.

Segundo itinerário: a memória é uma atividade dinâmica entre o ato de lembrar e o ato de esquecer

É crucial entendermos que a memória não retém tudo, mas que se define como matéria viva, plástica, maleável, sujeita a interferências. Por isso, podemos perceber a memória como um espaço/tempo que vive das

pausas, dos momentos de silêncio, lugar “entre” movimentos. E, sendo pausa, lugar do “entre” o que já foi, o que está sendo e o que será, é também lugar de pensamento. Porém, ao selecionar, ao reter algo num conjunto mais amplo de fatos e acontecimentos que serão relegados ao esquecimento, a memória também produz novos mundos. Entretanto, eles somente podem existir a partir da experiência do sujeito que transforma os acontecimentos não em fatos – informações mortas sobre o que já se foi –, mas sim em maneiras singulares de apropriação de experiências. Como expressou o poeta Carlos Drummond de Andrade (2001) no poema “Resíduo”:

De tudo fica um pouco.
Não muito: de uma torneira
pinga esta gota absurda,
meio sal e meio álcool,
salta esta perna de rã,
este vidro de relógio
partido em mil esperanças,
este pescoço de cisne,
este segredo infantil...
De tudo ficou um pouco:
de mim; de ti; de Abelardo.
Cabelo na minha manga,
de tudo ficou um pouco;
vento nas orelhas minhas,
simplório arrote, gemido
de víscera inconformada,
e minúsculos artefatos:
campânula, alvéolo, cápsula
de revólver... de aspirina.

E “se de tudo fica um pouco”, o que fica? Quando fica? Como fica? Um autor central para essa discussão é Walter Benjamin. Intrigado com as

mudanças avassaladoras impostas pela modernidade no contexto ocidental, Benjamin é um crítico contundente do modo de produção capitalista, que transforma os espaços-tempos em formas lisas, equivalentes a si mesmas – que ele chama de mundo da informação, onde as notícias se equivalem, assim como os sujeitos que circulam pelas grandes cidades. Para ele, a modernidade é um mundo em ruínas. Benjamin aposta nas ruínas, como marcas emblemáticas do pouco que fica – restos de construções antigas, livros comprados em leilões, brinquedos antigos fabricados por artesãos, confeitos elaborados por padeiros... Enfim, são essas ruínas que, ressignificadas, podem trazer novos sentidos de experiência, libertando os sujeitos da monotonia do mundo pós-industrial. Benjamin busca contrapor-se ao sentido da novidade, veiculado pelos produtores/vendedores das mercadorias, que cada vez mais inundarão o novo mundo centrado em valores de progresso, modernização, civilização. Imbuído por um projeto de transformação do mundo, Benjamin encontra nas ruínas o sentido da necessária utopia. O movimento proposto por ele é a transmutação de ruínas em alegorias, em que os sujeitos se apropriem do sentido de suas próprias existências. No encontro com o poeta Charles Baudelaire, o filósofo alemão estimula a atitude do “*flâneur*” como conduta que em tudo se contrapõe aos maquinismos que transformam os sujeitos em simples passantes de destinos previamente traçados e ritmados pelas grandes indústrias. A “*flânerie*” emerge como saída possível, em que os sujeitos deixam de ser simples passantes para se transformarem em observadores, munindo-se dos distanciamentos críticos necessários a fim de criar novos sentidos para uma vida que parece apresentar apenas monótonas repetições. O sentido poético emerge aqui como revolucionário em sua potência transformadora, em tudo acionando a memória para existir. É a memória que confere novos sentidos aos rastros deixados ao acaso em territórios cada vez mais disciplinados e disciplinadores. A crítica de Benjamin ao capitalismo moderno é crucial para os estudos de memória social, uma vez que reabilita outras formas temporais. Isso não significa a reabilitação do passado medieval, calcado no modo de produção feudal, ou mesmo a reabilitação de outros passados, outras formas de existência social ou outros modos de produção. O relevante é o caráter utópico do projeto benjaminiano, imaginando novas formas de existir a partir de fragmentos que permitam refletir sobre elos espaço-temporais. Seus textos são numerosos, e escritos sob a

forma de ensaios, dentre os quais destaco “Sobre o conceito de história”, “Infância em Berlim por volta de 1900” e “Sobre alguns textos de Baudelaire” (BENJAMIN, 1985; 2000a; 2000b).

Terceiro itinerário: memória é pensamento, reflexão, imaginação

O escritor Jorge Luis Borges, num famoso conto intitulado “Funes, o memorioso”, relata a história de um personagem que tudo queria lembrar. O mundo de lembranças de Funes devia ser tão perfeito e tão fiel aos acontecimentos que chegava ao absurdo de reproduzir o vivido. Funes não mais vivia novas experiências, apenas se dedicava ao ofício de lembrar:

Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro, não havia jamais duvidado, mas cada reconstrução havia requerido um dia inteiro. Disse-me: Mais lembranças tenho eu do que todos os homens tiveram desde que o mundo é mundo.

[...]

Havia aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, contudo, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo abarrotado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos (BORGES, 2007).

O que no texto de Borges chama a atenção é a expressão “mundo abarrotado” como metáfora de um lugar onde não existe pensamento, mas apenas repetição. A memória, quando implica pensamento, reflexão, imaginação, conduz-nos ao universo das potências criativas, pois não nos levam ao mesmo, mas a outras direções antes não vislumbradas. A noção de pensamento aqui emerge como um estado ativo ou mesmo proativo de romper com a impossibilidade de reprodução de um “passado real” e de ativação de leituras ou interpretações singulares sobre todo e qualquer passado, à luz das experiências vividas no presente. Assim, é o pensamento um dos fios condutores da magia da memória, num jogo

entre diferentes concepções de tempo. O que permanece nesse caso, e que poderíamos tomar como fator invariável em diferentes modos de lembrar, seja em dimensões míticas, cíclicas, lineares, é o fato de que a memória implica em seleções, recortes, delimitações. O pensamento necessita discernimento para se exercer, assim como a imaginação opera com espaços vazios de imagens prévias. Em diferentes sociedades, podemos dizer que a memória tem um quê de performático, vivenciado por meio de rituais, ações de corpos no espaço que interagem, mas não se fundem. Guilherme Araújo e dona Antônia exercitam uma troca ritual de ações e reações, em que o foco do lembrar ocorre a partir do estímulo com os objetos trazidos pelo menino. E é na delimitação dessa troca ritual, com base nesse estímulo específico, que as lembranças se tornam vivas e inteligíveis. Não se trata de um devaneio, de um pensamento fluido e liberto, mas de um exercício configurado que segue um fio condutor. Lembramos-nos de aspectos ínfimos do percurso da vida, fixamo-nos em detalhes, em aspectos que nos tocam e nos produzem emoções particulares. Um ensaio instigante para refletir sobre esse modo de funcionar da memória é o livro de Peter Stallybrass (2008), *O casaco de Marx*, particularmente no primeiro capítulo intitulado “A vida social das coisas. Roupa, memória e dor”, quando o autor relata o processo de lembrança de um amigo, disparado pelo cheiro de uma antiga jaqueta. A relação entre um objeto, um cheiro, uma música, uma paisagem, uma fotografia, uma voz, enfim, elementos que disparam uma lembrança, é crucial no caso da memória. É esse seu poder de proporcionar uma experiência vitalizante e transformadora que diferencia a memória de um inventário, de uma lista, de um arquivo, de uma sistematização do vivido, de um filme, de um livro. A memória, ao iluminar alguns elementos e apagar outros, é capaz de produzir um sentimento novo, e não apenas fazer reviver o passado como fetiche. Desse modo, ela estaria muito mais próxima da criação do que da repetição. O acidente sofrido por Funes demonstrou que o ato de tudo lembrar provocou o esquecimento absoluto, e não uma seleção de lembranças mediadas pelo sujeito.

Quarto itinerário: a memória não é espontânea, é preciso uma vontade de memória

Guilherme Augusto se contrapõe à ideia de uma memória espontânea, que “brotaria” dos sujeitos, propondo uma memória ativa e relacional,

uma vontade de memória, uma memória que é construída a partir de sua atitude como protagonista, capaz de despertar uma relação improvável num mundo compartimentado entre velhos e crianças, um mundo em que o espaço público que permitia a relação entre diferentes foi de todo banido.

Aqui uma referência interessante é a obra *O declínio do homem público*, de Richard Sennett (1988). O livro, lançado em 1977, e cuja edição brasileira data de 1988, é uma crítica à hipertrofia do privado na sociedade ocidental moderna e ao declínio do sentido do “público” e das “relações sociais” como princípio organizador do mundo. Sennett aponta para o aspecto perverso do fortalecimento da noção de “vida privada”, na exata medida do esvaziamento do “espaço público”. A noção de “vida privada”, por seu turno, estaria associada ao fortalecimento do individualismo moderno, da noção de “intimidade” e de “verdades autênticas” associadas aos sujeitos. Sennett critica com pertinência a crença nessas “verdades autênticas”, como fruto de uma psique entendida como um sacrário interior, próprio de cada indivíduo.

O eu de cada pessoa tornou-se o seu próprio fardo; conhecer-se a si mesmo tornou-se antes uma finalidade do que um meio através do qual se conhece o mundo. E precisamente porque estamos tão absortos em nós mesmos, é-nos extremamente difícil chegar a um princípio privado, dar qualquer explicação clara para nós mesmos ou para os outros daquilo que são as nossas personalidades. A razão está em que, quanto mais privatizada é a psique, menos estimulada ela será, e tanto mais nos será difícil sentir ou exprimir sentimentos (SENNETT, 1988, p. 16).

Ou seja, Sennett aponta para uma “tirania da intimidade” como esvaziamento da memória, da imaginação, das relações sociais. Desprovido das relações com os outros, os sujeitos modernos estariam impedidos de construir suas memórias, como ocorria com dona Antônia no asilo de velhos antes da chegada de Guilherme Augusto. “Multidões de pessoas estão agora preocupadas, mais do que nunca, apenas com as histórias de suas próprias vidas e com emoções particulares; esta preocupação tem demonstrado ser mais uma armadilha do que uma libertação” (SENNETT, 1988, p. 17). Quando o indivíduo é confinado ao isolamento e levado a acreditar que se basta a si mesmo, e que suas verdades íntimas é que ne-

cessitam ser afloradas, a tendência é o completo esquecimento, pois já não existem as condições de produção da lembrança. O livro de Sennett, apresenta uma profética citação de Tocqueville, anunciando a perda do sentido de sociedade no Ocidente moderno:

[...] cada pessoa, mergulhada em si mesma, comporta-se como se fora estranha ao destino de todas as demais. Seus filhos e seus amigos constituem para ela a totalidade da espécie humana. Em suas transações com seus concidadãos, pode misturar-se a eles, sem no entanto vê-los; toca-os, mas não os sente; existe apenas em si mesma e para si mesma. E se, nestas condições, um certo sentido de família ainda permanecer em sua mente, já não lhes resta sentido de sociedade (apud SENNETT, 1988, p. 7).

O antropólogo Luiz Fernando Duarte, num ensaio sobre a construção social da memória moderna (DUARTE, 1983) retoma alguns dos temas clássicos da antropologia, especialmente o tema da relatividade da noção de pessoa, para sugerir a íntima conexão entre a ideologia do individualismo no Ocidente moderno e uma certa visão da memória. Esta apareceria como revelação de razões ocultas e verdades últimas dos sujeitos, perdendo seu potencial criativo e transformador. A vontade de memória que sugere intenção deliberada, projeto, trabalho e construção, seria subsumida num conteúdo cristalizado que afloraria dos sujeitos. A hegemonia de uma concepção de tempo linear, em associação com uma concepção de pessoa autônoma apartada do social, é crucial para esse fim. A vida do sujeito passou a ser medida na linha da flecha e a constituir um microtempo fundamental. O próprio indivíduo passou a ser percebido como um microuniverso, sujeito absoluto e autônomo. Em outro ensaio (DUARTE, 2009, p. 305-316), Duarte lembra que nessa configuração que chamamos de moderna, cujo marco fundacional é a vitória ideológica do cristianismo e sua associação ao corpo imperial romano,

[...] o fenômeno da memória passou a ser crescentemente confundido com a função psicológica intraindi-

vidual que o sustenta e – em algum momento de nossa história, provavelmente no século XIX – passou a ser necessário empregar a expressão “memória social” para enfatizar o caráter coletivo, construído e abrangente de todos os fenômenos da identidade persistente no tempo (DUARTE, 2009, p. 309).

Essa ênfase em subjetividades elaboradas e densas com intensa vida interior foi bastante estimulada. Segundo Duarte (2009, p. 309), já desde o Renascimento, essas subjetividades deviam ser construídas de modo consciente, cultivadas formalmente, como um *theatrum mundi*. Duarte assinala que “todo o desenvolvimento da *Bildung* romântica, uma das bases da construção do modelo do intelectual moderno, exige um investimento acentuado nos recursos da memória individual, onde se acumula pouco a pouco o tesouro de uma experiência singular, o microcosmo do sujeito pleno, rico de si mesmo”. Na configuração moderna, é preciso ativar a memória enquanto instrumento de interação do social e ferramenta para construção de novas relações, novos mundos e novas produções entre sujeitos. Será cada vez mais necessária a vontade de memória, uma ação que desloque o ato de lembrar das repetidas sessões de desvelamento das pretensas verdades últimas dos sujeitos. Admitindo-se a falácia dessa proposição, os sujeitos serão convidados a tecerem novas tramas com a composição de múltiplos fios. Em outras palavras, desmistificar a hipertrofia do indivíduo nas sociedades modernas ocidentais e a noção de uma memória “individual” como redentora dos sujeitos pode constituir um bom passo para a realocação da memória na configuração do que lhe é subjacente: as relações sociais.

Quinto itinerário: suportes que evocam memórias e o problema dos patrimônios

Guilherme Augusto busca nas “coisas” ou “objetos”, os suportes para fazer lembrar, para despertar ou evocar a memória “perdida” de dona Antônia.

A partir do contato com os “suportes da memória”, dona Antônia é capaz de lembrar, fazer associações, exercitar a memória como atividade

produtiva. Os “suportes da memória” são de várias modalidades. Podem ser materiais ou imateriais. Podem ser coisas, objetos, prédios, paisagens. Mas, também, podem ser rituais, festas, modos de fazer, narrativas orais, *performances*. É aqui que se insere também o chamado campo do patrimônio e seus vários desdobramentos, como as coleções e os museus. O patrimônio pode ser visto como um nome que se dá aos tesouros de uma pessoa, de um grupo, de um país ou de grandes coletivos, como o que chamamos de “humanidade”. O pequeno tesouro de Guilherme Augusto contém os objetos cuidadosamente selecionados por ele. Não são objetos quaisquer reunidos ao acaso. Guilherme Augusto estava procurando “as memórias de dona Antônia”, e ao selecionar os objetos, identifica aqueles que para ele diziam algo em torno desse universo de “memórias”. Por isso, procura uma antiga caixa de sapato cheia de conchas “guardadas há muito tempo”. Ele identifica, entre os objetos a seu alcance, aquele que formava uma “coleção” com a característica de ser “antiga”. Depois, ele seleciona “uma marionete que fizera todo mundo rir”; “a medalha que seu avô lhe tinha dado”; “uma bola de futebol, que para ele valia ouro” e “um ovo fresquinho, ainda quente, retirado debaixo da galinha”. Ou seja, todos são objetos com qualidades atribuídas por ele a partir de sua própria memória. Os teóricos que articulam a relação entre memória e patrimônio chamam a atenção para esses tipos de objeto com características especiais, ou seja, com valores simbólicos. Há uma lista de autores que refletiram sobre este tema. Um dos textos mais consagrados é de K. Pomian (1984), sobre “coleção”, escrito para a *Enciclopédia Einaudi*, onde o autor desenvolve o conceito de “semióforo”. Os semióforos, no entender de Pomian, são objetos com forte carga simbólica e capacidade de fazer disparar as memórias. Em geral, são objetos que perderam o valor de uso, e passaram a representar épocas, estilos, modos de vida, como as xícaras antigas dispostas em um museu. Ninguém mais bebe chá nessas xícaras, elas ali estão para evocarem ideias que lhes são associadas, como um determinado modo de produzir, certos ritos de sociabilidade ou aqueles a quem as xícaras pertenceram um dia. O artigo de Pomian é muito instigante, pois ele analisa diferentes tipos de objetos classificados como “semióforos”, e também diferentes coleções de semióforos e de como esses objetos passaram a ser valorizados no contexto ocidental moderno, exatamente porque foram se tornando raros num mundo de excesso de produtos industrializados. A capacidade de fazer lembrar dos

“semióforos” é sublinhada. Outro autor que trabalha essa articulação entre objetos e memórias é Walter Benjamin, que introduz o conceito de “aura”. Walter Benjamin era ele mesmo um colecionador, e acreditava na importância de reunir objetos numa operação em que transformava “ruínas” (restos do passado) em “alegorias” (objetos com forte significação de memória). Os objetos “auráticos” seriam aqueles que estimulariam a operação da memória e que trariam a lembrança de seus possuidores originais, despertando uma relação entre diferentes temporalidades.

No campo propriamente antropológico, dois autores clássicos deram contribuição especial ao estudo dos objetos em relação com a memória: Bronislaw Malinowski e Marcel Mauss. Malinowski fez uma analogia muito inspiradora entre objetos de valor de memória para os europeus e para os nativos das ilhas Trobriand, na Melanésia, onde realizou sua pesquisa de campo:

A analogia entre os *vaygu'a* (objetos de valor) europeus e os de Trobriand precisa ser definida de maneira mais clara: as joias da Coroa britânica, como quaisquer objetos tradicionais demasiado valiosos e incômodos para serem realmente usados, representam o mesmo que os *vaygu'a*: pois são possuídos pela posse em si. É a posse, aliada à glória e ao renome que ela propicia que constitui a principal fonte de valor desses objetos. Tanto os objetos tradicionais ou relíquias históricas dos europeus quanto os *vaygu'a* são apreciados pelo valor histórico que encerram. Podem ser feios, inúteis e, segundo os padrões correntes, possuir muito pouco valor intrínseco; porém, só pelo fato de terem figurado em acontecimentos históricos e passado pelas mãos de personagens antigos, constituem um veículo infalível de importante associação sentimental e passam a ser considerados grandes preciosidades. O sentimentalismo histórico, que desempenha papel de importância no nosso interesse em estudar os acontecimentos do passado, existe de igual modo no Pacífico Sul. Cada um dos artigos realmente bons do *kula* tem

um nome próprio e encerra uma espécie de história ou romance nas tradições dos nativos. As joias da Coroa britânica e os objetos tradicionais são insígnias de *status* social e símbolos de riqueza, respectivamente; no nosso passado, como na própria Nova Guiné, até há poucos anos, *status* social e riqueza existiam em função do outro (MALINOWSKI, 1976, p. 80).

Marcel Mauss, em “O ensaio sobre a dádiva”, analisou um tipo de objeto entre os Maori na Nova Zelândia, denominado “taonga” ou “tonga”, que na teoria do direito e da religião maori são objetos “fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo do seu mana, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 1974, p. 53). Os “taonga” representavam para os Maori uma espécie de propriedades-talismã, englobando tudo aquilo que torna alguém rico, poderoso e influente: tesouros, talismãs, brasões, esteiras, ídolos sagrados, tradições, cultos e rituais mágicos. Os “taonga” e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais dispõem de um “hau”, um poder espiritual. O “hau” assegura a reciprocidade na troca, através de sua força mágica, espiritual. A relação do objeto com o doador fundamenta o princípio da reciprocidade. Segundo Mauss, “o que, no presente recebido e trocado, cria uma obrigação, é o fato de que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda é algo dele” (MAUSS, 1974, p. 54). O “hau” é o “espírito das coisas”, designando, como o latim “*spiritus*”, ao mesmo tempo o vento e a alma, aplicando-se às coisas inanimadas e aos vegetais. Pode estar ligado ao clã, significando a “alma do clã”.

Analisando a troca de presentes em diferentes culturas, Mauss percebe certas tendências que permitiram a definição de leis gerais. Quando um indivíduo doa a outro indivíduo pertencente a um clã diverso um objeto que para ele representa a “alma do clã”, este indivíduo aguarda como retribuição um objeto de mesmo valor. Por meio desse ritual, são seladas alianças entre dois clãs. Caso a reciprocidade seja quebrada, sérias sanções podem advir ao clã faltoso. O “hau” é responsável pela animação das trocas, e possibilita também a ampla circulação dos objetos. A quebra na reciprocidade implica na estanquização de um circuito, daí o caráter obrigatório das chamadas “trocas simbólicas”.

Em primeiro lugar, não são indivíduos e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio dos seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos a chamar a tudo isso de sistema de prestações totais (MAUSS, 1974, p. 45).

Essa reflexão sobre as propriedades simbólicas e mágicas de que estão investidos certos objetos traduziu-se como uma linha de pesquisa cada vez mais atual e inovadora. O estudo sobre os objetos e suas diferentes esferas de circulação vem ganhando novo fôlego. Alguns autores, a partir dos estudos seminais de Malinowski e Mauss, procuraram desenvolver outros aspectos relativos à complexidade das sociedades contemporâneas. Um novo debate se iniciou com a reflexão sobre as diferenças e similitudes entre objetos com valor simbólico, situados fora da esfera mercantil, e as mercadorias. Estariam as mercadorias desprovidas dos valores simbólicos? Poderíamos separar radicalmente esses dois tipos de objetos? Ou haveria na esfera de circulação das mercadorias também valores simbólicos, culturais e fontes de memória? Nessa direção, destaca-se a coletânea organizada por Arjun Appadurai, e que foi traduzida do inglês pela Editora da UFF, em 2010, sob o título *A vida social das coisas. As mercadorias sob uma perspectiva cultural* (APPADURAI, 2010). Nessa coletânea, Appadurai propõe uma antropologia das coisas, voltada para

a observação das coisas durante os variados percursos e trajetórias que elas fazem e traçam nas sociedades, por meio das diferentes esferas de circulação nelas existentes. O livro é o resultado de um colóquio em que diferentes pesquisadores procuraram trazer novas ideias a respeito das relações entre pessoas, coisas e valores. Um dos méritos do trabalho foi questionar visões já cristalizadas que opõem “palavras” e “coisas”. Appadurai questiona “a forte tendência contemporânea” que “considera o mundo das coisas inerte e mudo, só sendo movido e animado, ou mesmo reconhecível, por intermédio das pessoas e de suas palavras”.

Appadurai defende a ideia de que em muitas sociedades históricas, as coisas não estavam tão divorciadas das capacidades das pessoas de agir e do poder das palavras de comunicar. E, segundo ele, tal visão a respeito das coisas não teria desaparecido mesmo nas circunstâncias do capitalismo industrial moderno. Desse modo, os ensaios procuram perseguir, em estudos de casos, trajetórias de coisas em si mesmas, procurando seus significados em suas formas, seus usos, suas biografias. Alguns capítulos são especialmente inspiradores, como o de Igor Kopytoff (2010), sobre a “Biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. O autor procura reconstituir a trajetória de coisas:

De onde vem a coisa, e quem a fabricou? Qual foi a sua carreira até aqui, e qual é a carreira que as pessoas consideram ideal para esse tipo de coisa? Quais são as “idades” ou as fases da “vida” reconhecidas de uma coisa? Quais são os mercados culturais para elas? Como mudam os usos da coisa conforme ela fica mais velha e o que lhe acontece quando sua utilidade chega ao fim? [...] Para nós, a biografia de um quadro de Renoir que acabe num incinerador é, à sua maneira, tão trágica quanto a biografia de uma pessoa que acabe assassinada (KOPYTOFF, 2010, p. 92-93).

Ou o ensaio de Brian Spooner, “Tecelões e negociantes: a autenticidade de um tapete oriental”, no qual o autor desenvolve a ideia de estudar os tapetes orientais, lendo-os como textos:

[...] em vez de um simples reflexo de algo em uma sociedade, eles representam uma tradição com sua dinâmica própria e independente. Em sua produção ao longo do tempo, podemos ler sobre a história de um relacionamento entre o Oriente e o Ocidente. Quer produzidos em nossa sociedade, quer em outra, quer tenham ou não se tornado, em consequência do processo de subdesenvolvimento cultural ou dependência, [...] os tapetes são uma fonte primária. São como literatura (SPOONER, 2010, p. 290).

Um nome importante na reflexão contemporânea sobre estudo de objetos é o de Alfred Gell. Embora esse autor tenha se dedicado prioritariamente ao estudo dos objetos no campo da arte, ele nos deixou como legado uma boa pista para refletirmos sobre a relação entre os objetos e as lembranças. Sua proposta é que os objetos têm agência, ou seja, não são inertes e mudos, mas podem provocar as pessoas de muitas maneiras. Essa noção de agência é muito instigante, particularmente para o campo da memória social. Vimos, como no caso singelo do livro infantil que conta a história de Guilherme Augusto e dona Antônia, que os objetos são catalisadores e fazem disparar as lembranças da senhora Antônia:

Ela segurou o ovo ainda quente e contou a Guilherme Augusto sobre um ovinho azul, todo pintado, que havia encontrado uma vez, dentro de um ninho, no jardim da casa de sua tia. Ela encostou uma das conchas no ouvido e lembrou da vez que tinha ido à praia de bonde, há muito tempo, e como sentira calor com suas botas de amarrar. Ela pegou a medalha e lembrou, com tristeza, de seu irmão mais velho, que havia ido para a guerra e nunca mais voltou. Ela sorriu para a marionete e lembrou a vez em que mostrara uma para sua irmãzinha, que rira às gargalhadas com a boca cheia de mingau.

Ou seja, os objetos escolhidos a dedo por Guilherme Augusto provocam, instigam, desafiam as lembranças de dona Antônia. No sentido propos-

to por Alfred Gell, esses objetos são pessoas. Em livro lançado postumamente, intitulado *Arte e agência*, Gell desenvolveu essa ideia. Como assinalou Elsje Lagrou, na proposta de Alfred Gell

[...] interessa ver o que estes objetos e seus variados usos nos ensinam sobre as interações humanas e a projeção da sua socialidade sobre o mundo envolvente; é na sua relação com seres e corpos humanos que máscaras, ídolos, banquinhos, pinturas, adornos plumários e pulseiras têm de ser compreendidos. Assim como o alargamento do conceito de pessoa está na base da teoria antropológica desde Mauss (1934), com especial relevância para a discussão amazônica (VIVEIROS DE CASTRO; MATTA; SEEGER, 1979) e melanésia, os diferentes sentidos que a relação entre objeto e pessoa pode adquirir se constitui em problemática legitimamente antropológica. Conceitos de pessoa podem ser unitários (como no Ocidente) ou múltiplos; a Melanésia cunhou o conceito de “*dividual*” (STRATHERN, 1988) ou “*distributed person*” (GELL, 1998), a pessoa que se espalha pelos traços que deixa, pelas partes de si que distribui entre outras pessoas; assim também, ainda segundo Gell, existem “*distributed objects*” e o “*extended mind*” que se espalha através de um grupo de objetos relacionados entre si como se fossem membros de uma mesma família (LAGROU, 2003, p. 93-113)

Os objetos podem, portanto, ampliar suas ações e provocar reações e novos percursos além de suas funções originárias. Como exemplificou Elsje Lagrou,

[...] deste modo, uma canoa usada no círculo do *kula* continuava ligada ao seu dono, mesmo depois de ter sido trocada por objetos de valor, e acabava representando toda a rede de interações e transformações que vinha sofrendo no decorrer de sua vida enquanto ob-

jeto (MUNN, 1977). Deixava, assim, de ser um mero objeto material, agregando em torno de si uma rede densa de relações entre ilhas, pessoas e objetos (GELL, 1998).

Ainda segundo Lagrou (2003),

[...] o conceito de “*distributed person*” foi proposto por Gell (1998) a partir da bibliografia referente aos povos do Pacífico, e em estreito diálogo com as reflexões sobre a pessoa melanésia de Strathern (1988). Vale lembrar que esta temática se destacou na literatura sobre o Pacífico desde o clássico *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt (1971).

No entender de Elsje Lagrou,

[...] a obra de Alfred Gell se situa no contexto de um grupo expressivo de estudos etnográficos dedicados ao Pacífico (como o de Nancy Munn, Strathern, Gell e muitos outros) que deu novo impulso à reflexão sobre o potencial de renovação teórica contido no estudo dos objetos; objetos pensados como extensões de pessoas e com papel crucial na interação social (LAGROU, 2003).

Além do contexto dos estudos de cultura material, os suportes da memória nos conduzem aos estudos de patrimônios tanto no âmbito material quanto imaterial. Para esse assunto, a lista é extensa. Compreendendo patrimônio como lugar de referência por onde opera a memória social, os estudos das sociedades e suas diferentes construções patrimoniais são essenciais. Não me cabe aqui relacionar o extenso conjunto de publicações que dizem respeito às análises sobre patrimônio, sob os mais variados matizes. O que me parece crucial para o tema da memória social é refletir sobre essa relação. Como o que chamamos de patrimônio pode contribuir para processos de ativação da memória? Para responder a esta pergunta é preciso estar alerta para o fato de que muito daquilo a que nomeamos patrimônio pode, ao longo dos anos, vir a perder

a função de memorização. Quando perdemos os elos com antigas referências, como igrejas, templos, estátuas, prédios históricos, rituais, cânticos, modos de fazer, saberes, lugares, elas deixam de fazer sentido para nós e, conseqüentemente, perdem o potencial evocativo. Assim, do mesmo modo que alguns objetos são capazes de desencadear a memória nas relações sociais, não raro alguns desses mesmos objetos perdem sua potência desencadeadora de memórias. Nesses casos, é preciso trazer novamente o sopro de Mnemosyme para esses antigos suportes de memória ou, então, eleger e construir novos suportes de memória.

No texto “Colecionando arte e cultura”, de James Clifford, há uma pequena passagem muito esclarecedora sobre a constituição de uma noção que se espalhou para o campo do patrimônio: a noção de propriedade individual. Citando a análise de C. B. MacPherson sobre o individualismo possessivo ocidental, Clifford (1994) refere-se ao surgimento no século XVII de um eu ideal como possuidor: o indivíduo cercado pela propriedade e pelos bens acumulados (CLIFFORD, 1994 p. 71). Esta noção, inicialmente relacionada aos indivíduos, e parte do processo de construção do individualismo moderno, foi apropriada culturalmente na sociedade ocidental moderna, levando grupos e nações a conceberem seus patrimônios como propriedades, bens coletivos. Gostaria de contrastar essa noção de patrimônio com outra, a de referência coletiva (mas não de propriedade), entendendo que em contextos não individualistas – sociedades tradicionais, por exemplo, em contextos holistas (DUMONT, 1990) – existem referências materiais e imateriais que mantêm uma relação estreita com a memória social. Nas sociedades gregas pré-clássicas ou clássicas, e em outras sociedades não ocidentais, onde predomina o holismo – os indivíduos se concebem como parte integrante de um cosmos e de um coletivo que os ultrapassa –, a noção de patrimônio propriamente dita não existe. Contudo, é possível observar em todas as sociedades humanas coisas, pessoas, palavras, cânticos, rituais, saberes, enfim, um conjunto de suportes materiais ou imateriais extremamente valorizados por condensarem manifestações de forças sagradas, mágicas ou sociais. O interessante aqui é perceber que tanto em sociedades dominadas por uma visão de mundo cosmológica e transcendente quanto em sociedades nas quais predomina uma visão de mundo racional, com separação entre os domínios do sagrado e do

profano, existem esses tipos de suportes. Entre os índios Kraô do Brasil, há, por exemplo, uma machadinha considerada sagrada, de uso ritual, e que é extremamente valorizada pelo grupo. Há alguns anos, lideranças Kraô reivindicaram que essa machadinha, que tinha sido incorporada ao acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, fosse devolvida ao grupo kraô devido à sua extrema importância para os rituais sagrados. Esse tipo de objeto estaria nessa categoria de suporte que condensa em si elementos invisíveis das crenças e valores de um grupo. Originalmente, os Kraô não chamam esse objeto de “patrimônio”, categoria que está fora de seu acervo linguístico. Entretanto, como é possível perceber em inúmeros estudos de caso etnográficos, todas as sociedades humanas detêm esses suportes materiais e imateriais especialíssimos, com funções simultâneas, entre as quais as de caráter mágico, religioso, sagrado, político, jurídico. Esses suportes que, no Ocidente moderno, chamamos de patrimônio, servem para simbolizar, representar e comunicar. Mas, também, são desencadeadores de processos novos, fazendo a mediação entre mundos ordinariamente apartados, como o mundo dos vivos e o dos mortos, o mundo da vida terrena e o dos espíritos ou do religioso, ou simplesmente, o mundo das crianças e o mundo dos idosos, como nos evidencia a estória de Guilherme Augusto e dona Antônia. Em outras palavras, certos suportes materiais e imateriais, nomeados ou não como patrimônio, têm poder de agência, para usar a linguagem de Alfred Gell. Esses suportes são capazes de forjar pedagogias sociais complexas, disciplinando os corpos, moldando comportamentos, disseminando crenças, organizando as relações entre o social e o cosmológico.

Entretanto, embora existam muitas similitudes entre esses suportes materiais e imateriais enquanto referências de construção de memórias em diferentes sociedades, é importante também deixarmos claro que existem diferenças profundas entre aquilo que numa sociedade tradicional é qualificado como suporte material ou imaterial na relação com o sagrado, e aquilo que numa sociedade moderna qualificamos como patrimônio. Se, na sociedade xinguana, por exemplo, o tronco utilizado no ritual do Kuarup é um elemento essencial para a mediação entre a vida terrena e o mundo dos mortos e dos seres sobrenaturais, não podemos de antemão dizer que esse tronco é um patrimônio para os grupos indígenas xinguanos. A dimensão propriamente patrimonial, com esse de-

signativo, inclui outras dimensões que não estão presentes nesse caso. É muito importante termos claro que a noção de patrimônio, tal como compreendemos, implicou num conjunto de transformações históricas e de respostas a situações bem determinadas ao longo da trajetória dos países hegemônicos no Ocidente, particularmente a França. Os historiadores, como Françoise Choay, estudaram esses processos, sinalizando momentos cruciais para que fosse possível enunciar e definir patrimônio como uma das noções mais poderosas da história moderna do Ocidente. É bom lembrar também que no Ocidente moderno, com a organização política em Estados-nações, a noção de patrimônio tem sido decisiva para distinguir e ao mesmo tempo construir as diferentes identidades nacionais, o que implica num expressivo aparato jurídico-político.

Nada disso ocorre em sociedades tradicionais. É importante aqui perceber que nesses contextos, patrimônio não equivale à propriedade individual ou mesmo coletiva do mesmo modo. Pelo contrário, há predominantemente uma dimensão cosmológica na relação entre os indivíduos e suas lembranças e esquecimentos. Voltamos aqui às dimensões mítica e cíclica de relação com o tempo, que elegem referências materiais ou imateriais (que contêm elementos do que chamamos de patrimônio, mas não são exatamente a mesma coisa) na relação com seres naturais, culturais ou sobrenaturais. Nesses contextos, nos quais é incompreensível e inadmissível a distinção entre natureza, cultura, mundo imanente e mundo transcendente, as referências ou os suportes materiais e imateriais (que com muita liberdade poética aproximamos dos nossos patrimônios) são produtoras incessantes de memórias.

Sobre o tema do patrimônio em diferentes contextos, há muitos trabalhos relevantes, ente os quais o de Françoise Choay, *L'allégorie du patrimoine* (CHOAY, 2006); o de Nathalie Heinich, *La fabrique du patrimoine* (HEINICH, 2009) e, para trazer um texto produzido no Brasil, a coletânea *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, organizada por mim e por Mario Chagas (ABREU; CHAGAS, 2009).

Gostaria ainda de deixar aqui uma sugestão alternativa de um livro organizado pela antropóloga Dominique Gallois e intitulado *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas* (GALLOIS, 2011). Nesse livro, os índios Wajãpi são levados a refletir sobre o conceito de patrimônio,

que não faz parte de seu vocabulário nativo. O que acontece quando indivíduos de uma sociedade tradicional indígena decidem refletir e se apropriar de um conceito formulado em contexto ocidental? O livro foi escrito como parte de um processo dos índios Wajãpi de participarem de editais no âmbito de políticas voltadas à patrimonialização do imaterial na sociedade brasileira. Reunidos em oficinas de trabalho, os Wajãpi passaram a debater sobre a noção de patrimônio, procurando entender os significados enunciados pelas políticas públicas. No esforço de entendimento, tecem comparações com suas próprias referências materiais e imateriais. Percebemos a relação muito íntima dos indígenas com elementos da natureza, o fazer artesanal, a relação com seres invisíveis presentes todo o tempo em seus cotidianos. O livro perpassa a vivência pelos índios dessas referências ou suportes de memória, essenciais para seus fazeres mais básicos e cotidianos, como o artesanato, a pesca, a reza, as pinturas corporais, as festas. Quando decidem traduzir para seus próprios termos a noção de patrimônio, tomam como base a relação muito estreita dos suportes materiais e imateriais com a memória, para eles essencial na vida cotidiana.

Citando a fala de um indígena Wajãpi, João Asiwefo Tiriyo, isso fica claro:

Todos nós sabemos que o imaterial é a fonte do patrimônio material. Para nós é *entu*, fonte. Está na cabeça deste rapaz que desenhamos, está no pensamento dele. Se ele não tiver esse conhecimento dentro dele, como é que ele vai fazer os enfeites que ele está usando aqui, como é que ele vai poder repassar para os filhos dele? O patrimônio imaterial é o conhecimento que foi repassado para esse rapaz. É o invisível que está dentro, que comanda tudo. O conhecimento que ele tem para fazer os adornos que ele vai tecendo. Isso quer dizer que ele não deixou acabar o conhecimento.

Percebemos aqui uma relação orgânica entre o que Tiriyo identifica como o domínio do patrimônio e aquilo que ele vive, cria e transmite a seus filhos. Patrimônio não é percebido como algo distante, como pro-

priedade de um ente que o ultrapassa, mas como algo que circula no cotidiano da aldeia. O livro traz outros exemplos da relação dos Wajãpi com o campo do patrimônio, e de como eles procuram, a partir da aproximação com essa categoria, apropriar-se de um instrumento para tirar do esquecimento suas antigas tradições.

Assim, a missão de Guilherme Augusto parece ter sido também reunir patrimônio e memória ou objetos e lembranças, e, desse modo, restituir a memória perdida de dona Antônia.

E como termina esta estória?

“Dona Antônia jogou a bola de futebol para Guilherme Augusto e lembrou o dia em que se conheceram e todos o segredos que haviam compartilhado. E os dois sorriram e sorriram, pois toda a memória perdida de dona Antônia tinha sido encontrada, por um menino que nem era tão velho assim.”

O livro de Mem Fox, escrito para crianças, serve aqui de ponto de partida para fixar alguns dos itinerários para aqueles que desejam enveredar pela pesquisa em torno da memória social. Certamente, divisamos muitos outros itinerários possíveis, bem como suas referências teóricas e conceituais. Quisemos aqui fixar algumas pistas, alguns textos inspiradores, algumas ferramentas para a pesquisa e também... (por que não?) alguma poesia. Imaginamos que este ensaio possa servir como um convite a esse mundo tão fascinante e, ao mesmo tempo, tão demasiadamente humano como é o mundo da memória entre nós: no limiar entre lugares seguros e voláteis, entre referências conhecidas e pura imaginação, entre rotina e liberdade. Lugar que nos ancora e nos liberta de nós mesmos, talvez por nos permitir num mesmo movimento acessar o já vivido, e a ele atribuir novos sentidos.

Javier Alejandro Lifschitz

Introdução

O termo memória política remete à ideia de que enquanto alguns povos escolhem esquecer, outros recusam esse esquecimento. Porém, tais antinomias parecem ilusórias, porque lembrar e esquecer não constituem oposições absolutas. Como observam Assman e Shortt (2012) – com base em estudos de caso –, na época da criação do Estado de Israel os sobreviventes do Holocausto escolheram não concentrar sua ação no passado trágico, e sim em direção ao futuro. Porém, nas décadas de 1960 e 1970, marcadas pelos conflitos armados, o passado retornou, transformando a sociedade israelense em uma “comunidade de rememoração”. Outro dos casos analisados é o da Alemanha do pós-guerra. Depois dos julgamentos de Nuremberg, instalou-se na sociedade alemã uma “cultura do silêncio”, incentivada em grande parte pelos governos dos restantes países da Europa e dos Estados Unidos, preocupados em facilitar o processo de integração europeia no contexto da Guerra Fria. Mas, na década de 1960, esse paradigma muda radicalmente. A memória retorna, e não somente no plano da mídia e da tecnologia, como sugeria Huyssen (2000). Retorna como um processo de *active memory work*, em que, ao mesmo tempo que se constituíam comunidades de memória sobre o nazismo – que irrompem na esfera pública –, foram geradas medidas públicas específicas que envolveram o sistema cultural e educacional.

Chegamos assim à constatação de que, principalmente nas sociedades marcadas pela violência, o passado sempre retorna. Porém, como sugeria Deleuze em sua leitura do *eterno retorno* de Nietzsche, o retorno não é da ordem da repetição. O que retorna eternamente, segundo a interpretação de Deleuze, é a *diferença*. Desde esse ponto de vista, cada retorno adquire novos marcos de referência, novas semânticas, novos convocados e convocantes, novos comportamentos e novas formas políticas. Portanto, o que realmente devemos identificar são as diferentes formas de atualização. Assim, se em determinado momento histórico, a

memória pode estar associada à formação de “comunidades de rememoração”, em uma outra clivagem geracional pode implicar a instauração de comissões de verdade e justiça. De todo modo, a questão não parece ser linear, já que a memória não necessariamente segue os passos sequenciais das gerações, nem a lógica do *código penal*. Entre geração e geração existem releituras, vácuos, esquecimentos. Por isso devemos nos perguntar sobre o significado do termo *lembança* para essas sociedades. Como considerar as novas formas de inscrição da memória sobre a violência de Estado na América Latina? Em qual campo inscrever os movimentos pelos direitos humanos, comissões de verdade e justiça, monumentos às vítimas do terrorismo de Estado e outras formas coletivas de agenciamento do passado?

Pareceria que existe algo de singular nessas memórias da violência política, e a questão que pretendemos abordar é precisamente a de como tornar visível essa diferença, considerando que se trata de memórias sobre violência política sustentadas por um trabalho ativo de agentes e de práticas que irrompem no espaço público. Por isso, consideramos pertinente começar abordando a perspectiva de Halbwachs sobre a *memória social*, de forma a ir visibilizando o que denominamos o *campo da memória política*.

Memória e vínculo social

Em suas formulações clássicas sobre a memória social, Maurice Halbwachs (2006) a define como um fenômeno sociológico, que deve ser distinguido tanto da *memória individual* como da *memória histórica*. A memória social se constitui a partir de experiências vividas por grupos sociais, enquanto a memória histórica é da ordem do registro textual e produzida a partir do poder. A memória social se articula com a oralidade, a pluralidade e a sociedade civil; e a memória histórica, com a textualidade, a unicidade e o Estado. Esta última é necessariamente fixa e generalizante, por contraposição à memória social, que está em permanente deslocamento, já que os grupos de memória podem se desfazer e também se rearticular.

No contexto acadêmico da época, a memória era um objeto de investigação da psicologia, e a intenção de Halbwachs era instaurar o tema no

âmbito da sociologia. Como diz Ricoeur, “é na lembrança onde Halbwachs busca e encontra a marca do social” (RICŒUR, 2008, p. 133). Por isso, sua preocupação em distingui-la da memória individual, e marcar distâncias com relação a Bergson e outros autores que consideravam a memória como um tipo de imagem ou *Gestalt*.

Para Halbwachs, o caráter social da memória não estava dado por uma articulação de imagens ou pelo fato de se tratar de imagens sobre o coletivo, como se a questão fosse distinguir memórias intensamente habitadas de memórias desérticas. A premissa de Halbwachs era que a memória constituía um tipo de vínculo, uma atração desejante sobre o passado, que nasce em grupos e que remete a grupos, embora estes não estejam presentes. Portanto, a memória começa a ser pensada como uma forma de agregação social, análoga a outras que já haviam sido estudadas pela sociologia, como os vínculos na organização do trabalho.

Entretanto, Halbwachs notava que a memória social articulava um tipo de vínculo singular porque os laços sociais que esta gerava eram sempre espontâneos e efêmeros. Se os vínculos de trabalho estão condicionados por alguns determinismos técnicos, isto não é válido para a memória. Não há determinismo externo que leve às pessoas a lembrarem em uma ou em outra direção ou permanecerem em um mesmo grupo de memória. Ou seja, nessa formulação clássica sobre a memória social se colocava em evidência que uma de suas principais características era estabelecer vínculos marcados pela espontaneidade: “O próprio ato de se situar em um grupo e se deslocar de grupo em grupo e assumir o ‘ponto de vista’ de um grupo, supõe que se trata de algo espontâneo que se desdobra em si mesmo?” (RICŒUR, 2008, p. 132).

Assim, sintetizamos as formulações clássicas sobre a memória social nos seguintes postulados:

- A. A memória social não é uma *Gestalt*. Seu traço não está dado pelo fato de remeterem a imagens coletivas.
- B. A memória cria vínculos sociais que conformam grupos de memória. Os grupos de memória implicam em diferentes “pontos de vista” sobre o passado.

- C. Os grupos de memória se estabelecem de forma *espontânea* e estão sujeitos a um permanente deslocamento. A memória social não é intencional nem gera campos de atração.

Com base nestes postulados, passaremos agora a discutir a ideia de um campo da memória política, e qual seria sua especificidade.

Memória política e esfera pública

Começaremos com o postulado de que a memória social não é uma *Gestalt* ou um tipo de imagem de conteúdo social. Em princípio, essa premissa também seria atribuível à memória política: não são imagens de fatos reconhecidos como sendo políticos o que constitui a memória política como tal. A memória política não é um tipo de representação imagética. Nesse sentido, a questão não residiria em como tentar distinguir as imagens “sociais” das imagens “políticas”. Voltemos ao ponto de partida. Se a memória social é uma forma de interação social por meio de narrativas, poderíamos dizer o mesmo com relação à memória política. A memória política também aludiria a um tipo de vínculo entre sujeitos e grupos, e a partir de uma perspectiva sociológica, essa seria a dimensão realmente significativa.

Portanto, há de se fazer uma distinção entre a memória social e a memória política, devemos indagar sobre o tipo de vínculo social que ambas estabelecem. Vimos que a memória social configurava um tipo de vínculo caracterizado pela espontaneidade e o deslocamento. Que tipo de vínculo social sustenta a memória política?

Para poder avançar nessa questão, devemos considerar que a memória, seja social ou política, é uma ação mediada pela linguagem, e essa outra perspectiva nos desloca da teoria da ação social, em um sentido durkheimiano, em direção à teoria da ação comunicativa (HABERMAS, 1997). É desde essa nova perspectiva, em que se incorpora a dimensão dos atos da fala, que a diferença entre essas memórias se torna mais visível: enquanto a memória social está associada a vínculos sociais espontâneos, a memória política se articula a vínculos *intencionais*.

Não nos deteremos aqui nas interpretações e desdobramentos da teoria da ação comunicativa desenvolvida por Habermas, somente tran-

sitaremos por alguns conceitos para explicitar melhor essa diferença, marcada pela intencionalidade, que gera novos agenciamentos em torno de um campo.

Segundo Habermas, tanto os atos discursivos como os não discursivos estão sujeitos à intencionalidade. Entretanto, os sentidos da intencionalidade podem ser muitos diversos. Considerando os “atos de fala” e as “ações não linguísticas”, afirma que, no primeiro caso, a intencionalidade está voltada para que os significados expressados sejam *compreendidos*. Fazer-se compreender e tentar compreender o outro – mas esses atos de compreensão também pressupõem uma intencionalidade de *reconhecimento*, isto é, tentar que o dito seja *reconhecido* como crível e verdadeiro.

Já nas “ações não linguísticas”, a intencionalidade é provocar uma *intervenção* no mundo objetivo (HABERMAS, 1997, p. 67). Ou seja, que mais que *compreender*, a questão é como exercer *influência* sobre outros ou *confrontar-se* para atingir uma finalidade. Cabe destacar que ambos os tipos de ação sempre se encontram articuladas, mas o autor salienta que, dependendo do “mecanismo coordenador da ação”, poderá primar por um ou outro tipo de intencionalidade. Assim, quando a coordenação da ação está hegemonizada pelos atos discursivos, a intencionalidade preponderante é o *entendimento linguístico*. Entretanto, quando são os atos não discursivos os hegemônicos, a intencionalidade se volta para a *atuação estratégica*. Em síntese, segundo a teoria de Habermas, os *atos comunicacionais* estão pautados na busca de entendimento e reconhecimento, enquanto as *ações estratégicas*, na possibilidade de afetar ou influenciar outros atores.

Passaremos agora a formular possíveis analogias entre esses diferentes tipos de ação com relação à memória social e política. Em princípio, observamos certa analogia entre os *grupos de memória*, de Halbwachs, e as *ações de compreensão dos atos de fala*, de Habermas. Ambos se referem a comunidades linguísticas que estabelecem laços mediante a compreensão intersubjetiva. Estar em um grupo de memória supõe atos de fala ou ações comunicacionais que se tecem em uma mesma gramática de lembranças e sentimentos. Espontaneamente, agrego-me e compreendo, e os laços dos grupos de memória consistem basicamente nisso. São, como diz Halbwachs, “comunidades afetivas”.

Entretanto, na memória política, a questão parece ser outra. Já não se trata de um narrar *espontâneo* que pretende ser compreendido afetivamente e reconhecido como sendo verídico. A memória política busca *intervir* no mundo social, confrontando a realidade jurídica, cultural e política, porque se trata de narrativas e práticas que somente adquirem potência quando ingressam na esfera pública. É a partir aí que buscam exercer influência e confrontar, porque o destinatário de sua mensagem é sempre o poder. A memória política é um tipo de ação estratégica.

Da perspectiva de Habermas, a ação comunicacional é a única que condiz com o fortalecimento da democracia, porque, diferentemente da atuação estratégica, os sujeitos se submetem a critérios de entendimento racionais e públicos que conduzem à formação de consensos. Assim, quando o assunto é o fortalecimento da democracia, considera que a ação estratégica representa uma forma enfraquecida de ação porque precisamente não se acopla ao consenso (HABERMAS, 1997, p. 75). Porém, nossa discussão vai para outra direção.

Somente queremos destacar que o singular da memória política é o fato de constituir uma ação estratégica. A finalidade da memória política não é a compreensão e o entendimento. Trata-se, sim, de colocar e confrontar no espaço público acontecimentos que se mantiveram ocultos e visões de justiça. A memória política não é consensual, porque esses relatos perturbam a enunciação e tornam execrável o próprio consenso. Porém, essa entrada na esfera pública não acontece de forma inevitável, como se fosse uma força natural. A existência da memória política está atrelada à ação de indivíduos e grupos que colocam, intencionalmente, essas narrativas sobre a violência política na esfera pública. A memória política é um campo de articulação desses agenciamentos sobre o passado no plano da esfera pública.

Entretanto, essa distinção entre a memória social e a memória política não visa retornar à antiga dicotomia entre o público e o privado. O próprio Habermas já se encarregou de mostrar que, na modernidade, essa fronteira foi se transformando, dando lugar a espaços mais transversais, como a própria esfera pública. O autor define a *esfera pública* como um espaço social onde fluxos comunicacionais se condensam em opiniões pú-

blicas que exercem influência sobre o poder político (HABERMAS, 1997, p. 92). Na esfera pública, os participantes não apenas são informados, mas estabelecem canais de diálogo e unidades de opinião. Também assumem posições que interferem na vida política, ainda que seja por intermédio dos meios de comunicação e em âmbitos considerados privados. É nesse espaço de “horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis”, de comunicação de conteúdos, formação de opiniões e tomada de posições, em que participam, passiva ou ativamente, tanto indivíduos como movimentos sociais, que a memória deve disputar sentidos. Em suma, falar sobre memória política é reconhecer intencionalidades estratégicas, e isto já era evidente nos processos de construção da *memória nacional*.

A memória nacional

Vimos que diferentemente da *memória social*, constituída por lembranças vivas e múltiplas comunicadas oralmente, Halbwachs considerava a *memória histórica* como um texto único e distanciado. O tema foi retomado por outros autores, como Pierre Nora (1993), que nos *Lieux de mémoire* propõe outra articulação entre memória, história e nação.

Aqui, a memória viva dos grupos sociais não é considerada como um fenômeno de caráter permanente, mas sim um momento transitório na dinâmica acelerada da mudança social, que “fez desaparecer a memória no fogo da história”. Essa memória social teria perdido vitalidade, não circula de maneira espontânea entre os grupos, e, nesse vácuo, ter-se-ia instituído um novo *regime de memória* que o autor denomina de *lugares de memória*. A memória recai agora no Estado, que instaura arquivos, museus, celebrações, homenagens e diferentes dispositivos que terão um papel importante nas estratégias de legitimação dos Estados nacionais. Assim, nesse novo *regime*, “a memória se torna *voluntária* e deliberada, vivenciada como um dever e não mais como *espontânea* [...] a memória ingressou no repertório dos deveres da sociedade” (NORA, 1993, p. 15).

Impõe-se assim uma nova articulação entre Estado-memória e uma nova perspectiva conceitual, já que a questão agora diz respeito à construção de uma memória nacional como tarefa estratégica do Estado. Os *Lieux de mémoire* podem ser considerados um momento de percepção

forte sobre o fato de que é o Estado quem passou a assumir a tarefa estratégica de construir lugares de memória. Como observava Le Goff (1996, p. 473), por trás desses lugares de memória, já não encontramos a memória coletiva, mas “outros lugares” ocupados pelo Estado, em função dos usos políticos da memória.

Entretanto, nessa abordagem havia algo excluído, que era a questão colonial. Cabe aqui citar o livro *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson (1997), que na segunda edição incorporou o capítulo intitulado “Os censos, os mapas e os museus”, dedicado a tentar entender o papel que tiveram os Estados colonizadores na construção das memórias nacionais das antigas colônias. Tratava-se, sem dúvida, de outra dimensão da memória política: a memória do colonialismo. Diferentemente dos “lugares” de Nora, a partir dos quais podemos perceber as distintas modalidades de construção de uma memória nacional, imperial e triunfante, existiram também estratégias para a construção de memórias de sujeição à herança histórica colonial. Porém, Anderson sugeria cenários paradoxais. Depois da independência, as colônias teriam continuado a utilizar ancoragens da memória, como censos, mapas e museus, que tinham sido introduzidos pelas metrópoles coloniais. Uma mesma memória para uma mesma forma de legitimação do poder. Essa visão foi questionada por diversos autores, como Chatterjee (2008), que tenta mostrar que antes das lutas anticoloniais, para evitar que os Estados nacionais intervissem em assuntos das culturas nacionais, havia para isso uma forte resistência.

Contudo, e apesar dessas “resistências”, os Estados pós-coloniais herdaram dos impérios a práxis de que a memória nacional é uma possessão monopólica do Estado, como aconteceu durante o período das ditaduras militares na América Latina. Enquanto se aniquilavam indivíduos e grupos insurgentes, o Estado elaborava uma memória do período que pretendia neutralizar qualquer outra possibilidade de enunciação. O Estado não somente detém o monopólio das memórias fundacionais da nação, mas também atenta para as memórias do passado recente, que resultam estratégicas na hora da construção de imaginários políticos.

Portanto, as memórias nacionais são agenciamentos do Estado na esfera pública. Porém, o campo da memória política não se encerra nesses pa-

râmetros. Em um artigo publicado no Brasil em fins da década de 1980, Michael Pollak (1989) observava que existia uma verdadeira inversão de perspectivas nos estudos sobre a memória social. Os estudos estavam concentrados nas memórias dos excluídos, dos marginalizados, das minorias, de “memórias subterrâneas que de diferentes formas confrontavam a memória oficial” (POLLAK, 1989, p. 19). Referia-se a verdadeiras “batalhas pela memória” abertas a partir do fim das ditaduras militares na América latina, do *apartheid* na África do Sul, na desagregação da União Soviética, e em outras regiões onde existiram conflitos étnicos, políticos ou culturais que provocaram problemáticas específicas com relação ao lastro da violência de Estado. Tratava-se, sem dúvida, da emergência de novas forças e novos agenciamentos que redefiniram o campo da memória política.

Políticas da memória

Consideramos a memória política como um *campo*, e um campo na acepção de Bourdieu (1982): um conjunto de forças em tensão centrípeta que disputam um capital simbólico específico. Desse campo, fazem parte as vítimas, as testemunhas, os desaparecidos, os movimentos de direitos humanos, as comissões de justiça e verdade, os monumentos às vítimas do terrorismo de Estado, memoriais, eventos, intervenções artísticas, centros de memória e outros. Trata-se de um campo formado por uma multiplicidade de agentes, instituições e práticas, e que inclui também os acadêmicos que tentam interpretá-lo. Em que reside a diferença desse campo com relação a outros, como o campo político, ou no que se refere à própria memória social? Em diversos contextos, Bourdieu (2004) define o *campo* como um espaço social relativamente autônomo, como um *microcosmo* da vida social que possui uma *estrutura de relações objetivas* específicas. Essa concepção, sem dúvida, está sujeita a uma idealização sobre as possibilidades de estabelecer limites definidos na vida social, a partir da identificação de subsistemas de contradições. Como observou Deleuze (1995, p. 34), “um campo social se define menos pelos conflitos e suas contradições do que pelas linhas de fuga que o atravessam”. Os limites são atravessados pela fuga, mas existe a repetição que sustenta dinâmicas sociais específicas, e a ideia de campo é uma tentativa nessa direção. Para Bourdieu, a especificidade de cada campo reside nas caracte-

terísticas de seus agentes, no tipo de *capital cultural e meios de produção* envolvidos, que em seu conjunto determinam subsistemas específicos de lutas pelo poder e contradições entre forças. Tratando-se de “campos de poder simbólico”, os modos de pensar e de classificar acontecimentos sociais são capitais culturais disputados, e em cada campo adquirem singularidades segundo a forma em que são produzidos e consumidos por forças antagonicas. A memória política seria um desses campos, e isso se torna visível se nos detemos na realidade imediata do Cone Sul: as lutas pela memória se articulam com formas de pensar e classificar visões do mundo. Deixar passar, esquecer como exercício ativo de vontade, é uma visão de mundo.

A noção de campo também implica que sempre se está em relação com uma exterioridade que sutura os limites. Por isso, para entender a dinâmica de um campo é necessário determinar a natureza desse além do campo ou, em outras palavras: “os mecanismos que o microcosmo aciona para se libertar dessas imposições externas. O campo se assemelha assim a um sistema refratário, que ora é absorvido pela exterioridade, ora a refrata, traduzindo de uma forma específica, as pressões internas e as pressões externas” (BOURDIEU, 2004, p. 20). Assim, o grau de autonomia de um campo está em função de seu poder de refração: um campo é mais autônomo quando maior é o seu poder de absorver as pressões externas, transfigurando-as em forças internas ao próprio campo, e heterônomo “quando as pressões externas, especialmente as questões políticas, se expressam aí de forma direta” (BOURDIEU, 2004, p. 22).

O campo da memória política é especialmente *heterônomo*. As disputas do campo político incidem com toda sua força e vontade de domínio sobre a memória. Como observaram Lechner e Guell (1998), em um texto sobre a memória política no Chile, foi a política que determinou o que era dizível ou não em termos da memória sobre a ditadura de Pinochet. Isso explicaria o silenciamento chileno depois, e ainda durante, a transição democrática controlada por Pinochet.

As políticas de Estado, sem dúvida, podem tanto inibir como motivar a eclosão de narrativas de memória, mas o campo da memória política se constitui apesar dessas políticas de Estado. Foi estabelecendo limites

com o campo da política que as Mães da Praça de Maio e os movimentos de direitos humanos em geral consolidaram um novo tipo de agenciamento para disputar um capital cultural. Logo perceberam as materialidades desse novo campo: comissões de verdade e justiça, centros de memória, monumentos às vítimas, intervenções artísticas e permanentes reinscrições da memória no espaço.

O tema dos agentes da memória já foi tratado por diversos autores (JELIN, 2002; ROUSSO, 1990), e embora existam algumas diferenças de abordagem, convergem na ideia que a singularidade desses agentes da memória se radica em sua atuação como força convocante na organização de movimentos de direitos humanos, além de exercer funções de enquadramentos comunicacionais e de elaboração de estratégias e táticas. Nesse sentido, parecem ser análogos aos “intelectuais orgânicos” a que se referia Gramsci. Esse tema deve ser aprofundado.

Observamos, em princípio, que enquanto os agentes do campo político lutam “pelo monopólio legitimado dos recursos políticos objetivados” (BOURDIEU, 2004), os agentes da memória têm outros parâmetros de ação. Suas ações não visam o sistema de cargos públicos e recursos, e suas intervenções são principalmente denunciativas. Não pretendem “entrar” no Estado, mas sim interpelá-lo e responsabilizá-lo por crimes cometidos contra os cidadãos. Os agentes da memória inscrevem coletivamente uma demanda ética que não tem paralelo no campo político, constituindo *habitus* que foram gerados por incansáveis práticas micro-políticas no interior do sistema jurídico de Estado.

O fato de permanecer em uma demanda ética e jurídica que responsabiliza o Estado, e por sua vez estar fora da lógica do campo político, é a nosso ver uma das diferenças desses agentes. Como o caso das Mães da Praça de Maio, que são agentes emblemáticos desse campo. A maioria eram mães sem experiência política. Eram mães que de um momento para outro tiveram que lidar com a angústia de não saber o paradeiro de seus filhos. E a partir daí, enfrentaram o silêncio e a afronta de funcionários do Estado, da Igreja e de dirigentes políticos. Como observou Gorini (2011) em sua investigação sobre as *Madres*, estas não constituíam uma organização ou um movimento em sentido estrito. Constituí-

ram-se em uma “tendência inorgânica”, distinta de outras organizações e, inclusive, de outros movimentos de direitos humanos.

Outros também foram seus mitos fundadores e, no caso das *Madres*, a pirâmide da praça de Maio. Esculpiram seu mito fundador no reverso de um símbolo nacional. Em outros casos, como as comunidades deslocadas na Colômbia por causa da violência política, o mito fundador se ancorou na terra comunitária, em pedras pintadas e pequenos altares (LIFSCHITZ; ARENAS, 2012).

As testemunhas são outras das presenças, no campo político, que tiveram um papel crucial na estruturação desse campo. Testemunhas das torturas, dos cárceres ilegais, dos campos de concentração existentes na Argentina, Chile, Paraguai, Uruguai e Brasil na época das ditaduras. Testemunhas que depuseram em tribunais, comissões, relatórios Nunca Mais. Testemunhas que são a única prova disponível em face da destruição e do ocultamento de documentos sobre responsáveis e executores (VARSKY, 2011). Testemunhas que instauraram um horror que já não é possível denegar, e que tornaram explícito que em nossos países também existiram planos sistemáticos de extermínio. Foram as testemunhas que, ao narrar suas memórias, convocaram os espectros. Espectros de desaparecidos que emergiram em sua presença paradoxal: sem corpo, mas trazendo uma mensagem (DERRIDA, 1993). Espectros que não se podem ver, mas que se escutam e fazem a política escutar vozes que perturbam.

Memória política e suportes simbólicos

O campo da memória política também está povoado de referentes da cultura material. Diferentes suportes materiais que simbolizam a memória pretendendo eternizá-la, como os monumentos, embora desde o século XX isso tenha deixado de acontecer. Monumentos são retirados (como a estátua de Lênin em Moscou), pichados ou destruídos, como acaba de acontecer na Bósnia com o monumento aos soldados mortos da Guerra de Bósnia de 1992-1995. Depois da guerra, a cidade permaneceu praticamente dividida entre muçulmanos bósnios, situados na margem leste do rio Neretva, e croatas, a oeste. Na cidade de Mostar, que viveu combates pesados durante a guerra, uma bom-

ba destruiu o monumento erigido em memória dos soldados mortos na guerra (BOMBA DESTRÓI..., 2013). Iras iconoclastas, lutas pelos “lugares de memória”, que historicamente representavam símbolos da história nacional, que unificavam a Nação.

Entretanto, os processos atuais de *monumentalização da memória* (SCHINDEL, 2009) não constituem “lugares” no sentido da unificação nacional e de amálgama imaginária. Pelo contrário, envolvem debates e confrontos que expressam memórias em conflito. São monumentos mais instáveis, menos perenes, embora não estejam restritos à América Latina, como considera a autora. Porém, em alguns países da região, a instalação desses monumentos gerou debates singulares do ponto de vista dos atores em conflito. Muitos dos monumentos aos mortos e desaparecidos durante o período da ditadura militar foram construídos durante os regimes democráticos, mas nem por isso as lutas em torno da memória se neutralizaram. Houve também situações em que os lugares onde aconteceram esses crimes de Estado tornaram-se “lugares de amnésia” (VALENSI, 1995). Este foi o caso do cárcere de Ponta Carretas, no Uruguai, que durante a ditadura era um local de tortura e prisão de presos políticos. O governo democrático esvaziou o edifício, realizou uma licitação, e ele acabou sendo vendido para uma empresa construtora, que erigiu um *shopping center* em seu lugar. As 384 celas converteram-se em 170 locais comerciais (ACHUGAR, 2013).

No Chile, também se dirimiram conflitos entre memória e mercado. Na Villa Grimaldi, em Santiago do Chile, funcionou o maior centro de detenção e tortura da polícia secreta de Pinochet (a própria ex-presidenta Michelle Bachelet havia permanecido aí detida). Durante a transição democrática, o espaço havia sido vendido a uma empresa construtora, que pretendia construir um moderno condomínio. Mas quando as escavadeiras começaram a limpar o terreno, pessoas que tinham passado por esse centro, familiares, organizações de vizinhos, organizações de direitos humanos e personalidades da cultura se congregaram para impedir o avanço da obra. Entraram com uma causa perante a Comissão de Direitos Humanos da Câmara de Deputados e o local acabou se transformando no “Parque por la Paz”, um dos mais imponentes monumentos à memória política no Cone Sul (RICHARD, 2001; AGUILAR, 2000).

Na Argentina, a disputa memorial foi ampla e controversa: envolveu o Estado, o partido peronista e as próprias agrupações de direitos humanos. A ex-Escuela de Mecánica de la Armada (Esma), em Buenos Aires, foi um sinistro centro de detenção e tortura. No debate sobre o destino que iriam dar a esse local, o ex presidente Menem propôs uma fórmula de “pacificação”: derrubar o edifício e transformar o espaço vazio no “Parque de la Unión y la Reconciliación Nacional”, onde somente flamejaria a bandeira argentina. Mas o novo presidente peronista, o falecido Nestor Kirchner, mudou radicalmente a política de memória com relação à atuação do Estado.

No dia 24 de março de 2004, no vigésimo oitavo aniversário do golpe militar, emitiu um decreto de expropriação da Esma num discurso onde explicitava o fato de o Estado argentino ter participado na violação dos direitos humanos, e transformava o lugar no “Centro de la Memoria y Los Derechos Humanos”. Por decisão presidencial, transferia-se aos organismos de direitos humanos a gestão desse espaço e a incumbência sobre o uso que se faria. Essa questão gerou debates dentro dos próprios organismos de direitos humanos. Como observara Brodsky (2005), um setor das Madres de Plaza de Mayo se opunha a que se homenageassem os desaparecidos com listas de nomes ou placas. Defendiam a ideia de que esse tipo de homenagem iria apagar a diferença entre “desaparecido” e “morto”. Em vez de inscrições simbólicas, propunham que fosse criado um espaço ativo de exposições, cursos e conferências sobre o tema, mas que se deixassem intatas algumas celas tal como eram na época da Esma. Alguns grupos de direitos humanos, inclusive, questionaram a própria instalação de um monumento aos desaparecidos, por considerar que era pouco apropriado para testemunhar episódios históricos cuja elaboração em termos sociais ainda permanecia vigente. Algo similar havia acontecido na Alemanha durante a década de 1990, quando a decisão de construir, no centro de Berlin, um “Memorial aos Judeus Assassinados na Europa” encontrou fortes objeções na esfera pública, inclusive de alguns sobreviventes do Holocausto. Consideravam contraditório erigir um monumento em vez de incentivar a visita aos antigos campos de concentração (SCHINDEL, 2009, p. 70). O movimento de artistas denominado *contramonumento* foi ativo contra esse e outros memoriais relacionados ao nazismo (YOUNG, 1993).

No Brasil, passados mais de 30 anos da ditadura, a memorialização também foi retomada e se criaram comissões da verdade, o que sugere um campo da memória política em construção, uma delimitação de suas bordas. Entretanto, os meios de produção da memória se expandem e se metamorfoseiam: filmes, intervenções artísticas, *performances*, novas agrupações e narrativas. A memória, como capital cultural em disputa, continua sendo povoada por novos agentes e suportes, e isso acontece tanto na América Latina como em outras regiões, onde acontecimentos políticos remotos irrompem na esfera pública (ROBIN, 2012; ASSMANN; SHORTT, 2012). Cada caso leva a diferentes questões sobre a constituição do campo em cada país, mas algumas parecem ser mais globais: Quais agenciamentos são acionados? Como o Estado se posiciona? Como se representa algo que parece ser irrepresentável, e por intermédio de quais meios? (BUCHENHORST, 2007).

Alguns anos atrás, trabalhadores do Sindicato da Cerâmica de Buenos Aires fabricaram lajotas com os nomes de desaparecidos, que foram colocadas em calçadas por onde essas pessoas costumavam transitar. Uma dessas lajotas, em memória dos estudantes que estão desaparecidos, foi colocada no bar Buenos Aires, localizado na esquina da avenida Independencia com a rua Urquiza, a um quarteirão da Faculdade de Psicologia da Universidad de Buenos Aires. Quando era estudante de sociologia, transitava muito por essas ruas. Hoje, 30 anos depois, essas lajotas ainda me fazem estremecer.

Conclusões

Sempre existiu violência perpetrada e justificada pela política e, portanto, também registros de memórias dessa violência, mas a memória política, entendida como um campo com agenciamentos e suportes específicos é um fenômeno contemporâneo. Qual é o significado que isso tem para o campo político? Que efeitos a memória política provoca na esfera pública e no campo político? À maneira dos aforismos, apontamos algumas vias de indagação:

- O campo da memória política mobiliza espectros, e todo espectro supõe uma presença paradoxal: a aparição de algo que não tem cor-

po, mas que traz uma mensagem. É algo que não se pode ver, mas que se escuta. O espectro faz a política escutar.

- Uma das propriedades do espectro é a repetição. O espectro está sempre retornando (DERRIDA, 1993), e por causa desse “retorno eterno”, não há meios de controlar suas idas e voltas.
- Ao instalar o passado no presente, a memória política produz uma anacronia radical: tudo parece distante do presente político, o que já passou, o inatural, torna-se contemporâneo.
- É essa anacronia da memória que impede que a política continue sua marcha para o futuro. Mais ainda, faz notório para a política que a oportunidade de um porvir depende da memória. A memória política coloca o porvir da política na direção do passado.
- A memória política inscreve na política uma demanda de luto, que exige ontologizar os restos. Saber *quem e onde*, saber de quem é o corpo e onde está. Não há nada pior para o processo de luto que permanecer na dúvida.
- A memória política é enunciativa e denunciativa, convoca testemunhas que interpelam o Estado e a Justiça em uma questão radical: somos na medida em que herdamos, e se somos privados da herança legada por nossos mortos, não podemos ser.
- Essa transmissão não compete somente aos agentes da memória, mas principalmente ao Estado, que deve traçar a ponte entre gerações. Sem essa transmissão, o passado trágico não deixa rastros, como se nunca tivesse acontecido. A memória política é a outra cena da política contemporânea.

02

Linguagem e Poética

Evelyn Orrico

Revista Morpheus

Introdução

Inicar um texto provoca, quase sempre, a terrível sensação que poetas já narraram quando se deparam diante da folha em branco. Literatos das mais diversas naturezas falam sobre a dificuldade de iniciar seus textos. Li também que Lya Luft (2011), ao participar de um seminário junto a outros pensadores, questionou a si mesma sobre “O que pensar, o que dizer, que perguntas esperar ou provocar, que dúvidas partilhar [...]” (p. 13). Faço de suas dúvidas as minhas: ela com sua audiência, eu aqui, com os meus leitores.

Ainda inspirada na literatura, pensei, à semelhança de Veríssimo (2012), em colocar para dialogar alguns autores: ele, propondo diálogos impossíveis; eu, ao contrário, tentando tornar os meus possíveis, ao menos segundo a minha ótica particular. E foi justamente lendo um dos diálogos propostos por Veríssimo, aquele em que ele, tomando a palavra de George Steiner, afirma que nem Sócrates nem Jesus Cristo deixaram nada escrito, mas que, mesmo assim, Steiner os considera “duas figuras 'pivotais' da nossa civilização”, é que selecionei alguns autores para esse diálogo.

Ao me deparar com a afirmação feita por Steiner, refleti sobre a grande valia do mote para esta publicação. Embora não sendo novidade, é para nós, que lidamos com discurso, algo que instiga a pensar: do que, afinal, estamos falando quando utilizamos o termo *discurso*? Qual o papel da *memória* nessa compreensão? E a quem estamos recorrendo como *pivôs sustentadores* de nossa argumentação? Essas perguntas, espero, ajudam a compreender porque utilizei “desalinho” no título: ao pensarmos sobre discurso e memória, jamais estamos em linha reta, em patamar tranquilo e seguro. Ao contrário, o limite é sempre *desalinhado*.

Os gregos, pais de nossa civilização ocidental e a quem devemos uma robusta linhagem de pensamento e de reflexão sobre nós mesmos e sobre o mundo que nos cerca, durante muito tempo, segundo as palavras

de Veríssimo (2012), “desconfiaram da palavra escrita”. Note-se que a escrita não é uma simples duplicação do que foi produzido oralmente, mas outra dimensão da natureza da linguagem, já que, materializados na forma escrita, os discursos podem ser reordenados de modo muito diverso daquela dimensão em que, inicialmente, foram produzidos.

A desconfiança de que nos fala Veríssimo devia-se à diferença que se estabelecia entre uma linguagem cifrada de um mundo obscuro e aquela que se aprende de cor, com o coração. Veríssimo nos traz ainda a informação de que “*omeros*” em grego quer dizer refém; assim, Homero, o inventor da literatura ocidental, por não ter deixado nada escrito e suas palavras terem sido transmitidas oralmente, teria sido o primeiro escritor do nosso mundo e, curiosamente, o primeiro prisioneiro da palavra grafada.

Ora, a partir do exposto, desde a civilização grega, considerada o berço da civilização ocidental – e agora assumo eu mesma a fala –, estamos às voltas com a linguagem e com a memória. Enfatize-se que, em termos de linguagem, estamos afetos ao que se denomina de discurso, na medida em que é aqui compreendido como enunciado sócio-historicamente construído e que desempenha uma função social.

Dito isso, este texto objetiva relacionar memória e linguagem, especialmente sob o viés do conceito de discurso, partindo do pressuposto de que a memória é fonte primordial da produção discursiva e, conseqüentemente, do estabelecimento das redes de sentido que inserem o homem no mundo social.

Essa relação não é recente, muito menos inovadora. Muitos autores já a estabeleceram antes de mim. O que aqui pretendo fazer é sistematizá-la à luz de alguns autores, a quem dedico especial tributo na arte de fazer conversar conceitos, concepções, enfim, teorias. Não tenho a intenção, muito menos a pretensão, de esgotar o tema. Longe disso. Na tentativa de responder às questões levantadas, o que pretendo bem objetivamente, neste texto, é organizar um grupo de propostas autorais em relação ao conceito de discurso naquilo que esse conceito engendra de memória ou no que por esta última é engendrado.

O texto estrutura-se, inicialmente, por meio de uma breve abordagem do percurso dos estudos de linguagem para se dedicar ao aprofundamento de conceitos fundantes da concepção discursiva e de sua relação com a memória. Parte da proposta de Bakhtin, para quem o contexto sócio-histórico é determinante para a construção de sentido; e adota o conceito de domínio da memória, sob a perspectiva de Courtine, como nuclear para a relação entre memória e linguagem.

Nosso objetivo maior é sistematizar conceitos que sustentam os estudos da memória, via linguagem/discurso na vertente francesa da análise do discurso, doravante AD, e, assim, servir como possível fonte de referência a estudos dessa natureza, sobretudo para aqueles que não têm familiaridade com estudos linguísticos.

A fim de bem esclarecer a construção deste texto, vou me apropriar das palavras de Ricœur (2007). Em um segmento inicial de seu livro *A memória, a história e o esquecimento*, ele apresenta um preâmbulo, intitulado “Advertência”. Nesse preâmbulo, Ricœur, após a explanação que faz do percurso teórico do livro e da escolha metodológica de sua organização, dirige algumas observações ao leitor, que me permito aqui transcrever, adotando-as como minhas também, tomando a citação não tanto como ilustração do que digo, mas do que propriamente pretendo fazer:

[...] cito, muitas vezes, autores que pertencem a épocas diferentes, mas não faço uma história do problema. Convoco um autor ou outro de acordo com a necessidade do argumento, sem atentar para a época. Este me parece ser o direito de todo leitor diante do qual todos os livros estão abertos ao mesmo tempo. Finalmente, devo admitir que não tenho uma regra fixa para o uso do “eu” e do “nós” [...]. Digo de preferência “eu” quando assumo um argumento e “nós” quando espero arrastar comigo meu leitor (RICŒUR, 2007, p. 19).

Apoio-me em Kristeva (1969) para dizer que a filosofia grega estabeleceu as bases do raciocínio moderno, fornecendo os princípios fundamentais segundo os quais a linguagem foi pensada até, pelo menos, a metade do século XX. É certo que, a partir dessa época, algumas teorias se afastam dessas noções mais tradicionais vindas dos gregos, mas é certo também que os princípios aperfeiçoados por eles conduziram as compreensões sobre a linguagem na Europa por muitos séculos. Ainda segundo Kristeva, os gregos foram os primeiros, depois dos fenícios, a utilizar uma escrita alfabética, o que os levou a uma análise do significativo nos seus componentes mínimos, que, aliás, não é um fenômeno isolado na tentativa do conhecimento grego.

Desde os gregos, que a preocupação com a linguagem já se manifestava nas falas dos sofistas, dedicados ao que se denomina de “retórica”, e que se caracteriza como a arte do bem falar. E por “bem falar”, entendia-se o aprimoramento da arte de argumentar. É essa linha de raciocínio que vamos traçar, deixando de lado as vertentes que se dedicaram a estudar a gramática da língua. Vamos refletir menos sobre o que se poderia considerar estruturas mínimas constitutivas da língua, atendo-nos aos efeitos de sentido que alguém – um enunciador – constrói por intermédio de um conjunto de enunciados, produzidos em períodos sócio-históricos determinados e dirigidos para um destinatário também determinado.

Desse modo, deixemos a literatura um pouco de lado e iniciemos nossa prosa.

Um autor que nos permite iniciar esse percurso é Ricœur (2007), por isso voltemos a ele. Esse autor estrutura seu livro em torno de duas questões: *De que* há lembrança? *De quem* é a memória? Para Ricœur, forçar-se a se perguntar sobre o objeto antes de se perguntar sobre o sujeito, já que a tradição filosófica em que essas questões se filiam faria prevalecer “o lado egológico da experiência mnemônica” (RICŒUR, 2007 p. 23), implica marcar uma posição sobre a noção básica da memória.

Segundo esse autor, a primazia do sujeito nas reflexões sobre a memória levou a um impasse a partir da noção de memória coletiva. Se insistimos

que a experiência da memória recai somente sobre o eu, a dimensão de memória coletiva não poderia ser considerada nos estudos mais amplos sobre memória. Assim, antes de nos perguntarmos “quem lembra”, devemos procurar investigar “o que lembramos”.

Ainda pautada em Ricœur (2007), vemos que os gregos tinham dois termos para designar a memória: *mnē mē* e *anamnēsis*. O primeiro para designar uma lembrança que nos aparece, a ponto de caracterizar a sua vinda ao espírito como afecção; o segundo, a lembrança como objeto de uma busca, geralmente denominada recordação. A definição que esse autor apresenta nos permite pensar na primeira como algo que chega ao sujeito quase que involuntariamente; a segunda, fruto de volição e procura. Existiria alternância entre a lembrança encontrada e a buscada. Lembrar-se, então, é ter (ou receber) uma lembrança ou ir em busca dela. Como isso se daria?

Posso dizer que, se há intenção de buscar uma lembrança, o modo como se dá essa busca deve ser conhecido. Se tomarmos o exemplo do termo “anamnese” utilizado nas consultas médicas, temos o exemplo claro do que aqui tentamos demonstrar. No consultório, o médico inicia a consulta justamente pela anamnese, que significa tomar ciência dos motivos que levaram o paciente a procurá-lo para, em continuidade, investigar como aqueles sintomas começaram, que outras sensações paralelas sente o paciente, de que doenças padeceu antes daquela que o levou ao consultório, etc. O que o médico faz durante a consulta, e todos nós já passamos pela experiência de sermos consultado por um médico, é justamente procurar entender como essa doença começou, e ele o faz por “buscar as lembranças” que o paciente tem de seus sintomas, no intuito de construir uma hipótese diagnóstica.

Ainda pensando no “como”, a AD vem em nosso auxílio, na medida em que ela “não pergunta se o que o discurso diz é verdade, mas tenta perguntar como o discurso assegura como verdade o que foi construído” (COURTINE, 2006, p. 77).

Nessa relação, a pergunta “como”, formulada pela *anamnēsis* tende a se afastar da pergunta “o quê?”, mais estritamente formulada pela *mnē mē*, a lembrança encontrada. Tendo essa investigação em mente a partir da

pergunta “como” é que eu aproximo a discussão entre memória e linguagem da proposta de Mikhail Bakhtin.

Mikhail Bakhtin

Bakhtin é um autor que viveu do final do século XIX, até a década de 70 do século XX. Foi, portanto, um autor muito longevo, apesar das dificuldades pelas quais passou durante a vida. A sua grande contribuição para os estudos da linguagem foi incorporar o contexto sócio-histórico nas reflexões que empreendeu nesse campo, em contraponto com Ferdinand Saussure (1995), pensador suíço que, no início do século XX, provocou uma “revolução científica” nos estudos sobre linguagem.

Reflexões sobre a linguagem, que até então se voltavam para a argumentação, a partir de Saussure voltaram-se para as estruturas que compõem uma língua. Sua proposta era estudar a língua em um recorte sincrônico e depreender, a partir de um determinado conjunto fônico, as partes mínimas que a constituem. Foi sem dúvida uma reviravolta científica importante e inovadora.

No entanto, da Rússia que vivenciava a revolução de 1917, chegou-nos ao Ocidente muitos anos depois os escritos do grupo liderado por Mikhail Bakhtin, mostrando que, embora conhecedor das correntes teóricas que circulavam na Europa, posicionou-se de modo contrário e extremamente criativo.

Em contraposição a Saussure, ele defendia que compreender uma língua demandava não só depreender seus componentes, mas, sobretudo, inseri-la no contexto sócio-histórico em que seus enunciados são formulados. Enquanto para um, a língua é arbitrária, para o segundo, cada enunciado era único porque teria sido enunciado em um determinado momento único.

Embora compreendendo os enunciados como formulações únicas, Bakhtin estabelece um diálogo promissor com os estudos da memória porque, para ele, os enunciados fazem parte de uma cadeia de enunciados, permanentemente em diálogo.

Sua compreensão a respeito de uma contínua interligação entre os enunciados lhe permite propor a concepção da inconclusibilidade deles, em virtude de serem formulados a partir de outros anteriormente enunciados, que, a seu turno, servirão de insumo para os que vierem *a posteriori*.

Esse entrelaçamento seria construído, segundo ele, em formas razoavelmente organizadas que permitiriam aos interlocutores depreender conjuntos organizados de enunciados, constituindo o que ele veio a denominar gênero discursivo. É esse conceito que me permite estabelecer diálogo com a memória.

Bakhtin (2006, p. 261) inicia a sua concepção de gênero, afirmando que os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem e que o caráter e as formas desse uso são tão multiformes quanto os campos de atividade humana em si. Ele continua dizendo que o uso da linguagem se faz por intermédio dos enunciados, que, embora únicos, refletem as condições específicas e as finalidades de cada campo. São essas condições específicas que se manifestam pela seleção de conteúdos temáticos, pelas escolhas dos recursos da língua e pela própria construção composicional. Esses três elementos estão indissolivelmente ligados no conjunto de enunciados, os quais, embora únicos, estão conformados em tipos relativamente estáveis que cada campo de atividade elabora. Esses tipos estáveis são denominados por ele de gêneros do discurso.

Para Bakhtin, a diversidade dos gêneros é infinita porque muitas são as possibilidades de atividade humana e, em cada uma dessas possibilidades, o repertório de gêneros se diferencia à medida que o seu campo se torna mais complexo. De qualquer modo, embora sendo possível haver infinita diversidade, há uma recorrência de formas que permite aos interlocutores entrarem em terreno já conhecido, permitindo que se estabeleça o diálogo.

Em linhas gerais, os gêneros se classificam em primários, considerados simples e que ocorrem em condições discursivas imediatas: por exemplo, conversas interpessoais; e secundários, considerados complexos, que ocorrem em condições discursivas não imediatas: por exemplo, romances; estes incorporam gêneros primários à sua própria composição.

Não vamos aqui discutir os gêneros em profundidade, mas o que nos interessa destacar é que eles, embora variados, mantêm um arcabouço reconhecível. Sem tal arcabouço, seria muito difícil estabelecer uma interlocução por um conjunto compreensível de enunciados.

É com essa composição reconhecível que estabeleço o elo com a memória, tendo em vista o contexto social em que se configura. Se os interlocutores não compreendem o arcabouço sobre o qual está construída a materialidade discursiva proferida, o diálogo não se estabelece. Para compreender esse arcabouço, é preciso compreender não só a materialidade da língua sobre a qual o enunciado está construído, mas, sobretudo, o contexto sócio-histórico em que é concebido, o que implica compreender o papel que tal discurso desempenha em uma dada situação social.

Se Bakhtin concebeu os gêneros discursivos inseridos em contextos sócio-históricos, eu o aproximo de Courtine (2006) e de seu conceito de domínio da memória. Antes, porém, de falar sobre Courtine, devo estabelecer outra aproximação possível: entre a proposta de gênero discursivo de Bakhtin e a classificação das discursividades de Pêcheux.

Michel Pêcheux

Michel Pêcheux, filósofo francês que, a partir inicialmente das concepções de Althusser, formulou uma articulação teórica que alçou àquela altura um novo objeto – o discurso – na confluência da linguística, da história, mais especialmente do materialismo histórico, e da psicanálise. Era no campo dessas regiões teóricas, mais propriamente, nas contradições que nelas mesmas se engendram, que esse novo objeto teórico se impunha. Assim, surge nos idos dos anos 1960, Pêcheux como principal formulador da “análise do discurso” (AD).

Essa concepção teórico-empírica discute, nas palavras de Orlandi (apud MALDIDIER, 2003, p. 12), “o modo mesmo como se define e como funciona a ideologia, colocando o discurso como lugar de acesso e observação da relação entre a materialidade específica da ideologia e a materialidade da língua”. E ainda:

[...] uma problemática que tinha como tarefa, a partir dos anos 1968-1970, elaborar uma concepção do discurso que fizesse dele um objeto essencial para a compreensão das realidades históricas e políticas, um nível de intervenção teórica crucial para quem desejava, ao mesmo tempo, compreender a sociedade e operar sua transformação (COURTINE, 2006, p. 38).

As fortes influências de Althusser na AD se constituem da presença da ideologia no arcabouço teórico inicial da teoria – ideologia que interpe-laria o sujeito – e a perspectiva política no fazer científico. Para Pêcheux, o engajamento político nas concepções marxistas era condição *sine qua non* do próprio fazer científico dos analistas do discurso. Tanto é assim que ele, inicialmente, critica a noção foucaultiana de formação discursiva, porque nela não haveria mobilização da ideia marxista-leninista de “contradição na luta de classes”.

Gregolin (2004) afirma que Pêcheux sustenta essa crítica ao estabelecer um diálogo entre o *Tratado teológico-político*, de Spinoza, e a *Arqueologia do saber*, de Foucault, mostrando a visão de ambos os autores sobre o regime de materialidade do enunciado. Enquanto o primeiro afirma que o pensamento de Deus não teria estilo próprio porque fala de forma diferente de acordo com o lugar ocupado pelo profeta que o enuncia; o segundo diz que o sentido do enunciado muda de acordo com as relações que estabelece com outros enunciados. A identidade do enunciado estaria submetida, então, às limitações impostas pelos demais enunciados que o circunscrevem em uma determinada época.

A posição mais fechada de Pêcheux vai se alterar ao longo do tempo; essa mudança na própria história da AD me fez inserir o termo “desalinhamento” no título deste texto. A partir de 1980, durante as graves crises da esquerda francesa e do próprio drama pessoal de Althusser, que o condenou também academicamente, Pêcheux e seu grupo reformulam suas concepções, abrindo-as e ampliando-as pelas concepções de Foucault.

Segundo Gregolin (2004, p. 156-157), na revisão da teoria por ele mesmo concebida, feita no último projeto antes de seu falecimento,

Pêcheux apresenta uma síntese das novas perspectivas que passaram a se apresentar para a AD, afastando-se das concepções althusserianas, norteadoras dos primeiros momentos da teoria, para se aproximar das concepções da Nova História, de Bakhtin e de Foucault.

Na década de 1980, Pêcheux inicia um novo projeto cujas bases epistemológicas se afastam de Althusser, aproximando-o dos historiadores filiados à nova história. Segundo Gregolin (2004), da crise no modelo político de esquerda, Pêcheux propõe tratar do “estatuto social da memória como condição de seu funcionamento discursivo na produção e interpretação cultural”, e ainda que a memória, fortemente inscrita nas formulações de Bakhtin e Foucault, é entendida como “conjunto complexo, pré-existente e exterior ao organismo, constituído por uma série de ‘tecidos de índices legíveis’, que constitui um corpo sócio-histórico de traços”. Pêcheux afirma, segundo Gregolin, que o conjunto de traços e pistas pode se aproximar do que se chamou de “ideologia” ou “universo de representações e de crenças”.

Pêcheux, nesses textos tardios, refaz sua proposta inicial de análise e abre as suas reflexões para o que ele denomina de “novos objetos” passíveis de análise, distinguindo dois tipos de discursividades: os universos discursivos logicamente estabilizados (das ciências da natureza, das tecnologias, dos sistemas administrativos); e os espaços discursivos não estabilizados logicamente (o filosófico, o político, o estético, os múltiplos registros do cotidiano). É a este último que eu creio poder aproximar conceitualmente da noção de gênero proposta por Bakhtin, pela compreensão do conceito de domínio de memória proposto por Courtine.

Courtine

Pelo texto de apresentação que Maria do Rosário Gregolin escreve sobre Courtine, no livro *Metamorfose do discurso político* (COURTINE, 2006), sabemos que ele “sempre foi um pensador inquieto, inconformado com as localizações fixas. Nunca quis afirmar-se linguista ou historiador: buscou as duas coisas ao mesmo tempo (e, talvez, nenhuma delas), fazendo AD e situando-se, portanto, num campo de fronteiras instáveis (p. 5)”. Essa autora continua sua apresentação, tomando para si a fala de

Pêcheux (publicada originalmente no artigo “L'étrange miroir de l'analyse de discours”, no número 62 da revista *Langages*, em 1981), afirmando que Courtine teria se colocado “num caminho teórica e politicamente pouco confortável ao mostrar os enunciados divididos, a heterogeneidade das formações discursivas, da memória, do interdiscurso [...]” (PÊCHEUX apud GREGOLIN, 2006, p. 5).

Para bem inserir Courtine neste texto, é preciso dizer que ele teve um papel importantíssimo no terreno da AD, a partir da década de 1980, quando Pêcheux, principal articulador desse campo nos idos da década de 1960, revê suas convicções iniciais e propõe uma aproximação com as concepções teóricas de Foucault e Bakhtin. A bem da verdade, Courtine tem destaque nesse exercício de revisão, ao criticar a noção de formação discursiva pela ótica de Pêcheux, por considerá-la muito fechada, propondo adotar a concepção de formação discursiva a partir da concepção de Foucault, e pensá-la como fronteiras que se deslocam.

Ao ter em mente essas fronteiras, esse autor concebe a função interdiscursiva, a partir de uma concepção que ele toma emprestada de Foucault, como um domínio da memória, isto é, “um conjunto de práticas discursivas, produzidas em lugares heterogêneos da prática social e que circulam entre esses lugares, práticas que fornecem à AD os elementos pré-construídos que dão forma e consistência a seu projeto” (COURTINE, 2006).

Courtine toma a função interdiscursiva (ou seja, enunciados que se manifestam – ou são manifestados – em outros) como domínio de memória porque permite ao sujeito enunciator retornar explicitamente – ou não – a enunciados prévios ou a reagrupá-los de uma maneira diferente da que haviam participado – ou constituído – anteriormente. Tais retorno – ou sua ausência – e reagrupamento permitem que enunciados anteriores sejam lembrados ou esquecidos, vindo a constituir séries de formulações interdiscursivas que, por sua vez, fazem parte da construção da memória coletiva.

Partindo de um exemplo fornecido por ele, pode-se ver que pelas formas de discurso reportado, em que as citações são materialidades fundamentais, percebemos as referências ao discurso originário, produzindo outro discurso. Courtine (2006, p. 80) cita um exemplo de formulação-

-fonte do domínio da memória, na qual “a religião é o ópio do povo”, fornecida por clássicos textos marxistas, faz parte de um agrupamento de enunciados, que vai se transformar em “as lutas de classes são o motor da história” e, ainda, especialmente para um grupo social, em especial os cristãos, segundo sua análise, “lutas sociais são o motor do progresso”.

As formulações enunciativas, por meio das quais a repetição e a retomada, assim como a ausência e a negação, inscrevem-se na ordem discursiva, conduzindo a uma formulação do pré-construído, ao mesmo tempo em que fornece subsídios para formulações posteriores.

Nesse sentido, os gêneros discursivos de Bakhtin são, no meu ponto de vista, peças-chave: as materialidades discursivas precisam estar calçadas em bases reconhecíveis tanto temática quanto organizacionalmente, a fim de que possam ser compreendidas pelos interlocutores. Fora dos gêneros razoavelmente estabilizados, como estabelecer relações com os já ditos? Como saber o lugar enunciativo de onde partem tais formulações?

Conclusões (des)alinhadas

Após o exposto, perguntamo-nos: do que, afinal, estamos falando quando utilizamos o termo *discurso*? Em uma tentativa de sistematizar o que propus neste texto, diria que se, inicialmente, a concepção de que o discurso atrelava-se a uma articulação entre concepção teórica e prática para transformação da sociedade em que estava inserido, hoje ele pode ainda ser considerado como possibilidade de transformação, mas a realidade de sua inserção necessariamente é outra. Não se pode discutir discurso sem considerar o contexto sócio-histórico em que é produzido, o que significa dizer considerar as implicações teórico-práticas que permeiam a compreensão de mundo e as práticas sociais no momento em que é produzido.

Pensar em discurso hoje implica ter em mente uma multiplicidade de suportes, não só exclusivamente a palavra escrita. As imagens, sobretudo aquelas em movimento, disseminaram-se de tal maneira e magnitude que sua concepção e análise precisam compor qualquer reflexão que se faça sobre discurso. Sem dúvida, os conceitos de ideologia e de classe, especialmente, de luta de classes, estão hoje calcados em dimen-

sões diferentes das que existiam há 40/50 anos, o que implica levá-las em consideração.

Adoto a fala de Courtine (2006, p. 56) para ilustrar, pelo menos em parte, o que falo a respeito de transformação:

O projeto de uma análise dos discursos que restitui à discursividade sua espessura histórica não está, entretanto, ultrapassado. Mas, ele deve ser repensado em função dos resultados aos quais ele conduziu, das dificuldades que ele encontrou, dos impasses nos quais ele se enredou. Parece-me, particularmente, que esse projeto poderá administrar a análise das representações compostas por discursos, imagens e práticas. A transmissão da informação política, atualmente dominada pelas mídias, se apresenta como um fenômeno total de comunicação, representação extremamente complexa na qual os discursos estão imbricados em práticas não verbais, em que o verbo não pode mais ser dissociado do corpo e do gesto, em que a expressão pela linguagem se conjuga com a expressão do rosto, em que o texto torna-se indecifrável fora do seu contexto, em que não se pode mais separar linguagem e imagem (COURTINE, 2006, p. 56-57).

Em vista do exposto, a presença das concepções sobre memória são fundamentais.

E aí cabe a pergunta: qual o papel da *memória* nessa compreensão?

A memória é aqui compreendida como sendo uma faculdade do sujeito, sem desconsiderar a sua inserção sócio-histórica. Nesse sentido, os quadros sociais, segundo a concepção de Halbwachs (2004a), são fundamentais para subsidiar a reflexão sobre memória. Pautada nessa concepção, aproximo-a da proposta de gêneros discursivos de Bakhtin, pelas premissas que seguem:

A. em primeiro lugar, não se encadeiam enunciados, mesmo que únicos, como nos ensina Bakhtin, sem uma base de convicções e crenças

previamente formuladas e que vão dar sustentação a enunciados posteriores, mesmo que sujeitos a serem por eles mesmos transformados. A memória é um conjunto de convicções socialmente compartilhadas que permite compreender e orientar, mesmo que não total e exclusivamente, o que lembramos.

B. em segundo lugar e intimamente ligado ao item anterior, porque, embora lembrar e enunciar sejam experiências do sujeito, o *quem lembra* da pergunta inicial de Ricœur, esse sujeito que lembra está imerso em uma rede de sentidos com a qual ele precisa dialogar, até mesmo para transformá-la. E ainda, se não estiver materializado em um gênero reconhecível, mais difícil será esse processo de compreensão e transformação.

Assim, os autores que nos sustentam como pivôs nessa argumentação foram os que aqui apresentei.

Para terminar, aproprio-me *ipsis litteris* de Courtine (2006, p. 36), por acreditar que retomar autores fundantes, mesmo que revisados por eles mesmos ou por outros de nós, é falar “da importância de uma ética da memória no trabalho teórico e da escritura: o que é pensar de maneira diferente da que se pensou? O que é fidelidade a si mesmo senão uma repetição? O que é a diferença a si mesmo senão uma renegação?”. Nessa linha de raciocínio, pergunto: o que seria estar desalinhado com as teorias que refletem sobre a relação entre discurso e memória?

Que tenhamos tido um proveito!

José Ribamar Bessa Freire

Revista Morpheus

Memória e patrimônio. Esta temática permanece ainda restrita ao espaço acadêmico, embora nos últimos anos venha conquistando algum lugar na mídia. As universidades precisam construir muitas pontes que permitam estender a produção, especialmente de seus programas de pós-graduação, a um público maior de não iniciados e trazer para o debate outros setores da sociedade a quem o tema interessa. Com esse objetivo, a coluna dominical Taqui Pra Ti, publicada no *Diário do Amazonas*, em Manaus, abordou questões que são discutidas no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio. A linguagem é, portanto, jornalística, mas o foco incide sobre o campo de disputas dos processos de articulação das lembranças e esquecimentos dos sujeitos sociais. Selecionamos algumas dessas crônicas sobre museus e suas narrativas com memórias que teimam em resistir: índios, nordestinos, negros, favelados, cabanos, mulheres e combatentes contra a ditadura.

☪ arco e a flecha da memória

Quem conhece o igarapé Traíra, no rio Madeira, município de Humaitá (AM), fica encantado com suas águas escuras, de um negro retinto, em cujo leito estão submersos segredos e histórias narradas pelos velhos índios. É que o igarapé, situado em território dos Parintintin, testemunhou toda a saga desse povo: a invasão de suas aldeias, o incêndio das malocas, o trabalho forçado, o enfrentamento com seringueiros, as trapaças, as mulheres violadas, o queixume, a resistência, as narrativas, os saberes. Tornou-se, assim, o guardião de uma memória, que foi silenciada.

Agora, finalmente, essa memória submersa virá à tona, com ajuda da documentação que a Casa de Cultura Parintintin recebeu do Museu do Índio do Rio de Janeiro. A Casa, construída às margens plácidas do histórico igarapé, foi inaugurada em 2 de dezembro de 2007, com um brado retumbante dos índios. O diretor do Museu, José Carlos Levinho, assinou o Termo de Entrega dos acervos sonoros, visuais e impressos. Agora sim, o Traíra vai poder falar e contar tim-tim por tim-tim tudo o que viu, vencendo uma batalha na guerra contra o esquecimento.

O filósofo francês Giles Deleuze, em suas *Conversações*, nos assevera: “Aquilo que se opõe à memória não é o esquecimento, mas o esquecimento do esquecimento” (DELEUZE, 1992, p. 219). A atual geração Parintintin esqueceu muita coisa – é verdade –, mas não esqueceu que esqueceu. Por isso, correu atrás para recuperar a memória ferida. Na semana passada, dois índios, Roque e Valmir, viajaram ao Rio de Janeiro em busca do material etnográfico.

São os primeiros a participar de um ambicioso programa do Museu do Índio para devolver às comunidades indígenas os documentos que lhes interessam.

A documentação encontrada por Roque e Valmir, já digitalizada, é constituída por relatórios do SPI desde 1922, por notas do etnólogo alemão Curt Nimuendajú e por farto material coletado por dois antropólogos: José Carlos Levinho, que em 1985 chefiou a equipe de identificação da terra indígena, e o pesquisador americano Waud Kracke, da Universidade de Illinois, que estuda esse povo desde 1966, e cujo acervo totaliza 67 horas de gravação, com dados valiosos sobre história, relações de parentesco, rituais, além de mais de mil registros visuais, entre fotografias e desenhos.

A visita dos dois índios foi documentada pelo amazonense Felipe Martins, que acaba de fazer um curso de videografismo em *after effect* na PUC-Rio. Ele produziu um vídeo intitulado *O arco da memória*, que mostra as andanças de Roque e Valmir pelos diferentes setores do Museu do Índio. Na reserva técnica, os dois encontraram objetos confeccionados por seu povo: faca de madeira, cocar, braçadeiras, colares, arte plumária, trançados e “coisas que não se faz mais”, identificando as matérias-primas usadas: paxiubinha, tala de palha, envira, algodão, dente de queixada e outras.

No setor de audiovisual, Roque e Valmir manusearam fotos da época do SPI e se emocionaram com uma delas: “Esse daqui é o meu avô, aquela ali é Helena, a irmã do meu pai”, disse um deles, reconhecendo os parentes numa fotografia amarelecida pelo tempo. Na biblioteca, encontraram livros raros que falam dos antigos Parintintin, e no arquivo tiveram a oportunidade de manipular um leitor de microfilme para acessar os relatórios do SPI.

“Os velhos estão morrendo e com eles vai embora a nossa memória”, disse Valmir, que é chefe de posto da Funai na Terra Indígena 9 de Janeiro, onde estão localizadas duas aldeias: *Traíra*, com uma população aproximada de 200 índios, e *Pupunha*, com 160 pessoas. Por isso, ele bota muita fé na Casa de Cultura, acreditando que seu acervo pode complementar as lacunas deixadas. Diz que guardar o documento, porém, não é suficiente: “Precisamos preparar índios que sejam capazes de trabalhar num banco de dados e saibam usar uma câmera, uma filmadora e as novas tecnologias de registro”.

Roque, que é presidente da Associação dos Povos Indígenas Parintintin da Terra Indígena Ipixuna, onde vivem 72 pessoas, concorda com o seu parente. Ele diz que em sua aldeia só cinco pessoas – ele, o pai, e três velhos – falam a língua Kagwahiva, da família Tupi-Guarani. Os demais são monolíngues em português e apenas compreendem, ao contrário das aldeias Traíra e Pupunha, onde a maioria é bilíngue. O grande cemitério da língua falada pelos Parintintin é a cidade de Humaitá, onde vivem muitos índios, cuja situação foi estudada entre 1989 e 1991 por Waud Kracke. Esse pesquisador participa hoje da inauguração no Traíra da Casa de Cultura Parintintin.

O trabalho de José Levinho e Waud Kracke garantiu aos Parintintin a posse de suas terras ancestrais. Desde então, os índios perceberam o valor documental da memória e da língua para a defesa da terra. Por isso, eles assinam hoje o Termo de Acordo, através do qual o Museu do Índio se compromete a fornecer o que tem, a receber os novos materiais da documentação e a providenciar serviços técnicos necessários para a sua digitalização, oferecendo ainda aos Parintintin assistência técnica para conservar os materiais digitalizados.

Escrito em português e na língua Kagwahiva, o Acordo foi publicado no *Diário Oficial da União* que, pela primeira vez em sua história, imprimiu um documento em uma língua indígena com esse teor. Ele explicita que o objetivo é “desenvolver trabalho para a constituição de um acervo documental da cultura Parintintin a ser depositado no Museu do Índio, com cópia na Casa de Cultura Parintintin, situada na aldeia Traíra na Terra Indígena 9 de Janeiro”.

Com relação à propriedade intelectual, existe uma cláusula que determina que o Museu do Índio e os Parintintin, através da Casa de Cultura, re-

conhecem que os registros constituem herança cultural da comunidade Parintintin, fornecedora dos materiais arquivados, sendo que o acesso a estes não pode ser motivado por fins comerciais e depende da autorização prévia dada pela comunidade.

Os Parintintin, no passado, já somaram mais de 15.000 indivíduos, quando ocupavam um vasto território que se estendia da região leste do rio Madeira até a boca do rio Machado, a leste do rio Maici. Sua população, vítima de constantes violências e de doenças contraídas com o contato, ficou reduzida a pouco mais de 400 pessoas. Muitas delas abandonaram suas aldeias de origem e vivem em Humaitá e Porto Velho, onde trabalham, os homens em obras de infraestrutura, na construção civil, como cozinheiros, barqueiros ou regatões, e as mulheres como empregadas domésticas. Agora, criaram a Casa da Cultura para preservar a memória.

Quem vive e pensa a cultura – diz Aloísio Magalhães – deve operar como quem usa um budoque, também conhecido como estilingue ou baladeira. Você estica o elástico ou borracha para trás, recuando no passado, e traz de lá a memória, impulsionada com força espetacular em direção ao futuro. Hoje, para retomarem o controle de seu destino, os Parintintin, em vez de estilingue, usam o arco e a flecha da memória. Recuam a corda do arco ao passado, para de lá impulsionar a flecha ao futuro (2/12/2007).

Um índio museólogo na canoa das almas

Contra o esquecimento global, proponho um recurso local: a criação de um livro no qual nós, que aqui ficamos, iremos anotando o nome de quem embarca na canoa das almas, na viagem sem volta para o mundo do invisível, até chegar a nossa vez de partir. Dessa forma, eles não serão esquecidos.

Pelo menos, era assim que funcionava com gente viva, de carne e osso, que era despachada em canoas de Belém do Pará para os sertões da Amazônia, nos séculos XVII e XVIII, em busca de escravos indígenas e de cacau. Havia o *Livro de registro das canoas*, que documentava tudo. Cada

canoas que saía ou entrava em Belém era inscrita num caderno grosso, com uma relação daquilo que transportava.

Sabemos disso porque um desses manuscritos, com duzentas folhas rubricadas, foi encontrado no Arquivo Público do Pará pelo antropólogo Márcio Meira, que organizou, em 1993, sua transcrição, digitação e publicação. Esse livro contém “termos”, ou seja, declarações que tinham valor legal, feitas por alguém, trazendo informações sobre a história do comércio de escravos indígenas, com a descrição física dos índios capturados e as nações às quais pertenciam.

Entre os diversos “termos”, um deles chama a atenção: o “Termo de Lembrança”, documento que registrava tudo aquilo que não se queria esquecer. Um deles, de 1741, lembra a vida de três escravos “que vieram do sertão sem se saber quem fosse seu dono ao certo”, entre eles uma índia de 15 anos, cheia de cicatrizes por todo o corpo, até na raiz do cabelo, aprisionada no rio Negro e arrastada para Belém. Os três “ficarão em depósito até aparecer o dono” (Documento 48, folha 34).

Ora, se o *Livro das canoas* deu certo para lembrar índios que tiveram seus corpos escravizados, por que não funcionaria com índios cujos espíritos se libertaram? No *Livro* que acabo de criar, registro, então, o *Termo de lembrança da última viagem do Tikuna Constantino Füpéatücü*, um índio museólogo que embarcou há um mês. Aqui vai a transcrição seguindo o modelo do século XVII.

Aos 19 dias do mês de outubro do ano de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 2012, lanço eu, neste Livro de Registro, o Termo de Lembrança do embarque na Canoa das Almas de Constantino Ramos Lopes, 46 anos, filho de Francisco Lopes e Alice Ramos, nascido em 21 de janeiro de 1966, na Ilha de São Jorge, município de Benjamin Constant (AM). Foi batizado com nome de imperador romano, mas seu nome Ticuna era Füpéatücü, que significa “asa erguida”.

Membro do clã Mutum, Constantino Füpéatücü, nesse dia, trouxe para a Canoa das Almas, a sua história de vida na Aldeia de São Leopoldo, onde morou muito tempo e de cuja escola foi professor. Seu espírito carregava bagagem valiosa: cursos, oficinas, palestras e conferências que

ministrou em várias cidades do Brasil e no exterior, livros que produziu, exposições que organizou no Peru, na Colômbia e em vários países da Europa e, sobretudo, as coleções etnográficas e o museu que ajudou a criar, bem como as lutas que travou em defesa da cultura Ticuna.

Este Termo de Lembrança registra os conhecimentos interculturais adquiridos por Constantino, tanto os tradicionais que lhe foram transmitidos oralmente pelos velhos e sábios Ticuna, como os novos conhecimentos aprendidos no Curso de Licenciatura para Professores Indígenas do Alto Solimões da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), concluído em 2011, além da sua atuação como membro do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena e coordenador deste setor na Secretaria Municipal de Educação de Benjamin Constant.

O Livro registra o depoimento de Marília Facó, linguista do Museu Nacional, recordando as aulas na aldeia Kanimaru:

“Constantino era” – escreveu Marília – “um jovem talentoso, olhos brilhantes e curiosos, características às quais viriam se juntar demonstrações de coragem e dinamismo, além de uma enorme capacidade de construção”.

Na Canoa das Almas cabem os livros que Constantino construiu, coletivamente, desde 1987, nos diversos cursos e oficinas que fez no Centro de Formação de Professores Ticuna, na Aldeia de Filadélfia, entre outros o *Livro de leitura e Caderno de exercícios na língua Ticuna*, o *Livro das árvores* e três volumes dos *Mitos Ticuna* da Coleção Eware.

Mas a canoa ficou lotada mesmo com as coleções etnográficas do primeiro museu indígena do Brasil, do qual ele foi curador e diretor. O Termo de Lembranças registra foto do Museu Maguta, instalado em Benjamin Constant (AM), em uma casa de arquitetura simples, com varandas ao redor, cinco salas de exposição, uma pequena biblioteca, cercada por um jardim. Lá dentro, as coleções formadas com os trabalhos de artistas Ticuna: máscaras rituais, pintura em painéis decorativos de entrecasca, esculturas de madeira e de coco de palmeira, colares, cestos, redes e bolsas, além de artefatos, hoje já em desuso, que foram reconstituídos a partir de fotografias antigas pertencentes a museus etnográficos.

São quase 500 peças, todas registradas, organizadas, documentadas e devidamente fichadas por Constantino, que foi capacitado para exercer a guarda do acervo. Ele participou da equipe que preparou e montou a primeira exposição aberta ao público em 1991. Tornou-se, na prática, o primeiro índio museólogo, completando sua formação em visitas a museus etnográficos no Brasil e em países da Europa: Holanda, França, Noruega, Itália, Áustria. Recebeu homenagem póstuma do Curso de Museologia da Unirio, onde deu palestras e participou de seminários, quando foi lembrada sua intervenção, em 1995, no I Encontro Nacional do Conselho Internacional de Museus (Icom-Brasil), em Petrópolis (RJ), e no II Encontro Internacional de Ecomuseus (Rio, 2000), assim como sua contribuição na montagem da exposição 'Arte Ticuna', no Museu de Folclore Edison Carneiro (Rio, 1996).

Entraram na canoa das almas também palestras proferidas no exterior: em Stavanger-Noruega, na Conferência Mundial de Museus (1995); no seminário "La Scuola della Foresta", organizado pelo Ministério da Educação da Itália, em Roma (1999); na exposição "Amazônia", realizada no Tropenmuseum, em Amsterdã, Holanda (1996); no seminário organizado pela Rainforest-Austria, em Viena (2000); e na Universidade de Nápoles, Itália (1999).

Finalmente, o Termo de Lembrança registra as atividades do Museu Maguta, iniciadas em 1988, num momento crítico em que os Ticuna estavam mobilizados na luta pela defesa de seu território, enfrentando-se até mesmo com grupos armados. Dessa luta, Constantino deu conta, em 1995, quando por mim convidado para uma aula de etno-história, na Uerj, no turno da noite.

No meio da aula, um apagão deixou a universidade nas trevas. As salas se esvaziaram, exceto uma. Lá, os estudantes pediram que ele continuasse. Na escuridão, era apenas uma sombra relatando, com voz anasalada, o episódio ocorrido em 28 de março de 1988: o massacre do igarapé do Capacete.

Ele contou como os índios, desarmados, reunidos na aldeia, foram cercados e surpreendidos por pistoleiros que começaram a atirar. As crianças lançavam gritos de desespero, protegidas pelos adultos que, com

seus corpos, faziam um escudo humano em volta delas. No meio do tiroteio, corpos começaram a cair. No final, havia 14 mortos, 23 feridos, 10 desaparecidos, todos eles Ticuna, o que repercutiu internacionalmente.

Constantino lembrou, com respiração ofegante, como foi ferido por quatro balas, que ficaram alojadas em seu corpo e seriam depois levadas com ele na sua última viagem. Sua voz cortava a escuridão, intercalada por pausas dolorosamente prolongadas, que criavam um silêncio eloquente. Os estudantes de História escutavam estarecidos aquele documento vivo, em cujo corpo a história havia deixado o seu registro, com sangrenta caligrafia.

Este Termo de Lembrança teria ainda muitos registros a fazer, mas a Canoa ameaça transbordar. Vamos deixar assim para que ela não alague e possa chegar ao seu destino final: as águas vermelhas do igarapé Eware. Resta apenas dizer: “Chauenee, cunama!”. “Meu irmão, até logo!” (18/11/2012).

Creio em Tupã: o Museu Índia Vanuíre

Esta é a frase que abre a exposição do Museu Índia Vanuíre: “Creio em Tupã”. Ela se presta a diversas leituras, e é daqui que escrevo, do museu localizado em Tupã, uma estância turística no Oeste de São Paulo, onde passei a semana ouvindo as pessoas, inclusive os índios, falarem com o delicioso “r” caipira, que se pronuncia dobrando a língua para trás e tocando com a ponta dela o céu da boca.

Talvez o ex-ministro José Dirceu, quando mastiga assim o “r” de seu nome e prolonga a vogal que o antecede, não saiba que está usando uma língua indígena. Mas, num certo sentido, está. Esse “r” denominado pelos linguistas de “r” retroflexo, provavelmente vem de língua do tronco Jê, que deixou marcas fortes no sotaque do português regional. Ninguém fala assim, nem em Portugal, nem em diversas outras regiões do Brasil.

Se Dirceu não sabe que o “r” dele pode ser herança indígena, a universidade sabe, porque pesquisa o assunto. A Unesp desenvolve o projeto Alip (Amostra Linguística do Interior Paulista), montando um banco de

dados que permite analisar o português de sete municípios. Acontece que os conhecimentos contidos nas teses e dissertações acadêmicas ficam, quase sempre, escondidos do grande público, que não toma conhecimento do inventário sobre as significativas contribuições das culturas indígenas para a formação da identidade brasileira.

Afinal, quem somos nós, os brasileiros? Esse foi um dos temas que me trouxe a Tupã, onde se realizou, de 30 de abril a 3 de maio, o I Encontro Paulista sobre Questões Indígenas e Museus e o III Seminário sobre Museus, Identidades e Patrimônio Cultural, promovido pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE). Fui convidado a trocar figurinhas com índios de várias etnias e com pesquisadores e gestores culturais de diversos lugares do Brasil, além de especialistas da Argentina, México, EUA e Itália.

O que fazer para que o conhecimento produzido pelos centros de pesquisa não fique escondido e seja socializado? Diferentes foros abordam o papel da escola, da universidade, da mídia, do cinema, das igrejas e dos sindicatos nesse processo. Mas aqui, nestes dois eventos, se tratava de discutir o papel dos museus, incluindo os museus universitários, o que conduz necessariamente a um conjunto de indagações sobre memória, patrimônio, identidade, coleções etnográficas, conservação e exposição, curadoria, políticas públicas, estrutura de organização e funcionamento da instituição, estudo da reação e do comportamento do público.

Diagnóstico realizado pelo Sistema Estadual de Museus (Sisem/SP) mostra que existem 415 museus em São Paulo, visitados anualmente por mais de dois milhões e meio de pessoas. Entre eles está o Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuïre, em Tupã, que sediou o seminário. Inaugurado em 1966, possui 38 mil peças de diferentes culturas indígenas do Brasil, incluindo objetos da cultura material dos Kaingang e Krenak, que ainda hoje habitam a região.

A cidade de Tupã foi fundada em 1929 pelo empresário pernambucano Luiz de Souza Leão em terras que foram tomadas dos índios, depois que os bugreiros da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil invadiram as aldeias, devastaram as roças, queimaram os casebres e mataram homens,

mulheres e crianças. Instaurou-se um clima de guerra e de terror. Baseado em documentação da época, conta Darcy Ribeiro:

Os Kaingang de São Paulo relataram a seus pacificadores os esforços feitos para amansar grupos de trabalhadores da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que avançavam através de seu território. Numa dessas tentativas, um dos chefes Kaingang caminhou desarmado ao encontro de uma das turmas, levando nos braços um filho pequenino como penhor de seus propósitos de paz. Foi recebido com uma fuzilaria, embora gesticulasse indicando a criança e mostrando que não trazia armas. Ainda assim, repetiu-se a descarga e um tiro prostrou a criança quando ele se retirava.

Foi aí que a índia Vanuíre, levada pelo SPI do Paraná a São Paulo, serviu de intérprete falando e cantando na língua Kaingang. Conta-se que ela subia num tronco de jequitibá com dez metros de altura, onde permanecia do nascer do dia ao cair da tarde, entoando canções em favor da paz. Dessa forma, com a música, ela contribuiu para cessar as hostilidades, e no dia 19 de março de 1912 foi assinado uma espécie de armistício entre os Kaingang e os invasores de seus territórios.

As terras Kaingang foram, então, integradas ao sistema legislativo nacional sob a forma de propriedades particulares. O senador Luís Piza, que nunca colocou os pés nelas, registrou-as como suas, vendendo-as por alto preço.

“A pacificação representava para o senador uma das mais fabulosas especulações: terras que comprara a preço inferior a dez cruzeiros o alqueire, após a confraternização com os índios, passaram a valer cem cruzeiros, cento e cinquenta e mais tarde, mil e até dez mil cruzeiros”, escreveu Darcy Ribeiro em seu livro *Os índios e a civilização*.

A índia Vanuíre, que contribuiu para o fim do conflito armado e das matanças contra os índios, morreu em 1918, na aldeia Kaingang de Icatu, na região de Araçatuba, depois de ter contribuído, na visão dos índios,

para pacificar os “brancos”. Foi por isso que a cidade de Tupã escolheu o seu nome para denominar o museu histórico.

O Museu Índia Vanuíre incorporou em suas atividades a participação dos índios que habitam hoje a região e que compareceram ao evento para tomar conhecimento de experiências de outras partes do Brasil e de outros países. Discutiu-se, por exemplo, os museus indígenas do Ceará, entre os quais o Museu Cacique Sotero, dos Índios Kanindé, o Museu Maguta, dos Ticuna, no Alto Solimões, e o Museu Kuahi, dos índios do Oiapoque. Além disso, foram feitos relatos sobre museus comunitários no México e museus etnográficos na Argentina e nos Estados Unidos.

Os índios, agora, estão incorporando rapidamente ao seu discurso um conjunto de conceitos – “patrimônio”, “reserva técnica”, “restauração” e outros – que fazem parte da literatura especializada. Eles descobriram o museu e estão aprendendo como fazê-lo. Não está longe o dia em que haverá índios especializados nessa área, com curso universitário, como já ocorre no Canadá.

O conceito de “museu”, que vem sendo refinado pelos museólogos, tem sido também discutido pelos índios. Quase todos identificam a instituição como um lugar de conhecimento, de pesquisa, de estudo, de guardião da memória. No entanto, os índios, agora, não aceitam mais passivamente que os museus construídos por não índios tenham o monopólio do discurso histórico que lhes diz respeito. Querem deixar de ser apenas um objeto musealizável e serem também – eles próprios – agentes organizadores de sua memória.

A exposição do Museu Índia Vanuíre abre com uma frase do fundador da cidade de Tupã, Luiz de Souza Leão, “Creio em Tupã”, passível de várias leituras, tanto se referindo ao município, com seus empreendimentos e a rentabilidade de seus negócios, como também podendo apontar para a contribuição das culturas indígenas em sua formação histórica.

Quem sabe se o museu cumprir seu papel informativo, Dirceu poderá descobrir a origem do “r” caipira e passará a acreditar mais em Tupã. Ele e todos nós.

P. S. – Os eventos aqui citados foram organizados pelo MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo –, pela Secretaria de Estado da Cultura, através de sua Unidade de Preservação do Patrimônio Museológico, e pela Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari (6/5/2012).

Brasil: a lagoa dos negros

Os índios Mapuches e os camponeses que vivem às margens de uma lagoa, ao sul do Chile, juram que, de vez em quando, aparecem boiando no espelho d'água cabeças negras, com cabelo pixaim. Dizem que as cabeças vão surgindo, uma depois da outra. Dizem que ficam de bubuia, flutuando por um instante fugaz, e, depois, voltam para o fundo da lagoa, conhecida, por isso, como *Laguna de los Negros*. Algumas histórias que ainda hoje circulam falam em oito cabeças, outras em vinte e até mais.

Já tentaram fotografar as aparições, mas elas se mostram apenas em uma fração de segundo. Só quem pode vê-las é o morador da região, que sabe das coisas. Para os cidadãos desinformados, vindos de fora, elas são invisíveis. Aí, como nada veem, esses analfabetos da oralidade acham que tais “visagens” e “histórias de assombração” não passam de “fantasia de índio”, “superstição de camponês”, “crendice absurda”, “invenção”, “mentira” ou, no melhor dos casos, “puro folclore”, incompatível com a modernidade, a tecnologia, o pensamento científico, a metrópole, a internet.

Foi aí que um historiador, para quem só vale o que está escrito, vasculhou arquivos em busca de pistas que explicassem o fato. Descobriu na documentação antiga que o colonizador espanhol decapitava os índios ou amarrava uma pedra no pescoço deles, atirando-os no fundo daquela lagoa, que ainda guarda o mistério e o encanto do tempo em que foi mais larga e profunda.

O último registro escrito dá conta de um motim ocorrido em janeiro de 1804 no navio negreiro *Prueba*, quando 72 escravos trazidos da África em jaulas, como bichos, se revoltaram, mataram 18 marinheiros e exigiram que o capitão, chamado Carreño, voltasse para o Senegal. No

retorno, um navio norte-americano atacou o barco e trucidou os revoltosos. Oito sobreviventes presos – um deles de nome Mure – foram condenados à morte e atirados no fundo da lagoa, de onde, de tempos em tempos, emergem.

O pesquisador uruguaio Nestor Ganduglia, que sabe ler oralidades, considera as aparições como uma estratégia de preservação da memória popular. É assim que as pessoas humildes fazem: não escrevem livros, mas gravam suas experiências, quase sempre amargas e dolorosas, na paisagem, nos costumes, nos rituais, nos cantos, nas vozes que transmitem suas narrativas lendárias, criando redes subterrâneas que mantêm a memória viva em um mundo dominado por versões oficiais – ele diz.

A história oficial – relato escrito dos vencedores – apaga os crimes hediondos e afoga as atrocidades dos poderosos no lago do olvido. Milhares de ossadas permanecem insepultas nas águas da nossa América. Para serem lembradas é que, de vez em quando, sobem à tona na voz do povo, que resiste ao esquecimento e manifesta seu assombro, ao repassá-las oralmente de uma geração a outra, transpondo as barreiras do tempo.

Eis o que eu queria dizer: o Brasil é uma enorme Lagoa dos Negros. Os horrores da escravidão foram esquecidos e os bandeirantes, que assassinararam índios, transformados em heróis. As narrativas das comunidades quilombolas, dos povos de terreiro e das aldeias indígenas continuam fora da sala de aula, do museu, do monumento e da mídia, apesar de uma lei recente obrigar sua inclusão nas escolas.

O atual debate sobre a ditadura militar revela como a memória é apagada. Durante 20 anos, a repressão política sequestrou, prendeu, espancou, torturou e exilou milhares de pessoas, deixando um saldo de 144 mortos sob tortura e 125 desaparecidos, cujos cadáveres não foram localizados, entre eles o do amazonense Thomaz Meirelles.

O ministro da Defesa, Nelson Jobim, ex-ministro da Justiça no governo FHC, de forma apressada, declarou ontem que os militares brasileiros desaparecidos sob os escombros no terremoto do Haiti não estão mais vivos. *A expressão desaparecido é técnica. Significa corpo não encontrado* – disse, prometendo localizar os cadáveres. Não quer, porém, igual tra-

tamento aos desaparecidos políticos, que permanecem soterrados nos inacessíveis arquivos dos órgãos de repressão.

Na disputa pela memória, o presidente Lula assinou decreto, contendo um montão de resoluções aprovadas na 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos, entre as quais a criação da Comissão da Verdade, encarregada de esclarecer as *violações de direitos humanos praticadas no contexto da repressão política* durante a ditadura militar.

Lula explicou em entrevista à TV Mirante, no Maranhão, que o decreto manifesta apenas uma intenção: “O governo pode aceitar tudo, pode aceitar 80% ou 30%. Uma parte pode ser transformada em lei, a outra fica no programa”. A proposta pode ou não ser encaminhada como projeto de lei ao Congresso Nacional, onde vai ser analisada, discutida, emendada e votada, podendo ser aprovada ou rejeitada. O que a Comissão da Verdade vai fazer depende disso tudo e dos poderes a ela atribuídos.

Embora a Comissão da Verdade seja apenas uma proposta indicativa, bastante tímida, sem poder legal, mesmo assim os comandantes militares reagiram contra ela como senhores e donos da memória nacional, papel que não lhes cabe constitucionalmente. Não querem sequer que a ideia seja discutida. Foram intransigentes. Exigiram que a expressão “repressão política” fosse apagada no novo decreto. Foram obedecidos. Os arquivos militares continuam fechados. Só nos resta resistir, mantendo os torturados de bubuia no lago de nossa memória.

A tortura é considerada ilegal até mesmo pela legislação arbitrária de qualquer ditadura. Mas os torturadores só foram julgados – como Pinochet no Chile, depois de preso em Londres – quando os países que praticaram esse crime hediondo foram redemocratizados: Chile, Argentina, Uruguai, Portugal, Espanha, Grécia. Os processos judiciais atestaram a existência da democracia e contribuíram para recuperar a memória.

A Argentina acaba de abrir os arquivos da ditadura. O Chile investiu US \$20 milhões para construir o Museu da Memória e dos Direitos Humanos, um edifício de cinco andares, projetado – oh ironia! – por um escritório paulista de arquitetura. Tem um arquivo no subsolo aberto para consulta, milhares de fotos, cartazes, textos e testemunhos em vídeos

com crianças em busca de seus pais e avós, além de um espaço – o *velatón* – onde o acrílico reproduz as velas que eram acesas nos locais de execução.

Revanchismo? Insensatez? Não, apenas compromisso com a história. Cutucar a onça com vara curta? Pode ser se não sabemos o tamanho da nossa vara. Mas ninguém quer torturar os torturadores, apenas que respondam, dentro da lei, pelos atos que cometeram, assegurando-lhes um direito que eles não concederam às suas vítimas: o de ampla defesa. A impunidade deles contribui para que, ainda hoje, a tortura continue praticada em nosso país contra presos comuns, de origem pobre.

Muitas cabeças ainda vão boiar no lago da memória, até que o Brasil, efetivamente, se redemocratize e tenha consciência de que o futuro só se transforma se encararmos o passado. Por isso é que a memória é tão importante (17/1/2010).

Os museus da resistência

Combatia a ditadura militar. Quando foi preso e torturado, em 1973, tinha 22 anos, o porte franzino e uma cara de menino. Seu paradeiro foi criminosamente ocultado pelas autoridades. Foi aí que o nome de Ramires Maranhão do Valle passou a figurar na lista dos “desaparecidos políticos”. Mas na última segunda feira, ele apareceu, redivivo, numa defesa de mestrado na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) e nos observou, com seu olhar tímido, cheio de candura, a partir de uma foto sua que permaneceu projetada num telão durante todo o evento. Juro que sua voz emergia do texto impresso e ouvimos até o palpitar do seu coração.

Quem insistiu para que ele estivesse lá, conosco, foi seu sobrinho, Carlos Beltrão do Valle, autor da dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS). Afinal, ninguém com mais legitimidade do que Ramires para avaliar o trabalho que discute a proposta de transformar os locais de tortura em museus, com o objetivo de ativar memórias reprimidas e silenciadas, seguindo a lição de Mário Chagas: “O museu, como instituição, pode servir tanto para tyrannizar como para libertar”.

O foco escolhido foi o prédio do Deops de São Paulo, onde funciona o Memorial da Resistência, inaugurado em 2009. Esse é o primeiro centro de tortura do Brasil que foi musealizado. Por suas celas passaram o escritor Monteiro Lobato, a presidente Dilma Rousseff, o ex-presidente Lula e o ex-governador de São Paulo José Serra. Recentemente outro memorial foi erguido no cemitério de Ricardo de Albuquerque, no Rio, onde Ramires foi sepultado, clandestinamente, numa cova rasa, com outros militantes.

Carlos Beltrão não era nem nascido quando o tio foi assassinado. Aprendeu a amá-lo através das narrativas familiares contadas pelo avô Francisco, o pai Romildo e a mãe Sônia – todos eles militantes. Dedicou a ele sua pesquisa de mestrado, para a qual entrevistou ex-presos do Rio, de São Paulo e de Recife, consultou jornais e documentos em arquivos, leu depoimentos em livros autobiográficos cujos autores relatam experiências na prisão, analisou peças de teatro e filmes sobre o tema e acompanhou visitas ao Memorial da Resistência para avaliar a reação do público.

A dissertação compara a musealização dos centros de tortura no Brasil com a experiência de sítios de consciência e de memória em outros países, como Argentina, Chile, Paraguai, Uruguai, destacando o Museu do Apartheid na África do Sul e o Museu da Resistência em Amsterdã. A análise de todo esse material foi feita com ajuda dos teóricos que refletiram sobre a memória e o patrimônio.

Foram muitos os centros de tortura que funcionaram no Brasil entre 1964 e 1985. Recente pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) mapeou 82 deles, dos quais 13 se localizavam no Rio. Mas a dissertação registra 212 listados por Rubim Aquino, muitos até então desconhecidos, outros destruídos na intenção de apagar a memória do local. O próprio prédio do Deops de São Paulo apagou marcas e registros relevantes, entre as quais as inscrições feitas pelos presos nas paredes das celas, que tiveram de ser reconstituídas.

Essa política deliberada de organização do esquecimento é analisada na dissertação, cujo fio condutor usa a noção de “esquecimento ativo” de Nietzsche, para quem é importante esquecer, mas para isso é necessário saber. “A gente só pode esquecer aquilo que a gente sabe”. O caso do

Deops ilustra muito bem a luta em busca da memória perdida. Depois da reforma que destruiu algumas celas, os organizadores do Memorial decidiram mostrar a estrutura original daquele centro de tortura, confeccionando uma maquete. Para isso, porém, tiveram de se apoiar no relato oral de ex-presos políticos, porque não encontraram sequer uma planta do prédio.

Os documentos são escondidos ou destruídos, como ocorreu mais recentemente no governo Sarney, quando os militares reprimiram a greve de 1988, invadindo a sede da Companhia Siderúrgica Nacional. O saldo foram três metalúrgicos mortos e dezenas de feridos. Na semana passada, a *Folha de São Paulo* tentou consultar a documentação e invocou a Lei de Acesso à Informação, mas o Exército respondeu que ela havia sido eliminada.

Os documentos ou foram destruídos ou permanecem inacessíveis ou, ainda, estão em mãos de particulares, como o “baú do Bandeira” – os arquivos da Guerrilha do Araguaia –, que, segundo um dos depoimentos, estão em mãos da filha do general Bandeira. “O Governo não tem forças pra dizer: entrega esse material, que é público”, disse Cecília Coimbra, uma das depoentes, que fez parte da banca.

Contra essa política do esquecimento é que se construiu o Memorial da Resistência, com a assessoria do Fórum Permanente de Ex-Presos e Perseguidos Políticos do Estado de São Paulo. A ideia que prevaleceu foi a de não priorizar a tortura, que efetivamente existiu, nem de glorificar os heróis, individualmente, mas de centrar na luta coletiva, articulando as memórias do passado com o presente. O Memorial deve mostrar que “apesar de toda a barbárie, venceu a humanidade. Derrotamos a ditadura” – diz Alípio Freire, um dos ex-presos entrevistados.

Durante a defesa, foi citado poema de Bertolt Brecht. Numa prisão italiana, um preso político com uma faca escreveu na parede de sua cela em letras garrafais: VIVA LENIN! Os guardas viram e mandaram um pintor com um balde de cal apagar a inscrição. Com um pincel, ele cobriu letra por letra, o que destacou ainda mais as palavras. Um segundo pintor foi então enviado e cobriu tudo com tinta escura, mas quando secaram, horas depois, as letras teimosas apareceram em relevo. Chamaram então um

pedreiro, que com uma talhadeira cavou profundamente, letra por letra, a frase na parede. “Agora, derrubem a parede” – disse o preso socialista.

Quanto mais tentam apagar, mais destacadas ficam as memórias de presos políticos. O depoimento de Cecília Coimbra registra o “trabalho de detetive” feito pelo Grupo Tortura Nunca Mais (GTNM) do Rio de Janeiro para localizar a sepultura de Ramires quase 20 anos após sua morte. Seu irmão, Romildo, soube da existência de uma vala clandestina no cemitério de Ricardo de Albuquerque, na periferia. Depois de muita luta e muita burocracia, conseguiram autorização para checar os livros do Instituto Médico Legal (IML). Quem conta é Cecília no depoimento dado a Carlos Beltrão:

Fomos abrindo e vimos no livro, em outubro de 1973: um homem desconhecido, outro homem desconhecido e uma mulher (Ranússia Alves Rodrigues). Aí a gente olhou de onde veio: a praça Sentinela em Jacarepaguá. Aí o Romildo disse: são eles, Cecília! Encontrei meu irmão! São eles! Eu disse: calma, Romildo! Vamos pro cemitério de Ricardo de Albuquerque, Romildo, calma! Eu fico arrepiada quando me lembro disso. [...] Aí fizemos todo um levantamento, ano, mês, dia. Depois, nós fomos para os livros de entrada e saída, um livro enorme... e depois pedi as fotos. Teu pai reconheceu o teu tio, carbonizado.

Já no cemitério de Ricardo de Albuquerque, outra luta para localizar a sepultura. Conversaram com o coveiro mais antigo, que deu a dica. A vala clandestina estava escondida, coberta por gavetas, mas o GTNM conseguiu, através do então vice-governador Nilo Batista, que as gavetas fossem retiradas e a vala aberta. “A gente conseguiu autorização, via Ministério Público, e a Santa Casa já autorizou a construir lá um memorial, pequeno, mas que estamos querendo preservar o local e a memória” – conta Cecília.

Algumas páginas da dissertação são dedicadas a repertoriar os “esculachos populares”, que começaram a ocorrer em onze estados de diferentes

idades do Brasil, a exemplo da Argentina e do Chile. Posto que no Brasil nenhum torturador foi preso pelo crime cometido contra a humanidade, que pelas normas internacionais não prescreve, os “esculachos” são manifestações públicas realizadas diante das residências dos torturadores, denunciando-os aos vizinhos e à sociedade. Funcionam como uma punição moral. Nesse sentido, a dissertação serviu para mostrar que o “esculacho”, em defesa da memória, conquistou um espaço acadêmico.

No final, quem está vivo é Ramires, com seus sonhos alados. Quem foi sepultado no lixo da história foram os torturadores apontados nos esculachos, assim como o coronel reformado Carlos Alberto Brilhante Ulstra, responsabilizado, nesta semana, como torturador, em decisão inédita do Tribunal de Justiça de São Paulo.

P. S. – Carlos Beltrão do Valle: *A patrimonialização e a musealização de lugares de memória da ditadura de 1964 – o Memorial da Resistência de São Paulo*. 371 p. Dissertação de Mestrado apresentada em 13 de agosto de 2012 no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio. Banca Examinadora: Marília Xavier Cury (orientadora), José Ribamar Bessa Freire, Cecília Maria Bouças Coimbra e Joana D'Arc Fernandes Ferraz (19/8/2012).

Museu da favela: um programa de índio

Ocupadíssima (o) leitora (o), eu te entendo. Sei que não dispões de tempo para passear por favelas, ainda mais num fim de semana que é sempre destinado ao descanso e ao lazer familiar. Talvez não tenhas sequer cinco minutinhos para ouvir o que tenho para te contar. De qualquer forma, conto assim mesmo. Suspeito que pode te interessar. Quem sabe?

Domingo passado, com alunos do curso de Museologia da Unirio, percorri durante mais de três horas um caminho que começa na escadaria do morro do Cantagalo, em Ipanema, atravessa o Pavãozinho e termina – não poderia ter melhor destino – no Beco do Amor Perfeito, no morro do Pavão, já em Copacabana. Vale a pena conferir.

A caminhada dominical foi programada para repor uma aula que não aconteceu durante a semana por ter sido abortada pela greve dos rodoviários. Demos 2.050 passos por um labirinto de becos estreitos, ruas,

ruelas, dobras, vielas, bifurcações, ladeiras íngremes e escadarias empinadas que conectam um território de três favelas, onde hoje vivem quase 20 mil pessoas em mais de 5 mil moradias. Visitamos as favelas, que são representadas na mídia sempre como palco de violência e de bandidagem, quase nunca como lugar de expressão cultural.

– Mas isso é um programa de índio – dirá alguém desavisado.

Nós, os desocupados que dispomos de tempo, concordamos, mas atribuímos um sentido positivo ao termo, porque vemos os índios com outros olhos. Foi efetivamente um belo programa de índio. Quem passa ali embaixo, nem suspeita o que acontece lá nas alturas. Lá, a ONG Museu da Favela (MUF), que integra o Programa Pontos de Memória do Ministério da Cultura, instalou 40 obras de arte constituídas por 3 portais de acesso, 10 placas indicando o caminho e 27 telas gigantes de arte grafite pintadas em grandes painéis nas fachadas de algumas casas.

Foi assim. Logo após o início do projeto de reurbanização da favela lançado pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), em 2008, moradores cederam paredes externas de suas casas, situadas em diferentes pontos das três comunidades, onde 25 artistas grafiteiros locais, mas também de fora, inclusive estrangeiros, pintaram painéis contando a história das favelas. Para isso, se apoiaram na documentação oral obtida em entrevistas feitas com 13 idosos ilustres que são enciclopédias vivas.

As moradoras da comunidade que contaram suas histórias de vida receberam o prêmio “Mulheres Guerreiras”, concedido pelo MUF. O projeto, ampliado agora com as “escutadoras de memórias” – dez mulheres que receberam treinamento para ouvir histórias – criou uma galeria a céu aberto do primeiro museu territorial de favela do Brasil.

– Ali, no museu territorial, a arte da narrativa está viva e a metamorfose é cotidiana – diz o representante externo na direção do Museu da Favela, Mário Chagas, museólogo e professor da Unirio.

A partir das histórias narradas, o Museu da Favela programou o Muf-tur, composto por três circuitos que equivalem às exposições permanentes num museu tradicional. O Circuito do Alto é uma ecotrilha

educativa pelas matas do topo do morro, contendo as memórias da natureza antes da favela. O Circuito do Meio, em construção, pretende reunir esculturas gigantes similares – pelo que entendi – às esculturas de Brennan, em Recife, mas que se movem, cantam, tocam violão. O Circuito de Baixo ou Circuito das Casas-Tela, já implantado desde 2009, foi o que nós percorremos.

Esse circuito conta a história das três favelas a partir das imagens representadas nas telas. Está tudo lá. A origem da favela do Cantagalo, com a chegada dos quilombolas e de escravos libertos que se refugiaram no morro, vindos de Minas Gerais e do Espírito Santo, bem como a imigração dos nordestinos para o Pavão-Pavãozinho. O perrengue dos moradores, o descaso do Estado e a ausência de políticas públicas, as estratégias de sobrevivência das famílias, a resistência, o papel celofane colorido diante da tela da TV preto e branco, o fogão a querosene...

Apoiado pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), o MUF constitui uma experiência no campo da museologia social, que reivindica o direito à memória. Foi inaugurado em fevereiro de 2009 na quadra da Escola de Samba Alegria da Zona Sul. Criou as casas-tela, acompanhadas de poesia de cordel em homenagem à cultura nordestina. Segundo Carlos Esquivel Gomes da Silva, conhecido como ACME, grafiteiro que mora na favela e coordenou a oficina de artistas, a falta d'água obrigava os moradores a subir as escadarias com lata na cabeça:

– Voltando da Catacumba / ficando as unhas no chão / com lata de banha e rodilha / à luz de vela e lampião / cortando por dentro da trilha / Meu Deus como o povo sofria / Mas tinha bem mais união.

Quando os dois artistas, ACME e Marcelo Eco, foram pintar a tela da Casa 2, explicaram à moradora, dona Regina, a Teteca, que iriam retratar na parede de sua casa a falta de saneamento básico, esgotos a céu aberto, valas negras e pinguelas que ocuparam grande parte da história da favela. Dona Teteca discordou e deu várias sugestões alternativas:

– Essa não. Não quero a imagem do mal sujando meu muro. Quero coisa bonita, flores, paisagens, cores alegres embelezando aquilo que é ruim.

Depois de muita negociação, ACME, que ajudou a fundar e presidiu o MUF, achou a solução. Ele se inspirou na *Ponte japonesa* do impressionista francês Monet: “A vala ficou azul, a pinguela virou uma ponte colorida. Da penúria do passado, só sobrou de símbolo o cachorro magricela. Teteca ficou satisfeita, elogiou o resultado, afirmando que sua parede tem que refletir coisas boas, porque a realidade já não é das mais bonitas”.

No entanto, em outras casas-tela, os artistas retrataram também a realidade dura: a falta de energia elétrica, com o uso da vela e do lampião; a falta de água do tempo da lata d’água na cabeça; a bica, a torneira ao pé do morro só instalada em 1972; a falta de saneamento básico, a existência de esgotos a céu aberto, as valas negras, o mau cheiro, as pinguelas, a lama, o lixo, as ratazanas gordas, o tráfico e a polícia que ceifaram vidas de entes queridos, os tiroteios, o medo, a insegurança, a repressão à fé e à religiosidade, a intolerância e a proibição do candomblé, o velório dentro das casas...

– Certas memórias são doídas, narrativas de violências, uma palavra maldita, uma pergunta mal feita fere como uma bala perdida. Mesmo quando a memória guarda algo negativo, é importante lembrar, porque ajuda a cicatrizar e fortalece para a vida e para decidir novas e melhores escolhas – escrevem ACME, Rita de Cássia Pinto e Kátia Loureiro no livro *Circuito das casas-tela – caminhos de vida no Museu da Favela*.

Uma das casas-tela retrata o “pombo sem asa” em pleno voo. Quando não havia latrina, o cocô era feito num jornal, embrulhado e arremessado morro abaixo, atingindo às vezes as pessoas, o que não era prática exclusiva das favelas. Segundo o viajante inglês John Luccock, que veio ao Brasil em 1808 e escreveu *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*, o “pombo sem asa” voava, tendo como ponto de arremesso casas das melhores famílias da Corte na época de d. João VI.

No final do circuito, já quase no asfalto, em Copacabana, há o registro da tragédia que em 1983 matou 13 pessoas, feriu dezenas de outras e destruiu casas, em decorrência do deslizamento de uma caixa d’água na noite de Natal, provocada pelo acúmulo de lixo. Foi então que o governador Leonel Brizola decidiu construir o plano inclinado, com a ins-

talação de um elevador com cinco estações para facilitar o acesso dos moradores ao morro.

As paredes das casas-tela revelam também o outro lado da realidade, registrando uma nostalgia do tempo que se foi: o lazer das crianças, o futebol, a pipa nos céus da favela, as brincadeiras de roda, as roupas no varal, as conversas na porta dos barracos, a solidariedade dos vizinhos, a musicalidade da favela, a dança do calango e o arrasta-pé de fim de semana. Lembram ainda que o sambista Bezerra da Silva morou mais de 20 anos no Cantagalo.

Para se conciliar com esse tempo, o MUF projetou uma brinquedoteca para crianças da comunidade, que foi contemplada pela Ação Pontinhos da Cultura, além de criar o Cine-MUF, com exibição de filmes escolhidos pelos moradores.

A visita ao Museu de Favela foi tão gratificante que, com greve ou sem greve, a partir de agora cada semestre voltaremos lá para a aula ministrada por Sidnei Tartaruga e Valquíria Cabral, que nos guiaram favela adentro. Arruma tempo, leitora (o) e sobe o morro num domingo. A vista panorâmica da Laje Cultural do Museu é deslumbrante. É melhor do que ficar vendo Faustão, Silvio Santos, Fantástico, isso sim é que é “programa de branco”.

PS. 1 – Participaram da criação do MUF, além dos já citados, Rita de Cássia, Antônia Soares, Kátia Loureiro, Márcia Souza e Josy Manhães, que contribuíram para a dissertação de mestrado sobre o Museu da Favela que está sendo elaborada por Fernanda Silva Rodrigues do PPGMS (1/6/2014).

Museu aberto da cabanagem Alguém morreu em Cuipiranga

Quem é que morreu em Cuipiranga? Foi algum cuipiranguense ilustre? Por que o cemitério dessa modesta comunidade ribeirinha está lotado com tanta gente nesta manhã de domingo, 8 de janeiro de 2012? Foram 300 pessoas que saíram às 8h caminhando pelo trapiche. Quantas vieram? Quem são elas? Por que desfilam tão compenetradas entre covas, tumbas e jazigos? Onde vão depositar as coroas de flores que carregam?

De quem é, afinal, o velório? Qual o objetivo dessa romaria fúnebre? Aliás, para começo de conversa, alguém aí, por favor, sabe me informar onde é mesmo que fica Cuipiranga?

A última pergunta pode ser esclarecida imediatamente. Cuipiranga tem um lugar reservado no mapa paisagístico, histórico e afetivo do Pará. Geograficamente, está situada numa língua de terra entre os rios Tapajós e Amazonas, quase em frente à Santarém. As questões sobre cemitério, morte e velório, porém, só podem ser respondidas se soubermos quem são os integrantes da romaria e o que fizeram juntos, ali, nos dias anteriores à visita ao cemitério.

Eles são moradores de Cuipiranga e das comunidades vizinhas, ribeirinhos, pescadores, artesãos, trabalhadores rurais, além de estudantes e professores da recém-criada Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), alguns cineastas, antropólogos e historiadores vindos de São Paulo, de Belém, de Santarém.

Durante três dias, essas pessoas compartilharam um conjunto de atividades. No primeiro dia, levantaram o mastro da festa, celebraram cerimônia religiosa na praia e dançaram o *marambiré*, folia de reis que tem várias versões, uma delas com coreografia de passos bem marcados, na qual são apresentados vários personagens: o Rei Congo, vestido de branco, casaco adornado com talabarte de couro escuro e botas com enfeites de prata; a Rainha Mestra, trajando vestido comprido, de seda em tons dourados, todo bordado; os vassalos-homens, com calça comprida preta, e as mulheres com vestido estampado.

No sábado, dia 7, fizeram uma caminhada de Cuipiranga para a comunidade de Guajará, onde assistiram vários documentários. No retorno, ocorreu o lançamento do filme *O cônego*, que conta episódios da história da Cabanagem, com a presença do diretor Paulo Miranda e do ator José Jorge de Lana, seguido de debates e de uma festa dançante. Finalmente no domingo, depois da romaria ao cemitério, houve um ritual com a derrubada do mastro e um almoço de despedida. Todas essas atividades permitiram que nesses três dias fosse ouvido o brado retumbante de Cuipiranga.

Afinal, que celebração é essa que mistura festa, dança, reza, cinema, debate e visita ao cemitério? Tudo isso ocorreu dentro da programação do II Encontro da Cabanagem, um evento organizado pela Associação dos Moradores de Cuipiranga, com o apoio do Projeto Memórias da Cabanagem, coordenado pelo antropólogo e frade franciscano, Florêncio Almeida Vaz, professor do Programa de Antropologia e Arqueologia da Ufopa. Os participantes se reuniram para celebrar a memória e a atualidade da luta dos cabanos, protagonistas da revolta popular mais importante da história da Amazônia, que chegou a tomar o poder e governar por vários meses.

Agora sim, é possível responder a pergunta: Quem, afinal, morreu em Cuipiranga? Um montão de gente que participou da Cabanagem (1835-1840): índios, negros, mestiços, gente pobre e lascada, um pouco de todos nós. Durante um pouco mais de cinco anos, segundo as estatísticas oficiais, o conflito armado matou 40 mil pessoas, o que representa um quinto de toda a população recenseada do Grão-Pará naquela época. Cuipiranga foi justamente o lugar do Baixo Amazonas onde os cabanos tiveram o seu mais resistente acampamento. Foi ali onde se deu uma das batalhas mais decisivas, com muitos cabanos sendo abatidos e enterrados em vala comum.

Esses mortos, presentes ainda hoje na memória das famílias de Cuipiranga, é que foram chorados e reverenciados, entre outros, o chefe cabano Antonio Maciel Branches, cuja trineta Maria Branches Oliveira ainda guarda vivas as lembranças transmitidas através da tradição oral. Os relatos de 80 moradores foram recolhidos por pesquisadores da Caravana da Memória Cabana, que em maio de 2010 percorreu dez comunidades do Baixo Tapajós, levando antropólogos, fotógrafos, cineastas, jornalistas. Os resultados são revelados por Florêncio Vaz, coordenador do projeto:

Temos agora um arquivo de quase 50 horas de entrevistas em vídeo e outras tantas em áudio, o que já constitui seguramente o maior arquivo do tipo sobre as memórias da Cabanagem no Oeste do Pará. Aproximadamente 80 pessoas de diferentes comunidades deram seus depoimentos.

Muitos depoimentos de descendentes dos cabanos, mas também de pesquisadores, foram incorporados ao filme *Cuipiranga*, de Cristiano Burlan, exibido durante o I Encontro da Cabanagem, em janeiro de 2011. Agora, outro documentário, *Memórias cabanas*, de Clodoaldo Correa, foi lançado no II Encontro. Também está saindo do forno um romance da antropóloga Deborah Goldemberg, uma das coordenadoras da Caravana, além de artigos, dissertações e teses universitárias. O material coletado é tão rico que motivou o debate sobre a criação do Museu Aberto da Cabanagem.

Lá, no cemitério, está o embrião do Museu Aberto da Cabanagem, formado pelo monumento-memorial erguido em janeiro de 2011. As pessoas que neste domingo, 8 de janeiro de 2012, o visitaram, puderam ler o texto gravado numa placa em homenagem aos cabanos, que inicia com os versos de Pablo Neruda escritos para outro contexto:

Aunque los pasos toquen mil años este sitio /No borran la sangre de los que cayeron /Y no se extinguirá la hora en que caisteis / Aunque miles de voces crucen este silencio.

175 ANOS DA CABANAGEM

Nesta terra vermelha, nós cidadãos(ãs) amazônidas nos reunimos / Para fazer memória da luta daqueles /Que aqui se levantaram contra a opressão / E ousaram decidir os seus próprios destinos / Este ideal é a nossa herança. Cuipiranga, 07.09.2011.

O historiador Fernand Braudel escreveu em algum lugar que “a condição de ser é ter sido”. Dessa forma, a romaria ao cemitério de Cuipiranga quer provar que podemos ser, porque fomos. As lutas sociais de hoje na Amazônia, entre outras movidas contra os estragos ambientais e sociais causados pelas hidrelétricas, ganham maior consistência quando ancoradas nas experiências do passado. Somos herdeiros dos cabanos, mas precisamos tomar conhecimento e posse dessa herança.

A Cabanagem, que revolucionou a Amazônia há mais de 170 anos, faz parte do nosso presente, porque o passado, na realidade, não reside AN-

TES do presente, mas DENTRO do presente, ou como quer o poeta João Cabral, “o passado é o que não passou do que passou”. É isso o que nos dizem os romeiros de Cuipiranga. A Cabanagem não passou. A pergunta mais apropriada, então, não é quem morreu em Cuipiranga, mas quem está ressuscitando.

P. S. Entre outros trabalhos sobre a Cabanagem, vale a pena ler: 1) Luis Balkar Sá Peixoto Pinheiro – *Visões da Cabanagem: uma revolta popular e suas representações na historiografia*. Manaus: Editora Valer, 2001. 2) Leandro Mahalem de Lima: *Rios Vermelhos. Perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de “cabano” na Amazônia, em meados de 1835*. Dissertação de Mestrado orientada pela doutora Marta Rosa Amoroso e defendida em 2008. 3) Sérgio Buarque de Gusmão: “Nos desvãos da Cabanagem”. 4) Florêncio Vaz – <http://caravanacabana.blogspot.com/2010/06/depoimento-de-florencio-vaz.html> 5) J .R. B Freire – “Os cabanos, a Cabanagem, tantas versões” (8/1/2012).

Um museu para Nísia: a lágrima de um Caeté

Viajei para o município de Nísia Floresta, localizado a 40 km de Natal (RN), para assistir a inauguração de um museu. Durante a visita, feita em companhia da precoce animadora cultural potiguar Ana Pereira, comentei a resposta dada pelo índio Cocama, Bernardo Romaina, do Alto Solimões (AM), quando lhe indagaram as razões de guardar uma antiga zarabatana do século XVI.

– Por que os Cocama não jogam fora esse objeto inútil, essa arma imprestável que deixaram de fabricar e nunca mais usarão?

– Para não esquecer! – respondeu de bate-pronto Bernardo Cocama, consciente do valor histórico da arma.

Para não esquecer que um dia ela existiu e foi muito útil. Dessa forma, o último exemplar de uma zarabatana, musealizado no teto da maloca, passou a ser arma de uma outra guerra: a guerra da memória. É com essa guerra que está comprometido o Museu Nísia Floresta. Ele foi criado justamente para não esquecer a escritora e educadora Nísia Floresta Brasileira Augusta, pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto, nascida em Papari (RN), a terra do camarão, em outubro de 1810, e falecida em Ruão, França, em abril de 1885.

Quem é essa mulher extraordinária do século XIX, que deu nome ao município onde nasceu? Que saiu do interior do Rio Grande do Norte, para morar em várias cidades do Brasil? Que passou por Portugal, Alemanha, Grécia e Inglaterra e se radicou na Itália e, depois, na França? Que escreveu 12 livros, 3 deles em francês e 1 em italiano? Que conviveu com intelectuais europeus, entre eles o filósofo positivista Auguste Comte, com quem manteve intensa correspondência epistolar e a cujo enterro compareceu, acompanhando o cortejo fúnebre?

Pioneira na luta feminista no Brasil e na América Latina, ela brigou pelos direitos das mulheres, dos negros, dos índios, de todos os humilhados. Naquele Brasil monárquico e escravocrata do século XIX, Nísia escandaliza deus e o mundo porque prega o ideal republicano e a abolição da escravidão. Num país extremamente machista, ela escreve livros e artigos para jornais, defendendo a igualdade política dos sexos. Num contexto carregado de preconceito contra os índios, seu poema de 712 versos – “A lágrima de um Caeté” – denuncia a violência anti-indígena, exaltando ainda a Revolução Praieira, reprimida em Pernambuco.

Nísia deu aulas em Recife, Porto Alegre, Rio de Janeiro, onde fundou e dirigiu um colégio, destacando-se como educadora. No entanto, hoje ela não entra nas escolas, seu nome não figura nos livros didáticos, que abrem suas páginas para exaltar alguns pilantras como se fossem heróis da pátria, mas silenciam sobre a vida e a luta de um personagem como Nísia Floresta. Agora, o museu, em homenagem à sua memória, pretende preservar, coletar e expor objetos, documentação e pesquisas vinculados à história dessa combatente.

Idealizado e desenhado pelo Centro de Documentação e Comunicação Popular, o projeto do Museu concorreu ao edital do Ministério da Cultura e foi selecionado em segundo lugar em todo o Brasil. A concepção expográfica, elaborada e executada pelo museólogo Hélio Oliveira, da Fundação Câmara Cascudo, tem como fio condutor a vida de Nísia Floresta e sua trajetória em defesa dos oprimidos. Fornece também dados sobre a história do casarão do século XIX, que sofreu reformas no ano passado para adequá-lo como espaço do museu.

Hélio de Oliveira teve uma sacação luminosa, quando concebeu um dos módulos da exposição como o útero materno, a partir de uma imagem de Gaston Bachelard (2003). Se a casa, na visão de Bachelard, ganha um destaque sagrado como extensão do útero materno, é a partir daí que começa a gerar as memórias acumuladas, nas quais passado e presente se encontram – diz o texto de Hélio.

O museólogo usa ainda um dos principais ícones da cidade – Nossa Senhora do Ó, a padroeira local – para homenagear as mulheres como únicas capazes de gerar outro ser. Constrói um mosaico com fotos de mulheres que se destacaram no cenário brasileiro, nos diversos segmentos, desde a presidente Dilma Rousseff até Ana Rodrigues, líder de uma rebelião em Mossoró, à época do Brasil Império. Mas teve a sensibilidade para incluir fotos de mulheres da região que não ganharam notoriedade, como da diarista Maria de Fátima Almeida, de sua neta Júlia de Oliveira e da jovem Maria Moreno Santos Panela, aluna do 3º ano do ensino fundamental.

No meio de todas as mulheres que constroem o Brasil, surge Nísia Floresta. O Museu traça ainda uma linha do tempo, com uma cronologia em que é possível acompanhar a trajetória de vida e de luta da escritora, que presenciou acontecimentos importantes como a Revolução Farroupilha e a Unificação da Itália. Mostra ainda edições dos seus livros, entre os quais *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1833), *Conselhos à minha filha* (1842), *Discurso às suas educandas* (1847), *A lágrima de um Caeté* (1849), *Opúsculo humanitário* (1853) e *A mulher* (1859).

Em decorrência de uma pneumonia, Nísia Floresta morreu em Ruão, em 1885 e foi enterrada no cemitério de Bonsecours, na França. Sete décadas depois, em 1954, suas cinzas foram trasladadas para o Rio Grande do Norte, depositadas inicialmente na igreja matriz, levadas depois para um túmulo no sítio Floresta, onde nasceu.

Na inauguração do Museu, estiveram presentes a Secretaria de Estado de Educação do Rio Grande do Norte e a diretora de Fomento e Difusão do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), Eneida Braga, que representou a ministra da Cultura Ana de Hollanda.

Um conjunto de pessoas contribuiu para que o Museu Nísia Floresta se tornasse realidade, reforçando a definição que os índios Ticuna do Alto Solimões deram da instituição: “Museu é o lugar que serve para guardar nosso futuro”, diz Liverino Otávio, enquanto para Orácio Ataíde, “museu é o lugar que segura as coisas do mundo”. Que assim seja com o Museu de Nísia Floresta (31/3/2012).

Manoel Ricardo de Lima

Há um verso de Ana Cristina Cesar que está no meio do poema de abertura de seu livro intitulado *A teus pés*, que diz: “É sempre um pouco tarde” (CESAR, 1982, p. 7). Esta linha convulsa, uma espécie de aviso diferido sob uma unidade de tempo inespecífica, nem passado nem futuro, mas um presente vivo, conversa diretamente com outra que aparece mais adiante no mesmo poema: “Agora é a sua vez” (CESAR, 1982, p. 8). Esta, de outra maneira, se apresenta como uma espécie de deslocamento da frase, agora retirada de seu uso comum para compor o poema – quando vem como uma frase de guerra –, e imediatamente devolvida pelo poema para seu uso comum – quando volta a se instalar no espaço da fala e do vulgo também como uma frase de guerra exatamente porque gera no *outro* uma atenção obrigatória, uma vivência mesmo que anódina. Quando Ana Cristina se suicidou aos 31 anos, em 1983, tinha publicado apenas esse único livro de poemas, que, desde o título – *A teus pés* – é uma espécie de lançar-se ao *outro*, seguindo a ideia de que toda poesia – além da sua dimensão de fracasso *em si* – é também uma tarefa para o futuro (se entendemos que toda volta ao passado é também uma projeção para o futuro e para o *agora no presente vivo*) porque se desvia da *lei* exatamente nesse gesto indistinto de lançar-se ao *outro* como anterioridade para cumprir alguma hospitalidade incondicional.

É numa antologia de poemas de Carlos Drummond de Andrade que pertenceu a Ana Cristina Cesar¹, por exemplo, que se pode ler uma série de anotações que indicam a sua escavação em torno do poema como um lançamento a esse *outro*, a partir de um segredo que se arma numa dissipação do real e, principalmente, numa dissipação do sentido. O que nos leva a *ler* e *ver* que o que interessava a ela, como princípio, não era apenas tentar pontuar um papel para o escritor (para o poeta) na sociedade que busca interpelar, mas sim o ato de escrever; ou, melhor dizendo, a experiência simples e sofisticada que é escrever. Tem-se nas anotações que aparecem precisamente ao lado do poema de Drummond intitulado “Ontem”, que é do livro *A rosa do povo* (1945), a presença de uma singu-

laridade de leitura, da leitora preocupada com a precisão indispensável da literatura como uma instituição que “guarda um segredo que, de certa forma, não existe”, como sugere o pensador francês Jacques Derrida. No poema de Drummond, lemos:

ONTEM

Até hoje perplexo
ante o que murchou
e não eram pétalas.

De como este banco
não reteve forma,
cor ou lembrança.

Nem esta árvore
balança o galho
que balançava.

Tudo foi breve
e definitivo.
Eis está gravado

não no ar, em mim,
que por minha vez
escrevo, dissipo.

(ANDRADE, 2001, p. 64)

As anotações de Ana Cristina são distribuídas numa página lateral, seguindo a ordenação de itens, em tópicos, numa espécie de percurso de leitura do poema acima; e anota: “FRAGILIDADE”, “– marca a cisão”, “– o verso não atinge, não recupera as coisas, “– o real é inatingível, é um impossível”, “– a escritura é perda”, “– imagens em que o real foge, se imobiliza” e, por fim e principalmente, seguindo a última linha do poema de Drummond, “– escrever é dissipar o real (ler ONTEM)” e “– imagens em que o real foge, se imobiliza”. O que parece chamar a atenção da leitora, isto a partir dessas suas anotações, é primeiro a potência visceral da poesia de Drummond ao demonstrar a incapacidade do poema para reter qualquer microcosmo de vivência, para trazer ou recuperar qualquer vivência; depois, que só como experiência incorporada de escrita é que o poema pode grafar o tempo e uma história (mas se na carne), mesmo como perda; e, por fim, a justaposição diferida armada pelo uso impertinente da vírgula: “escrevo, dissipo”. Por isso também é importante levar em consideração que esse poema de Drummond aparece, na tal antologia, ao lado de outro mais conhecido, intitulado “Áporo”, também com uma linha que repete o mesmo uso da vírgula, agora numa proposição shakespeariana, entre parênteses, na penúltima estrofe: “(oh razão, mistério)”.

Essas pequenas cartografias marcadas pela anotação indelével da leitura de Ana Cristina Cesar apresentam uma poeta muito sofisticada e muito preocupada com a experiência de escrever; experiência que só se configura como alteração de rótulos, como intervenção crítica e política, e como uma remontagem da instância da própria literatura. Mas o fato é que as questões que fazem sua poesia girar e, principalmente, o seu suicídio, fixam demais os olhares, que se voltam para sua poesia apenas sobre os impasses provocados por uma espécie de biografia extremamente contemplada, tanto pela inserção de uma subjetividade, que parece ter sido gerada por um ato radical, o de *retirar-se*, quanto pelo aparente movimento de um sem-número de outras subjetividades em direção a uma dimensão política potente da poesia moderna: a do *fracasso*.

Mas em 1980, dois anos antes de *A teus pés*, Ana Cristina Cesar publicou um pequeno livro de ensaios intitulado *Literatura não é documento*, que pode ser uma chave de acesso muito mais interessante ao seu

procedimento e à articulação de seu pensamento para o poema, pensamento que desembocaria de vez no seu único livro de 1982. Os ensaios desse livro tratam basicamente de uma crítica às visões determinadas da literatura a partir, principalmente, da composição de certo modo de documentá-la, ou seja, de construir documentos fixos e encaixados numa espécie de dominação ontológica da nacionalidade exaltada. Ana Cristina se refere à produção de documentários cinematográficos feita sob a tutela dos governos ditatoriais (Vargas e Militar), principalmente, para instituir a figura definitiva do “autor nacional”: monopolização da memória e cultura como patrimônio seguro. São cinco ensaios muito interessantes que, me parece, apresentam uma chave crítica das mais pertinentes e que têm muito a ver com o gesto da poesia de Ana Cristina Cesar. São gestos de intervenção contra uma ideia de literatura lida como monumento ou patrimônio, e estabelecendo linhas de fuga que propõem outro jogo: da premissa do engajamento para uma inferência de acolhimento (daí os modos de operação que usa em sua poesia, todos efêmeros: o diário íntimo, a anotação de caderneta, a carta, a confissão, o bilhete, a opção pela prosa – esta queda no prosaico –, a imagem oblíqua do texto que é sempre uma visita, a presença incessante de *um outro*, a conversa, uma interlocução, um “qual-quer” e o poema como um corpo beligerante etc.), das imagens localizadas que constituem um vulto sublimado numa ambiência originária e num valor da cultura nacional para uma perspectiva circulante da literatura e, enfim, entre tantas outras articulações, da literatura como função derivada e derivante de um sistema escolar historicista e autoritário ou como ponta de lança de prestígio e material publicitário em direção a um arejamento e a uma suspeita, a uma aprendizagem do político e a uma desconfiança, a um apagamento e a uma festa da inteligência.

Assim, a poesia de Ana Cristina Cesar tem a ver, diretamente, com um posicionamento e uma política em torno da captura e da retenção de imagens diferidas, que escapam a uma vinculação direta com a instituição da literatura ou com qualquer tentativa de institucionalizá-la. É muito mais um flerte, um namoro imprevisto com a ambivalente circunstância da possibilidade e da impossibilidade de instituir o documento, do documento instituído. Assim, partindo do exemplo desses documentários como uma reduplicação do mesmo e das circunstâncias

em que surgem como um problema da cultura brasileira, a ideia de “namorar o documento” passa a ser uma espécie de operação com o poema, para tomar uma consciência do corpo da escrita, e aí também do corpo do poeta como um risco ou como uma dança. Diz ela: “Namorar o documento, o local, o testemunho; brincar com eles; reinvesti-los; ir lá; desejar uma impossível reconstituição” (CESAR, 1980, p. 54). A questão é o poema como uma encenação da palavra viva e sagrada, fiel e infiel, tomando para si os usos da palavra que trai e que perjura. O poema como um corpo livre, logo capaz de dançar.

Daí, importante notar que a poesia de Ana Cristina Cesar tem a ver com uma forma fragmentária, uma respiração fragmentada, porque procura acompanhar os impasses de seu corpo político no risco de se posicionar como *poeta*. E aí, não como sigla (Ana C.), não como o mito de uma iconografia peculiar, não numa consagração a partir do suicídio exemplar ou localizada numa estrutura cartográfica etc., mas muito mais como um “pé de guerra” ou uma ingerência do mundo nos “passos em falso no vazio do céu”. Diz Enrique Vila-Matas: “Se você cai merece a mais convencional das orações fúnebres. E não deve esperar nada além disso, porque o circo é assim, convencional. E seu público é descortês. Durante os movimentos mais perigosos, fecha os olhos. Saltar no vazio não é um ato exatamente sereno” (VILA-MATAS, 2009, p. 84).

Este é um ponto, e é preciso desviar qualquer leitura da poesia de Ana Cristina Cesar desse circo convencional, descortês e que fecha os olhos diante do perigo que sua poesia apresenta. Por outro lado, Pascal Quignard afirma que é preciso saber *como desligar*, e que esta definição de *como desligar* é muito profunda porque a vida não é terminada com a morte, que a vida não é mais do que interrompida pela morte. E de outra maneira, ainda, Georges Bataille sugere que a verdade não é a morte, que num mundo em que a vida tivesse que desaparecer, a verdade seria apenas e exatamente um “não importa que”. Ou seja, impossibilidade e retirada. Isso tudo incorre nos intervalos das imagens da poesia de Ana Cristina Cesar, uma espécie de assimetria do próprio espaço e do corpo do poema como uma rarefação que vem no uso descabido do fragmento – sempre “ruiniforme e depressivo” –, como uma compulsão para o farrapo e para o descontínuo, depois uma dissipação do real e uma

irregularidade da língua. O fragmento é aquilo que rompe a unidade do poema e o desagrega: o poema passa a ser “desvairado, nervoso, elíptico, infantil, narcísico, decidido e seco” (QUIGNARD, 2009, p. 41), por isso também é a figuração de uma “minúscula catástrofe, de um minúsculo destroço, de uma minúscula solidão” (QUIGNARD, 2009, p. 43). Uma poesia de linhas convulsas, como já disse, de traços irreconciliáveis, feita daquilo que se arranca e se desloca do corpo, como no poema intitulado “Nada, esta espuma”:

Por afrontamento do desejo
 insisto na maldade de escrever
 mas não sei se a deusa sobe à superfície
 ou apenas me castiga com seus uivos.
 Da amurada deste barco
 Quero tanto os seios da sereia.
 (CESAR, 1982, p. 67)

O poema procura tocar o desvio do sentido, o silêncio e o obs-ceno do corpo da sereia, tudo contrário ao mito e à institucionalização do poeta e da literatura. Quando escrever é – no dizer de Quignard – “uma insistente tensão entre uma lembrança e um desejo que permanecem misturados e obscuros um ao outro” (QUIGNARD, 2009, p. 43). Tanto que podemos ler no pequeno poema intitulado “Recuperação da adolescência” (que tem apenas duas linhas) uma proposição seminal de sua poesia, que aparece numa manobra desequilibrada composta por uma imagem infravele, entre afirmativa e interrogação, como uma renga:

é sempre mais difícil
 ancorar um navio no espaço
 (CESAR, 1982, p. 57).

Notas

¹ Agradeço a Maria Lúcia de Barros Camargo, autora da primeira tese de doutoramento sobre Ana Cristina Cesar de que se tem notícia, defendida na USP em 1990, e publicada em 2003 pela editora Argos (da Unochapecó, SC, sob o título de *Atrás dos olhos pardos – uma leitura da poesia de Ana Cristina Cesar*), que gentilmente me emprestou uma cópia dessa antologia para a realização de minhas pesquisas.

Lucia M. A. Ferreira

Eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo.

Minha pátria é a língua portuguesa.

(Fernando Pessoa – *Livro do desassossego*)

Em sua reflexão sobre a história e a memória, Pierre Nora (1993, p. 1) nos diz que, diferentemente da história, a memória está “sempre em constante evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações”. Alimentando-se de “lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções”, “a memória se enraíza no concreto, no gesto, na imagem, no objeto”.

Apropriando-me da reflexão de Nora e estendendo-a um pouco mais até o campo da linguagem, propus-me aqui a pensar as possibilidades do enraizamento da memória na materialidade histórico-discursiva da língua, em seu enredamento na constituição dos sujeitos e dos sentidos. Se, com relação à sua face material, a memória pode inscrever-se nos mais variados suportes e sistemas de signos, a língua afigura-se, decerto, como o principal, na medida em que é responsável pela nossa irremediável entrada no simbólico.

Condição de possibilidade do discurso, a língua resulta de um trabalho com a linguagem no qual incidem o histórico e o social, constituindo-se, portanto, em um campo de lutas, às vezes insidiosas e imperceptíveis, na qual a memória sempre tem uma face silenciada, resultado dos embates e tensões pelo controle das formas do dizer. Pode-se dizer, então, que a língua é o lugar em que a memória histórico-discursiva, o saber discursivo que fala antes e que torna possível todo dizer (ORLANDI, 1999b), vai deixando vestígios e promovendo silenciamentos e transformações.

Em tempos em que questões referentes à relação entre língua nacional e língua materna impõem-se, cada vez mais, em muitas partes do mundo, reflexões acerca das relações entre memória social e língua se afiguram como eticamente relevantes, e cabe a nós questionar os efeitos da imbricação do político nesta relação.

Memória social – alguns atributos

A dimensão social da memória foi inicialmente destacada por Maurice Halbwachs, da escola sociológica francesa, na primeira metade do século XX, em meio ao processo de consolidação das ciências humanas e sociais. Duas obras concentram seu principal legado. A primeira, *Les cadres sociaux de la mémoire*, de 1925, surgiu quando a Europa, ainda sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, vivia a transformação de sociedades rurais, tradicionais e autoritárias, em sociedades urbanas, modernas, industriais. A segunda, *La mémoire collective*, foi publicada em 1950, cinco anos após sua morte em um campo de concentração.

Deslocando-se da concepção de memória como ato individual de natureza psicológica, predominante na época, Halbwachs formulou o conceito de memória coletiva. O autor não nega a existência de uma memória individual, mas entende que seu centro formador é a memória do grupo. Todas as nossas lembranças, mesmo aquelas que acreditamos mais individuais, como pensamentos e sentimentos, relacionam-se com todo um conjunto de noções que muitos outros partilham conosco: lugares, datas, formas de linguagem, raciocínios e ideias, ou seja, aquilo que o autor considerava a vida material e moral dos grupos sociais de que fazemos, fizemos ou faremos parte.

Os quadros sociais da memória, propostos por Halbwachs em sua obra de 1925, incluem não só as categorias de espaço e tempo, mas também a linguagem. Para o autor, é a linguagem e todo o sistema de convenções sociais que a sustenta que nos permitem a cada instante reconstruir o passado.

Na concepção de Halbwachs, a memória coletiva seria um dos pilares para o funcionamento da vida social, pois, sem substratos comuns, a sociedade não poderia funcionar. Um dos melhores exemplos do funcionamento da

memória coletiva e de sua relação com a linguagem apresentados pelo autor encontra-se em um ensaio intitulado *A memória coletiva dos músicos*, de 1939, publicado como anexo na obra *A memória coletiva* (1990). Muitas vezes os músicos dependem dos sinais na partitura para executar sequências muito complexas e extensas de sons, mas o fazem porque conhecem as convenções sociais da sociedade musical: “[...] as lembranças dos músicos se conservam numa memória coletiva que se estende no espaço e no tempo, tão longe quanto sua sociedade” (HALBWACHS, 1990, p. 185). Sob esta mesma ótica, o autor argumenta que, em sua surdez, Beethoven jamais esteve só. Pelo contrário, esteve mais engajado do que nunca e do que todos na sociedade dos músicos, pois conservava os símbolos da música, os sons e suas combinações, logo a linguagem do grupo.

Mas, como nos lembra Abreu (2005), os autores são homens do seu tempo e os intelectuais da primeira geração da escola sociológica francesa (Durkheim, Marcel Mauss, Halbwachs) pensavam a memória coletiva como uma ação para combater os individualismos que inviabilizariam a vida em sociedade. As profundas mudanças nos modelos de sociedade, a crescente mobilidade social e individualização trouxeram novas questões para os estudiosos da memória social.

Ao longo do tempo, o conceito foi apropriado e ressemantizado, a partir de posições teóricas distintas. Diferentes autores vão significar os termos memória coletiva e memória social. Jacques Le Goff (1996), por exemplo, reserva o termo memória coletiva para os povos ágrafos, associando o termo memória social às sociedades com escrita. A distinção entre os dois tipos de memória dependeria, portanto, da possibilidade de construção de uma história com base em documentos.

Evocado pelos diferentes campos, o que se percebe é que o construto memória social não pode ser tomado como objeto único e exclusivo de qualquer disciplina. Gondar (2005) propõe, então, que se pense o conceito de memória nos atravessamentos entre diferentes campos, de modo a que se venha contemplar suas diferentes faces.

Outra dimensão a ser destacada é seu caráter ético e político. Se pode ser vista como reconstrução do passado, erigida a partir de quadros sociais

bem definidos e delimitados, como na perspectiva de Halbwachs (1925, 1990), a memória social, também tecida por nossas expectativas diante do dever, pode ser o foco de resistência no seio das relações de poder, o que revela um comprometimento ético e político em sua construção.

Resta ainda a considerar, lembra-nos Gondar (2005, p. 22-23), a natureza processual da memória social. Sua dimensão temporal é marcada pela tensão permanente, pelas diferenças potenciais lutando para se afirmar. A memória social não se reduz, portanto, a um arquivo de representações, “cristalizações mais visíveis e genéricas”, apreendidas no constante movimento da vida social. Pelo contrário, não se podem desprezar as condições processuais de sua produção, os jogos de força e enfrentamentos no campo social que contribuíram para a sua configuração.

Memória social e discurso

Na perspectiva da análise do discurso (AD), o discurso tem a sua materialidade específica, a língua, mas com ela não se confunde. O discurso é da ordem do enunciável, daquilo que torna o sujeito falante em sujeito do seu discurso e ao qual ele se assujeita, como observa Courtine (1999). Em outras palavras, o processo discursivo, que se dá sob determinadas condições históricas, sociais e ideológicas, supõe a língua, reconhecida por sua opacidade, como base.

Se a memória social constitui-se discursivamente, pode-se considerar que, como tal, é permeável às injunções históricas e políticas próprias dos processos de construção de sentidos e do funcionamento do discurso. Nesta perspectiva, vale observar que as condições sócio-históricas não se apresentam apenas como algo a que o discurso e a memória se correlacionam; pelo contrário, elas são parte de sua constituição.

O discurso é, portanto, um objeto ao mesmo tempo linguístico e histórico. A novidade trazida pela AD, no momento em que começa a se configurar como um corpo teórico-metodológico, no final dos anos 1960 e anos 1970, está justamente em questionar as ciências sociais, porque “se iludem com a instrumentalidade das ciências da linguagem” (ORLANDI, 2008, p. 33) ao utilizar a análise de conteúdo como

instrumento analítico. De uma outra perspectiva, a AD vai mostrar que o sujeito e a significação não são transparentes, porque estão mergulhados nas condições sócio-históricas em que se constituem, e que, por sua vez, produzem o discurso. Os enunciados se inserem em redes de outros enunciados, relacionam-se com enunciados anteriores, retomando-os, deslocando-os, desdobrando-os, sempre convocando um espaço de memória. Cabe então ao analista de discurso, nas palavras de Foucault na *Arqueologia do saber* (2000, p. 31-32), perguntar “[...] como apareceu um determinado enunciado, não outro em seu lugar?”; “[...] que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?”. Da mesma forma, podemos nos perguntar: por que esta configuração da memória e não outra?

Mas, nos 40 anos de história da AD, muita coisa mudou. De início, fortemente vinculada às teses althusserianas (os aparelhos ideológicos; a história como luta de classes; a interpelação do sujeito), a AD sofreu muitos deslocamentos em sua base teórica, devido a um conjunto de acontecimentos ocorridos durante as décadas de 1980 e 1990: as decepções políticas, a fragmentação das esquerdas, a crise do marxismo e do estruturalismo, a classe operária que desaparecia diante das novas reconfigurações econômicas, o advento das novas tecnologias de comunicação. Há, então, uma aproximação da AD com a história, pelas mãos de Foucault e Bakhtin (GREGOLIN, 2004, p. 157). Dentre os deslocamentos provocados na base teórica na década de 1990, destacam-se a incorporação da ideia de heterogeneidade discursiva, que se revela nas relações intradiscursivas e no interdiscurso (a história, as memórias discursivas), e o foco na investigação das formas de circulação dos sentidos e suas inter-relações em dados momentos históricos. Essas mudanças transformaram também o *corpus* de análise: se antes se trabalhava o discurso político e os textos escritos, o olhar do analista passou a perceber a heterogeneidade discursiva em diferentes materialidades significantes.

Sem perder de vista que o discurso acontece sempre no interior de outros discursos, com os quais estabelece correlações e deslocamentos, o analista que questiona a memória no âmbito da AD deve ter a interdiscursividade como objeto (ORLANDI, 1999a), isto é, as redes de me-

mória que se materializam na língua e que produzem os sentidos em dada configuração sócio-histórica. O discurso emerge, então, em relação com o domínio de memória que convoca, para que se torne inteligível. Retomadas, repetições, regularizações de sentidos são funcionamentos discursivos que vão constituir uma memória social, “mesmo que esta se apresente ao sujeito do discurso revestida da ordem do não sabido” (INDURSKY; FERREIRA, 1999, p. 71).

É nesse sentido que, acredito, a AD nos ajuda a compreender alguns dos mecanismos mobilizados na constituição da memória social. Se a entendemos como um campo de disputas, um processo histórico em que se articulam lembranças e esquecimentos, podemos considerar que memória e discurso se constituem mutuamente, em uma relação de interdependência que impõe operações não apenas de manutenção, de estabilização, mas também de segregação e exclusão. Os sentidos se constroem na linguagem a partir de redes de memória que produzem um efeito imaginário de continuidade, de coerência e de completude, mas que se encontram sempre em movimento, em processo, estabilizando-se em dados momentos e deslocando-se em outros.

O funcionamento da memória na língua e a língua como lugar de memória

Diante dos meios de reprodução e armazenamento de que dispomos hoje, e pelo profundo respeito que nutrimos pelos vestígios do passado, diferentemente das sociedades que se valiam da memória para preservar a sua história e as suas tradições, obrigamo-nos a acumular vestígios, testemunhos, imagens, discursos, em arquivos das mais distintas materialidades. Investidos de uma aura simbólica, esses arquivos são tomados como *lugar de memória*, lugar em que o passado se reinscreve, se metamorfoseia, “no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações” (NORA, 1993, p. 22).

Ao reivindicarmos para a língua o *status* de lugar de memória, pensamos na memória dos processos históricos de colonização, de imigração, de gramatização e de institucionalização que acabam por dar às línguas naturais a configuração que apresentam em determinados momentos

históricos. Nessa perspectiva, é preciso que se tenha em mente pelo menos duas possibilidades de leitura. Uma, em que se destaca a noção de perda daquilo que a língua já foi e que precisa ser restaurado, em nome de uma memória e de uma língua que se quer recuperar. Outra que destaca a dimensão processual de construção da língua e da memória, em que podem ser percebidos os afrontamentos, as tensões que se inscrevem nos enunciados e na estrutura linguística. Se no primeiro caso estaríamos mais preocupados com a preservação dos valores do grupo, no segundo, o foco estaria na transformação social.

No âmbito dos estudos discursivos, mais especificamente da AD, a noção de memória é referida em diferentes reflexões teóricas. Para Pêcheux (1999, p. 56), a memória “é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos, de regularização [...] um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos”. No mesmo texto, o autor destaca a memória discursiva, “aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os 'implícitos' (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível” (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

Observando um efeito de apagamento da história e da ideologia decorrente da grande quantidade de meios de memória disponíveis para o homem contemporâneo, Orlandi (1999a, p. 10) afirma que, para saber como os discursos funcionam, é necessário que nos coloquemos “na encruzilhada de um duplo jogo de memória: o da memória institucional que estabiliza, cristaliza, e, ao mesmo tempo, o da memória constituída pelo esquecimento, que é o que torna possível o diferente, a ruptura, o outro”.

O conceito de memória discursiva, introduzido por Jean-Jacques Courtine (2006) no arcabouço teórico da AD, retoma a noção de formação discursiva de Foucault na *Arqueologia do saber* (2000). Nas análises propostas nessa obra, Foucault nos mostra que toda formulação de algum modo repete, refuta, transforma, denega formulações de um domínio associado, fazendo-as circular em novas conjunturas. A memória discursiva, que diz respeito à existência histórica do enunciado,

seria então o mecanismo responsável pela retomada de narrativas, conjuntos ritualizados de discursos que se narram em circunstâncias bem determinadas, como os apontados por Foucault no texto *A ordem do discurso* (1999, p. 21-26).

Nas preocupações com a memória, com aquilo que retorna no discurso, nas formulações, pelas redes de memória responsáveis pela construção dos sentidos, precisamos também considerar os silenciamentos, aquilo que não retorna, não porque foi esquecido, mas porque foi excluído justamente para que não haja um já-dito, uma memória. Trata-se, como observa Orlandi (1999b, p. 66), daquilo que está fora da memória e que “não está esquecido nem foi trabalhado, metaforizado, transferido. Está in-significado, de-significado”.

Retomando nesse ponto a observação de Nora acerca dos lugares de memória, em particular o aspecto imprevisível das ramificações e ecos de enunciados pretéritos, reafirmamos a relevância das reflexões sobre o papel ético e político dos estudos da memória na língua, em um mundo em que as transformações viajam à velocidade da luz. Como bem nos aponta Gondar (2000), a memória é um instrumento de poder, e a questão do esquecimento é política. É preciso que se lembre, então, que a língua será o lócus privilegiado para as operações de manutenção da memória, bem como as de sua segregação, e é dessa perspectiva que examino, a seguir, algumas questões relativas à língua, ao político e à memória na/da língua portuguesa no Brasil.

Efeitos do político na língua – da língua geral ao português

É no contexto de colonização que melhor se percebem os embates ideológicos subjacentes à memória, e que acabam por se inscrever não apenas nos enunciados, mas também na estrutura da língua. Acerca deste tema, Orlandi (2005) nos apresenta uma profícua reflexão a respeito do processo de funcionamento linguístico-histórico do português no Brasil, a partir da contribuição do filólogo Serafim da Silva Neto.

Na trajetória de institucionalização do português como língua oficial da Colônia, a memória discursiva do português de Portugal (memória

Outra) deixa de funcionar na situação enunciativa brasileira. Se, em um primeiro momento (situação enunciativa 1), falava-se de contato com o português de Portugal, em um outro momento (situação enunciativa 2), passa-se a estabelecer a diferença a partir do local de enunciação (cá e lá). Em um terceiro momento (situação enunciativa 3), o processo discursivo não mais se remete à memória discursiva da língua de Portugal e passa-se a falar do contato com as outras línguas aqui faladas: as africanas, as indígenas e as línguas da imigração. Essa disjunção ideológica faz com que, com frequência, o mesmo fato linguístico possa ser nomeado brasileiro, se a língua é pensada em relação à língua do colonizador, ou tupinismo, se a referência for o contato com as línguas indígenas. Isso significa que as marcas do processo de institucionalização da língua, impulsionado pelas mudanças sócio-históricas, inscreveram-se na própria estrutura linguística, constituindo uma outra memória.

Ainda na perspectiva da institucionalização do português no contexto brasileiro, Mariani (2004, p. 31-33) observa que a colonização linguística supõe o estabelecimento de políticas para impor a comunicação com base na língua de colonização, dando lugar à hierarquização entre as línguas e entre os sujeitos que as empregam. Isso não significa, contudo, que, no processo de imposição do português no Brasil, não houvesse lugares de resistência. Os colonos formaram comunidades discursivas que não se comunicavam em português, e sim na *língua geral*, derivada das línguas faladas pelos povos Tupis. Aceita pelo poder leigo e pela Igreja, a língua geral foi o principal instrumento para catequese e domínio dos indígenas durante os séculos XVI e XVII e, devido à sua relevância política na comunidade, foi gramatizada pelos jesuítas. Abria-se, então, a possibilidade de uma escrita que poderia dar forma jurídica às novas relações sociais na Colônia. A língua geral adquiriria assim *status* político-jurídico semelhante ao de qualquer língua europeia. Foi necessário um ato político-jurídico – o Diretório dos Índios –, de 1757, instrumento da política pombalina para maior centralização do poder e controle da Colônia, para impor o português e colocar em silêncio a língua geral, caracterizando-a como “invenção diabólica”, e fazer calar as vozes que a falavam.

Com os mecanismos de silenciamento que vão sendo impostos à Colônia, associados a fatores demográficos significativos, como o avanço da

população branca e mestiça e o aumento da população escrava, o português passou a ser a língua dominante. As línguas indígenas e a língua geral vão ficando cada vez mais ausentes, submetidas agora à memória da língua do colonizador. Os topônimos que designam a flora e a fauna, ainda correntes e trazendo consigo outros dizeres e saberes, são vestígios deixados pelos mecanismos de apagamento.

No contexto de diversidade linguística da Amazônia, contudo, a hegemonia do português vai se dar mais tardiamente. Bessa-Freire (2008, p. 130-147) nos mostra que documentação da segunda metade do século XIX indica que o nheengatu, a língua geral amazônica, ainda era predominante naquele período. Em um relatório escrito nessa época, Gonçalves Dias, encarregado de avaliar as escolas da região pelo presidente da província, observou que o sistema de ensino não funcionava porque a língua falada na escola, o português, não era a língua falada nas comunidades locais. O poeta/avaliador finaliza seu relatório afirmando que a relevância da frequência às escolas era principalmente levar os colonos a “se desabituaem da língua geral, que falam sempre em casa e nas ruas, e em toda parte”.

Silenciada no domínio público oficial e considerada “moribunda” por mais de um século, a língua geral amazônica, o nheengatu, resistiu e foi declarada língua cooficial no município de São Gabriel da Cachoeira em 21/11/2002. Em território maior do que Portugal, onde são faladas 23 línguas diferentes, a língua geral amazônica, LGA, é, juntamente com o português, língua de comunicação interétnica, cumprindo, portanto, função semelhante a que teve durante muitos séculos (BESSA-FREIRE, 2009).

A constituição de 1988 estabelece uma política de preservação das línguas indígenas, e a educação bilíngue é o principal instrumento para tal. A premissa de base é que os índios devem aprender o português como segunda língua, e não como língua materna. As suas línguas continuarão a funcionar na comunicação interna. O português servirá de comunicação entre índios (é hoje a língua de comunicação nas assembleias indígenas) e, é claro, permitirá a eles circular em outros campos do conhecimento, não construídos em suas línguas, predominantemente orais.

As comunidades indígenas brasileiras vivem, portanto, em contextos multilíngues, e esta constatação traz um novo elenco de questões que não podem ser abordadas ingenuamente. Se as línguas silenciadas na história guardam ainda um lugar na constituição do sujeito como memória da língua materna, as formas da segunda língua, o português, impõem ao sujeito uma relação com a língua vinculada a uma memória de valores jurídicos. É desse lugar, constituído por memórias heterogêneas e múltiplas, inscritas na estrutura linguística, que o sujeito assume o seu lugar no discurso.

Reflexões finais

A língua é arquivo da história, é canoa do tempo, responsável por levar os conhecimentos de uma geração à outra. Pretendemos remar as duas canoas, que já fazem parte de nossa vida: uma carregada de saberes tradicionais, a outra com os novos saberes, ambos necessários para nossa sobrevivência e para a afirmação da nossa identidade. Lutamos por um bilinguismo que guarde a nossa memória em português e em uma língua indígena, reatualizando permanentemente os saberes que elas veiculam. A maioria de nós, hoje, não pode mais viver sem as duas, que já fazem parte do nosso jeito de ser (BESSA-FREIRE, 2009).

Quando nos apropriamos do conceito de lugar de memória, observamos duas possibilidades de filiação de sentidos. Uma vincula-se à noção de perda, em nome de uma memória e de uma língua que se quer recuperar; a outra tem como foco a transformação social. Em ambos os casos, destaca-se a relação da língua e da memória com o poder.

Não se pode ter a ilusão de que seja possível recuperar, ou mesmo reparar, os danos decorrentes dos silenciamentos e apagamentos produzidos historicamente. Payer (2009, p. 43) observa que, quando esta ilusão opera nos processos educacionais em contextos de imigração, a tendência é a ineficácia.

Por outro lado, o foco na transformação, no processo de constituição da memória na língua, permite que se vislumbrem tanto as tensões e embates quanto a atividade criativa que nela se inscrevem. A memória nos ajuda a compreender de que forma se fazem sentir na língua as tensões pelo controle dos sentidos. Por outro lado, é preciso lembrar, como nos mostra Gondar (2000, p. 38), que a sociedade “não apenas se ‘esquece’ destes elementos capazes de revelar sua alteridade consigo própria, como também se esquece deste esquecimento, e dos meios que utilizou ou utiliza para efetivá-lo”. Temos a sensação de que o esquecimento é natural e espontâneo, decorrente unicamente da passagem do tempo, quando, de fato, ele é “um ato, um fazer social, tão histórico como nossa própria história”.

Voltamos, então, ao início desta reflexão, quando destacamos que discussões acerca da memória e do esquecimento na língua pressupõem comprometimentos éticos e políticos, que, sob o efeito do ideológico, naturalizam-se nos embates pelo poder de dizer nas práticas simbólicas.

Notas

¹ A reflexão apresentada neste texto teve início durante o simpósio Língua Portuguesa: Discursividades Contemporâneas, do III Simelp – A Formação de Novos Falantes de Português no Mundo, realizado em Macau, China, em 2011, e foi em parte publicada na revista *Todas as Letras*, v. 15, p. 148-157, em 2013.

Daniel do Nascimento e Silva

Introdução

Usamos com frequência o termo “lógica” em nossa linguagem cotidiana. Diz-se, por exemplo, que sair de sapato branco num terreno com lama é ilógico ou que é lógico estudar antes de um exame. Além desses usos adjetivados, usa-se também lógica como substantivo. Assim, fala-se na lógica do combate ou na lógica do capitalismo. Nesses usos cotidianos, o adjetivo lógico/a parece estar associado a ser razoável, e o substantivo lógica, a modo ou razão de funcionamento. Esses sentidos ordinários¹ certamente diferem da noção de lógica tal qual desenvolvida ao longo dos anos em filosofia e matemática. Não é meu objetivo aqui traçar uma história da lógica, muito menos denunciar a ignorância das pessoas leigas, que não baseariam seu raciocínio em leis válidas de dedução e inferências. Devo ressaltar que sequer acredito que o saber do leigo, não baseado na lógica aristotélica, por exemplo, seja inferior ao do cientista; trata-se de saberes diferentes, aplicáveis a fins distintos. Meu objetivo neste texto é apresentar uma classe de enunciados, os chamados enunciados performativos, uma invenção do filósofo da linguagem John Langshaw Austin, e sua relação com a memória. A definição desses enunciados nasceu do contato de Austin com a lógica, e isso, em certa medida, nos exigirá uma incursão, breve que seja, em alguns princípios da lógica simbólica.

Como filósofo da linguagem, Austin conhecia muito bem a lógica. Ele traduziu, aliás, o tratado sobre os fundamentos lógico-matemáticos da aritmética que o lógico alemão Gotlob Frege (1975) redigiu em 1884. Tentarei demonstrar neste artigo que Austin, na invenção do performativo, tinha diante de si o edifício lógico sobre a linguagem, tal qual construído por Aristóteles na idade clássica e reformado por Frege no período moderno – um edifício que Austin se viu obrigado a abalar, de modo a incluir nele um conjunto de fenômenos da linguagem ordinária que dele haviam sido excluídos por esses filósofos. Na série de conferências em que Austin inventa o performativo, publicadas postumamente,

em 1962, sob o título de *How to do things with words* [Como fazer coisas com palavras], a inclusão desses fenômenos – um conjunto de coisas que os falantes fazem com as palavras – significa a passagem de um domínio de saber cognitivo para um domínio performativo. Significa também uma tenaz e bem-humorada tentativa de dissolver dicotomias. O pensamento de Austin não passou despercebido pelo filósofo Jacques Derrida, que deu uma formulação própria ao conceito de performativo, associando-o à memória por meio de um tipo de repetição que ele batiu de iterabilidade (DERRIDA, 1977).

Antes de chegar até a invenção do performativo, porém, passemos um pouco pela lógica.

Lógica e verdade

A lógica como empreendimento formal remonta ao pensamento de Aristóteles. Kant chegou a afirmar que Aristóteles “descobriu tudo o que se havia a conhecer sobre a lógica” (SMITH, 2012). Dos escritos de Aristóteles, o tratado *Da interpretação* e outros cinco ensaios sobre lógica costumam ser agrupados pelo nome de *Organon*, instrumento, em grego antigo². Como comenta Robin Smith, o título *Organon* reflete uma querela antiga sobre se a lógica é a própria filosofia (como mantinham os estoicos) ou se era um instrumento do pensar filosófico (como defendiam os peripatéticos). O nome *Organon*, assim, revela uma tomada de partido por um dos lados da disputa, e também indica como a história é sempre reinterpretada a partir de quadros específicos.

Aristóteles foi aluno da academia platônica e, aos poucos, rompe com alguns princípios do platonismo e segue seu próprio caminho (GIANOTTI, 2011). Em *Da interpretação*, Aristóteles retoma uma das premissas de Platão a respeito da linguagem: a ideia de que falar [*legein*] é necessariamente falar sobre algo, o que se dá, no discurso lógico, de modo verdadeiro ou falso. No diálogo *Sofista*, Platão narra a conversa entre o Estrangeiro de Eleia e o matemático Teeteto. Nesse diálogo, o Estrangeiro formula uma noção durável sobre a intencionalidade da linguagem: a linguagem visa o real. Diz o Estrangeiro: “Forçosamente

o discurso [*logos*], desde que é, é discurso de algo [*tinós einai logon*], é impossível que não seja sobre algo” (PLATÃO, 2007, 262e).

“É impossível que o discurso não seja sobre algo”, assim, com essas palavras quase poéticas, Platão dá início ao legado realista do pensamento sobre a linguagem. Na sequência do diálogo (PLATÃO, 2007, 262e-263b), o Estrangeiro de Eleia e o matemático Teeteto chegam a um consenso no que diz respeito à qualidade da fala, i.e., ao modo de apresentação dos objetos no discurso: a qualidade do discurso é representar, de modo verdadeiro ou falso, o real. Como explica Gianotti (2011, p. 75): “Se os signos se combinam como as partes do real se combinam, ou melhor, se a combinação discursiva e a combinação fenomênica participam da mesma combinação formal, então esse discurso é verdadeiro, caso contrário é falso”.

Aristóteles, como é sabido, segue seu caminho independente. Ele abandona os pressupostos realistas de Platão, adotando, ao contrário, uma visão mentalista sobre o significado³. Aristóteles dará uma formulação lógica à noção de qualidade da linguagem, i.e., sua possibilidade de representação do real. O discípulo de Platão definirá quais sentenças têm a vocação lógica de serem consideradas proposições, um gesto que implica o banimento para a retórica e poesia das sentenças que não descrevem o verdadeiro ou o falso:

Toda sentença tem significado, não pelos meios naturais de que uma faculdade física é realizada, mas, como já afirmei, por convenção. No entanto, nem todas as sentenças são proposições; são consideradas proposições apenas aquelas que têm em si a verdade ou a falsidade. Assim, uma prece é uma sentença, mas não é nem verdadeira nem falsa. [...] Desconsideremos, portanto, todos os outros tipos de sentença que não sejam proposições, na medida em que apenas as proposições concernem o presente estudo, ao passo que a investigação das outras pertence ao domínio da retórica ou da poesia (ARISTÓTELES, 1991, 4.16 b33).

Relegadas assim ao domínio da retórica ou da poesia, as sentenças que não representam o mundo (de modo verdadeiro ou falso) não têm valor lógico. A proposição é eleita como o objeto de análise por excelência. Além de formular logicamente o pertencimento das proposições ao domínio da filosofia, Aristóteles formulou ainda três princípios lógicos, os quais têm influenciado o modo como se tem pensado vários conceitos até os dias de hoje. Nas palavras do lógico Irving Copi (1978, p. 256), essas são “três leis fundamentais do pensamento, as quais são necessárias e suficientes para que o pensar se desenvolva de maneira correta”. Os três princípios, ou leis, são:

- A. O princípio da não contradição.
- B. O princípio da identidade.
- C. O princípio do terceiro excluído.

Segundo o princípio da não contradição, é impossível dizer que algo é e, ao mesmo tempo, não é. No livro IV da *Metafísica*, Aristóteles afirma que “asserções opostas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo” (apud GOTTLIEB, 2011). Traduzindo para a linguagem da lógica simbólica moderna, dados os argumentos p e $\sim p$ (isto é, p e não $[\sim] p$, ou ainda p e o contraditório de p), se p for verdadeiro, $\sim p$ será falso. Segundo Aristóteles, uma vez que a não contradição é o axioma mais básico das ciências, necessário à possibilidade mesma de conhecer, então ele é indemonstrável (GOTTLIEB, 2011). Em sendo uma lei, o princípio da não contradição não é nem premissa nem inferência, mas sim um quadro de referência sobre o qual se pode operar com símbolos.

O princípio da identidade é uma decorrência do princípio da não contradição. Trata-se de um princípio, por assim dizer, tautológico: o mesmo é idêntico a si mesmo. Irving Copi apresenta o seguinte enigma lógico a respeito da identidade:

1. Se uma coisa realmente muda, então não pode haver literalmente uma e a mesma coisa antes e depois da mudança.
2. No entanto, se não há literalmente uma e a mesma coisa antes e depois da mudança, então nada sofreu mudança alguma.

O enigma pode ser solucionado se recorrermos à doutrina das categorias essenciais e acidentais de Aristóteles. Nos termos dessa doutrina, ambas as sentenças do enigma seriam falsas. A identidade do mesmo é garantida por sua essência, que permanece, nos termos de Aristóteles, a mesma ao longo do tempo: as mudanças visíveis com o passar do tempo não seriam mudanças essenciais, mas acidentais. Traduzindo o princípio da identidade para uma linguagem lógica: se não se pode afirmar, ao mesmo tempo, p e o contrário de p [isto é, $\sim p$], então segue que p implicará, necessariamente, p ; e $\sim p$ implicará, necessariamente, $\sim p$. Frege inicia seu célebre ensaio “Sobre o sentido e a referência”, verdadeiro marco na análise formal semântica, comentando o princípio da identidade. Diz ele que uma sentença do tipo “ $a = a$ sustenta-se *a priori* e, segundo Kant, deve ser denominada analítica” (FREGE, 1978, p. 61). Em sendo um conhecimento *a priori*, o sentido de identidade seria então independente da experiência.

Segundo o princípio do terceiro excluído, Aristóteles defende que, dado um argumento p , ou se afirma p ou se nega p . Em termos lógicos, a operação de disjunção “ p ou $\sim p$ ” [em linguagem lógica, $p \vee \sim p$] será verdadeira. No artigo intitulado “O pensamento: uma incursão lógica”, e que comentarei a seguir, Frege traduz do seguinte modo a exclusão do terceiro ou do meio-termo: “o que é apenas meio verdadeiro é falso. A verdade não pode tolerar um mais ou menos” (FREGE, 1956, p. 291).

Até aqui, vimos alguns princípios lógicos – a verdade ou falsidade da proposição e as leis da não contradição, da identidade e do terceiro excluído; como o objetivo que perseguimos é entender as coisas que fazemos com as palavras, caberia perguntar pela aplicabilidade desses princípios para a vida linguística prática das pessoas. Antes de comentar algumas formulações contemporâneas que despontam em franca oposição a esses princípios lógicos, gostaria de elaborar um pouco mais sobre o artigo de Frege (1956), sobretudo porque nele o lógico alemão irá reafirmar algumas exclusões aristotélicas e dar um contorno lógico ao que o antropólogo Michael Silverstein (1979) chamaria de ideologia linguística ocidental.

No artigo “O pensamento: uma incursão lógica”, escrito em 1918 e publicado em inglês na revista *Mind*, em 1956, Frege explica o modo como

a lógica toma o conceito de verdade e expõe o conceito de “pensamento”, tal como empregado em seus escritos lógicos. Frege afirma que a lógica lida com o conceito de “verdadeiro” do mesmo modo que a estética se relaciona com o “belo” e a ética com o “bem”. Todas as ciências, segundo ele, “têm a verdade como meta, mas a lógica se relaciona com a verdade de um modo bastante distinto” (FREGE, 1956, p. 289). As ciências descobrem as verdades ao passo que a lógica discerne as leis da verdade. Frege emprega o termo “lei” não no sentido das leis morais, que indicam um modo de ação que nem sempre é seguido em conformidade com a lei, mas sim no sentido das “leis naturais”, em si mesmas universais e generalizáveis, de modo que todos os acontecimentos de seu escopo acontecem em conformidade com os termos da lei.

A que se aplica a verdade? Essa é uma pergunta crucial que Frege se faz e que o forçará, *à la* Aristóteles, a fazer distinções e exclusões de várias ordens. A verdade não se aplica a qualquer conceito, como as ideias, a consciência ou a percepção, mas ao que Frege chama de “pensamento”. “Chamo de pensamento algo a que a questão da verdade se aplica”, anuncia Frege (1956, p. 292). O conceito de pensamento é esvaziado de qualquer conteúdo psicológico; ele é, nos termos de Frege, imaterial, e se veste de sentenças para que possa ser apreendido. “Um pensamento”, acrescenta Frege, “é algo imaterial, e tudo que é material e perceptível é excluído da esfera a que a questão da verdade se aplica” (FREGE, 1956, p. 292).

O pensamento seria então um domínio imaterial ao qual a categoria tempo não se aplica. “É o pensamento mutável ou atemporal?”, pergunta-se Frege (1956, p. 309). A resposta é dada na forma de um exemplo: “O pensamento expresso pelo teorema de Pitágoras é certamente atemporal, eterno, imutável” (FREGE, 1956, p. 259). Mas e no caso do pensamento expresso por uma sentença como “Esta árvore está coberta de folhas verdes”? Não seria a verdade do pensamento expresso por essa sentença contingente ao tempo da enunciação, uma vez que possivelmente no inverno a mesma árvore estaria seca? De forma a provar a tese da atemporalidade do pensamento, Frege faz uma distinção muito próxima da que Austin faria no caso dos enunciados performativos: a diferença entre sentido e força. Na seção seguinte, explicarei o modo como Austin emprega esses termos; por enquanto, é necessário avançar nos termos de Frege. No caso

da sentença acima, enunciada no tempo indicativo presente, há de se fazer uma distinção entre a expressão do pensamento [ou sua forma superficial] e a [força da] asserção. A indicação do tempo recairia apenas sobre a primeira, ao passo que a segunda seria para sempre a afirmação do que é. À página 295, Frege usa textualmente a expressão força assertiva, que, como acabamos de ver, se distingue da expressão do pensamento. A força assertiva seria então um nível profundo ou invisível da significação, que daria conta da imutabilidade da verdade. A mutabilidade se aplicaria apenas à forma linguística, que é por natureza variável e polissêmica.

A distinção entre [expressão do] pensamento e força assertiva é ainda acrescida de um terceiro conceito. Frege não chega a nomear esse terceiro elemento, mas indica que ele tem a ver com as consequências de se enunciar algo. Como veremos a seguir, os três elementos a que Frege se refere se assemelham muito aos três tipos de atos propostos por Austin: atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Eis o excerto em que Frege comenta sobre os três elementos:

Uma sentença indicativa frequentemente contém, assim como o pensamento e a asserção, um terceiro componente sobre o qual a asserção não se estende. Diz-se muitas vezes que este componente age nos sentimentos, no humor do ouvinte, ou mesmo que excita sua imaginação. Expressões como “ai de mim” ou “graças a Deus” pertencem a esse campo. Esses constituintes das sentenças são mais proeminentes na poesia, mas se encontram também na prosa. Eles ocorrem mais raramente nas exposições matemáticas, físicas ou químicas do que nas exposições históricas. As assim chamadas humanidades são mais ligadas à poesia e são, portanto, menos científicas do que as ciências exatas, que se tornam mais secas à proporção de sua exatidão, uma vez que a ciência exata se dirige à verdade e somente à verdade. Portanto, todos os constituintes das sentenças os quais a força assertiva não alcança não pertencem à exposição científica, mas são às vezes difíceis de evitar, mesmo para aqueles que percebem o seu perigo (FREGE, 1956, p. 295).

Percebam que Frege se refere ao perigo da linguagem ordinária, repleta de artimanhas. Seu artigo pode ser visto como uma tentativa de extirpar, pelo menos da análise lógica e da ciência, aquilo que não contribui para a expressão da verdade. Para Frege, a linguagem, no entanto, revela-se indômita e o obriga a se contentar com os poucos meios que ela oferece à explicação do que seja “pensamento”:

Não estou aqui na posição de um mineralogista que mostra aos seus ouvintes uma pedra de cristal. Não posso pôr um pensamento nas mãos dos meus leitores e solicitar que o examinem minuciosamente de todos os lados. Eu tenho de me contentar em apresentar ao leitor um pensamento, em si mesmo imaterial, vestido em forma linguística sensível. O aspecto metafórico da linguagem apresenta dificuldades. O sensível sempre se rompe, fazendo da expressão algo metafórico e impróprio. Portanto, uma batalha com a linguagem acontece aqui e eu me sinto compelido a me ocupar da linguagem, embora ela não seja o objeto próprio deste trabalho. Espero ter sucedido em deixar claro aos meus leitores o que quero chamar de pensamento (FREGE, 1956, p. 298).

Como apontei acima, o conceito de “pensamento” para Frege é esvaziado de qualquer conteúdo psicológico. O pensamento, para Frege, não é uma operação mental. O conteúdo de nossa consciência é composto por ideias e sensações, as quais são distintas do pensamento. Diz Frege: “Alguém vê uma coisa, tem uma ideia e apreende ou pensa um pensamento” (FREGE, 1956, p. 302). O pensamento é assim um domínio imaterial ao qual temos acesso (ou apreendemos) na atividade de pensar: “Ao pensar, não produzimos pensamentos, mas sim os apreendemos” (FREGE, 1956, p. 307). Afinal, os pensamentos não dependem da atividade do sujeito que conhece, uma vez que eles “[...] já existem de partida” (FREGE, 1956, p. 302).

Como o lógico deveria lidar então com a linguagem, de forma a apreender nela os pensamentos imateriais e imutáveis que ela é capaz de

expressar? Para responder a essa pergunta, Frege procede à exclusão, no domínio da análise lógica, de um conjunto de fenômenos da linguagem, aos quais, segundo ele, a questão da verdade não se aplica. São eles:

- as sentenças imperativas;
- expressões de sentimentos, riso, suspiro ou gemido (a menos que comuniquem algo);
- perguntas de uma palavra apenas;
- palavras que indicam circunstâncias, como “ainda” e “já”, que indicam, por exemplo, a atitude do falante diante do que é dito.
- expressões dêiticas, como “aqui”, “ali”, “agora”, que indicam o lugar e o tempo ocupados por quem enuncia e a quem se endereça o enunciado.

Cem anos depois do texto de Frege, exclusões parecidas ainda são feitas no campo da linguística. Embora muitos dos termos apontados acima sejam adotados por teorias semânticas variadas, é comum separar os fatos semânticos dos pragmáticos a partir da visada fregeana (ver, por exemplo, DASCAL, 1983, p. 20-42). Assim, seriam “semânticos” os fenômenos de linguagem que dependem unicamente do sistema da língua, e “pragmáticos” aqueles vinculados ao usuário e seus contextos de uso. Como veremos a seguir, Austin recolherá esses usos da língua que não dão acesso à verdade, convenientemente jogados na “lata de lixo pragmática” (BAR-HILLEL, 1971), e dará a eles um tratamento e um lugar especiais.

Austin não foi o único a se impor diante da lógica, a verificar falhas e pontos de fuga nos axiomas que a lógica propõe como universais ou imutáveis. Eu poderia citar várias vertentes do pensamento contemporâneo que se ocupam disso, mas serei mais modesto. O papel da lógica diante da complexidade da vida prática cotidiana e de suas diversas formas de violência é magistralmente exposto e desconstruído por Derrida em seu livro *O monolinguismo do outro, ou a prótese da origem*. Nesse ensaio, Derrida enfrenta (1998, p. 1) a lógica aristotélica ao tentar provar a seguinte antinomia (ou paradoxo entre duas leis): “Eu tenho apenas uma língua; ela não é minha”.

Nos termos aristotélicos, o enunciado de Derrida viola o princípio mais firme e fundamental da atividade de pensar: a não contradição. Se tomarmos “ter/falar uma língua” como o argumento p , então teríamos, nesse enunciado, a seguinte forma lógica:

$$p \ \& \ \sim p$$

O princípio da não contradição apontaria que a sequência do enunciado “eu tenho uma língua (apenas) e não tenho essa língua” é uma conjunção (expressa pelo operador lógico “&”) falsa, uma vez que ela envolve um termo verdadeiro e outro falso. De fato, Derrida prevê essa “recepção lógica” de seu enunciado, e a apresenta do seguinte modo:

Você fala o impossível. Sua fala não é lógica. Ela vai sempre permanecer incoerente, “inconsistent”, como se diria em inglês. Aparentemente inconsistente, a fala é gratuita em sua eloquência fenomenal, porque a sua retórica faz o impossível com o significado. Seu enunciado não faz nenhum sentido, não tem senso comum, você pode vê-lo contradizer-se a si mesmo. Como pode alguém ter uma língua e ela não ser sua? Especialmente se alguém diz, como você insiste, ter apenas uma, e somente uma, sozinha? Você está propondo uma atestação solene que estupidamente se desfaz numa contradição lógica (DERRIDA, 1998, p. 2).

A “contradição lógica”, diz a voz imaginária de Derrida, se soma ainda a uma “contradição performativa ou pragmática”, que se expressaria, resumidamente, como se Derrida estivesse “mentindo e, na mesma tacada, confessando a mentira” (DERRIDA, 1998, p. 3). Como será o papel da próxima seção esclarecer em que consistiria uma contradição performativa ou pragmática, devo me contentar aqui em mostrar como Derrida se implica na contradição lógica em questão. Digo que ele se implica porque o ensaio é, sobretudo, um autoensaio ou uma espécie de autobiografia.

Em 1943, quando Derrida era criança, houve uma guerra entre a França e a Argélia. Anteriormente à guerra, o Estado francês havia concedido a

nacionalidade francesa aos judeus argelinos. Na ocasião da guerra, a França expropriou os judeus da Argélia de sua nacionalidade francesa. Como esses judeus não eram tecnicamente cidadãos argelinos, eles ficaram sem cidadania alguma. Assim, por um período de dois anos, Derrida e outros judeus argelinos perderam sua identidade nacional. Diz Derrida:

Estou falando de um grupo “comunitário” (uma “massa” somando dezenas ou centenas de milhares de pessoas), um grupo supostamente “étnico” ou “religioso” que se encontrou um dia destituído, como grupo, de sua cidadania por um estado que, com a brutalidade de uma decisão unilateral, se subtrai sem pedir a opinião do grupo, e *sem o grupo ganhar de volta qualquer outra cidadania. Nenhuma outra* (DERRIDA, 1998, p. 15).

Essa situação, por si mesma, viola o princípio da identidade, tal como formulado por Aristóteles. Foi possível que um grupo inteiro, dezenas ou centenas de milhares de pessoas, não tivesse identidade nacional alguma. Os judeus nascidos na Argélia, até então cidadãos franceses, já não eram iguais a eles mesmos. Traduzamos a situação para os termos da lógica simbólica. Digamos que “ser judeu nascido na Argélia” é o argumento p e “ser cidadão francês”, q . Anteriormente à guerra, p implicava q , isto é, se alguém é judeu e nasceu na Argélia, então será cidadão francês. Ter-se-ia que a implicação material $p > q$ seria verdadeira. No entanto, após a guerra, p deixou de implicar q . A implicação passou a ser falsa. Como Derrida descreve, p , que dependia de q para existir como tal, isto é, como cidadão francês, não implicava nem a si mesmo – o que seria uma violação da tautologia que constitui o princípio de identidade (necessariamente, segundo o princípio, $p > p$ deve ser verdadeiro).

A violência colonial a que Derrida foi subjugado o leva a testemunhar, numa linguagem que não é mais capaz de descrever, mas apenas de atuar. Essa linguagem do testemunho, de alguém que foi submetido a uma violência universal, requer outra lógica, uma lógica que Austin ajudou a apontar. “O que acontece”, pergunta Derrida, “quando alguém resolve descrever uma situação supostamente incomum, a minha por exemplo,

testemunhando-a em termos que vão além da situação mesma, em uma língua cuja generalidade toma um valor que é de algum modo estrutural, universal, transcendental ou ontológico?” (DERRIDA, 1998, p. 19-20). O testemunho de Derrida toma a forma da afirmação “Eu sou o refém universal” – uma afirmação que não é uma afirmação, mas sim “um testemunho que todos podem dizer de si e para si”. E as condições de verdade desse testemunho? “Basta ouvir-me”, diz Derrida. Já parece ser mais do que o momento de explicar a reviravolta provocada por Austin com a invenção do enunciado performativo.

Austin e a invenção do performativo

A formulação de Derrida sobre o “monolinguismo do outro”, que resumidamente vimos na seção anterior, depende de uma concepção performativa de linguagem. Vejamos o seguinte excerto de seu texto:

Qualquer um deveria ser capaz de declarar sob juramento: eu tenho apenas uma língua e ela não é minha; minha “própria” língua é, para mim, uma língua que não pode ser assimilada. Minha língua, a única que escuto a mim mesmo falar e concordar em falar, é a língua do outro (DERRIDA, 1998, p. 25).

Vimos que, para Derrida, judeu expropriado de sua própria nacionalidade por alguns anos, a língua francesa, a única que ele falava, era a língua do outro. Perceba que Derrida estende a sua experiência para todo ser humano. Em linguagem lógica, trata-se da substituição de uma quantificação existencial (\exists) [se x é Derrida, então x é monolíngue e fala uma língua que não é sua] por uma quantificação universal (\forall) [para todo x , se x é humano, então x fala uma língua que não lhe pertence]. Derrida faz essa substituição por meio de um ato de fala performativo, o juramento, que, como ato performativo, não propriamente descreve, mas age, opera, realiza. Austin, como venho dizendo, foi o inventor desse termo.

Em *How to do things with words*, publicação póstuma das 12 conferências proferidas pelo filósofo inglês em 1955 na Universidade de Harvard,

Austin se ergue de forma a desmantelar um sólido pressuposto dessa tradição em filosofia da linguagem que brevemente revisitamos, o qual ele chama de “falácia descritiva” (AUSTIN, 1975, p. 3), i.e., o pressuposto de que a linguagem se associa exclusivamente à sua função de representar. Formulado de um modo declaradamente humilde – “O que tenho a dizer não é difícil nem controverso [...], no entanto não encontrei nenhuma atenção dada a ele de modo específico” –, o problema do enunciado performativo consiste no seguinte:

1. a verdade de uma sentença descritiva como “o gato está no capacho”, depende da homologia entre linguagem e mundo; i.e., a sentença será verdadeira se e somente se olharmos para o mundo e este corresponder ao arranjo das palavras na sentença, como em:



2. porém, caso o mundo nos dê evidência de que o arranjo das palavras na sentença declarativa não corresponde ao arranjo dos fatos na realidade, como em:



3. a sentença em questão será, portanto, falsa. Este é o caso das proposições, sentenças com vocação lógica que Aristóteles e Frege definiram como objeto de análise lógica. No entanto, uma sentença como “Eu vos declaro marido e mulher”, proferida por um padre, em uma cerimônia de casamento heterossexual cristão, não se submete à homologia entre palavras e mundo. Essa sentença, aponta Austin, não é verdadeira nem falsa, porque não há, face à sentença, uma situação no mundo que ela descreva ou constate; o enunciado em questão, em vez de reportar um estado de coisas no mundo, cria o próprio estado de coisas – no caso, um casal heterossexual cristão, que não existia como tal antes do pronunciamento da fórmula.

Austin aponta que esses enunciados, batizados por ele de performativos, “A. não ‘descrevem’ ou ‘reportam’ ou constata nada em absoluto, não são ‘verdadeiros nem falsos’; e B. a enunciação da sentença é, ou pelo menos faz parte da realização de uma ação, que não seria *normalmente* descrita como, ou ‘apenas’ como, a enunciação de algo” (AUSTIN, 1975, p. 5).

Não sendo verdadeiros nem falsos, esses enunciados dispensam as condições de verdade adotadas pelos filósofos e semanticistas lógicos. Austin propõe, para a análise desses enunciados, as chamadas condições de felicidade: um performativo não será verdadeiro ou falso, mas feliz ou infeliz, dadas as circunstâncias em que for enunciado. O filósofo inglês dá aos enunciados que são verdadeiros ou falsos o nome de “constativos” (*constatives*, em inglês). É interessante observar que, no caso da invenção do (termo) constativo, a palavra sequer possui raiz na língua inglesa (LANE, 1970), o que indica não só o interesse de Austin pela filologia (RAJAGOPALAN, 1994), mas também a necessidade de um vocabulário que não carregasse as conotações da tradição de que ele queria se afastar. Novos nomes para novos conceitos.

Como afirmei anteriormente, Austin conhecia a tradição lógico-filosófica com a qual estava lidando. Até aqui, percebemos ecos de Aristóteles na delimitação do performativo. Aristóteles já anunciara que a uma prece não se aplicam condições de verdade. Há também ecos fregeanos. Esses ecos funcionam conforme um princípio que comentarei na própria se-

ção, a iterabilidade (DERRIDA, 1977): ao repetirmos um signo em outro contexto, necessariamente provocamos uma ruptura no uso do signo (no mínimo, uma ruptura de contexto...). Austin, assim, itera os termos da tradição lógica e a eles aplica torções. Pensemos, desse modo, na própria questão da ação na e da linguagem, o foco mesmo da reflexão de Austin nesse texto. Frege (1956) já havia apontado que um pensamento age a partir da influência no mundo interior e exterior do sujeito pensante:

Como um pensamento age? Ao ser apreendido e tido como verdadeiro. Esse é um processo no mundo interior de um sujeito pensante, que pode ter consequências futuras nesse mundo interior e que, entremeando-se na esfera da vontade, pode também se fazer perceber no mundo exterior. Se, por exemplo, eu capto o pensamento expresso pelo teorema de Pitágoras, a consequência pode ser que eu o reconheça como verdadeiro e, além disso, que eu o aplique, tomando uma decisão que acarreta a aceleração das massas. Portanto nossas ações são usualmente preparadas pelo pensamento e julgamento. Assim, o pensamento pode ter uma influência indireta no movimento das massas. A influência de uma pessoa em outra é efetuada sobretudo pelos pensamentos. Alguém comunica um pensamento. Como isso acontece? Alguém efetua mudanças no mundo exterior, as quais, percebidas por outra pessoa, assumidamente levam-na a apreender um pensamento e tomá-lo como verdadeiro. Poderiam os grandes eventos da história do mundo ter sucedido sem a comunicação de pensamentos? (FREGE, 1956, p. 310).

No excerto, Frege reconhece que o pensamento é o grande impulsor da ação. E o grande quadro de referência que essa ação percorre é determinado pela distinção entre o verdadeiro e o falso. Austin não necessariamente abandona esse quadro de referência, mas o circunscreve a um lugar específico. Sua afirmação radical é a de que as sentenças

e proposições lógicas são derivações lógicas dos atos de fala: “Quanto mais consideramos uma declaração não como uma sentença (ou proposição), mas como um ato de fala (a partir do qual os outros são construções lógicas), mais estamos estudando a questão toda como um ato” (AUSTIN, 1975, p. 20).

Austin traz para o centro da atenção filosófica os enunciados que desde Aristóteles haviam sido banidos para o terreno da retórica e da poesia. Para essa tradição, esses enunciados seriam no máximo embelezamentos da linguagem ou índices das emoções ou estados de espírito dos locutores. Mas, como vimos, Austin não só inclui os atos de fala performativos no escopo da filosofia, como reconhece neles uma primazia sobre os atos constativos, construções lógicas derivadas de performativos.

Na conferência VI, ao discutir performativos explícitos, Austin cita certa posição filosófica que dá primazia aos enunciados constativos:

Uma coisa que é perigosa de se fazer, e que tendemos a fazer, é assumir que de algum modo sabemos que o uso primário ou primitivo das sentenças pode [must] ser, porque ele deve [ought to] ser, declarativo ou constativo, no sentido preferido dos filósofos de se enunciar algo com a única pretensão de ser verdadeiro ou falso [...]. Não sabemos muito sobre isso, nem sabemos se todos os primeiros enunciados foram imperativos (como alguns defendem) ou xingamentos – parece-me mais plausível que a “pura” declaração é uma meta, um ideal, rumo ao qual o gradual desenvolvimento da ciência deu seu ímpeto [...] (AUSTIN, 1975, p. 72).

Austin questiona a própria postura dos filósofos de assumirem que os primeiros usos da linguagem tenham sido constativos. Aliás, de modo maroto, ele satiriza o próprio método de dedução dos filósofos. Perceba-se o jogo de palavras em “o uso primitivo das palavras pode ser, porque ele deve ser, declarativo” (no original: *the primitive use of sentences must be, because it ought to be, statemental*). No trecho, o verbo modal *must*,

nesse contexto indicando probabilidade, é causado pelo modal *ought to*, que no contexto denota ambigüamente obrigação e dedução. Trata-se de mais um gesto bem-humorado na reflexão de Austin, agora apontando que a dedução lógica em questão deriva da inexorabilidade ou do poder das leis lógicas. Poderíamos traduzir a brincadeira como: “É assim porque a lógica *mandou* que seja assim”. Lewis Carroll, em sua fábula “O que a tartaruga disse a Aquiles”, apresenta uma situação cômica parecida, em que o famoso par de adversários, a tartaruga e Aquiles, entram numa disputa em torno da inexorabilidade da necessidade lógica (MARCONDES, 1998). A tartaruga apresenta inicialmente a Aquiles três proposições:

- A. Duas coisas que são iguais a uma terceira são iguais entre si.
- B. Os dois lados deste triângulo são iguais a um terceiro.
- C. Os dois lados deste triângulo são iguais entre si.

A tartaruga então explica a Aquiles que, a partir das leis de Euclides, Z se deduz logicamente de A e B. Ela pede que Aquiles confirme o princípio dedutivo, segundo o qual “qualquer um que tenha aceito A e B como verdadeiro deve aceitar Z como verdadeiro” (CARROL apud MARCONDES, 1998, p. 51). No entanto, ela mesma se recusa a passar de A e B a Z, intercalando, no curso de sua argumentação com Aquiles, proposições intermediárias (C, D, E...), que tautologicamente afirmam que a dedução Z depende da aceitação da verdade das proposições anteriores. A certo ponto, a tartaruga pergunta a Aquiles: “Vamos deixar as coisas claras. Aceito A e B e C e D. Mas, e se eu ainda recusar a aceitar Z?” (CARROL, apud MARCONDES, 1998, p. 52). A resposta de Aquiles é bastante semelhante ao método filosófico apontado por Austin:

– Então a Lógica o pegaria pelo gasnete e o forçaria a aceitar – replicou Aquiles com ar de triunfo. – A Lógica lhe diria: “Agora não tem mais jeito. Pois se você aceitou A e B e C e D, você tem de aceitar Z!”. Portanto, você não tem saída, entendeu? (CARROL apud MARCONDES, 1998, p. 52)

Comenta Danilo Marcondes (1998, p. 52) que essa fábula problematiza a “lei de transitividade, a base mesma da inferência, o que nos faz passar de uma proposição a outra”. A saída da tartaruga, aponta Marcondes, é recorrer a outra lei lógica, o regresso ao infinito, que lhe permite “acrescentar sempre proposições intermediárias entre uma proposição e outra, que expressem precisamente que essa transição deve ser feita, mas que são sempre inevitavelmente de natureza hipotética”. Ou seja, a própria necessidade lógica, que nos obriga a aceitar determinadas proposições, caso contrário “a Lógica [nos] pegaria pelo gasnete e [nos] forçaria a aceitar”, pode ser, em última instância, para sempre adiada pela própria noção lógica de regresso ao infinito. A fábula de Carroll e a conclusão a que chega Marcondes é bastante útil para que entendamos a coragem de Austin de se impor diante do edifício lógico. Perceba-se que a recusa da tartaruga em aceitar realizar a inferência que leva à proposição final não é nem relativista (o raciocínio é meu e unicamente meu), nem cética (eu não acredito nisso), mas sim pragmática. Uma atitude pragmática poderia ser formulada do seguinte modo: para realizar uma inferência e articular proposições, eu necessariamente assumo uma perspectiva, que é social por natureza. Nos termos de Marcondes (1998, p. 52-53), “[...] a possibilidade de argumentar, de realizar inferências, de articular proposições no discurso produzindo certos efeitos e levando a determinados fins ou objetivos, depende essencialmente de um quadro geral de racionalidade em que esta argumentação se dá”.

É justamente esse “quadro geral de racionalidade” que Austin está rejeitando, ou melhor, ajustando as suas dimensões. Tenhamos em mente que Frege assume que o pensamento é imaterial por natureza e se veste de forma linguística para que possa ser captado ou apreendido pelos falantes. Para Frege, a ação dos pensamentos se dá, portanto, de acordo com certa noção de transmissão de informação (ou melhor, pensamento) e com a verdade dessa informação. Nos termos de Michael Silverstein (1979), tem-se aí uma ideologia de linguagem, um nível metapragmático de ação dos indivíduos que interpreta o que é a língua/ linguagem, quais são suas formas e funções etc., a partir de um quadro específico. Demos a essa ideologia o nome de ideologia de linguagem imaterial. A ideologia de linguagem que Austin assume, e na verdade ajuda a formular, é francamente oposta, na medida em que reconhece o

caráter material e performativo da ação linguística cotidiana. As lições de Frege são levadas a sério por Austin, tão a sério que a ela aplicará torções para adaptá-las a uma ideologia de linguagem performativa. Austin reconhece o desafio que tem diante de si, e reconhece que pode patinar: “Parece que nos armamos com dois novos conceitos brilhantes com os quais podemos quebrar o berço da Realidade, ou da Confusão – duas novas chaves em nossas mãos, e claro, ao mesmo tempo, dois novos patins sob nossos pés” (AUSTIN, 1975, p. 25).

Assim, a distinção que Frege já havia apontado entre expressão do pensamento ou sentido e força assertiva (palavras como “cavalo” e “corcel” diferem, segundo Frege, no sentido, mas não na força assertiva ou informativa), Austin reutiliza a partir do princípio performativo de que, ao enunciar palavras, os falantes sempre lidam com “significado” e “força”. O significado está presente no ato locucionário, aquele que consiste em enunciar palavras com certo sentido e referência (outras duas categorias de Frege). O ato ilocucionário é aquele em que realizamos uma ação ao dizer certas palavras: assim, ao produzir o ato locucionário “eu prometo trazer o livro amanhã”, realizo um ato ilocucionário com a força de prometer, e que me compromete, de modo convencional, com meu interlocutor. Esses dois atos são ainda distintos do ato perlocucionário, a ação que realizamos por ter dito algo ou em consequência de ter dito algo. Vejamos as três forças no seguinte exemplo de Austin (1975, p. 101-102): o ato de fala “Atire nela” implica

[o] ato (A) ou locução

Ele disse a mim “Atire nela”, querendo dizer [meaning] com “atire” atire e referindo “nela” a *ela*.

[o] ato (B) ou ilocução

Ele me urgiu (ou sugeriu ou mandou etc.) a atirar nela.

[o] ato (C.a) ou perlocução

Ele me persuadiu a atirar nela.

[o] ato (C.b)

Ele me fez atirar nela.

Conforme sua argumentação “interna insólita, em forma de espiral” (RAJAGOPALAN, 1990, p. 232), “paciente, aberta, aporética, em constante transformação, mais fecunda no reconhecimento dos seus impasses do que em suas posições” (DERRIDA, 1977, p. 187), o *Como fazer coisas com palavras* de Austin não estabelecerá fronteiras claras entre esses três atos, muito menos sustentará a dicotomia constativo/performativo até o último capítulo. Na conferência XII, Austin aponta que a declaração tradicional (i.e., o puro constativo) é “uma abstração, um ideal, assim como a própria verdade e falsidade” (DERRIDA, 1997, p. 148). Aponta ainda que “o contraste familiar entre ‘normativo ou avaliativo’ em oposição a factual precisa, assim como outras dicotomias, ser eliminado” (DERRIDA, 1997, p. 149). Afinal, a vida real, cotidiana, pragmática, a todo momento extrapola as categorias bem delimitadas que o cânone lógico-filosófico nos propõe: “Na vida real, em contraste com as simples situações propostas pela teoria lógica, não se pode sempre responder de um modo simples se um [ato constativo] é verdadeiro ou falso” (AUSTIN, 1975, p. 143).

O que Austin revela, e reconhece, é o prazer de bagunçar o quadro geral de racionalidade a partir do qual a tradição filosófica tem operado. Austin, infelizmente, viveu apenas 48 anos e deixou uma teoria em aberto. São famosas as querelas em torno da interpretação do performativo. Como aqui nosso interesse é discutir a relação entre performativo e memória, discutirei a posição de Derrida quanto ao performativo austiniano. Para Derrida, o performativo requer uma lógica da memória para funcionar, inscrita na iterabilidade do signo. Caminhemos. Ou melhor, calcemos dois patins.

A lógica da iterabilidade

A leitura que Derrida faz do performativo austiniano se inscreve, como não podia deixar de ser, em seu projeto de desconstrução da metafísica. É importante frisar que desconstruir, tal como Derrida propõe, não significa destruir os termos ou a sintaxe que herdamos da metafísica. Isso seria, em última instância, impossível. Reescrever a metafísica implica lidar com os próprios termos que ela nos oferece:

Não há sentido em eliminar os conceitos da metafísica para abalar a metafísica. Não temos nenhuma linguagem – nenhuma sintaxe e nenhum léxico – que seja estranha a essa história; não podemos pronunciar nem uma única proposição destrutiva que já não tenha assumido a forma, a lógica e as postulações implícitas daquilo que ela busca contestar (DERRIDA, 2001b, p. 379).

Assim, para reescrever os termos da metafísica, a desconstrução pressupõe que se reconheçam as oposições binárias em que os conceitos operam. Tais oposições – oralidade e escrita, presença e ausência, por exemplo – “não são nunca a confrontação de dois termos, mas uma hierarquia e a ordem de uma subordinação” (DERRIDA, 1977, p. 165). A história da metafísica assenta-se, sobretudo, na dicotomia presença/ausência: trata-se da busca pela “determinação do Ser como presença em todos os sentidos da palavra” (DERRIDA, 2001b, p. 353). Os principais termos com os quais o cânone filosófico tem operado são, de fato, termos dessa pura presença: “*eidōs, arché, telos, energeia, ousia* (essência, existência, substância, sujeito), *aletheia*, transcendência, consciência, Deus, homem e assim por diante”.

Além do reconhecimento da hierarquia que determina uma dicotomia, a desconstrução prevê que se reverta e desloque a oposição mesma. Derrida postula que um conceito não é metafísico em si mesmo; ele é submetido a uma regimentação metafísica, a partir do sistema mesmo onde funciona: “[T]odo conceito [...] pertence a uma cadeia sistemática e se constitui num sistema de predicados” (DERRIDA, 1977, p. 195). O trabalho da desconstrução é reconhecidamente de “intervenção”. Há bastante semelhança entre esse “duplo gesto” da desconstrução, que consiste em “reverter e deslocar a ordem conceitual assim como a ordem não conceitual” em que os conceitos operam e o duplo funcionamento dos signos, ao mesmo tempo pragmático (ou conceitual) e metapragmático (ou não conceitual, estrutural), proposto por antropólogos como Silverstein (1993) e Briggs (2007). Não terei espaço, no entanto, para me debruçar sobre essa semelhança aqui.

Nesse sentido, quais os passos de Derrida na desconstrução do performativo? Inicialmente, o filósofo reconhece que o performativo é, antes de qualquer coisa, um “ato de fala”. A fala é, tal como o conceito de comunicação, impregnada da noção de presença. O funcionamento da presença no cânone filosófico invoca a transparência da comunicação. Comunicar, no sentido metafísico, é transportar, por meio de signos, conteúdos imateriais conhecidos como pensamento, consciência e intenção. A noção de comunicação de pensamentos, da forma como lemos em Frege na seção anterior, é uma franca instanciação da metafísica da presença do Ocidente. A escrita, por seu turno, seria o adiamento da presença que constitui a fala. Ela provoca um distanciamento entre signo e enunciador. Como condição de possibilidade, o signo escrito precisa ser legível para além do contexto de sua produção. É exatamente porque a escrita provoca um desencaixe fundamental entre signo e presença que Platão a condena no *Fedro* (DERRIDA, 1977, p. 181). Derrida decide então deslocar a originalidade da fala e da presença, dando primazia ao conceito de escrita. Toda fala passa a ser produto de uma forma de escrita. Será a escrita, enfim, que informará a performatividade da linguagem.

Nesse gesto de Derrida, a fala passa a ser infectada pelas mesmas condições de funcionamento da escrita, a saber, “a possibilidade de repetir e, portanto, de identificar as marcas [...] em uma rede comunicável, transmissível, iterável para um terceiro e, portanto, para qualquer usuário possível em geral” (DERRIDA, 1977, p. 180). A escrita precisa ser capaz de funcionar na ausência do destinatário. “E essa ausência”, indica Derrida, “não é uma modificação da presença, mas uma ruptura na presença, a ‘morte’ ou a possibilidade da ‘morte’ do receptor inscrita na estrutura da marca” (DERRIDA, 1977, p. 180). A escrita é assim estruturada pela “iterabilidade”, essa lógica da repetição com ruptura que caracteriza todo signo. Derrida inventa o neologismo iterabilidade a partir de uma pista etimológica de *iter*, que significa “de novo” em latim: “*iter* [...] provavelmente vem de *itara*, outro em sânscrito, e tudo o que segue deve ser lido como o funcionamento da lógica que associa repetição a alteridade”.

A comunicação, nos termos do performativo, não será mais a transmissão de pensamentos imateriais por meio de signos materiais entre duas

presenças. Derrida reconhece que a façanha de Austin na desconstrução desse conceito ou ideologia de comunicação: “Comunicar, no caso do performativo [...] é comunicar uma força pela impulsão de uma marca” (DERRIDA, 1977, p. 186). Derrida percebe ainda uma raiz nietzschiana na doutrina austiniana da força, que se opõe à doutrina metafísica do sentido (verdadeiro ou falso): “Essa linha de pensamento, que não é nada menos que nietzschiana, segue em direção ao próprio Nietzsche, que sempre reconheceu uma certa afinidade com uma veia do pensamento inglês” (DERRIDA, 1977, p. 187).

Cabe então enxergarmos Austin como um desconstrutor, alguém que, como tal, habita o próprio edifício metafísico que quer abalar. Nos termos de Derrida, Austin “explodiu” o conceito de comunicação, tal como a tradição de Frege e Saussure assumiu:

[...] parece que Austin explodiu [a fait éclater] o conceito de comunicação como um conceito puramente semiótico, linguístico ou simbólico. O performativo é uma “comunicação” que não é limitada estritamente à transferência de um conteúdo semântico que seja de partida constituído e dominado por uma orientação rumo à verdade (DERRIDA, 1977, p. 187).

Os performativos que enunciamos cotidianamente (“eu te prometo”, “eu aposto”, “atire nela!” – exemplos de Austin!) são assim marcas de uma iterabilidade ou citacionalidade mais geral. Austin havia anunciado, na conferência II, que iria excluir de sua teoria os enunciados performativos proferidos “por um ator no palco, introduzidos num poema ou ditos em solilóquio”, uma vez que esses usos não seriam “ordinários”, mas “*parasíticos* ao uso normal” (AUSTIN, 1975, p. 22). O escopo de sua teoria são os enunciados performativos produzidos em “situações ordinárias”. Derrida desloca essa exclusão e toma justamente esses usos parasíticos como paradigma para os usos normais que enunciamos. Tal como os atores no palco, estamos sempre “citando”, repetindo fórmulas, reinscrevendo uma origem que não existe senão no movimento de sua própria circulação cotidiana. Essa citacionalidade geral implica,

como condição de possibilidade, ruptura – estamos *extraindo* algo de um contexto para o outro, efetuando fissuras nos contextos que inventamos como originais.

Pergunta Derrida (1977, p. 191): “Seria um enunciado performativo possível se um duplo citacional (*doublure*) não viesse dividir e dissociar de si mesmo a pura singularidade do evento?”. A identidade da forma significante ou do performativo nunca será igual a si mesma. Por exemplo, a narração do trauma em um contexto psicanalítico depende dessa ruptura de identidade inscrita na iterabilidade: ao ser relatada, a cena traumática já não é mais igual a ela mesma; a repetição no caso é necessária para o ato performativo da cura. Os signos estão, portanto, dentro de um processo contínuo de ressignificação ou diferimento (adiamento e diferenciação). Nada garante, no entanto, que essa cadeia iterável ofereça efeitos perlocucionários positivos. Um exemplo “negativo” é o testemunho da advogada afro-americana Anita Hill, que em 1991 teve de relatar perante a corte o assédio sexual que sofrera de Clarence Thomas, quando este era seu supervisor no Departamento de Educação dos Estados Unidos. Thomas, um jurista conservador afro-americano, havia sido, à época do julgamento, indicado à Suprema Corte Americana. Anita Hill teve de relatar as cenas de assédio que sofrera. Submetido às normas de uma corte conservadora, o testemunho terminou se tornando “um espetáculo sexual racializado, desprovido de credibilidade” (BUTLER, 1997, p. 40). A temporalidade da memória dos performativos é, nesse sentido, aberta: ela aponta para o tempo passado e futuro de um modo que não é plenamente delimitável, controlável, saturável.

Palavras finais

A grande visada de Austin, conforme argumentei neste texto, foi reler criticamente os termos da lógica ou do logocentrismo, no que diz respeito ao funcionamento da linguagem. De um jeito ao mesmo tempo desconstrutor e maroto, ele muda o foco de atenção: em vez de enxergar a linguagem como representação de algo no mundo, algo que independe das coisas que fazemos com palavras, uma linguagem que “diz o que é”, ele passa a encarar a linguagem como práxis, prática, ação, uma linguagem que “faz ser o que diz”. Apresentei então a releitura de Derrida, em

que a dimensão ritual ou convencional do performativo é vista sob a lógica da iterabilidade. Não é fortuito o interesse de Derrida por Austin: ele não só relê criticamente o filósofo no ensaio de 1977, mas também utilizará os termos da performatividade ou da pragmática austiniana ao longo de sua filosofia futura. Afinal, Derrida já havia anunciado em sua *Gramatologia*, um texto de 1967, que “a gramatologia sempre foi um tipo de pragmática” (1997, p. 159).

Notas

¹ Utilizarei o termo “ordinário” neste artigo como “comum, cotidiano, corriqueiro”, conforme, por exemplo, a tradição de pensamento conhecida como filosofia da linguagem ordinária.

² Os seis ensaios conhecidos como *Organon* são: 1. *Categorias*, 2. *Da interpretação*, 3. *Analítica primeira*, 4. *Analítica posterior*, 5. *Tópicos*, 6. *Das refutações sofisticadas*.

³ Ver o ensaio de Helena Martins (2004) para um exame mais rico e aprofundado das raízes gregas da investigação contemporânea sobre o sentido.

⁴ Ver Ottoni (1998), para um boa resenha desses embates.

⁵ Derrida (1977, p. 188) em vários momentos aponta que Austin adota procedimentos típicos “da tradição filosófica com a qual ele pretende ter poucos laços”. Mas não seria assim mesmo que a desconstrução funciona – não “fora”, mas “dentro” da própria rede metafísica?

03

Diferença e Criação

Francisco R. de Farias e Diana de Souza Pinto

O cenário do século XX pode ser caracterizado, grosso modo, em sua primeira metade, como a era das grandes catástrofes. Já suas últimas décadas caracterizam-se pelo movimento de produzir registros de quaisquer naturezas sobre esses acontecimentos (escritas, documentos, monumentos, museus), não apenas no intuito de documentá-las, mas também de construir formas de resistência para minimizar e até mesmo banir qualquer possibilidade de reedição. Em certo sentido, esse movimento de escrita sobre esses acontecimentos representa o imperativo criado por políticas de memória de que é preciso deixar rastros e vestígios sobre determinados acontecimentos, a fim de que não caiam no esquecimento voluntário e sejam, então, mapeados pela história.

É fato que mesmo os esforços políticos para apagar percepções, impressões e lembranças das carnificinas do mundo civilizado, no auge do progresso científico, não foram totalmente eficazes, visto que as manobras de apagamento trazem consigo a conservação, pelo menos em termos de possibilidade: a tentativa de apagar alerta para um acontecimento que não deve ser trazido à baila. Mas se há, por um lado, empenho em produzir esquecimento, existe, por outro, o esforço daqueles que se engajam em projetos para dar cunho a uma escrita sobre experiências traumáticas vividas individualmente, mas que, de modo geral, afetam a todos.

À medida que a experiência traumática somente acontece no contexto da violência, é preciso produzir narrativas para, em primeiro lugar, insinuar uma forma para o conteúdo que excede os limites de suportabilidade e compreensão da ação violenta. Em segundo lugar, os rastros, vestígios e outras modalidades de produções de memória são legados a serem transmitidos na cultura, e, com isso, deve haver a possibilidade do estabelecimento de laços de solidariedade pelo reconhecimento. Em terceiro lugar, considerando o panorama do mundo atual, com a criminalização da pobreza, a fragilidade das instituições estatais, a ameaça

ante a inexistência de ecossistemas que garantam a sobrevivência, a banalização da vida e a corrosão dos valores, a memória converte-se em um recurso vislumbrado por todos (homens, comunidades, etnias e nações) que aspiram a dar corpo aos fatos vividos, no sentido de construir um processo de fuga das impressões recorrentes que não se condicionam em representações, sendo, por isso mesmo, dolorosas. Melhor dizendo: essas impressões são uma ferida que dificilmente cicatriza.

Há nisso, pois, um duplo sentido. Por um lado, dar um destino, quando possível, a essas impressões, por intermédio de relatos, narrativas, escritas e produções artísticas – como a escrita acerca do sofrimento e a produção fílmica. Por outro, propiciar mecanismos de resistência contra o esquecimento, principalmente quando é uma estratégia de grupos sociais e nações. Sabe-se que em épocas de regimes totalitários, uma prática comum consiste na destruição de arquivos, documentos, monumentos, prédios e de vestígios que possam retratar horrores dos acontecimentos de natureza traumática. Esse é o cerne de nossa reflexão sobre a memória social em situação traumática: pensar a possibilidade de construção de memória em uma situação paradoxal, na qual, de um lado, parece haver o triunfo do esquecimento, recobrando com um véu de obscuridade nuanças das ações humanas, e, de outro, o surgimento de mobilizações combatentes no sentido de produzir uma escritura, qualquer que seja, da situação vivida. Sendo assim, há um peso da memória quando temos em jogo eventos de natureza traumática do teor do Holocausto e de outras ocorrências sangrentas que assolaram o século XX. Sem dúvida, trata-se de experiências marcadas por uma intensidade imensurável de sofrimento e dor.

Para dimensionar essas experiências, estabelecemos um percurso que nos auxilia em nossa compreensão. Em princípio, faremos uma analogia ao modelo de constituição do universo fundamentado na ideia de caos primordial, situando a divisão cósmica originária. Para o desenvolvimento dessa hipótese, recorreremos ao modelo que propõe uma explicação sobre a origem do mundo a partir da existência de um estado primordial de caos que, pelos encontros fortuitos, ou seja, os choques, formar-se-iam os primeiros arranjos com limites e, conseqüentemente, o mundo atual. Esses arranjos podem ser pensados como traços de

memória e são o ponto de partida para entendermos a constituição do psiquismo em decorrência da situação de choque, pelo encontro da criatura humana com o representante da espécie.

Estamos, assim, diante da experiência traumática em seu aspecto estruturante. Para circunscrevê-la, enveredamos pela concepção de trauma, formulada na esfera individual. Aborda-se, em princípio, a experiência traumática pensada como o encontro do homem, em seu percurso existencial, com a situação de choque ou catástrofe. Essa é a construção de uma hipótese sobre o trauma que tanto pode ter efeitos desestruturantes, quando a situação de choque resulta no total aniquilamento do ser, quanto estruturantes, como acontece na produção de alternativas para enfrentamento das situações referentes à travessia da vida. Por fim, faremos uma alusão à noção de desamparo, no intuito de caracterizar o trauma em situações que extrapolam o caráter meramente individual. Assim, chegamos ao conceito de trauma social e dele nos utilizamos para compreender os efeitos devastadores das políticas de extermínio. Esperamos, com isso, fazer uma extensão dessa reflexão para analisar o trauma social como a experiência que afeta o sujeito, os grupos, as comunidades e as nações, pondo em xeque os limites de suportabilidade e produzindo estados de impotência do sujeito e de grupos para construir alternativas de vida.

No entanto, mesmo em situações extremas, nem sempre o sujeito ou os grupos sociais sucumbem, construindo vias criativas de elaboração. Esses esforços configuram-se como mecanismos de memória pela construção de um saber na produção de uma escrita para elaborar o trauma. Esperamos concluir nos interrogando: como é possível a construção da memória social diante de situações traumáticas, pensada individual e coletivamente? A situação traumática pode se manter inalterada, na condição de um presente contínuo sem elaboração, ou impulsionar o sujeito ou grupos na construção de dispositivos de elaboração, mediante a passagem da imagem recorrente da experiência traumática à representação?

Caos primordial e choque

Para pensar a relação entre experiência traumática e a memória social, valemo-nos, como hipótese de trabalho sobre o trauma, de uma ana-

logia a um modelo calcado em uma teoria sobre a origem do mundo, a qual pressupõe a existência de um estado de caos originário, referido a um tempo existente no universo relacionado a um espaço sem limites. Nesse tempo primordial, o mundo era amorfo e quase vazio, embora seja possível pensar que, nesse vazio imenso, havia partículas dotadas de energia que vagavam sem objetivo; portanto, tem-se a ideia de movimento. Essas partículas com probabilidade de encontro mediante choques, juntamente com a ideia de movimento, podem ser consideradas como o germe de tudo o que veio a seguir.

As partículas, dotadas de carga positiva ou negativa, deslocavam-se fazendo órbitas, o que nos leva a acreditar, à primeira vista, que no universo reinava uma ordem. No entanto, o fato de realizarem órbitas não nos faz supor a existência de uma ordem universal. Como entidades solitárias e isoladas, movimentavam-se, mas sem objetivo definido, de modo a realizarem percursos redundando em aproximação ou afastamento, segundo as leis da natureza acerca da matéria: contração e distensão (BERGSON, 2006). Poderíamos afirmar, seguindo a elaboração lucreciana sobre o átomo, que na configuração criada pelo movimento haveria duas possibilidades: o choque pelo encontro de partículas, instalando-se então ordem e desordem no arranjo recém-configurado e vazio entre as formas decorrentes do encontro. Após o choque, teríamos dois tipos de vazios: o vazio originário e o vazio forjado entre as estruturas organizadas pelo choque, ou seja, a agregação das partículas seguindo critérios circunstanciais, não prévios. A outra possibilidade seria as partículas repelirem-se sem deixar nenhum vestígio, pelos mesmos critérios, o que na realidade seria muito mais uma ausência de critérios. Nesse sentido, não podemos afirmar uma determinação *a priori* de uma circunstância ou de outra, visto que tanto o choque quanto a possibilidade de seu não acontecimento têm de ser compreendidos de forma puramente fortuita. Certamente, essa segunda possibilidade levaria a partícula a continuar em movimento no infinito teoricamente vazio.

No que concerne à agregação, temos a formação de um conjunto e, com isso, a introdução de uma ordem. Consequentemente, temos a instauração do princípio de desordem, no estado de caos primordial. Os agrupamentos formados eram inteiramente fortuitos, devido ao choque dos

encontros, configurando-se algo inteiramente aberrante: as partículas finitas se agrupavam sem nenhuma ordem prévia e também sem nenhuma forma prévia. A permanência desses agrupamentos explica-se, na concepção lucreciana, em termos da constituição de uma ordem, nesse vazio puramente fortuito, mas somente na temporalidade do *a posteriori*. Somente podemos explicar o agrupamento uma vez que o mesmo tenha se constituído: é a dimensão temporal do *a posteriori* que explica a constituição e permanência dos agrupamentos. Estamos, com isso, admitindo a introdução de uma ordenação nesse estado originário, ou seja, a ordem produzida nos encontros das partículas nada tem a ver com a determinação do encontro, pois seria um cálculo probabilístico que explicaria a errância dessas partículas.

Disso depreendemos que é possível pensar uma configuração de partículas cujo modo de ordenação decorra de uma errância fundamental, obra de um caos fundador, sem nenhuma ordem *a priori*. Com isso queremos assinalar que essa ordem é produzida de forma acidental, visto que a ordem surgida não se encontrava latente no estado de caos primordial, pois, como afirma Monod (2006, p. 11), “o destino se inscreve na medida em que se cumpre, não antes”. Essa nova ordem, surgida com esses agrupamentos, modificou o estado de coisas até então existentes, mas por uma perda de forma irrecuperável, tal como poderíamos entender lançando mão da analogia da instabilidade do fogo, que transforma as coisas de forma irreversível. Desse modo, podemos afirmar que, como o fogo, o choque decorrente do encontro e também a catástrofe transformam, produzindo modificações irreversíveis. São essas modificações o solo propício de construção de memória, pois as transformações reversíveis não deixam rastros nem vestígios em relação aos quais uma escrita pode ser edificada.

A irreversibilidade nos conduz à possibilidade de refletir sobre a construção de memória, considerando a ideia de tempo como duração conforme introduzida no contexto das ciências humanas por Bergson (1990). O tempo pensado como duração, fluxo ou devir, é um caminho possível para entendermos a memória em sua vertente criativa e, assim, refletir sobre a possibilidade estruturante do trauma pelo fato de ser considerado como a expressão dos movimentos no mundo, pois “coinci-

de com a abertura que promove a mudança para a totalidade dos seres existentes do universo” (MACIEL JUNIOR, 2008, p. 67). Estamos, certamente, aludindo à ideia de duração em termos de movimento compreendido como a verdadeira substância das partículas, que em suas órbitas podem, probabilisticamente, produzir configurações ou manter o estado primordial de dispersão. Mas o que dizer desse estado de caos primordial? Lancemos especulações.

Já que estamos nos referindo a um estado de caos primordial, não podemos deixar de nos referir também à origem. E o que havia provavelmente na origem? A vastidão, a solidão, o abismo, as trevas. Nesse tempo imemorable, pois somente podemos pensar em arranjos de memória a partir dos arranjos produzidos pelos choques das partículas, produziram-se as primeiras configurações em relação às quais podemos aludir à existência de uma anterioridade irremediavelmente perdida que poderá ser reconstituída ou evocada em termos de construção de memória. Pensar, então, a origem decorrente da imposição de uma ordem significa pensar, por um lado, em um ganho (os arranjos constituídos que configuram o tempo presente), e também em uma perda (a configuração originária que sugere a ideia de um passado jamais seria recuperada).

Embora estejamos nos referindo à perda, não podemos afirmar que a evocação ao passado significa reviver aquilo que não existe mais, mas é “somente em relação ao mundo visível que, ao nos afastarmos do presente, tomamos distância para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis” (VERNANT, 1990, p. 143). Se o estado de caos primordial nos é inacessível, o é em razão dos arranjos produzidos até então e que não cessam de se produzir. A ordem com a qual nos confrontamos surgiu de um estado de caos primordial que não nos é dado em evocação ou reconstituição; assim, somente nos seria possível pelas veredas da ficção. No entanto, teríamos que nos encaminhar pelas veredas da literatura, a quem coube produzir o discurso sobre o trágico e sobre o mistério.

Retomando a hipótese dos agregados formados pelo choque das partículas umas com as outras, a distribuição decorrente da formação de agrupamentos pelos choques criou a heterogeneidade no espaço (pro-

vavelmente criou também o espaço metrificado como objeto de experiência sensível), e assim estendemos nossa compreensão para refletir sobre a ação do trauma no seu caráter estruturante, uma vez que o cheio e o vazio são condições não excludentes que simultaneamente poderiam ser encontradas. A formação desses agrupamentos e a ação do trauma podem ser consideradas como condições fundadoras. Isso nos leva também a pensar em um estado originário, assim configurado: no início havia apenas a imensidão e a escuridão. Uma ocorrência teve lugar: as partículas, ao se agruparem, teriam percorrido órbitas e então surgiu a luz e o movimento pôde ser constatado. Não que o choque produziu o movimento, apenas o evidenciou. O efeito foi o aparecimento de verdadeiros campos resultantes do encontro, produzidos em termos fortuitos, o que explica também o deslocamento dos agregados de partículas de um lugar para outro. Nesse movimento, devido a uma configuração dele decorrente, a matéria dessas partículas passou a formar “verdadeiros núcleos do que seria o primeiro arranjo, portanto uma primeira divisão” (EDDINGTON, 1929, p. 12). No espaço teoricamente vazio no qual circulavam as partículas, conformou-se um vazio entre agregados, e no interior do caos primordial e dessa diferenciação, o movimento foi então captado.

Estamos nos referindo a um vazio circunscrito em um espaço originalmente amorfo, onde a forma se insinua com a formação dos primeiros agregados. Então temos: agregados, o surgimento do vazio entre os agregados em um vazio originário e o movimento que se evidenciou em razão da heterogeneidade criada. Da diferenciação, resultou o universo captável e o universo desconhecido. O universo captável é o ponto de partida para supor a existência de outros universos que poderiam também ser captáveis, o que tornou possível sondar a imensidão.

Eis a aproximação que lançamos para pensar a memória como potencialidade em termos de virtualidade. Esse estado de caos representando o todo na verdade significa a compreensão do tempo, a expressão do movimento e, conseqüentemente, pura mudança (BERGSON, 2005). Com isso, refletimos que o estado de caos primordial, concebido como um todo, designa a realidade de um tempo diferente do que captamos na realidade material. Essa dimensão de temporalidade somente pode

ser compreendida como pura virtualidade, que, como pulsações de onda e ritmos, nos é dada na condição de repetições, em que cada repetição (a formação de um agregado), nos faz rememorar o estado de caos primordial, supostamente existente, mas irremediavelmente perdido. Por acaso não estamos no âmbito da construção de memória quando pretendemos produzir um sentido para o abismo, que se insinua em nossas experiências devido principalmente à sua incompletude?

Sondar a imensidão significa a passagem de um mundo de trevas; de potencialidade absoluta para o mundo da luz; do mundo do caos para o mundo da ordem e da desordem; do mundo sem divisões para o mundo com agregados; de um vazio impensável para um vazio captável em função dos contornos formados entre os agregados. Por acaso, essas considerações não nos evocam o mito das origens, ou seja, uma memória *mundi* (VERNANT, 1992)? A tese aludida seria a de que tudo nasce do caos: da escuridão, vem a luz; do vazio absoluto, produzem-se os agregados; e das sombras, surgem os enigmas que adquirem forma e realidade. A ideia de movimento que estamos trabalhando é atribuída a Heráclito [540-470 a. C.], que a introduziu no tempo ao admitir que o ser emerge como possibilidade do caos primordial, adquirindo vida no jogo de movimentos com outros corpos. Nesse sentido, todos os seres são dotados de movimento, razão pela qual apresentam um começo e estão destinados a um fim.

O caos primordial em que cada coisa está contida e nasce, e onde tudo retorna, é o hiato universal. É claro que não estamos adotando a ideia de caos como negativo puro, e sim o pensando em termos de positividade, ou seja, do caos criador surgem os agregados, configurando-se, assim, tanto a ordem quanto a desordem. Nesse sentido, estamos propondo que o universo atual, da forma que nos é dado sensorialmente, apresenta uma ordem, mas isso não quer dizer que tenha sido suprimida qualquer possibilidade de existência do caos. Melhor dizendo: essa ordem é uma ordem singular surgida em nosso universo, e que não pôs fim ao estado de caos primordial. Seguindo o pensamento de Morin (1997), podemos afirmar que a ordem deixou de ser una. Existe ordem no universo, mas não existe uma ordem.

Apesar de o caos conter tudo que se insinua como ordem e desordem, nenhuma ordenação é capaz de contê-lo; pela ordenação, somente pode-

mos pensar a ideia de um estado originário concebido como caos. Podemos retratá-lo por alusão aos mitos originários, da materialização dos ritos e da dramatização por intermédio das metáforas. É possível pensar que no caos original exista uma ideia de tempo nascente, em que entre o caos e o cosmo e entre a confusão e a ordem, emerge o movimento que, de maneira ambígua, desmascara e anuncia o *nous*. *Nous* é o princípio fundamental de inteligibilidade no caos, sendo também o elemento organizador que confere ao caos, forma, substância, ritmo e temporalidade. Em certo sentido, considerando o *nous*, aproximamo-nos da ideia de que a dispersão (caos primordial) é produtora tanto da ordem quanto da desordem. Sendo assim, ordem e desordem não são noções hierárquicas, pois a criação da ordem se daria em decorrência da existência, concebida em termos de construção mítica, a partir do caos, conforme depreendemos do pensamento de Prigogine e Stengers (1997). Nesse sentido, tanto o caos quanto o *nous* podem ser considerados autônomos sem se confundirem, sendo aquilo que antecipa a separação e realiza a diferenciação. Sendo assim, o suposto espaço primitivo é um estado de amálgama, em que o movimento gerado pelo *nous* é a fonte de capacidade para possibilitar a diferenciação e a separabilidade.

À luz da doutrina de Anaxágoras (BREHIER, 1988), podemos pensar o caos como sendo uma espécie de abismo onde se mostra a primeira falha, isto é, a primeira *Spaltung* cósmica, e podemos pensar a possibilidade de construção de uma memória sobre essa divisão originária. A ideia de uma fissura primordial configura-se como a imagem arcaica do conceito de espaço e tempo, como divisões de uma totalidade que teve como decorrência a instabilidade. Uma vez tendo lugar a *Spaltung*, como o tempo enquanto duração revela-se ao sujeito? Aliás, essa é a questão de Heidegger (1973), quando formulou que a incidência do tempo no ser projeta-o para o futuro, mas nessa projeção ele carrega uma fenda por alimentar a ilusão de que o futuro poderia conter aquilo que, no presente, é vivido como incompletude. Não será a essa fenda que a memória produz uma solução? Seria a memória um alerta para constatar seu estado de transitoriedade que o encaminha para a morte?

Sem dúvida, a memória faz o homem despertar do cômodo sonho milenar de vida nirvânica, para, enfim, descobrir sua solidão, sua estranheza.

Desse modo, não pode mais evitar a certeza de que está à margem do universo onde vive, em um universo surdo aos seus apelos, indiferente às suas esperanças, sentimentos e crimes, pois, como afirma Canguilhem (2011), nada de bom o homem pode esperar da natureza, uma vez que é descortinado o horizonte futuro da finitude atestada pela morte e que a memória retrata como legado da ancestralidade. Isso quer dizer que a memória nos abre um pórtico de possibilidade em relação à experiência de satisfação plena, apenas idealizada por se referir a um tempo mítico.

O ser para o futuro, além de fendido, somente é dado no tempo como forma para o presente. Eis o principal resquício da divisão originária que pode ser pensada como a divisão entre a experiência daquilo que foi irremediavelmente perdido e a configuração atual do universo. Sendo assim, temos na memória a remissão a um possível estado de satisfação apreendido miticamente como harmonia, plenitude, completude, infinitude. Esse tipo de remissão inspira o sujeito a buscar satisfação suprema, mas, ao mesmo tempo, condena-o à insatisfação constante, visto que a memória denuncia e aponta o inacabamento. Desse modo, por se referir a uma origem mítica, a memória assinala para o sujeito que a vida é aquilo que, de forma ineficaz, atrapalha temporariamente o destino pensado a partir do limite entre o homem constituído pela linguagem e o nada, que jamais pode ser objeto de apreensão psíquica.

Do que podemos depreender, o fenômeno essencial para o homem é a duração como aquilo que se abre no presente, e, por se tratar de uma abertura, estamos no registro da falha que teve lugar quando houve a divisão originária. Da ideia de tempo, num ser fendido, chega-se ao espaço para que possamos nos referir também ao movimento recíproco, condição fundamental para o entendimento do que seja a repetição como a abertura na qual o ser se apresenta como devir: lugar de uma incompletude estrutural que luta para sobreviver. Pensar em divisão nos coloca diante do problema de um dualismo originário pela ligação e desligamento, num movimento linear e rotatório que representa a ideia de ciclo repetitivo, de sentido e de direção. Toda essa dinâmica somente pode ser considerada em termos da *Spaltung* originária. A possibilidade de um movimento circular, ou seja, tudo varia indefinidamente, conforme extraímos do pensamento de Bergson (1990), abole

a noção de origem e de fim, mas não a ideia de uma falha constitutiva. Teríamos, assim, a divisão como a modalidade de negação da negação, representada pela morte (experiência em relação a qual é impossível qualquer construção de memória), não como a solução esperada para o estado de incompletude estrutural do ser, mas como o modo de isolamento de tempo imanente.

Quando o ser da errância revela-se como uma partícula que se lança sem destino prévio na ideia de abertura para o futuro, o que temos é o desvelamento. Trata-se de uma abertura do ser entendida como oscilação – não totalmente em círculos, mas em espiral, de modo que o ser jamais retoma ou retorna ao seu ponto de partida. Essa impossibilidade é consequência da construção de memória. Ilusoriamente, o homem crê se aproximar do ponto onde tudo começou, mas cada tentativa significa um distanciamento irremediavelmente perdido. Assim, temos o movimento concordante (tendência a refazer o percurso já realizado) e o discordante (cada tentativa de refazer o percurso realizado coloca o sujeito em um novo lugar). Desse modo, o sujeito pode abrir uma passagem que o leva, em termos de um horizonte futuro, à morte, principalmente pelo fato de que o ser finito nada pode fazer para conservar a infinitude e a eternidade mítica aspiradas como possibilidades, pois lhe resta somente aceitar a finitude, marca da divisão originária constitutiva da falha estrutural. Sem dúvida, podemos entender essa divisão originária como consequência da experiência traumática relativa ao encontro do homem com as pegadas de seu destino, o que abalará toda sua desejada estabilidade, e que tanto poderá servir para o decair absoluto quanto para movimentos progressivos em direção à abertura de outros horizontes para a vida. Assim, o sujeito produz condições para compreender a pausa que articula o ritmo entre as duas únicas polaridades conhecidas: a vida e a morte, traduzidas como tentativas de união e desintegração dos vestígios de memória relativos à organização que teve lugar a partir do estado de dispersão originária.

Entendemos a vida como uma espécie de combinações variadas, a partir da reunião dos arranjos de memória edificados em um estado originário de dispersão e temporalmente disposto em outro lugar. Desse modo, a vida é a novidade que emerge a partir da produção desses ar-

ranjos, que são, na verdade, arranjos de memória: a consequência do choque vivido pela cria humana ao se confrontar com as variações do mundo que até então desconhecia. A vida é então vislumbrada como a possibilidade de fuga do nível do estado de tensão pela ação da descarga do excesso, experimentada como satisfação inscrita como marca de memória. O aumento do nível de tensão que surge em cada ciclo de repetição pela busca de satisfação se refere a uma modalidade de violência que deve ser entendida em seu caráter estrutural, conforme sugere Maffesoli (2009). Devemos, a esse respeito, assinalar que cada circuito repetitivo no sentido da busca de satisfação comporta uma perda, pois nunca será alcançada a satisfação primeira. Essa desilusão é o motor para a criação de outras modalidades substitutivas para a satisfação irremediavelmente perdida.

Quando refletimos sobre determinados acontecimentos que se repetem no século XX e em outras épocas, estamos em outro cenário de violência que tem consequências traumáticas bem definidas. A hipótese do choque e da catástrofe como situações que mudam um estado de coisas é importante para refletirmos sobre o trauma na esfera individual, em circunstâncias nas quais o homem é confrontado, e na esfera coletiva, nos acontecimentos que repercutem de forma impactante na história da condição humana. Nesse sentido, é possível traçarmos uma relação bem próxima entre uma situação traumática e a violência entendida como a força que modifica uma situação, podendo ter efeitos articuladores e desarticuladores. Essa aproximação será objeto de aprofundamento, considerando especialmente a dimensão dos acontecimentos sociais e suas repercussões no que tange à construção da memória.

Experiência traumática e violência

A associação da experiência traumática com uma ação violenta está na base da própria definição de trauma: ação de cunho agressivo que modifica um organismo pela produção de um dano. É esse contexto negativo que é conhecido acerca do trauma, bem como a aceção de que a violência tem apenas efeitos desestruturantes. De certo modo, ao analisarmos a série violência, trauma e dano, dificilmente não chegaríamos a essa conclusão. Não estamos, com isso, negando que a experiência traumá-

tica decorra de uma ação violenta. Apenas queremos assinalar que nem toda experiência traumática deve, necessariamente, resultar em danos, pois, se assim fosse, o que dizer da situação da cria humana ante o encontro com o ambiente externo que varia indefinidamente?

Podemos afirmar, sem nenhuma dúvida, que o meio é um ambiente comparável a um choque para a cria humana quando nele se faz presente. Mas também sabemos que a variação do ambiente é de fundamental importância na produção de estratégias de sobrevivência. Nesse sentido, estamos advertindo que o efeito desse choque inicial tem uma função positiva e pode não ser um fator causador de danos. Nessa primeira aproximação, pretendemos refletir acerca da experiência traumática e da violência para compreendermos as reações de pessoas que não sucumbem diante de catástrofes e que se ocupam na produção de uma escrita, ou seja, de um relato sobre o que é possível ser narrado da experiência vivida. Antes, precisamos salientar que, conforme assinalam Fassin e Rechtman (2007, p. 11), “a noção de trauma se impõe portanto como um lugar comum do mundo contemporâneo, dito de outro modo, como uma verdade compartilhada”. Certamente não adotaremos essa via de compreensão, pois analisaremos tanto o trauma quanto a violência em suas características singulares, no âmbito do processo de construção de memória, em termos da produção de danos e também em termos estruturantes, para não correremos o risco de banalizar e esvaziar o conteúdo de ambos os conceitos.

As noções de trauma e de violência têm sido amplamente discutidas, no século XX, em razão das ocorrências sangrentas de carnificinas e mortes que tiveram lugar em diferentes partes do planeta. Juntamente com as discussões sobre temas tão complexos, erigiu-se uma linha de pensamento em torno de questões relacionadas à memória, principalmente, no âmbito das produções escritas, dos monumentos erguidos e de outras tantas formas que foram apresentadas ao mundo como tentativas de elaboração do horror que marcou, violentamente, a vida das pessoas de diferentes etnias. As discussões organizam-se em torno de duas indagações: qual a finalidade da produção de situações violentas de cunho traumático? Como dar significação a experiências que excedem o limite de compreensão e de suportabilidade?

Antes de tentar responder, é importante situar uma constatação: o homem está constantemente se deparando com consequências catastróficas, de forma bastante intensa, através dos veículos de comunicação; pelos cadáveres deixados em lugares públicos; pelos vestígios de guerras e outras tantas circunstâncias que, muitas vezes, beiram a ordem do impensável e do indizível. Essa constatação já pode ser considerada como um cenário de violência com potencialidade traumática, que confronta, de forma incessante, o homem da contemporaneidade, agudizando, sobretudo, o estado de desamparo com a exposição cada vez mais crescente à insegurança, por não mais conseguir identificar nem saber de onde provêm as ameaças que lhe incidem. Será que esses escombros de ações violentas são representados ou simplesmente perduram como imagens recorrentes, atualizadas em um presente contínuo?

Provavelmente, a velocidade com que informações, restos de vidas, escombros circulam não oferece condições de serem metabolizadas, uma vez que, devido à intensidade, precisariam de um longo período para ser minimamente metabolizadas. Esse é um lado da questão. Não obstante, todo esse cenário pode convocar o homem a participar dessas ações na condição de agente passivo ou, no mínimo, cúmplice. De uma maneira ou de outra, a possibilidade de transformar essas imagens em representações e acondicioná-las em memória seria praticamente nula. Quer dizer, o processo acontece em um tipo de circuito bastante reduzido, sem que haja tempo de processamento, perda pelo esquecimento e conservação pela reconstituição da experiência em termos de construção de memória, visto que, como assinala Koselleck (2006, p. 320), “o decurso único do tempo transformou-se em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente”. Não será a vivência de acontecimentos, em termos de simultaneidade, o fator que concorre para que as experiências permaneçam em uma temporalidade de presente contínuo e de caráter traumático?

Se quisermos circunscrever o conceito de trauma relacionado à violência, temos que situar modelos de interpretação que apresentem versões polissêmicas, muitas delas chegando a ser contraditórias. Todavia, é pertinente assinalar que, entre as diversas interpretações acerca do trauma, dois tipos apresentam-se em primeiro plano na contextualização: a

ideia de trauma infantil, explicado em termos do confronto entre a cria humana e o representante da espécie encarregado das operações invasivas para garantir a sobrevivência, e as sequelas das barbáries que historicamente representam grandes capítulos da história da humanidade.

Quanto à primeira interpretação, podemos assinalar que o encontro da cria humana com o ambiente, incluindo o representante da espécie encarregado de cuidados vitais, caracteriza-se como experiência traumática devido ao estado de desamparo que responde pela incapacidade de recepção da criança. Por isso, é um acontecimento transbordante que está além dos limites de compreensão do ser humano nesse momento originário de constituição de seu psiquismo. A rigor, poderíamos mesmo admitir que o acontecimento excede exatamente por não existir qualquer dispositivo de memória constituído que possa ser utilizado no sentido da produção de uma significação. Quer dizer, não há, portanto, uma “memória como possibilidade de acesso, na atualidade, ao evento ocorrido em outras épocas” (FARIAS, 2011, p. 18). Desse modo, essa experiência, em princípio, carece de contornos, pois se aloca além dos limites da percepção, sendo, por isso mesmo, um conteúdo desprovido de forma. É nesse sentido que Seligmann-Silva (2000, p. 84) propõe ser o “trauma justamente uma ferida na memória”. Todavia, no que concerne a essa modalidade de experiência traumática dos primórdios, é uma ferida em uma cadeia de representações ainda não constituída, razão pela qual faltam dispositivos para que seja significada no exato momento da vivência.

Nesse sentido, estamos assinalando que há violência nessa situação, mas que essa modalidade de violência deve ser entendida em seu caráter estruturante, e não meramente produtora de efeitos destrutivos, uma vez que aciona a criança em termos de lançar apelos para obter satisfação de suas necessidades e, assim, sobreviver. Desse modo, são construídas as memórias involuntárias que funcionarão na intenção da busca de satisfação; porém, são também esquecidas, uma vez que a satisfação encontrada nunca se aproxima da satisfação buscada. Não obstante, são modalidades de memória que fazem alusão às experiências vividas. São experiências traumáticas referidas ao estado de desamparo primordial, condição estruturante que coloca em risco a vida da cria humana por não dispor ainda de

qualquer inscrição acerca daquilo que necessita para sobreviver. A dependência e a precariedade insurgem-se como marcas da vida.

Quanto ao segundo tipo de interpretação da experiência traumática, estamos diante de um aspecto que ganhou destaque nas discussões sobre o trauma, especialmente no que concerne à escrita acerca do sofrimento referida ao Holocausto; estado de selvageria em que nações, tidas como civilizadas, permitiram a dizimação considerável de povos, fundamentadas em critérios lógicos de segregação para colocar em prática estratégias de eliminação e extermínio. Da situação relativa à cria humana que carece de cuidados externos para sobreviver, chegamos à esfera dos grupos sociais, em que uns decidem pelo uso de estratégias de ameaça, destruição e aniquilamento. Não se trata mais de um aspecto inerente à condição de sobrevivência, e sim da expressão de vontades, caprichos e, sobretudo, do ódio como “obscura paixão” (ZAFIROPOULOS, 1995, p. 11). Daí, então, o desamparo se potencializa, visto que nessas circunstâncias não há mais como recorrer à proteção de um agente, uma vez que o perigo advém de sua própria vontade. O homem não conta com a solidariedade de seu semelhante, pois nem se reconhece nele na condição de humano; tampouco reconhece que deve agir em concerto em função da precariedade inerente ao representante da espécie humana. Certamente, para colocar em práticas as ações de extermínio, o homem eleva seu semelhante à categoria de uma potencialidade destrutiva e maligna que é preciso eliminar, apagando nele qualquer possibilidade de firmar laços de reconhecimento e traços identitários. Quer dizer, há uma anulação de todos os dispositivos que, segundo Butler (2009, p. 174), possibilitam ao homem “tomar consciência da precariedade da vida do outro”. A decorrência lógica dessa impossibilidade é que as vidas de algumas pessoas e suas mortes não seriam representadas ou, caso o fossem, seriam desumanizadas e transformadas em coisas manipuláveis e descartáveis sem que fosse permitido qualquer trabalho de luto pelas perdas pelo apagamento ou ocultação de rastros e vestígios ou por determinações políticas, tradições e outras formas de exercício do poder.

A noção de trauma, elaborada no campo das ciências físicas a partir dos efeitos sofridos pela tensão de um peso ou de uma força sobre um corpo, foi transportada para o campo do saber médico com a conotação de uma

injúria ou um dano causado pela ação de um corpo estranho agressivo sobre um organismo. Essa ideia pressupõe a quebra de uma estabilidade funcional, sendo concebida em termos estritamente negativos, em decorrência da quebra de um suposto estado de harmonia. Essa noção ganhou espaço considerável quando passou a figurar como um importante conceito no âmbito do saber psicanalítico, que, em princípio, relacionou a experiência traumática, na condição de fato real, a uma circunstância que reduz as possibilidades do sujeito em gerenciar sua vida. Posteriormente, o conceito sofre uma reformulação, e então a experiência traumática não mais se vincula à intensidade do fato ocorrido, e sim à potencialidade da lembrança, que mantém, em estado recorrente, a experiência sem qualquer tipo de elaboração. Trata-se, assim, de uma memória em estado de percepção recorrente, que não se condiciona como representação de um fato da vida, e sim como a repetição do próprio fato. A ocorrência de uma repetição já significa o esforço do sujeito na busca de uma elaboração, sendo esta a vertente estruturante do trauma.

Do âmbito meramente individual, o conceito de trauma amplia-se no sentido das reflexões acerca de fenômenos sociais, sendo então formulado o conceito de trauma social (ORTEGA MARTINEZ, 2011). Sendo assim, o conceito de experiência traumática é utilizado para pensar os efeitos das situações catastróficas que dizimaram milhares de vidas na primeira metade do século XX. Diante desses acontecimentos, que contaram com o apogeu do progresso científico e ocorreram, em sua maioria, no berço civilizado do planeta, a dimensão social impõe-se como um dos fundamentos para explicar a barbárie que teve as mais diferentes consequências: a) a produção de mortes em série em tempo recorde; b) o desenvolvimento de estratégias e de táticas de dizimação em massa com o auxílio das descobertas científicas; c) a exposição ao mundo da indústria da morte justificada por uma lógica de pureza, de disciplina, de organização e de outros critérios segregacionistas; d) o surgimento da escrita sobre o sofrimento da parte de quem conseguiu atravessar situações extremas de exposição ao sofrimento e à dessubjetivação; e) as produções cinematográficas em quase todo o planeta; entre outras. Tudo isso pode ser considerado como tentativas de elaboração do imponderável por pessoas expostas a situações que excederam o limite do suportável e não tiveram alternativas para evitá-las além da morte. Afora essa

situação extrema, como podemos pensar certos fenômenos do século XX, conhecidos como terrorismo, genocídio, massacres e outros métodos de carnificina comuns aos regimes totalitários? E, ainda, qual o motivo de tais práticas ainda persistirem em um cenário de considerável progresso científico e esclarecimento do homem?

Abrindo-se exceção àqueles que sucumbiram a essas experiências, têm-se poucos testemunhos dos horrores sofridos em situações extremas, e ainda bem menos são aqueles que conseguem produzir uma escrita para deixar como legado as memórias, ainda que fragmentárias, das circunstâncias às quais estiveram expostos. Mesmo assim, existem aqueles que, depois de um longo período de tempo, conseguem, mediante árduo exercício de recuperação de filigranas de memórias, trazer a lume as situações vividas. Certamente essas pessoas o fazem tentando elaborar as experiências vividas e, mesmo, entender o motivo pelo qual foram objeto de exposição a situações extremas. Assim, compreende-se que uma experiência traumática tanto pode imobilizar o sujeito, silenciando-o para sempre, como também pode se transformar em elaborações, mínimas que sejam, em termos criativos de construção de uma memória. Eis o encaminhamento que seguimos nesta reflexão: considerar a experiência traumática em seus efeitos negativos e positivos, e a construção de representações como soluções mínimas que possibilitam, ao sujeito, afastar-se do terror causado pelo choque decorrente do trauma.

Catástrofe e trauma social

A conscientização do homem de que há uma ameaça constante de natureza indefinida e de que a imposição da vontade de seu semelhante pode lhe causar danos irreparáveis o levam a constatar que a vida depende de negociações entremeadas de vaidades e caprichos. A extensão desse raciocínio para pensar as coletividades humanas nos faz pensar que, em determinadas circunstâncias da experiência humana, algumas comunidades são eleitas, por motivos diversos, para serem vulneráveis, e, com isso, alvo de ataques que podem culminar com a destruição. Isso significa admitir que existem pessoas e grupos sociais mais expostos à violência arbitrária, sem que haja nisso nenhuma possibilidade estruturante (FARIAS, 2012). Contudo, quem atravessa essas experiências

de natureza traumática terá condições de produzir um relato sobre suas vivências ante a enunciação certa da morte ou da anulação de qualquer arranjo subjetivo?

A vida, no mundo atual, coloca o homem diante do enfrentamento contínuo da violência produzida por diferentes meios. Viver na iminência quase certa da morte assume contornos próprios entre duas situações extremas: escolher a morte ou submeter-se resignadamente, de forma passiva, a rituais de sacrifício. Aliás, como assinala Todorov (1995, p. 24), o homem, “escolhendo a própria morte, realiza um ato de vontade, e por meio dele, afirma-se a vinculação ao gênero humano”. Por esse motivo, escolher entre a vida e a morte, quando é possível, é uma alternativa para conservar a dignidade. Porém, existem circunstâncias em relação às quais não há nenhuma possibilidade de escolha, como no terrorismo, na tortura, nos massacres, nos linchamentos. Considerando a possibilidade de sobrevivência, Todorov (2004, p. 16) adverte-nos que: “[...] quando os acontecimentos vividos pelo sujeito ou por um grupo são de natureza excepcional ou trágica, o direito torna-se um dever: o de lembrar-se e testemunhar. A vida perdeu em relação à morte, porém a memória ganha o combate contra o nada”. O triunfo da memória deve-se ao fato de que mesmo quando o homem tenta narrar uma experiência situada além de seus limites de compreensão, a própria intenção de engajar-se em um empreendimento dessa natureza pode ter um caráter reparador ou, mesmo, representar uma possibilidade de luto em relação à perda decorrente da experiência, até quando não é possível produzir qualquer relato.

Estamos, assim, aludindo aos sobreviventes de catástrofes, cujas experiências mantêm-se em estado presente na qualidade de imagens recorrentes, sem que tenha havido qualquer possibilidade de elaboração das possíveis perdas. Essas experiências traumáticas não são lembradas porque sequer foram esquecidas, uma vez que cada imagem recorrente atualiza potencialmente a experiência, sem qualquer possibilidade do distanciamento necessário à elaboração, postulada como a transformação da imagem em lembrança. Desse modo, o cenário da experiência traumática com todas as suas peças se mantêm, na íntegra, como imagem atual e sempre presente na mente de quem fez uma travessia dessa

ordem: não há esquecimento, e sim a imposição de permanência da experiência, que não está submetida ao arbítrio do sobrevivente.

Nessas circunstâncias, a experiência traumática se reveste de um excesso de realidade ofuscante que rompe com toda e qualquer possibilidade de circunscrição temporal em termos de passado ou futuro: todas as imagens congelam-se em um presente contínuo. Conforme assinala Gagnebin (2006, p. 99), “é próprio da experiência traumática essa impossibilidade do esquecimento, essa insistência na repetição. Assim, seu primeiro esforço, do sobrevivente, consistia em tentar dizer o indizível, numa tentativa de elaboração simbólica do trauma”. A luta pela sobrevivência prevalece em relação a qualquer construção de lembranças, daí a quase impossibilidade de afastamento das imagens terríficas da experiência traumática. A opção, primeiro, é pela vida; depois, se for possível, pelo relato da experiência.

Sendo assim, os vestígios, indícios e rastros dessas experiências permanecem como uma espécie parasitária e se tornam incapazes de se integrarem às demais experiências da vida, especialmente quando o teor principal da experiência consiste, por um lado, na desumanização do agente que a impõe e, por outro, na igual desumanização daquele que recebe a violência causada por esse agente, ao ser tratado como uma espécie de coisa abjeta. Se, na relação entre quem impõe a violência e quem a recebe de forma traumática, o que acontece é da ordem de uma desumanização, o mesmo acontece quando uma nação decide destruir outra mediante aparatos bélicos. Nessas circunstâncias, os acordos não são firmados por negociações mediadas pela palavra; tem-se a imposição de guerra – verdadeiros pactos políticos que somente ocorrem quando falham todas as possibilidades de negociações entre nações. Assim, entra em cena a violência em seu caráter instrumental, e que traz em si um elemento de arbitrariedade, pois, como afirma Arendt (2010, p. 19), “a principal razão em função da qual a guerra ainda está entre nós é o simples fato de que nenhum substituto para esse arbítrio último nos negócios internacionais apareceu na cena política”. A guerra é a melhor ilustração do que acontece no processo de desumanização. Por isso, é impossível uma guerra que não redunde em experiência traumática para aqueles que estão em atividade nela e para todos os seres vivos que são informados de suas ocorrências.

A forma paralisante da experiência traumática, muitas vezes, exige uma longa temporalidade para ser elaborada, quando é possível, dependendo das disponibilidades do sujeito em conseguir produzir uma escrita, especialmente quando essa experiência é permeada pela tortura, que leva o torturado a perder a “capacidade de documentar em linguagem o evento vivido” (BUTLER, 1997, p. 21). A esse respeito, podemos ilustrar com a escrita sobre o sofrimento de muitos sobreviventes de campos de concentração, os quais, ao serem libertados, afirmam categoricamente que, naquele momento, não conseguiam produzir um relato sequer sobre as experiências vividas. Dentre os mais destacáveis, encontra-se Primo Levi, que precisou de um considerável intervalo de tempo para dar corpo às suas memórias, e, mesmo assim, apresenta-nos o que denominou de zona cinzenta – um tipo de situação impossível de ser descrita dado o caráter de incompreensão, pois “cercado pela morte, muitas vezes, o deportado não era capaz de avaliar a extensão do massacre que se desenrolava sob seus olhos” (LEVI, 2004, p. 14). Por isso, qualquer escrita sobre a experiência de um sobrevivente a qualquer tipo de massacre somente se produz em filigranas, sendo que muitos aspectos sequer são aprofundados. Sendo assim, as memórias dessas experiências, como de toda experiência traumática, não são escritas em toda sua clareza; elas apagam-se, modificam-se e incorporam elementos estranhos.

Isso quer dizer que as situações traumáticas têm potencialidade para recriar a experiência quando se tenta produzir uma memória, seja pela interferência de outras lembranças como recursos para o esquecimento das atrocidades vividas, seja pelas distorções em estados de consciência que, gradativamente, retiram ou acrescentam aspectos novos aos cenários da situação vivida. Quantos sobreviventes de campo de concentração, uma vez libertados, não suportaram viver com o peso das imagens que os acoassavam, e se mataram? Quantas pessoas torturadas não conseguiram se livrar da imagem atormentadora de seus opressores, chegando a sucumbir à morte? A essas pessoas, fechou-se o horizonte existencial de possibilidades mínimas, no sentido de elaboração das experiências vividas. Eis o impasse com que são confrontados os sobreviventes: os imperativos da violência não são contidos pelos dispositivos oriundos do progresso científico; nem pela possibilidade de o homem aposentar definitivamente a lança como forma de ofensa

ao semelhante. Assim, o sujeito fica em um estado de monotonia que beira a apatia e a indiferença diante de uma cena que não para de se repetir, não mais com o agente que produziu a situação traumática, mas sim com uma instância internalizada, identificada a um amo poderoso diante do qual não é possível qualquer alternativa além da resignação.

Mas, mesmo nessas circunstâncias, ainda é possível ao sujeito se indagar por que tal amo o faz sofrer, como, também, por que é destinatário do sofrimento? De certo modo, a posição de sujeito que se expôs tanto a uma situação traumática quanto à possibilidade de não saber por qual motivo o deus obscuro o faz sofrer é um imperativo que comanda a vida da vítima. Isso limita substancialmente suas ações, a ponto de encerrá-lo em um cárcere subjetivo, condenado a um destino incerto em um cenário no qual a palavra não tem mais valor como instrumento de negociação. Assim, acontece o choque que incide sobre o sujeito da situação traumática, sendo um núcleo de difícil remoção, embora não seja impossível em termos da produção, de arranjos mínimos que sejam, de elaboração. Quer dizer, existem possibilidades de afastamento dessas situações, transformando-as em lembranças e não sendo mantidas com imagens recorrentes, como acontece quando sobreviventes de catástrofes ocupam-se em produzir memória em seus testemunhos. Como pensar a posição subjetiva do testemunho e de suas narrativas? Em princípio, o testemunho é aquele que contempla uma situação. Tratando-se de catástrofes, como testemunhar uma experiência da ordem do incompreensível e que, por isso mesmo, não é alçada à condição de vivência, uma vez que a violência sofrida produz um abismo na consciência?

Eis o grande desafio característico das produções de sobreviventes sobre suas experiências: dar forma aquilo que excede a capacidade de representar, ou melhor, de transformar imagens em lembranças. Muitos deles sequer abordam o assunto na esperança de que essa atitude represente uma aposta na vida, uma vez liberados da certeza da morte. No entanto, a adoção do silêncio não quer dizer que haja elaboração ou construção de laços com outras pessoas que passaram pela mesma experiência.

Não estamos lançando mão da ideia de que produzir uma narrativa seria equivalente à elaboração da experiência traumática. Pode ser um cami-

nho de elaboração de luto diante das perdas ou uma forma de o sujeito solidarizar-se, firmando laços com outros, ao retratar as graves fraturas sociais que põem em risco a existência de comunidades (DAS, 2007). Tais fraturas decorrem de acontecimentos que dificilmente são assimiláveis devido a seus efeitos desestruturantes. Assim, a impossibilidade de assimilar seria a proteção que determinados grupos encontram para lidar com situações traumáticas. Essas situações, se não forem traduzidas em escrita pelos seus sobreviventes, devem, segundo Santner (1997), ser teorizadas em termos da potencialidade destrutiva.

A destrutividade de uma experiência traumática deve-se ao fato de ser uma situação atípica, com imposição de violência para dizimar, aniquilar e apagar vestígios de existência. Aliás, conforme propõem Felman e Laub (1992, p. 69), “o trauma é então um evento que não tem começo, nem fim; nem antes, nem durante e nem depois. A ausência de categorias o deixa fora do âmbito da compreensão e do domínio”. Nesse sentido, qualquer tentativa de historiar a experiência traumática representa um encaminhamento para a sua compreensão em termos de apropriação por quem a testemunha e, assim, produz uma significação mediante a construção de memória. Mas é preciso lembrar que, conforme assinala Ortega Martinez (2011, p. 41), “a memória não se refere exclusivamente à comunicação narrativa verbal. O corpo incorpora gestos, tiques, posturas que constituem certo tipo de memória arraigado nas práticas cotidianas, rituais e comemorações”.

Ao considerarmos o testemunho no âmbito da memória, podemos afirmar que ele é uma forma de esquecimento que libera, pelo menos parcialmente, o sujeito da situação traumática. Sem dúvida, temos nas produções testemunhais uma luta política de significações, pois aquele que se dispõe ao uso de estratégias de aniquilamento nem sempre está de acordo com as versões produzidas pelos sobreviventes de catástrofes. Mesmo assim, a memória relatada nos testemunhos deve servir não para edificar o cenário de legitimação e naturalização da face oculta da destruição, abafando formas de sofrimento social, e sim para instaurar barreiras contra a violência. Desse modo, estamos admitindo que a construção de memória por agentes que sobrevivem a catástrofes tem a função de negociação entre os interesses de uma dada sociedade, seja

pela opção do silêncio ou da propagação do desconhecimento (nesse caso, as memórias mantêm-se de forma clandestina), seja pela utilização de meios de dar um sentido ao passado, ante a possibilidade de elaboração de quem teve perdas irreparáveis.

Por fim, poderíamos nos indagar se o testemunho não pode ser considerado uma crise do conhecimento numa lacuna produzida politicamente, já que o agente que impõe a violência, além de se ausentar da cena, dificilmente assume a autoria. Nesse sentido, quando um sobrevivente se dispõe a fazer um testemunho está situando a ação de um agente que culmina em dessubjetivação, e retratando momentos de quebra no processo em que um homem pode servir de reconhecimento a outro. Certamente, aquele que faz a imposição da violência, com finalidade destrutiva, não se reconhece naquele a quem destina suas ações. Sendo assim, a situação dos sobreviventes é bem distinta: subjetivamente, são aqueles expostos às formas brutais de violência, da qual decorrem perdas de condições de vida, perdas de entes queridos, perda de liberdade, mas, sobretudo, perda da condição humana. Eis o aspecto mortífero da catástrofe, razão pela qual a narrativa do testemunho permite revisitar uma experiência traumática que permaneceu muda no tempo, colocando-a, pela reconstituição, em um novo cenário. Desse processo, o sobrevivente, ao construir uma memória de um passado, é produtor de um saber, ou seja, a transformação de uma realidade em ficção é um dos possíveis caminhos na luta pela vida ante a dureza própria dessa realidade.

Em se tratando da dureza da realidade, Assmann (2011a, p. 278) assegura que “as palavras usadas para descrevê-la são tão usuais quanto as outras, ou seja, elas a encobrem com um véu de generalização e trivialidade”. No entanto, apesar disso, mesmo que as palavras não consigam representar a ferida na memória – nos relatos não são corrosivas comparadas aos fatos que deixaram marcas indeléveis em imagens –, não cessam de atualizar a dor. Isso nos faz pensar que as feridas dos sobreviventes continuam abertas, sem serem cicatrizadas por narrativas: “A ferida não cicatriza e o viajante, quando, por sorte, consegue voltar para algo como uma pátria, não encontra palavras para narrar nem ouvintes dispostos a escutá-lo” (GAGNEBIN, 2006, p. 110).

Assim, a experiência traumática é precisamente um furo produzido nas teias da memória. Por isso, muitas vezes o sujeito que passa por esse tipo de experiência consegue elaborar apenas alguns elementos que margeiam esse furo na cadeia de representações psíquicas. Para finalizar, a título de ilustração, convém lembrar que as fábricas de matança do século XX continuam operantes, porém sofisticadas, de modo que refletem o progresso da época em que vivemos. Os campos de concentração produziram formas de terrorismo com assassinato em massa, sem que seja preciso a construção de um lugar, pois se mata indiscriminadamente. Eis o que podemos pensar acerca dos ícones do capitalismo, como as torres do World Trade Center, que, como verdadeiros sarcófagos humanos, no entender de Baudrillard (2004a), foram transformadas em fábricas da morte, de forma que jamais se imaginava acontecer.

☉ mal-estar na memória: algumas incursões contemporâneas

Denise Maurano

Com “O mal-estar na memória”, parodiamos o famoso título *O mal-estar na cultura*, de Sigmund Freud, inventor da psicanálise. Esse texto de 1929, juntamente com alguns outros, como *Reflexões para tempos de guerra e morte*, de 1915, *Psicologia das massas e análise do Eu*, de 1921, *O futuro de uma ilusão*, de 1927, demarcam o interesse extremo do psicanalista pela cultura, por sua dinâmica, pelos modos de interação humana e suas expressões sociais.

O texto de 1921 inicia inclusive com uma crítica à oposição entre psicologia individual e social, enfatizando que na abordagem da vida psíquica de um indivíduo, o outro conta de forma inexorável, quer como modelo, como objeto de investimento afetivo, como auxiliar ou, mesmo, como inimigo, de modo que a psicologia individual é simultaneamente psicologia social (FREUD, 1988a, p. 67). Disso, depreende-se que não apenas suas pesquisas acerca do sujeito, mas também da memória, tomam proporções sociais, que devem ser mais bem exploradas e explicitadas no contexto desse campo inaugurado por Maurice Halbwachs no início do século XX – a memória social; e se verifica ainda que o método de pesquisa de Freud trará implicações quanto ao modo de olhar esse novo campo discursivo. Assim, pautados pela característica transdisciplinar afeita ao campo da memória social, que embora tenha emergido com Halbwachs no esteio do pensamento positivista de Durkheim, pai da sociologia, não se configura como propriedade privada de nenhuma disciplina específica, trabalharemos aqui com a referência psicanalítica e, portanto, com seu modo próprio de abordar os problemas. Interessa-nos investigar a produção da memória social enquanto atravessada pela ética própria à psicanálise, de modo a apontar algumas consequências políticas.

O texto de Jô Gondar, “Quatro proposições sobre memória social” (2005), que se tornou um clássico na questão, razão pela qual ele volta a comparecer revisado no presente volume, sublinha, em nossa visão,

o caráter de *obra aberta*, designação conferida a um tipo de produção em arte e literatura, na qual a relação com a significação, longe de estar dada, encontra-se em processo na tentativa de se entender como atribuímos significado ao mundo que nos rodeia. Nessa perspectiva, a obra encontra-se afeita tanto à ambiguidade quanto à flexibilidade; aberta, portanto, no sentido em que é “passível de mil interpretações diferentes, sem que isso redunde em alteração em sua irreproduzível singularidade” (ECO, 2005, p. 40).

Não queremos dizer com isso que pretendemos fazer arte ou literatura com a investigação da memória social. Lamentavelmente, não temos essa capacidade. Mas sublinhamos que o rigor desse campo não se encontra na disciplinaridade nem das tradicionais áreas de investigação da memória, nem nos habituais domínios da investigação social. Queremos, contudo, enfatizar que, embora não estejamos fazendo arte, estamos sim diante de uma criação, ou seja, em face da tematização de um novo problema recortado como memória social, que exige abordagens que atravessem as diferentes disciplinas.

No caso desse novo problema, a referência à irreproduzível singularidade”, aludida por Eco, pode ser situada no esforço da própria demarcação desse campo, através de diferentes instrumentos conceituais, teóricos, metodológicos, que deverão cada um ao seu modo, com o rigor que lhes for próprio, prestar conta do trajeto que se estende entre suas premissas e seus resultados, depreendendo-lhes as consequências éticas e políticas.

Num dos primeiros textos de Freud, intitulado “Mecanismos psíquicos do esquecimento” (FREUD, 1988b), o autor propõe que se possa representar a memória como um “arquivo aberto” e influenciado por uma tendência da vontade. Enfatiza que há coisas que não sabemos por que não queremos saber, ou seja, algo em nós não quer saber; provavelmente porque essa amnésia nos protege de reproduzir algo que nos traria desprazer. Lembra que há muitos fatores que concorrem para a fraqueza da memória, para a ausência de lembrança ou, mesmo, para que uma lembrança frugal ou uma fantasia venha encobrir o que realmente interessa lembrar; e, entre eles, não se pode omitir a função do que chama de recalque, presente tanto nos neuróticos como nos ditos normais.

Nessa perspectiva, temos que admitir que tanto a história, tal como vivida por um sujeito na forma de suas memórias, quanto aquela que comparece na transmissão cultural e nas manifestações sociais são recortadas por uma dimensão econômica que equivoca a suposta objetividade dos fatos. Em nossa observação, a economia que prevalece não é meramente a financeira; aliás, essa nos interessa, sobretudo, por se fazer expressão de força pulsional, de reconhecimento de uma potência que diz do que tenta elidir ou minimizar o inelutável desamparo humano. Pensamos que tanto a dimensão da equivocação quanto a da economia libidinal em questão são elementos que não podem ser preteridos da investigação referente a esse campo da memória social.

Como enfatiza Gondar (2005), a partir da lente que for privilegiada para olhar esse campo, destacam-se aspectos mais afeitos a cada uma das disciplinas que o contemplam, sem que, contudo, nenhuma delas possa fechar essa obra, quer num sistema de representações, tentando configurar um único sentido para o tema definindo – “memória social é isso”; quer num sistema de signos simbólicos, icônicos ou indiciais, tomados como seu suporte, pretendendo restringir essa área de pesquisa a um aspecto de sua manifestação. Do mesmo modo que a memória social não é objeto de pesquisa exclusivo de uma disciplina específica, pensamos que não deve ser tomada como uma disciplina autônoma, mas sim como uma “indisciplina” preñe de cruzamentos.

Uma coisa é focalizarmos os arquivos, os documentos e as diferentes representações coletivas enquanto realidades fechadas, estáveis e imutáveis; outra coisa é investigar o modo pelos quais esses elementos foram produzidos e privilegiados para análise a partir de uma dinâmica na qual intervém um jogo de forças que expressam as condições processuais de constituição da memória. Nessa perspectiva de avaliação das condições processuais da produção da memória, não há como elidir ou mesmo abstrair a presença do sujeito ou do subjetivo, dado que este é o fundamento de sua matéria.

Roudinesco, reportando-se ao texto de Derrida intitulado *O mal de arquivo*, salienta os riscos da obediência cega à positividade do arquivo, e alerta que essa atribuição de um poder absoluto a este conduz tanto a

uma impossibilidade da história, na medida em que essa se nega como construção humana, quanto a uma recusa do próprio arquivo, “recusa de seu peso interiorizado como memória subjetiva, ou como herança genealógica” (ROUDINESCO, 2006, p. 9), para se transformar num delírio à maneira de um dogma.

Como lembra Andreas Huyssen, um importante pensador atual das questões da memória, “A memória vivida é ativa, viva, incorporada no social – isto é, em indivíduos, famílias, grupos, nações e regiões [...] A memória é sempre transitória, notoriamente não confiável e passível de esquecimentos; em suma, ela é humana e social” (HUYSSSEN, 2000, p. 37); Se com isso se introduz um mal-estar que perturba as aspirações de objetividade, de neutralidade científica, queremos sublinhar que esse mal-estar não deve ser tomado como algo a ser superado, mas como um elemento inerente a nosso campo de investigação ou, melhor, inerente a toda investigação na qual o elemento humano esteja implicado. Longe de estarmos empenhados em atingir metas ideais de eliminação dos limites de nossa investigação, queremos poder nos orientar pela dimensão real e, portanto ineliminável, que revela a precariedade inerente ao que podemos conhecer. Trata-se, portanto, não de nos prostrarmos diante desse limite, mas de podermos avançar malgrado ele, trabalhando com ele, reconhecendo-o. Isso implica uma posição ética de fundamental importância, que tem consequências políticas que passam certamente por um olhar mais grave, abordando certos limites não como impotências, mas sim como as impossibilidades relativas à nossa condição humana.

Aliás, a esse respeito, é importante lembrarmos que o mal-estar focalizado por Freud no texto mencionado não se restringe às contingências da vida metropolitana, tal como comenta Huyssen (2000, p. 31), mas se refere a algo bem mais radical do que isso. Diz respeito às ameaças advindas de planos mais amplos, identificados como: a intempérie da natureza, diante da qual não temos controle; o próprio corpo, ao qual não escolhemos e é exposto à dor e ao envelhecimento; e a relação com os outros, com as instituições que nós mesmos criamos para balizar essas mesmas relações. A civilização referida no texto, também traduzida por cultura, não é tão contingente à modernidade ocidental, mas tange à relação inalienável do humano com o cultural, com o social tomado

enquanto expressão das relações com o outro, na qual se situa paradoxalmente, para o humano, tanto sua salvação quanto sua perdição, sua errância. Já que, simultaneamente, é no outro que nos reconhecemos e também nos perdemos.

Como evidencia Lacan (1988), psicanalista francês seguidor de Freud, no seu seminário A Ética da Psicanálise, pensar freudianamente o sujeito implica, necessariamente, considerar a queda de alguns ideais, tais como: autenticidade; não dependência; complementaridade entre os sexos. Ou seja, abdicar da ideia de que a busca da verdade tem um ponto de parada no qual se encontraria o sujeito pleno; ou de pensar que existe uma profilaxia da dependência pedagogicamente orientada pelo exercício de hábitos; ou de achar que o amor e o desejo podem ser naturalizados, dirigidos a objetos específicos. Se o outro vige no âmago da constituição subjetiva, se como ele postula, “o inconsciente é o discurso do Outro” (LACAN, 1984), já que é dele, do Outro, que eu tomo a referência para minha existência, a alteridade é o elemento fundante da minha subjetividade. Esse autor propõe inclusive o neologismo “extimidade”, para falar dessa exterioridade íntima via a qual nos constituímos. Por conta disso, ele prefere o termo “sujeito”, do latim *subjectum* – no sentido de posto debaixo – ao termo “indivíduo”, não dividido, para melhor delimitar a abordagem de que se trata.

A relação espaçotemporal, conjugando essas categorias da percepção enquanto historicamente enraizada, de fundamental importância para a memória social, faz-se também imprescindível se focalizada a partir do sujeito, dado que este, pensado psicanaliticamente, surge em um momento no curso do tempo e em lugar referido como campo do Outro.

Mesmo o inconsciente, conceito fundamental da psicanálise, equivocadamente atribuído às profundezas do indivíduo, na perspectiva acima enfatizada, coloca-se como o que se encontra entre o sujeito e o Outro. Aqui, a imagem topológica da fita de Moebius – que é uma fita na qual, por uma meia torção em seus extremos antes que se os junte, constitui um objeto no qual se passa diretamente do lado interior da fita ao exterior – em continuidade, aparece como propícia para figurar o modo de funcionamento do inconsciente, e a dinâmica do paradoxo pelo qual

ele opera. Dessa forma, longe de o sujeito ser o que se opõe ao social, apresenta-se como uma dobra deste.

Muito diferente de estarmos ocupados com o levantamento de representações coletivas as quais se supõe o poder de sintetizar valores unificadores de certos grupos, produzindo generalidades abstratas que tomam a memória social como memória de representações coletivas, perspectiva privilegiada por Halbwachs (1990), estamos ocupados em tentar cernir os modos pelos quais a memória se constrói a partir de uma economia de forças que manifesta a presença de subjetividades, que são expressão da dimensão estrutural de linguagem que nos une enquanto humanos. Nessa perspectiva, há que considerar inclusive a própria subjetividade dos pesquisadores envolvidos na pesquisa. Nesse jogo, há a permissão ou não à emergência de representações ou a elementos que, não chegando a serem propriamente representações, funcionam como marcas, impressões, afetações que agem inclusive fora do contexto representacional, mas que, nem por isso, estão alheias à memória.

Como mencionamos acima, trabalhamos aqui com a especificidade da contribuição psicanalítica, no esteio da ética que lhe é própria, e que incide tanto no modo como entendemos a memória, quanto no modo como abordamos o social, enquanto tecido pela linguagem, e, sobretudo na maneira original pela qual o cruzamento desses termos delineia um novo campo, valendo-nos, para isso, da metodologia que nos é própria. Estamos longe de pretendermos psicanalizar o social ou a história ou as expressões socioculturais. Não nos interessa produzir um olhar de fora, mas apontar direções para um olhar a ser produzido por dentro desse campo, tentando entender os modos de sua produção.

Embora médico neurologista por formação, o interesse de Freud pela investigação do funcionamento psíquico assume proporções que extrapolam campos de pesquisa já conhecidos em sua época, criando um novo campo de saber: a psicanálise. Neste, por um processo de torção, que sugerimos caracterizá-lo como barroco (MAURANO, 2011), verifica-se, curiosamente, que a tradicional divisão indivíduo/sociedade – ou a disjunção entre uma interioridade psíquica e uma exterioridade do campo social – não se justifica, como tentamos figurar com a menção

à fita de Moebius. O grande achado de Freud implicou a criação de um caminho através do qual

[...] inferimos certo número de processos que em si e por si “não são discerníveis”, os interpolamos dentro dos que nos são conscientes e quando dizemos, por exemplo: “Aqui entreviu uma memória inconsciente”, isto quer dizer: “Aqui ocorreu algo por completo incompreensível para nós, porém que se nos tivesse chegado à consciência só teríamos podido descrevê-lo assim e assim” (FREUD, 1988c, p. 198).

O autor, no rastro da perspectiva kantiana, que se ocupou com a elucidação dos limites do que se pode conhecer, enfatiza, ainda no texto acima mencionado, no qual trata nada mais, nada menos, do que das relações do psiquismo com o mundo externo, que “o real objetivo permanecerá sempre não discernível” (FREUD, 1988c). Se isso vale até para as ciências naturais, imaginem para as ciências humanas e sociais! Enfatiza que o que se quer revelar, por meio das propriedades do objeto investigado, que se dá diretamente à nossa percepção, é algo que seja mais independente da nossa receptividade seletiva e, portanto, aproxime-se mais do suposto estado de coisa real. Porém, esse real, em último termo, segue incognoscível. O que nos é permitido reconhecer no mundo externo são relações e dependências que podem ser reproduzidas ou refletidas em nosso pensamento, colocando-nos em posição de compreender algo desse real.

A indicação de um novo modo de explorar os problemas, que prima pela averiguação da conjugação entre os elementos que se apresentam, distribuídos segundo relações de ordem, traz indícios de que a teorização freudiana antecipa, em certa medida, um método dito estrutural, que ganhará por diferentes perspectivas seu pleno vigor no trabalho antropológico de Lévi-Strauss, linguístico de Ferdinand de Saussure e psicanalítico de Jacques Lacan.

Nessa perspectiva, a abordagem da relação entre os seres humanos, antes de estar focada no fenômeno da coletividade ou do grupamento

social, constitui-se como um efeito da linguagem. Lévi-Strauss, valorando o caráter inconsciente dos fenômenos sociais, conclui seu texto “Linguagem e sociedade”, dizendo que

[...] finalmente, poderíamos esperar superar um dia a antinomia entre a cultura, que é coisa coletiva, e os indivíduos que a encarnam, porque, nesta nova perspectiva, a pretensa “consciência coletiva” se reduziria a uma expressão, no nível do pensamento e condutas individuais, de certas modalidades temporais de leis universais em que consiste a atividade inconsciente do espírito (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 83).

No esteio desse autor, Lacan dirá que a dimensão estrutural do inconsciente e, de certo modo, seus fundamentos objetivos, são depreensíveis do que Lévi-Strauss pode demonstrar pelas relações estruturais entre a linguagem e as leis sociais. O que é proposto em seu texto “Função e campo da palavra e da linguagem” faz valer o fato de que a psicanálise se inaugura como um método de investigação que opera a partir do acionamento do dispositivo da fala, trabalhando, portanto, sobre a fala, e averiguando as consequências do homem ser um sujeito falante. A partir disso, fica impossível desconsiderar o fato de que as ciências do homem sejam, sobremaneira, ciências da subjetividade.

Do mesmo modo que Lacan faz uma crítica ao biologismo, desaprova também o olhar sobre uma estrutura simbólica positivista indiferente à sua gênese e ao seu desenvolvimento, dizendo que

É precisamente essa assunção pelo sujeito de sua história, enquanto constituída pela fala dirigida ao outro, que constitui o fundamento do novo método a que Freud dá o nome de psicanálise. [...] Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu domínio é o do discurso concreto enquanto campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da

história, na medida em que ela constitui a emergência da verdade no real.

Para esse tipo de abordagem da história, Lacan viu-se às voltas com a busca de um modo de simbolizar o tempo intersubjetivo da ação humana, e para isso veio a se valer de estratégias: teoria dos jogos, formalização matemática, teoria dos conjuntos, que funcionam como balizamentos, sinalizações para a indicação de posições, no campo do impossível.

Aqui, o ideal da neutralidade científica, que pretende a abolição do sujeito, situa-se a léguas de distância dessa confrontação com o real enquanto indicação do encontro com o inapreensível, como apontamos acima. O que justifica que esse autor, pretendendo dar sequência à obra freudiana, tenha proposto o “Real”, grafado com o R maiúsculo, como um “registro” desse impossível de ser simbolizado. Lugar de encontro com um limite radical, no qual vigora o não senso, que está na base de toda experiência humana; entretanto, nem por isso, se pode, nem se deve, deixar de investigar o edifício que se constrói a partir daí.

O estruturalismo “maneiristicamente” adotado por Lacan constitui-se como uma estratégia de abordagem dos problemas. Em sua concepção, nossas experiências teriam, necessariamente, três registros simultâneos: o “Real”, via o qual se indica o não senso, o impossível de se saber; o “Simbólico”, referido à função da fala que faz do homem um animal subvertido pela linguagem, que determina as formas de seu laço social e de suas escolhas sexuais, estabelecendo o campo da ambiguidade do sentido e operando tanto consciente quanto inconscientemente; e o “Imaginário”, registro das identificações, das tentativas de redução à similitude, das afetações, das paixões e do fechamento de sentido.

Conclamando a que não abandonemos o fundamento da palavra, e observando que a descoberta do inconsciente, instância referencial do sujeito, que divide com o consciente e o pré-consciente o psiquismo, deveu-se à valorização do que era expurgado pela ciência por se considerado bobagem – como as lembranças encobridoras, as fantasias, os chistes, os atos falhos, os sonhos e os sintomas –, o autor dá ênfase ao fato de que para além da palavra que escutamos, é toda a estrutura da

linguagem que está em jogo. Isso não quer dizer que o inconsciente seja uma linguagem, mas que ele se estrutura como uma linguagem. Desse modo, toda relação à significação encontra-se relacionada ao fluxo de cadeias associativas que se manifestam em cadeias significantes, já que “o” significado é o que se encontra desaparecido no campo da linguagem. Afinal, a palavra não é a coisa. A estrutura supõe leis operando no conjunto dos elementos considerados. Tais leis que comandam as cadeias significantes, comanda-nos por esse mesmo viés, tanto o discurso do sujeito quanto o sujeito mesmo, sendo o significante o instrumento com o qual se exprime o significado desaparecido. Disso decorre que operações metafóricas e metonímicas, operações de condensação e de deslocamento vão assujeitar inelutavelmente a relação à produção de significação.

A consequência epistemológica que decorre desse tipo de abordagem do problema é que se tem que renunciar ao princípio de análise compartimentalista. Estamos aqui no pleno vigor das relações, das redes. Por isso mesmo, Lacan propõe que se grafe com “O” maiúsculo ou “A” maiúsculo, o termo “Outro”, *Autre* em francês, para designar o outro, nesse caso não como um semelhante, alguém com quem eu possa ter uma relação intersubjetiva, mas como o tesouro dos significantes, ou seja, o referente da linguagem, via o qual eu me constituo como sujeito falante.

Contudo, ao defendermos essa abordagem metodológica no campo da memória social, não estamos supondo que a memória social tenha uma estrutura, mas sim que talvez no nosso modo de abordar esse campo, possamos comparar certo número de estruturas presentes nos modos de expressão da organização social e cultural, nas artes e na mídia contemporânea, nas nossas mitologias, nas nossas brincadeiras, e onde mais for para saber se nas propriedades formais nelas detectáveis, haja homologias, contradições, relações dialéticas, relações paradoxais, que possam ser discerníveis, evidenciando propriedades comuns que sejam expressões parciais disso que investigamos como memória social. Assim, nossa perspectiva não é histórica nem fenomenológica. Embora não possamos prescindir do que elas evidenciam, nosso foco encontra-se em buscar apreender, ainda que hipoteticamente, as relações estruturais que sustentam manifestações tais como as acima mencionadas.

Esclarecido, ainda que parcialmente, o ponto de vista teórico-metodológico com o qual operamos, partiremos para situar algumas incursões que, a nosso ver, merecem explorações mais amplas no campo da memória social.

Num contexto no qual a histeria, apontada desde a Antiguidade como manifestação atribuída à “matriz”, ao útero, ao seu vazio – expressão múltipla da “insustentável leveza de ser” –, Freud observa que a histérica sofre de reminiscências (MAURANO, 2010). E, com isso, a primeira abordagem da clínica psicanalítica, valorizando sobremaneira a memória, focaliza a questão da lembrança como a via de redenção do sintoma. O trauma, nesse contexto, fica referido àquilo que traz em si o germe da repetição porque não cessa de não se escrever, e, portanto, insiste, sem escoamento de excitação, numa atualização perene de um passado que não passa, presentificando-se reiteradamente e comprometendo o futuro, promovendo assim uma condensação temporal. Nessa perspectiva, o tempo, longe de ser cronologicamente organizado, ganha no psiquismo uma sistematização lógica, conforme proposição de Lacan, tentando dar expressão ao que foi postulado por Freud como a atemporalidade do inconsciente, marcando que tomar em conta o inconsciente, não é se fazer alheio à questão do tempo, mas tratá-la não cronologicamente. Isso, obviamente, traz sérias implicações para a abordagem da memória.

Diante de certos estímulos que incidem de maneira devastadora, ameaçando o psiquismo, o recalçamento comparece como um dique, configurando-se como um mecanismo defensivo que, na regulação econômica do psiquismo, franqueia a passagem do montante de intensidades passíveis de serem gestadas por esse, e detém a passagem do que lhe seria por demais danoso. Entre a impressão traumática de impossível inscrição, impressão intraduzível para o psiquismo e a lembrança redentora, que alenta com um universo de significações possíveis, por meio de associações que permitem o escoamento da excitação insuportável, situa-se a transferência, modo de atualização das relações infantis, recrudescidas na relação ao analista, mais especificamente pelo fato de se supor a ele um saber que se coloca como via de aposta no amor-tecimento do trauma. A clínica psicanalítica se inscreve nesse contexto no qual os elementos da lembrança e do esquecimento, no jogo entre o atualizado e o recalca-

do, fazem com que Freud pense o psiquismo como constituído por traços de memória, traços mnêmicos e a sua própria dinâmica, como efeito do destino do processamento desses traços, que obviamente estão longe de serem reduzidos à estreiteza da consciência.

Acerca dos diferentes modos de inscrição na memória, Antonello e Gondar (2012), revendo a “Carta 52” de Freud à Fliess e “Notas sobre o bloco mágico”, textos fundamentais à reflexão freudiana acerca da memória, sublinham a distinção entre memória representacional e não representacional. Fazem isso para diferenciar o primeiro impacto de um estímulo interno ou externo no sistema perceptivo-consciente – sistema que tem por função a recepção do estímulo sem conservar nenhuma sequela duradoura, de modo a estar disponível para novas recepções –, de um segundo momento em que a impressão dessas percepções, seus índices, suas marcas, são registradas como traços no inconsciente. Serão esses traços que, transcritos, ou seja, ligados à representação de palavras, poderão ganhar acesso à consciência, segundo certas regras. Nessa perspectiva, salienta-se uma estratificação da memória, e se evidencia um trajeto entre a percepção, a memória inconsciente e o que tomamos por consciência. Entretanto, essa primeira marca psíquica, caso traga uma impressão traumática, pode funcionar como uma memória congelada, cuja excitação não avança para ser processada como traço, ganhando a possibilidade de ser escoada pelas associações inconscientes, mas insiste, “de forma literal através de uma repetição compulsiva” (ANTONELLO; GONDAR, 2012). Isso pode ser observado tanto pela reiteração de uma vivência subjetiva, o que leva Freud a escrever *Além do princípio do prazer* (1988f), tentando entender a “compulsão à repetição”, quanto por certas manifestações observadas no campo social, como o fez Benjamin (1994), por exemplo, comentando acerca do afluxo de livros depois da I Guerra Mundial, contando histórias de sobreviventes, com uma narrativa absolutamente literal, num reencontro reiterante, não metaforizado, com o traumático.

Esses modos pelos quais a psicanálise aborda a complexidade da memória certamente não se conjugam com as propagandas que nos Estados Unidos, posteriormente à II Guerra Mundial, devido à incidência das inúmeras neuroses de guerra, propunham: “Se você sofre com a lembrança, acabe com a memória e seja feliz”. Nelas, a lobotomia aparece como uma

prática simples e barata de se resolver o problema da memória por apenas 25 dólares, via um procedimento rápido em consultório. Acerca disso, o cineasta novaiorquino Richard Ledes realizou um filme intitulado *A hole in one* (“Uma perfuração no um”), que, entre ficção e documentário, exhibe a trama desses recursos utilizados, valendo-se, de maneira impressionante, de arquivos cinematográficos da época.

De forma similar, nos tempos atuais, temos a apologia aos psicofármacos indo, por um lado na direção do apelo ao esquecimento, esquecer-se das tristezas, das tensões, dos medos; e por outro lado, o pavor do mal de Alzheimer e a busca de ginkgo bilobas, nas mais diferentes versões, inclusive as virtuais, digitais, eletrônicas, buscando o aumento da capacidade de nossos HDs “orgânico-funcionais” e de prótese.

Na perspectiva dessa ambivalência no trato com a memória, deparamo-nos, no curso de nossa investigação, com o trabalho de Huyssen. O autor, apontando a globalização da cultura da memória na contemporaneidade, sobretudo a partir da década de 1980 – em que o foco parece ter se deslocado do futuro para o passado, promovendo a obsessiva automusealização por meio de câmeras, literatura memorialística confessional, romances históricos, vasta literatura psicanalítica sobre traumas, interesse por documentários de TV, canais de TV voltados para a história, como o History Channel nos EUA –, pergunta-se se esse aumento explosivo da memória não se encontra acompanhado de um aumento explosivo de esquecimento (HUYSEN, 2000). O que nos faz observar que a contrapartida dessa inflação de memória é tanto a necessidade de esquecer quanto o terror do esquecimento.

Que o esquecimento possa ser salutar, não nos resta dúvida, Nietzsche já o dizia na *Genealogia da moral*. Afinal,

Como se faz no animal-homem uma memória? [...] Imprime-se algo a fogo, para que permaneça na memória: somente o que não cessa de fazer mal permanece na memória. [...] Nunca nada se passou sem sangue, martírio, sacrifício, quando o homem achou necessário se fazer uma memória (NIETZSCHE, 1978, p. 304).

A mnemotécnica funciona desde sempre como todos os castigos, punições e torturas necessários para que o homem se adéque a sua condição de ser social. A dor imposta ao corpo pretende memorizar o ato que a gerou, para que o mesmo não seja repetido. Dessa forma, a memória se inscreve muito facilmente no corpo com marcas, rugas, linhas de expressão, cicatrizes e sofrimentos. E a falta de memória coloca-se, na perspectiva da coerção social, como uma falha a ser corrigida com punições. Pelo menos é essa a perspectiva de Nietzsche, que, por esse viés destaca o esquecimento como uma *força plástica* capaz de reelaborar e digerir o passado, “transformando e incorporando o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas” (NIETZSCHE, 2003, p.6).

Entretanto, a psicanálise e a vida bem nos mostram que o esquecimento, por mais que possa ter muitos aspectos salutares, na medida em que suspendendo fixações, permite a retomada do fluxo da existência, não pode se dar a fórceps, à custa da anulação da vida psíquica. Há uma difícil travessia a ser feita por sobre os ossos da memória, e inclusive tomando esses ossos para constituir um esqueleto. O fato de sermos sujeitos a partir da fala, a partir da linguagem, como frisamos anteriormente, indica que não operamos com as coisas, mas com o que podemos fazer delas, através das marcas e dos traços que deixam em nós.

Isso faz de nosso psiquismo um aparelho de memória. Nascemos e o mundo se apresenta para nós. Mas, o que faz com que esse nós, o si mesmo, reconheça o mundo e distinga a si, não é a apresentação do mundo, e sim nossa capacidade de processá-lo a partir do que nos afeta. Para percebermos a existência de algo, é preciso que esse algo nos afete, e seja, então, qualificado por nós. Por isso Freud sublinha que o juízo de existência do que quer que seja é precedido pelo juízo de atribuição, senão esse algo passa despercebido (FREUD, 1988d). Nessa perspectiva, a habitual oposição entre razão e sensibilidade revela-se equivocada. O juízo que fazemos do mundo é tecido por nossas afetações e pela nossa capacidade de processá-las, digeri-las, incorporá-las e representá-las consciente e inconscientemente. Eis aí nossa possibilidade de evocá-lo para além de sua apresentação. Só então nos encontramos no mundo, obviamente, não como um peixe se encontra dentro d’água. Trata-se, portanto, de

uma atividade de apropriação subjetiva da apresentação do mundo para nós. Sem esse processo farto em reviramentos, a apresentação do mundo resta muda no silêncio do real inapreensível.

No texto *Sobre a interpretação dos sonhos*, de 1900, Freud diz que o psiquismo começa a operar pela tentativa de reencontrar algo que, de sua apresentação, veio a deixar um traço de memória. Como por exemplo, a experiência de satisfação diante de uma primeira mamada. Aponta que mediante a reincidência do desconforto, no caso, a fome, essa tentativa de reencontro da Coisa que diante da situação primária de desamparo do recém-nascido trouxe uma satisfação asseguradora, funciona como elemento que dispara a atividade psíquica. Essa busca só pode se dar através do traço deixado pela percepção da Coisa que aí se inscreveu como objeto perdido, porém sempre passível de ser esperançosamente reencontrado na pista dos traços deixados. A essa operação de reevocação da coisa perdida, fundadora do psiquismo, Freud (1988a) a nomeia como desejo.

O psiquismo, enquanto um aparelho, avança para frente e também insiste para trás pelas fixações nas fontes de prazer originais. Ou seja, insiste nas marcas e traços de memória deixados por essas experiências. Assim, sua evolução não significa progresso, mas movimento pulsante para frente e para trás, de modo não linear, barroco, como eu insisto em destacar em outros trabalhos (MAURANO, 2011). Suas tendências pulsionais revelam, por um lado, seu caráter conservador, tendendo a restaurar um estado precedente. E, por outro lado, uma precipitação para frente, num movimento que se dá na borda entre o simbólico, lugar de reencontro, e o real, ponto limite da simbolização, onde se encontra o que não é passível de ser apreendido.

Conforme Paola Miele destaca em seu texto *Reencontrar. Entre repetição e despertar* (MAURANO; NERY; COUTINHO, 2011), o novo se introduz fazendo corte no sistema de repetição. O que se presentifica é o próprio reencontro do limite da simbolização, ponto onde se deu o recalque originário, fronteira entre a natureza “silenciosa” e a inscrição da linguagem enquanto humana. Ponto de báscula entre o real e o simbólico. Dessa forma, o reencontro, a lembrança, pode se dar como reedição do já conhecido – repetição, torpor, menor trabalho psíquico, em que todo

o novo se reduz ao já conhecido. Ou pode se dar como ressurgência de um estranho que, no entanto, é familiar – *unheimliche*, como diz Freud, em seu ensaio *El siniestro*, de 1919. Encontro com o que resta de inassimilável em toda experiência com o já conhecido. Reedição de um corte no campo da significância, no campo do que pode ser domado pela linguagem. Reencontro do ponto no qual algo do que Freud propõe nomear como recalçamento originário incidiu inaugurando a vida do sujeito enquanto falante – delineando um corte entre um estado anterior à linguagem e aquele na qual esta se inscreve para o sujeito, o que teria como efeito a constituição de um núcleo original do inconsciente, o qual teria como função a fixação de representações ligadas a uma pulsão, uma tendência psíquica, em si mesma produtora de prazer, porém, do mesmo modo, causadora de desprazer.

Dessa forma, pode-se perceber de que modo na formulação freudiana proposta a partir das observações clínicas, a fixação precede e condiciona o recalçamento, que funciona como certo gargalo nas tensões psíquicas. Ele atua como uma defesa constitutiva da própria estrutura psíquica de um sujeito, que tem suas operações fundadas a partir de uma cisão, um corte que nega entrada na consciência ao representante psíquico da pulsão. E este último, mantido fixado e com seu acesso vetado à consciência, preserva-se conservado no inconsciente, num estado infantil, funcionando como polo de atração, podendo vir, portanto, a funcionar na predisposição à patologia posterior, que decorre de um recalçamento também posterior, dito secundário.

Trata-se de abordarmos aqui a memória desse corte, que tanto pode se precipitar como sideração traumática – marcando a insistência das fixações que não se desviam de transitar nos canais de facilitação de trajeto “viciado”, na lei do menor esforço – quanto pode provocar, por essa mesma sideração, um *pathos*, um espanto, em seu sentido etimológico, que promove o despertar da ilusão da assimilação de tudo, abrindo espaço para o novo, em que a memória, longe de ser repetitiva, desvela-se como criativa, num “saber-fazer” de outro modo, com o que insiste.

Nessa perspectiva, o não senso, o absurdo, a suspensão do sentido, pode encontrar novas vias de prazer, desviando-se dos tais canais de facilitação, mencionados por Freud no *Projeto de psicologia para neu-*

rólogos, fixamente transitados na lei do menor esforço psíquico, como mencionei acima. Ainda, como lembra Miele (2010), um bom exemplo de um trabalho psíquico dessa natureza, que eu diria que preserva o lugar do *pathos*, do espanto, é o chiste, pelo menos nos modos como ele é abordado na elaboração freudiana. Nas piadas, o já conhecido encontra outra abordagem. Há um novo manejo do prazer verbal, promovendo novos arranjos, jogos com as palavras que transgridem o sentido esperado e, no lapso de um instante, reinventam a linguagem, tal como quando a arte reinventa a vida.

No chiste, a memória da fala, a utilização subjetiva da língua não se estanca no já conhecido, mas se serve dele para ousar arranjos inusitados, buscando a coalescência do Outro, sem a qual a produção de prazer não se dá. Nisso se sublinha a natureza social de nossa subjetividade, e daquilo em que esta se apoia: nossa memória.

Acerca disso, o conhecido barroquismo tão marcante na cultura brasileira, que nos abre canais, para o melhor e para o pior, a tantas *pré-disposições*, como à miscigenação, à mística, à obscuridade, à ênfase nas aparências, à conjugação das antinomias, aos excessos, ao vigor do uso ornamental do discurso, merece também ser focalizado na dimensão lúdica fortemente presente em nosso país, e que viabiliza outro modo de produção de entendimento, que não apenas o da racionalidade cartesiana, o que traz efeitos para os modos de processamento de nossa memória cultural¹.

Num grupo de trabalho, preparatório ao colóquio do Movimento Convergência, que aconteceu em fevereiro de 2010 em Paris, sobre o tema “O que se pode esperar de uma psicanálise?”, composto por eu mesma, Marco Antônio C. Jorge, Paola Miele, Anne Dufourmantelle e Helena Gibbs, surgiu a partir de nossas discussões a ideia de que o trabalho analítico, em sua função de despertar o sujeito na relação com seu desejo, implicaria um traumatismo positivo.

A esse respeito, Coutinho Jorge, lembrando a música “Ideologia” de Cazuza – que diz num trecho “Eu vou pagar / A conta do analista / Pra nunca mais / Ter que saber / Quem eu sou” –, sublinha a importância de se diferenciar o recalçamento do esquecimento. Como no recalca-

mento secundário, vinculado à formação de sintomas, o sujeito “esquece” que esqueceu, este permanece agarrado ao fel da lembrança.

O recalçamento secundário é um mecanismo psíquico que implica a fixação e o isolamento de certos traços mnêmicos, que, pelo fato mesmo de seu isolamento, persistem à custa de um imenso dispêndio de energia, que só faz crescer sua importância, promovendo, nessa perspectiva, a estruturação do sintoma, que não é, senão, mensagem cifrada do recalçado, e, portanto, uma forma de seu retorno. É por isso que os neuróticos sofrem de rememoração. Ou como reformula Miele, os neuróticos sofrem da impossibilidade de esquecer. Mas, obviamente, a manifestação dessa impossibilidade não toma a forma da memória consciente. Trata-se de lembrar pelos sintomas, pelos transtornos psicossomáticos, pela transferência, de certo modo, sempre em ato, em que a memória se produz por antecedência, num “eu já sabia que isso iria acontecer”, como é tão comum de observar nas queixas dos fracassos amorosos que repetem o mesmo enredo. A memória aí se coloca como uma versão do já vivido, numa presentificação que não passa. “Pelo recalçamento, o aparelho psíquico isola e exclui a lembrança inadmissível; entretanto, a recalçando, ele a dota de uma vida permanente no inconsciente; o recalçado é condenado a retornar” (MIELE, 2010).

A análise, produzindo um “des-recalçamento”, um desvelamento da amnésia infantil, leva à possibilidade de um efetivo esquecimento, um esquecimento salutar, já que o psiquismo é poupado de um imenso dispêndio econômico de energia associado à repetição do mesmo modo de gozar, mesmo modo de se satisfazer paradoxalmente, no qual a pulsão de morte, uma das tendências operantes no psiquismo junto com a pulsão de vida, insiste no malfadado encontro com o real, promovendo a repetição.

Lacan adverte, inclusive, que a abordagem freudiana da repetição se apoiou no que Kierkegaard escreveu sobre o assunto, no livro de 1843, *Gjentagelsen*. Quanto a isso, esse termo em dinamarquês significa etimologicamente *gjen* – de novo – e *tagelsen* – tomar. Donde, portanto, lê-se a palavra tomar de novo ou retomada, e não propriamente repetição, embora em francês a obra tenha sido traduzida, primeiramente, como *La repetition*. O termo é assim definido por Kierkegaard: “retomada

(*gjentagelsen*) é uma reminiscência para a frente”. Assim, se a simples lembrança retoma o que passou, a retomada relança para frente esse passado, que então não cansa de não passar, empaca. É essa concepção de repetição enquanto retomada que nos interessa ressaltar.

Temos com isso um dos aspectos da presença da memória que se articula à insistência mórbida da repetição, num esforço descomunal, dado que é impossível a conservação do mesmo. Tal repetição é sempre repetição de um traço comemorando um gozo, a reincidência de uma impressão que enguiçou e empacou o fluxo. Gozo que se apresenta não como satisfação de uma necessidade, mas como satisfação de uma pulsão, termo que tem um sentido complexo na psicanálise. Gozo que se espera que ganhe outro destino na cura psicanalítica, à custa do luto de certas ilusões pelo efeito da retificação subjetiva promovida pelo ato analítico. Por esse viés, Miele refere-se em tom provocativo à ideia de que a análise promoveria certo luto da pulsão de morte. Eu prefiro dizer que se trata de certo luto do gozo excessivo relativo à pulsão de morte. Esse trabalho se faz possível com a queda da idolatria da lembrança, e o abandono da complacência com a tristeza.

Na cura, trata-se de dissolver a fixidez e o magnetismo da pulsão de morte e a complacência da tristeza, que faz da lembrança um ídolo. Poder se permitir esquecer implica a possibilidade de deixar partir frações de gozo mortíferas e coaguladas de polos retrógrados a serviço do repouso absoluto. Implica deixar ser o presente, o não sabido. Paradoxalmente, a pulsão de morte é enraizada num certo sabido (MIELE, 2010).

O que queremos sublinhar é que a pulsão não é redutível a ser entendida apenas como uma tendência da vida psíquica, no sentido energético, mas ela comporta também uma dimensão histórica, cujo alcance não é pequeno. Como diz Lacan “A rememoração, a historização, é co-extensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de psiquismo humano. É igualmente lá que se grava, que entra no registro da experiência, a destruição” (LACAN, 1988, p. 254). A pulsão de morte, postulada por Freud (1988f) em *Além do princípio do prazer*, onde é identificada como uma tendência que traduziria no humano um retorno ao inanimado, ao modo “do pó viestes, ao pó retornarás”, que estaria

presente instintivamente na natureza, será enfatizada por Lacan como reveladora de uma estrutura de campo. Ou seja, ao postular a pulsão de morte, Freud teria desenvolvido aí sua sublimação referente ao instinto de morte, numa perspectiva eminentemente criacionista. Desse modo, teria introduzido a dimensão da criação *ex nihilo* na estrutura do campo analítico, marcando uma origem, na qual pelas mãos do homem, introduz-se a organização significante no mundo natural. Como se a pulsão de morte operasse como a memória da natureza em nós. Ponto no qual se isola em sua dimensão própria o memorável e o memorizado. O que operava mudo no ser imerso no mundo natural, faz agora ruído no silêncio do ente, de modo a ter sido preciso “criar” o significante no começo, para que se pudesse articular a pulsão como histórica (LACAN, 1988, p. 261).

Se vocês observam nesse pensamento uma advertência ao evolucionismo, estão no caminho de entendê-lo. No texto de Freud, “De guerra e morte. Temas de atualidade”, de 1915, o psicanalista, percebendo os limites do *princípio do prazer* como regente do psiquismo, manifesta sua surpresa diante da I Guerra Mundial, ao observar que seus proponentes não eram as nações ditas incivilizadas, mas, ao contrário, justamente as consideradas mais evoluídas, concluindo que nossos avanços civilizacionais não promovem a abolição do bárbaro que vigora em nós. Isso nos mostra a operação de uma engrenagem que articula “moebianamente” o subjetivo e o social, na qual não se tem como precisar onde começa um e termina o outro.

Dessa forma, reencontrar o passado erigido em fatalidade e em destino, em futuro e criatividade, articula-se à abertura do sentido que se pode esperar tanto de uma sociedade quanto de uma psicanálise. O que de melhor que se pode esperar é que a análise enquanto *mise-en-scène* do trauma, como propõe Miele, faça operar o que eu gosto de chamar de transfiguração do horror em beleza, via os poderes do amor, sustentado pelo desejo do analista (MAURANO, 2011), na condução do trabalho.

Aqui, não estamos longe da perspectiva trágica de uma análise – é claro que menciono a tragédia em sua perspectiva artística, tal como ela se constitui como berço do teatro na Grécia Antiga. Nesse contexto, cons-

titui-se como uma celebração da vida em todas as suas dimensões, sem amputá-la de nada, nem mesmo do sofrimento. Também de uma análise que chega ao seu termo, espera-se a reaquisição de parte da plasticidade pulsional originária, do recém-nascido, mencionada por Freud, já que foi desinflacionado o campo das fixações imaginárias. Razão pela qual a análise dá condições simbólicas ao sujeito para agilizar os diferentes lutos que ele deve fazer ao longo da vida – dado que ela (a análise) lhe permitiu fazer um longo luto do objeto.

É da relação com o mundo, que para o sujeito humano toma a forma de relação com os objetos, sobretudo com o que Freud designa como a Coisa primordial – *das Ding* –, que advém em nós uma afirmação primeira – *bejahung* –, como um consentimento para a vida, inaugurando o psiquismo. Nessa relação, o sujeitinho nascente aqui escutando com os objetos, que se apresentam a ele como que associados segundo uma estrutura de grupo, estrutura social, vai escrevendo o mapa de seu corpo libidinal, tecendo, diante da experiência primária do corpo despedaçado, um tipo de consistência corporal que precede a elaboração da experiência narcísica de organização da imagem corporal. Essa memória, que é fundamento do corpo libidinal, marcada por fixações restritivas à mobilidade pulsional, é afetada com a experiência analítica, pela travessia da fantasia que sustenta essas rotas de satisfação viciadas, fazendo operar um luto do objeto suposto a salvar o sujeito da evanescência e da morte, seu destino natural. Espera-se que a consequência desse luto, dessa desilusão, seja o estabelecimento de uma relação diferente aos objetos.

A relação transferencial, modo como denominamos, a relação ao analista, opera como via de transporte de uma posição a outra nessa relação do sujeito ao objeto. Nela, há uma queda, uma perda que inevitavelmente está em jogo. Há um encontro com o que eu chamaria de o impossível da objetualização, encontro com o intangível do real. É como se o luto do encontro com a Coisa, que supostamente faria consistir o sujeito, marcasse a falta não como contingente, mas inerente ao advento do sujeito. Habitamos a falta a ser. Diante dessa subtração no campo desse gozo “objetualizado”, amplia-se, por compensação, possibilidade de um gozo Outro, relativo a uma fruição que embora passe pelo mundano, atravessa o objeto e vai além.

Essa transformação da relação ao objeto, ou seja, da relação à falta do objeto, pode ganhar diversas formas. A atividade do amor, o chamado dom ativo do amor, ao qual Lacan se refere em seu seminário I (LACAN, 1975), é uma delas. Nela, a tônica não está na demanda de ser amado, demanda de ser objeto de amor, mas na afirmação da ação de amar, amar por intermédio dos objetos, passar pelo furo que eles têm em seu seio. A sublimação pode ser outra. Afinal, o destino do objeto na sublimação, operação que preside toda criação, é o de desvelar a vocação fictícia de todo objeto e, por isso mesmo, celebrá-lo como Coisa criada, recuperando um gozo a mais no horizonte de uma abertura, ao fazer existir algo, onde antes não havia nada, o que dá sentido a criação *ex nihilo*. O sublime está nisso, em transformar o peso do sólido na leveza do evanescente, mas certamente isso não é fácil, nem para um sujeito, nem para uma cultura. Não é à toa que Nietzsche (1978) louvava tanto a “sereno-jovialidade grega”, que pela arte trágica conseguiu essa proeza.

A elaboração do luto do objeto implica nessa possibilidade de saber-fazer com a falta desse mesmo objeto. E o luto é um trabalho com a memória. Se perdermos algum objeto ao qual estamos ligados, uma pessoa, um animal, um bem qualquer, não tarda que alguém diga prontamente diante de nossa dor: Esqueça! A fila anda! Arranja outro!

O que gostaria de sublinhar é que o mal-estar na memória, tão potencializado em nossos tempos, só se cura com trabalho de luto. Só ele nos aporta um efetivo esquecimento liberador de energia para novos investimentos pulsionais libidinais. As tentativas de supressão a fórceps da relação ao perdido ou ao incômodo promove um tabu, um “não posso tocar nisso”, que, longe de convocar o esquecimento, erige como totem, sacraliza o perdido, fixa o recalcado, o qual, sem outra saída, só pode insistir das mais diferentes maneiras em seu retorno, alimentando o automatismo de repetição que mumifica a memória, ainda que sob diferentes encobrimentos.

Gregório de Mattos (1933) bem o sabia quando escreveu “A um peito cruel”:

O bem passado o que é? é mau presente,

O mau presente o que é? é dor esquiva,

A dor esquiva o que é? é morte viva,
A morte viva o que é? é inferno ardente...
Por bem passado, mal, vou padecendo,
Por alegria, dor; por vida, morte,
Com glória, o mesmo inferno estou sofrendo

Uma forma de encobrimento pode ser inclusive esse excesso de memória apontado por Huyssen, no qual não faltam produções de falsas memórias ou de lembranças encobridoras afeitas a todo tipo de uso político e econômico. Afinal, o consumo em massa de memórias produzidas, sobretudo pela mídia para fins mercadológicos, é um fenômeno público que tomou proporções sem precedentes e que pede para ser interpretado. Por esse viés, o autor ressalta que a memória serve a todos os usos e abusos, impulsionados talvez “subliminarmente pelo desejo de nos ancorar num mundo caracterizado por uma crescente instabilidade do tempo e pelo fraturamento do espaço vivido”. Afinal, “Quanto mais nos pedem para lembrar, no rastro da explosão da informação e da comercialização da memória, mais nos sentimos no perigo do esquecimento e mais forte é a necessidade de esquecer” (HUYSEN, 2000 , p. 20).

No Renascimento, na nostalgia do ideal grego perdido, também houve um apelo desmesurado à memória. Nesse período, não raro, a figura do cão remetia à memória, fiel companheira do homem para o melhor e para o pior. Isso se afigura bem no primeiro plano da gravura *Melancholia I*, de Dürer, com um cão dormindo, para a qual Walter Benjamin nos chama a atenção (BENJAMIN, 1993). Acreditava-se que o cão era dominado pelo baço, órgão que se supunha produtor da *bile negra*, responsável pela melancolia.

No esteio dessa relação da memória com a melancolia, vale lembrar, embora sem nos estendermos nisso agora, que a disseminação da depressão que como uma epidemia ronda nossos tempos atuais parece demarcar o destino trágico do apelo desmesurado ao gozo e à libido, numa inflação das relações de objeto, ainda que esse seja o si mesmo. Tais relações são curto-circuitadas pelas tentativas mais estapafúrdias de se suprimir o trabalho de luto diante das perdas delas decorrentes.

A depressão parece ser o efeito da “vingança maligna” dos traços deixados pelo objeto que, enquanto perdido e precipitadamente soterrado, morto-vivo levanta-se da tumba e reivindica soturnamente um lugar de reconhecimento na memória, até para que possa ser efetivamente esquecido. Enquanto isso não se dá, a memória não se alimenta de lembrança, mas vive da ruminação dos mortos. Quando a morte perde a sua pompa e torna-se banalizada, o espaço fúnebre, tão necessário para alimentar consistentemente a nossa memória em seu trabalho de processamento e não de fixação, fica de tal forma estreitado, que cobra a todo custo, nos momentos mais inusitados, seu reconhecimento: “Puxa! Como essa depressão veio aparecer logo agora que eu estava tão bem!”.

Assim, nem os mecanismos artificiais para esquecer, via o império dos psicofármacos, álcool, entorpecentes, e mesmo lobotomias; nem os constituídos para produzir acumulação de memórias promotoras de encobrimentos, via potentes “ginkgo bilobas”, mnemotécnicas diversas, HDs suplementares, musealização pessoal e cultural, são passíveis de promoverem a habitabilidade da vida. É certo que esquecer é fundamental, mas não é pouca coisa, e torna-se impossível quando se esquece de que se esqueceu. Portanto, vamos mais devagar com o andor, que o santo da memória além de ser barroco, é de barro!

Notas

¹A presença do feminino e da ludicidade na memória cultural brasileira à luz da psicanálise e do barroco é tema da pesquisa que desenvolvemos no PPGMS/Unirio. Parte da mesma foi recentemente publicada em Maurano (2011).

Vera Dodebei

Este ensaio é constituído por cenários e perspectivas que objetivam observar, a partir de aproximações e afastamentos, a relação memória/informação. Metaforicamente, os cenários vestem o palco, conferem identidade ao espetáculo e representam criações efêmeras, pois se pode imaginá-los tanto para o presente como para o passado ou o futuro. Como elemento fundamental da cena, o cenário muda ao longo da narração concreta ou imaginária; portanto, ele se funda no movimento, na ação, na duração. A primeira advertência, como consequência do exposto, é que nosso objeto de análise é uma construção circunstancial no tempo presente.

Já perspectivas ou pontos de vista indicam determinados posicionamentos espaciais, a visão através de um ângulo por meio do qual os movimentos de aproximação ao objeto da observação e os de seu afastamento se tornam mais controláveis, favorecendo a atenção e permitindo que não se perca o foco. A segunda advertência é a de que existem tantos pontos de vista quantas são as pessoas dispostas a lançá-los em um espaço que também é construído circunstancialmente.

Ao aproximarmos memória e informação, procuramos criar um cenário propício à reflexão no âmbito da cultura contemporânea e um ângulo de observação sobre os pontos de contato entre a memória social e as ciências da informação e da comunicação¹. Dizemos aproximação, porque, a partir da segunda metade do século XX, esses estudos alcançaram, isoladamente, um desenvolvimento extraordinário. Se, de um lado, a memória dá seu aval à patrimonialização dos objetos representativos dos traços culturais a ela associados, por outro lado, em sentido inverso, a informação começa a ocupar os espaços dos objetos, em um processo veloz de criação, transformação e convergência. Isso significa dizer que enquanto a memória ajuda a criar e manter objetos, a informação os reduz.

Basta olhar para as casas onde moramos e tentar contar quantos objetos possuímos ao nosso redor ou, ao menos, escolher aqueles que são mais

importantes, que possuem determinado valor, seja de memória, sonho ou magia, seja por sua utilidade momentânea. No meu caso, poderia levar dias ou semanas para levantar uma lista de todos os objetos que adquiri ao longo de minha vida e que ainda se encontram em meu poder.

Frederic Kaplan (2009), *designer* de objetos e especialista em inteligência artificial, ao relatar essa experiência feita com a mulher e as filhas, concluiu que, na verdade, os objetos que contam são aqueles que possuem duas dimensões: a estrutura física, incorporável, cuja forma convida à metamorfose; e a história que carregam em sua relação com as pessoas. É essa historicidade que oferece a base material para a lembrança, para o sonho, para a reflexão. Essas duas funções integradas à sua estrutura esculpam as práticas cotidianas – o que faço, o que penso, o que sou.

Por sua vez, Vilén Flusser (2011, p. 70-71), ao tomar a fotografia como objeto que permite a crítica às imagens técnicas no período pós-industrial, afirma que ela, como objeto, é desprezível e não suscita o desejo de posse, pois seu valor está na informação que transmite. Sua tese é que recomeçamos a viver um momento de circularidade temporal, característico da era mítica, após séculos de linearidade histórica, em que os objetos em série ou produzidos em multicópias transferem seu valor de superfície para o valor simbólico representado pela informação distribuída em larga escala. Diz Flusser que a distribuição ilustra o conceito de decadência da propriedade. Assim, não desejamos mais a posse do objeto como forma de poder, já que este se encontra agora em quem programa e distribui a informação.

O que acontece, então, quando o processo de convergência de mídias elimina objetos analógicos e os transporta para um ambiente virtual, mediado/midiatizado pelo computador? A experiência vem mostrando que, de fato, enquanto a memória cria e mantém objetos, a passagem deles para o mundo virtual, representada por sua programação informática, os reduz no espaço analógico. A perda da memória relacionada ao desaparecimento de um objeto como um *smartphone* é proporcional à capacidade memorial que ele carrega em sua estrutura física e lógica. A questão é que já nos habituamos às memórias auxiliares móveis que nos acompanham, e não exercitamos a memória do corpo, a ponto de não mais sabermos o número de nosso celular.

Na década de 1990, início da difusão dos computadores pessoais, uma das tarefas cotidianas dos usuários desses dispositivos era organizar as informações em arquivos ou pastas para liberar as caixas de entrada, principalmente aquelas relativas às trocas de correio eletrônico, além de outros objetos como álbuns de fotografias, arquivos de textos e, em quantidade ainda incipiente, imagens em movimento e músicas. Utilizava-se a inteligência pessoal para criar categorias de assuntos que, como índices ou lugares de memória, ajudavam a recuperar as fontes de dados para futura utilização. Com o avanço da técnica de armazenamento de informações, o aumento de velocidade e mobilidade de transmissão/recepção de dados, e a consequente convergência de mídias, os computadores passam a integrar a memória do corpo como um *chip* – dispositivo digital de memória auxiliar – de caráter pessoal, da mesma forma que as coleções analógicas de objetos visuais e sonoros, pertencentes à categoria dos *arquivos*, auxiliam no acesso e na manutenção de informações produzidas pela sociedade, as quais, pelo volume de conteúdos, não podem ser armazenadas na memória do corpo com a mesma abrangência ou a mesma especificidade.

Já na segunda década do século XXI, encontramos um cenário em que a produção do conhecimento, sua circulação e preservação são dependentes tanto dos estudos memoriais quanto dos informacionais. Mediadas pela cultura digital, duas perspectivas sobre a transmissão de conhecimentos são privilegiadas na observação dessa relação entre memória e informação. A primeira refere-se aos estudos de base humanista e social, que têm na comunicação escrita, oral e corporal seus fundamentos teóricos e metodológicos, denominada, a seguir, de “memória do corpo” e “extensões memoriais”. A segunda perspectiva é relativa aos estudos infomidiáticos: *softwares*², jogos e arte eletrônicos, que criam memórias e estabelecem a comunicação entre pessoas e objetos, caracterizada pela memória eletrônica a partir da tecnologia do banco de dados.

Memória do corpo e extensões memoriais

Nas ciências humanas e sociais, há um relativo consenso quanto aos modos de transmissão de conhecimentos. Considerando-se o cenário transgeracional, a predominância da comunicação oral ou escrita caracterizaria,

respectivamente, as sociedades ágrafas e as sociedades ditas letradas. Isso pressupõe que a transmissão ocorra por verbalização da experiência vivida. No entanto, em uma leitura mais apurada a respeito da história da memória, como, por exemplo, a de Le Goff (1999, p. 424), encontramos, em um trecho que cita o antropólogo Jack Goody, uma brecha de atenção para formas criativas de transmissão de memórias/conhecimentos:

Notemos sem insistir, mas sem esquecer a importância do fenômeno, que a atividade mnésica fora da escrita é uma atividade constante, não só nas sociedades sem escrita como nas que a possuem. Goody lembrou-o recentemente, com pertinência: “Na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos setores da nossa, a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana”.

Nesse sentido, pode-se dizer que a memória é transmitida não só por comunicação escrita e oral, mas também corporal. Na experiência de Goody (2012, p. 11, 125) com o mítico, o ritual e o oral, a criatividade já predomina na oralidade em relação à moldura que encerra a escrita, ao permitir que o orador prossiga, como numa corrente em que a versão mais recente é sempre o ponto de partida. Enquanto a escrita pressupõe o isolamento do autor e o distanciamento do leitor, as duas últimas formas de comunicação são, essencialmente, dialógicas e interativas.

Diana Taylor (2003), ao entender a *performance* como uma forma de aprendizagem, armazenamento e transmissão do conhecimento junto com a comunicação escrita e oral, considera que a “expressão corporificada” (*embodied expression*) tem participado e, provavelmente, continuará a participar na transmissão de conhecimentos, memórias e identidades, atravessando assim, tal como Goody afirma, tanto os modos orais quanto os baseados na escrita. Outros pensadores do mundo midiático, como Flusser, designam a sociedade ocidental contemporânea como sociedade pós-histórica ou sociedade da informação. E, na aurora da revolução digital, que tanto utiliza a escrita quanto ameaça o seu reinado, o corpo, outra vez – a exemplo do que se julgou que vinha ocorrendo com o ad-

vento e o predomínio da escrita sobre a oralidade –, parece condenado a desaparecer num espaço virtual que se esquivava (para dizer o mínimo) da corporalidade dos objetos.

Taylor propõe, então, ampliar o foco lançado na cultura da escrita para abrigar também a corporalidade, sendo para isso necessário, segundo ela, alargar as fronteiras disciplinares para incluir o conceito de *performance* como “práxis” e “episteme”, o que, certamente, levará a uma política de inclusão memorial. Danças, rituais e culinária, entre outras manifestações culturais, passaram muito recentemente a ser reconhecidas como formas de conhecimento e transmissão da memória que se constituem no corpo.

Os chamados patrimônios imateriais nascem sob essa perspectiva de entendimento das memórias corporais/ incorporadas. Mas, para que esses patrimônios façam parte das políticas institucionais de valorização das memórias locais e globais, eles devem se submeter, paradoxalmente, ao regime da escritura. São os chamados inventários (*repertoires*) efêmeros, que a cada 10 anos, no caso brasileiro, devem ser revistos e refeitos. O que significa esse compromisso diante da natureza dialógica e interativa da comunicação oral e corporal? O reconhecimento da corporalidade não seria uma questão política *para além* dos patrimônios institucionais, e tão mais política/libertária (em relação ao domínio/controlado das informações) quanto não institucionalizada?

Algumas pesquisas têm sido desenvolvidas no âmbito de comunidades que obtiveram o selo patrimonial imaterial há 10 anos e, no momento, são convocadas a pensar na avaliação das informações registradas à época da nomeação pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural (Iphan) e a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco). A questão em jogo é a salvaguarda e proteção de direitos de uso simbólico e comercial das manifestações culturais proclamadas obras-primas do patrimônio oral e intangível da humanidade. O que ocorre, no entanto, é que as instituições promotoras dessas listas não sabem como proteger patrimônios em processo³.

Os inventários são registros textuais, fonográficos ou fílmicos que descrevem momentos ou cenas de uma dada manifestação cultural, mas que não conseguem captar sua dinâmica mítica, ritualística, circular.

Criação, transformação e mudança são, por assim dizer, as características mágicas – simultaneamente inerentes e irreprodutíveis – da cultura, que não podem ser encapsuladas em um registro “protetor”. A existência e a permanência dessas manifestações são possíveis exatamente pela sua impossibilidade de reprise. Na cena teatral ocorre o mesmo. E nela, embora haja um roteiro repetido, da mesma maneira que ocorre com a tradição, a ação incorpora novas informações provenientes tanto da emissão quanto da recepção, quer dizer, do ator e do espectador.

A França, por exemplo, embora tenha sido após a Revolução, o berço dos projetos patrimoniais, lida hoje em dia com a patrimonialização da memória de forma bem diversa daquela compreendida por outros países, inclusive o Brasil. Lá, a preservação da tradição é decorrência do exercício cotidiano, e não há a preocupação de protegê-la. A memória é transmitida pelo corpo, pelo agir, na forma de gestos e histórias do grupo, suas memorações e comemorações. Discute-se hoje na França, por exemplo, o título de patrimônio culinário e gastronômico dado ao *foie gras* em 2006 pelo Centre National des Arts Culinaires (CULTURE..., 2014). Apesar de numerosos trabalhos históricos que apontam a imersão da prática de confecção do *foie gras* na cultura francesa, principalmente nas regiões da Aquitaine e Midi-Pyrénées, a questão é que o *foie gras* é uma tradição em vias de transformação, uma vez que há também a tendência, entre os franceses, de reconhecer o sofrimento do ganso como sendo mais importante do que a tradição que, porventura, o mantenha na culinária francesa.

Ao lado da tradição, existem na França objetos considerados patrimônios imateriais, naturais ou vivos, que também se caracterizam pela condição processual, exigindo a observação (laboratórios de observação das paisagens, por exemplo) e o acompanhamento do objeto, para pensar o presente e o futuro, nunca o passado, já que não se pode dizer o que são nem o que serão, pois eles se encontram em transformação permanente.

Convivemos então com memórias do presente – incorporadas, vivas e em constante transformação –, e com memórias do passado, registradas e armazenadas em arquivos. Aleida Assmann (2011b), estudiosa alemã da memória cultural, defende a compatibilidade entre o arquivo

e o inventário. Assmann, como outros estudiosos da memória, parte do pressuposto de que o esquecimento é uma atividade normal e necessária à criação de novas informações, novos desafios e novas ideias, para encarar o presente e o futuro. Diz a autora de “Canon and archive” que, assim como o esquecimento tem duas formas de se manifestar – ativa e passiva –, a memória também apresenta essa tensão entre o esquecer de modo casual ou intencional. As instituições, como os museus, consagradas a apresentar os vestígios do passado de modo a atualizá-lo no tempo presente, mediante narrativas expográficas, mantêm, em suas reservas técnicas, toda sorte de objetos, à espera que algum curador se disponha a retirá-los do porão do esquecimento. Nesse sentido, a instituição opera com a atualização da memória passada no tempo presente como um cânone e, ao mesmo tempo, com a memória passivamente armazenada que preserva apenas o passado no arquivo.

Assmann crê que esses arquivos constituídos de memória passiva se situem a meio caminho entre o cânone e o esquecimento. Eles são potenciais recursos de lembranças. Como os objetos nele armazenados perdem sua vida funcional em um presente que agora é passado, o arquivo lhes dá a chance de obterem uma segunda vida ou de prolongarem aquela anterior. O arquivo seria, portanto, o dispositivo que permite a seus objetos se situarem na fronteira entre o esquecimento e a lembrança e, por este motivo, os objetos ali guardados têm a chance de serem destruídos ou achados. Nesse sentido, eles se inscrevem na memória cultural ao lado das *performances*, práticas, rituais.

Três poderes do século XXI: banco de dados, mídia e memória

O que pode mudar, na estrutura da memória – analisada até este ponto em relação à sua produção, armazenamento e distribuição –, quando o meio de comunicação é o computador? Em outras palavras, quais são as implicações socioculturais, políticas e éticas para a memória quando o meio opera uma interface eletrônica? Entre inúmeros cenários que podem ser construídos para pesquisar respostas às perguntas feitas, utilizamos o referencial teórico da organização do conhecimento, que já é clássico nos estudos informacionais, direcionando o foco de nossa atenção às estruturas de funcionamento dos chamados bancos de dados.

Desde a Antiguidade, as instituições que colecionam objetos precisam dar a cada um deles uma notação simbólica que permita o seu reconhecimento para uso quando necessário. Como diz Assmann, dar a chance de serem esquecidos ou lembrados. Essa operação foi chamada, tradicionalmente, de catalogação, pois a representação dos objetos de uma coleção era feita para compor um catálogo, normalmente em fichas que narravam resumidamente o conteúdo informativo de cada item da coleção. O processo, também chamado de indexação, propiciava criar um índice para ajudar a localizar, na coleção, o objeto desejado. Constituíam-se uma espécie de memória documentária, artificial na perspectiva da memória do corpo, mas complementar a ela. O catálogo era, nesse caso, a mídia ou interface necessária entre objetos e pessoas.

O processamento dessas memórias artificiais alcançou um desenvolvimento revolucionário com o advento da computação, que, ao utilizar máquinas metaforicamente denominadas de *cérebros eletrônicos*, executavam com maior rapidez os cálculos de localização de cada célula de memória atribuída ao objeto indexado em uma coleção. Ao mesmo tempo que a capacidade de armazenamento de memórias aumentava com o desenvolvimento técnico do processamento das informações, os *softwares* que operavam esses cálculos eram cada vez menos visíveis para os usuários que buscavam novas informações, comprovando, assim, o que se mencionou anteriormente a respeito da redução de objetos pelo poder da informação.

Softwares cada vez mais sofisticados passam a ser desenvolvidos para nos dar a sensação de estarmos dialogando com a máquina em língua natural não mediada – ou seja, numa comunicação direta –, camuflando ou dissimulando os bastidores da cena computacional. Quando fazemos uma “pergunta” ao Google, por exemplo, e a resposta obtida é quase imediata, indicando-nos quais endereços, supostamente, podem atender melhor nossa necessidade de informação, não vemos quantas camadas de *softwares* foram construídas para mostrar “em um *click*” o resultado da busca feita nos bancos de dados invisíveis ao pesquisador.

Esses *softwares* têm por estrutura apenas uma matriz cartesiana, cujos eixos armazenam, de um ângulo, os objetos em seus endereços e, de

outro, as notações simbólicas atribuídas a cada um deles. Mas, embora a matriz seja infinita vertical e horizontalmente, o que nos proporciona sempre o acréscimo de novos endereços e atributos ao objeto, talvez, por essa mesma razão, a incompletude do modelo que organiza o conhecimento nos faça viver o céu e o inferno quando nossa vida pessoal é governada pela máquina. Precisaríamos entender melhor quatro conceitos, apresentados por Vilén Flusser, em *Filosofia da caixa preta*, como o chão da circularidade: imagens, aparelho, programa e informação. As *imagens* são superfícies sobre as quais circula o olhar; *aparelhos* são brinquedos dispensáveis que funcionam com movimentos eternamente repetidos, mas, infra-humanamente estúpidos, e podem ser enganados; *programas* são sistemas que recombina constantemente os mesmos elementos, porém permitindo a introdução de elementos humanos não predeterminados; e *informação* é epiciclo negativamente entrópico que deverá voltar à entropia da qual surgiu, mas que pode ser desviado da intenção do aparelho e submetido à intenção humana. No dizer de Flusser (2011, p. 102-7), “todo esse conjunto pode ser reduzido a: liberdade é jogar contra o aparelho. E isso é possível”.

Mas, a análise não deve se encerrar à primeira impressão do jogo entre memória do corpo e memória da máquina. Tomamos a obra *The new media reader: a user's manual* (2003) como síntese da discussão sobre a relação dos *softwares* com a sociedade. A coletânea de extratos de textos já publicados em outros formatos e mídias reúne autores egressos da ciência da computação, da arquitetura e das artes, bem como escritores e críticos da cultura, além de outros cujo interesse repousa no trabalho interdisciplinar que atravessa essas categorias. O conjunto da obra revela uma genealogia das mídias – ou novas mídias, como se convencionou designá-las –, em uma mistura de impressão em papel e em meio digital, capaz de fornecer uma amostra significativa do pensamento crítico, dos eventos e do desenvolvimento do passado artístico e humanístico do computador.

Duas introduções, uma de Janet H. Murray e a outra de Lev Manovich, acabam por criar uma recensão da obra. Nas palavras da primeira (MURRAY, 2003, p. 3), “*Here for the first time within a single volume we can trace the cultural helix, the echoing and opposing strands that form the DNA for cyberspace itself*”⁴.

Considerada uma importante teórica da mídia digital, Janet Murray⁵, em *Hamlet on the Holodeck: the future of narrative in cyberspace*, discute se o computador pode prover as bases para uma forma narrativa (memória) exatamente como acontece com a tecnologia da escrita que lançou as bases do desenvolvimento do romance e do cinema. Ela argumenta que o computador é um meio de representação com distintas propriedades – principalmente: processual, participativa, enciclopédica e espacial –, e reúne pelo menos três características: imersão, agenciamento e transformação. Ao conectar os estudos em inteligência artificial, jogos eletrônicos, cinema, literatura e televisão, ela aproxima campos tidos pelo senso comum como antagônicos.

Janet Murray faz uma aproximação entre um conto de Jorge Luis Borges, “O jardim de veredas que se bifurcam”, e o já clássico ensaio de Vannevar Bush, “As we may think”, para explicar as similaridades e diferenças entre os enfoques humanistas e científicos em relação à mídia digital, a partir do fascínio de Borges pela arbitrariedade da linguagem e da interpretação de mundo de Bush. “A invenção da mídia”, título de sua apresentação, historia esse vasto território do século XX que foi o berço da ciência da informação, especialmente a história do hipertexto, dos *videogames* e da *web*.

Lev Manovich⁶, em *The language of new media* (2001), obra relevante para a pesquisa nesse campo de estudos, provoca, com o cinema, a possibilidade de aproximação entre a computação e as humanidades. O trecho abaixo ilustra essa relação:

*The avant-garde masterpiece A man with a movie camera completed by Russian director Dziga Vertov in 1929 will serve as our guide to the language of new media. This prologue [i.e., o texto de Manovich para o livro] consists of a number of stills from the film. Each still is accompanied by quote from the text summarizing a particular principle of new media. The number in brackets indicates a page from which the quote is taken. The prologue thus acts as a visual index to some of the book's ideas*⁷ (MANOVICH, 2001, p. 6).

Nessa obra, Manovich apresenta os fundamentos teóricos das novas mídias, ao compreender o computador não como uma ferramenta que intermedeia campos de pesquisa, mas como uma dimensão epistemológica do conhecimento. Com as novas mídias inseridas no âmbito da história da cultura visual, o autor aproxima as mídias (novas e antigas) e mostra como os trabalhos produzidos por elas criam a ilusão de realidades. A ênfase dada a essa perspectiva se consubstancia nos estudos de interfaces e, prioritariamente, na dimensão que assume o banco de dados para a cultura contemporânea. Manovich utiliza conceitos nativos da teoria do cinema, da história da arte, da teoria literária e da ciência da computação, para discutir analogias entre a história do cinema e as novas mídias, como o texto abaixo, extraído do prefácio de sua obra:

A hundred years after cinema's birth, cinematic ways of seeing the world, of structuring time, of narrating a story, of linking one experience to the next, are being extended to become the basic ways in which computer users access and interact with all cultural data. In this way, the computer fulfills the promise of cinema as a visual Esperanto which pre-occupied many film artists and critics in the 1920s, from Griffith to Vertov. Indeed, millions of computer users communicate with each other through the same computer interface. And, in contrast to cinema where most of its "users" were able to "understand" cinematic language but not "speak" it (i.e., make films), all computer users can "speak" the language of the interface. They are active users of the interface, employing it to perform many tasks: send email, organize their files, run various applications, and so on⁸ (MANOVICH, 2001, p. 7).

Seus escritos abrangem inúmeros trabalhos e projetos nas fronteiras entre arte e computação – entre eles, *Info-aesthetics*, *Software studies*, *Expanded image*, *Soft cinema*⁹. Em seu livro, intitulado *Software takes command*, publicado em 2008, Manovich nomeia esse novo campo transdisciplinar de “Estudos de *softwares*” e adjetiva o conceito de *software* como “motor das sociedades contemporâneas”.

In the beginning of the 1990s, the most famous global brands were the companies that were in the business of producing materials goods or processing physical matter. Today, however, the lists of best recognized global brands are topped with the names such as Google, Yahoo, and Microsoft. (In fact, Google was number one in the world in 2007 in terms of brand recognition.) And, at least in the U.S., the most widely read newspapers and magazines – New York Times, USA Today, Business Week, etc. – daily feature news and stories about YouTube, MySpace, Facebook, Apple, Google, and other IT companies¹⁰ (MANOVICH, 2008, p. 2).

O discurso de Lev Manovich é pautado por um otimismo em relação ao futuro dessa relação homem-máquina, em contraponto a Flusser, que nos orienta no sentido de resistir a essa tecnologia, da qual pouco entendemos, mas que de algum modo compreendemos ser necessária à comunicação contemporânea. Manovich traça a genealogia desse campo fronteiro entre a computação e as humanidades, de *Borges ao hyper-text mark-up language – html*. Nesse percurso, ele descreve o campo das novas mídias e faz um paralelo entre o *design* de *softwares* e a arte moderna, apresentando oito propostas ou possibilidades para explicar o que são as “novas mídias”: 1) novas mídias versus cibercultura; 2) novas mídias como tecnologia computacional; 3) novas mídias como objeto digital; 4) novas mídias como um composto entre convenções culturais e de *software*; 5) novas mídias como a estética que acompanha os primeiros estágios de toda a mídia moderna e a tecnologia da comunicação; 6) novas mídias como a aceleração da execução de algoritmos previamente executados manualmente ou por meio de outras tecnologias; 7) novas mídias como codificadoras das vanguardas modernistas, novas mídias como metamídias; e 8) novas mídias como articulação paralela de ideias similares na arte do pós-guerra e na computação moderna.

Manovich (2001) discute a lógica do banco de dados como a antítese da narrativa. Assim como Benjamin (1993) toma a informação para anunciar a morte da narrativa, Manovich toma o romance e, posteriormente, o cinema, que privilegiaram a narrativa como a forma principal de ex-

pressão cultural da era moderna, como contraponto à era do computador, que apresenta seu correlato à narrativa – o banco de dados.

Segundo o autor, um banco de dados pode ser definido como um conjunto de dados estruturados em forma de redes, hierarquias, relações. Os dados são objetos digitais que possuem cinco qualidades: codificação numérica descrita em linguagem matemática (possibilidade de manipulação por algoritmos); modularidade ou estrutura fractal (a mesma estrutura em diferentes escalas); automação (criação de novos objetos em função das qualidades anteriores); mutabilidade ou variabilidade (múltiplas versões); transcodificação (tradução para outro formato) (MANOVICH 2001, p. 49).

Qual seria então a diferença entre a narrativa e o banco de dados? Naquela, os objetos ou elementos que compõem a frase são predispostos em uma ordem linear que lhes confere sentido, já que uma das características de qualquer língua é a linearidade. No banco de dados, esses mesmos elementos são organizados como dados potenciais, isolados uns dos outros por etiquetas, como um quebra-cabeça, para a construção, sob demanda, de uma circunstancial narrativa. Portanto, um banco de dados é um depósito de objetos que, a qualquer momento, pode ser consultado para localizar as peças que se constituirão em uma entre muitas possíveis narrativas.

Quando produzimos uma narrativa em meio eletrônico ou digitalizamos uma narrativa produzida em meio analógico (como um livro em papel), ela será desconstruída pelos indexadores automáticos, e seus elementos constituintes receberão etiquetas de individualização para alimentar determinado banco de dados. Como se dá esse processo de desconstrução da frase para compor uma coleção de objetos?

Tomemos como exemplo o trânsito dos objetos em um museu. O museu, ao adquirir a coleção de objetos da família Silva, por exemplo, pode tomar duas atitudes em relação à guarda e à preservação de cada item da coleção. Na primeira possibilidade, o museu pode reservar uma sala especial para expor a coleção da família Silva. Na segunda possibilidade, o museu distribuirá as peças da coleção em sua reserva técnica, segundo seus atributos constitutivos e sua vida social: tapetes, porcelanas, brin-

quedos, desenhos etc. A primeira ação preservará a história da família Silva a partir da narrativa que os objetos, em seu conjunto, apresentam. A segunda opção desagrega o conjunto ou a linearidade da história familiar e alimenta o banco de dados – no caso, o conjunto das informações de todas as coleções do museu – para que se venham a criar novas narrativas expográficas.

O mesmo acontece no processo de edição de um filme. A narrativa fílmica é obtida a partir da edição de sequências de fotogramas. Sem a edição, o que temos é um banco de imagens a partir do qual podem ser geradas inúmeras narrativas. Manovich diz que a natureza aberta da *web* como mídia permite que suas páginas (*websites*) sejam permanentemente editadas e, portanto, o banco de dados – que tem a coleção como modelo – nunca está completo. Essa lógica de armazenamento é designada de antinarrativa, pois se novos elementos podem ser incorporados a qualquer momento, eles resultam em coleção, nunca serão uma história; ainda mais, porque é impossível manter uma narrativa coerente quando os elementos da história mudam a todo instante. Apenas as narrativas orais, segundo Manovich, oferecem a possibilidade de “um eterno retorno”, em que o desfecho de uma história pode se transformar no começo de outra.

A chamada reformatação da informação (*mashup*) ou escrita coletiva ocorre, sob o fluxo de redes, com crescente frequência na internet, em que várias pessoas aproveitam trechos de uma narrativa digitalizada e acrescentam outros, transformando e eliminando a autoria, os originais e sua condição de reprodutibilidade. Na dinâmica das redes, e com frequência crescente na internet, ocorre uma forma de escrita coletiva, também chamada de reformatação da informação ou *mashup*: várias pessoas (e também máquinas programadas?) aproveitam trechos diversos de uma narrativa digitalizada e acrescentam outros, transformando assim a autoria, a relação tradicional/moderna entre originais e suas condições de reprodutibilidade. Essa prática pode ser pensada, talvez, como possibilidade de novas linearidades ou como hipernarrativas, tendo sempre o banco de dados como um celeiro para novas criações¹¹.

Cristoph Türcke (2010), ao propor o paradigma da sensação para compreender a sociedade contemporânea, considera o fluxo de informações,

principalmente de caráter visual, que rege espetacularizadamente a vida cotidiana das pessoas. Sua mensagem é: *ser é ser percebido*. Diz o autor: “[...] se tudo o que não está em condições de causar sensação tende a desaparecer sob o fluxo de informações [...] isso quer dizer, inversamente, que o rumo vai na direção de que apenas o que causa uma sensação é percebido” (TÜRCKE, 2010, p. 20). Se considerarmos que o meio de comunicação na atualidade é a rede social, e que nela o esforço de cada um em ser percebido cresce em proporção direta ao número de associados (que, por sua vez, aumenta a quantidade de informações de todas as fontes), então podemos pensar em uma forma de criação de narrativas ou memórias compartilhadas em rede.

E embora seja difícil afirmar com precisão onde começa a formação da memória no corpo humano, compreende-se, segundo Türcke, que ela não é conteúdo, não é uma imagem ou um som a serem gravados. É mais interessante pensar que a memória é a própria rede, a combinação de informações que se interligam no momento da excitação. Diz o autor: “Memória é a própria rede, não algo dentro dela” (TÜRCKE, 2010, p. 128).

Com essa hipótese, Türcke nos permite pensar que as memórias mediadas pela internet se utilizam tanto da narrativa quanto do banco de dados para circularem e se atualizarem ciclicamente, criando novas dimensões memoriais, como a metáfora deleuziana do mundo como um rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 407-409).

Memória-informação, um composto para pensar...

Neste ensaio, a internet foi o cenário escolhido para abordar a possibilidade de produção, circulação e permanência de memórias mediadas pela tecnologia. Entendemos a internet como o meio técnico que permite o encontro de pessoas, as trocas de experiências vividas, não importa de que lugares elas estejam falando ou do tempo em que se encontram. Consideramos também a internet como interface corpo/máquina, decorrendo daí a existência da interação entre a memória corporal e a memória eletrônica.

Essa interação é mediada por *softwares* que são construídos segundo as tecnologias utilizadas para criar células de memória dispostas em

matriz cartesiana, também denominada banco de dados. Flusser (2011, p. 90) considera os computadores como aparelhos para pensar cartesianamente: “Segundo o modelo cartesiano, o pensamento é um colar de pérolas claras e distintas. Tais pérolas são os conceitos, e pensar é permutar conceitos segundo as regras do fio. Pensar é manipular um ábaco de conceitos”. A informação estruturada em banco de dados como células de memória à espera de evocação ou rememoração foi o ponto de vista que procurou dar foco às experiências memoriais discutidas neste ensaio.

Mas, será que esses dispositivos lógicos que efetuam a mediação entre nossos neurônios e os *bytes* ciberespaciais são construídos com condições operacionais para preservar e patrimonializar memórias, principalmente considerando a natureza processual, participativa e interativa da *web*? Assim como Janet Murray, Lev Manovich e Aleida Assman, que aproximam os espaços da memória e da informação, nossa hipótese para essa união foi que a memória da produção de conhecimentos para as sociedades do futuro é dependente de um diálogo ético e político entre, de um lado, a dinâmica do lembrar e do esquecer, nos fluxos de sentido da narrativa; e, de outro, as estratégias técnicas de organização da potência criativa dessas memórias, agora representadas por objetos informacionais dispostos em células fragmentárias de memória nos bancos de dados.

É, portanto, precipitada a ideia de que o mundo possa sofrer um colapso memorial, seja no que diz respeito aos arquivos analógicos que estão sendo digitalizados, seja quanto aos bancos de dados digitais produzidos sem lastro analógico. Felizmente, não temos, nem nunca tivemos, garantias de lembranças em grau absoluto. Ao lado do acaso, podemos sim, criar melhores condições de dar chances mais justas à memória – ao esquecimento e à lembrança. Conhecer, questionar, usar e resistir ao poder das mídias eletrônicas é favorecer o diálogo entre memória e informação, ou entre narrativa e banco de dados.

¹Estudos sobre o diálogo entre memória e informação são desenvolvidos no grupo de pesquisa Memória Social, Tecnologia e Informação (CNPq). Os projetos fazem uso dos referenciais teórico-metodológicos das ciências humanas e das ciências sociais para discutir as relações entre memória e informação. Especificamente para a redação deste capítulo devo agradecerimentos às minhas orientandas: Camila Guimarães Dantas – *Criptografias da memória: um estudo teórico-prático sobre o arquivamento da web no Brasil*, tese defendida em 2014; Elizabeth Cristina da Costa Monteiro – *Memória da arte eletrônica: um olhar patrimonial digital sobre arquivos, banco de dados virtuais e museus*, dissertação defendida em 2012; Renata Daflon Leite – *Patrimônio em rede, memória criativa e performance: um estudo do blog Índios Online*, dissertação defendida em 2011; e, Rosali Nunes Henriques – *Memória e virtualidade: as relações entre memória e internet entre os nativos digitais*, tese defendida em 2014. Agradecimentos ao CNPq por seu apoio à pesquisa “Enquadramentos da Memória Online”.

²Utilizamos a expressão em inglês para melhor delimitar o sentido de programas ou linguagens computacionais.

³Sobre esta questão, ver Abreu (2014).

⁴Aqui, pela primeira vez, e em um único volume, nós podemos traçar a hélice cultural, a cadeia de hélices duplas que forma o DNA para o ciberespaço (Tradução nossa).

⁵Professora no Georgia Institute of Technology, onde leciona na Escola de Literatura, Comunicação e Cultura. Janet Murray é conhecida por pesquisar a confluência entre as humanidades e a computação desde 1971.

⁶Lev Manovich nasceu em 1960, em Moscou, onde estudou pintura, arquitetura, ciência da computação e semiótica. Professor de artes visuais, mídia e teoria, defendeu seu Ph.D em estudos culturais e visuais, com tese que traça as origens da mídia computadorizada, relacionando-a ao período modernista do início da década de 20 do século XX.

⁷A obra-prima de vanguarda *O homem com a câmera*, filme do diretor russo Dziga Vertov produzido em 1929, servirá como guia para nossa obra, *A linguagem das novas mídias*. Este prólogo é composto de uma série de fotogramas do filme. Cada fotograma é acompanhado por uma citação (do texto) que resume um princípio particular das novas mídias. O número entre parênteses indica a página da qual a citação foi retirada. O prólogo, portanto, funciona como um índice visual de algumas das ideias do livro (Tradução nossa).

⁸“Cem anos após o nascimento do cinema, as formas cinemáticas de ver o mundo, de estruturar o tempo, de narrar uma história, de ligar uma experiência à seguinte, estão sendo ampliadas e se tornando

as formas básicas pelas quais os usuários de computadores acessam e interagem com todos os dados culturais. Dessa forma, o computador cumpre a promessa do cinema como um esperanto visual que preocupou muitos artistas e críticos de cinema na década de 1920, de Griffith a Vertov. De fato, milhões de usuários de computadores comunicam-se entre si através da interface do mesmo computador. E, em contraste com o cinema, onde a maioria dos “usuários” era capaz de “entender” a linguagem cinematográfica, mas era incapaz de “falá-la” (isto é, fazer filmes) todos os usuários de computador podem “falar” a linguagem da interface. Eles são usuários ativos da interface, utilizando-a para executar várias tarefas: enviar *e-mails*, organizar seus arquivos, executar vários programas, e assim por diante” (Tradução nossa).

⁹Pesquisa efetuada em The European Graduate School (EGS). Cantão do Valais, Suíça. (MANOVICH, 2014).

¹⁰No início da década de 1990, as mais famosas marcas globais eram as empresas que produziam bens materiais ou processamento de matéria física. Hoje, no entanto, as *toplists* de marcas globais mais reconhecidas incluem os nomes Google, Yahoo e Microsoft. (De fato, a Google foi a número um do mundo em 2007, em termos de reconhecimento da marca.) E, ao menos nos Estados Unidos, os jornais e revistas mais lidos – *The New York Times*, *USA Today*, *Business Week*, etc., – veiculam diariamente notícias e histórias sobre o YouTube, MySpace, Facebook, Apple, Google

e outras empresas de TI (Tradução nossa).

¹¹Confira o *software* para a produção de hipervídeos a partir de um banco de vídeos do Youtube. Disponível em: <<http://korsakow.org>. Acesso em: 8 set. 2015.

Anna Hartmann Cavalcanti

Revista Morpheus

Nas últimas décadas, o fenômeno do excesso de memória na sociedade contemporânea ganhou destaque no campo das ciências humanas e sociais, tendo sido abordado de diversas perspectivas, grande parte delas direcionada para a tentativa de compreender a gênese e significação desse fenômeno em nossa época. Pierre Nora, em seu artigo “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, desenvolveu o argumento de que a profusão de discursos e lugares de memória em nossa atualidade nos coloca diante do fenômeno de esfacelamento da memória – se existem tantos lugares é porque não existem mais meios de memória. A obsessão pela preservação integral do passado que marca nossa sociedade expressaria a necessidade de suportes exteriores em um mundo no qual a memória é cada vez menos vivida no interior. Nossa memória é uma “memória registradora” (NORA, 1993, p. 15), que produz um gigantesco estoque material de tudo que poderia ter necessidade de ser lembrado, cujo efeito é, segundo Nora, a hipertrofia da memória, uma vontade de guardar e acumular que nasce do desaparecimento da memória tradicional e expressa o sentimento de sua perda. Andreas Huyssen, ainda que de uma perspectiva diferente, considera a emergência do que se poderia chamar de uma “cultura da memória” como fenômeno central de nossa época. A memória se tornou uma obsessão cultural não apenas no Ocidente, atravessado pelo *boom* das modas retrô, da difusão das práticas memorialísticas, dos registros cotidianos das câmeras de vídeos, mas também dos debates políticos em Ruanda e na Nigéria, no Japão, na China e na Coreia, dominando os discursos públicos em diversos pontos do planeta. Na perspectiva de Huyssen, a febre atual de memória expressa a necessidade de ancoragem em um mundo instável, no qual o ritmo acelerado das mudanças e inovações técnicas contrai e encurta o presente, produzindo deslocamentos em nossa percepção e experiência do tempo.

O jovem Nietzsche, em um ensaio publicado em 1874, intitulado “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, coloca no centro de suas reflexões o que chama de “supersaturação de uma época pela his-

tória” (2003, p. 40), referindo-se não apenas às publicações específicas da área de história e de filologia clássica, mas também à forma histórica de abordagem que caracterizava os demais campos do saber, como a filosofia, a arte e a literatura. Sua reflexão desenvolve-se no horizonte das transformações da ciência e da tecnologia no final do século XIX, marcado por um movimento ininterrupto de expansão, que se orientava tanto segundo o princípio de clareza e exatidão na construção de seu objeto quanto na incessante descoberta de novas regiões de conhecimento. O conhecimento histórico passa a abarcar toda a história universal, voltando-se para o estudo de todas as épocas e civilizações do passado, e submetendo cada uma delas a um exame rigoroso e detalhado. O resultado desse processo de especialização é que cada parcela do passado tende a se tornar autônoma, como se estivesse voltada para si mesma, e se separa do todo, gerando uma forma de conhecimento na qual o valor da história é o valor do puro conhecimento, desvinculado da vida e da relação com o presente. Nietzsche enfatiza que se o estudo do passado deve se ater à análise e à crítica das fontes, mantendo-se rigorosamente circunscrito a fronteiras e métodos estritos, ele perde, com isso, o contato com seu próprio tempo, tornando-se um saber desvinculado das questões fundamentais de sua época. Um dos principais alvos de sua crítica é explicitado na citação que abre o ensaio: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (NIETZSCHE, 2003, p. 5). A partir dessa citação de Goethe, o ensino das disciplinas históricas é descrito como um ensino que não vivifica, como um saber que enfraquece e desestimula a ação.

Nietzsche volta-se, nesse escrito polêmico, como ele próprio explicitou no prefácio, contra um fenômeno que se tornou dominante em sua época – a cultura histórica. E é justamente porque se distancia de seu tempo, descrevendo o sentido histórico como uma “febre” e uma “virtude hipertrofiada”, que é possível compreender em toda sua dimensão o significado do termo “extemporâneo” que dá título à série de *Considerações* da qual faz parte o ensaio aqui analisado¹. O termo, aqui traduzido por “extemporâneo”, é retomado por Nietzsche de modo bastante significativo no “Prefácio” de seu ensaio. De grande riqueza semântica, o termo designa tanto uma situação ou acontecimento inoportuno, im-

previsto, quanto algo que não é próprio do tempo em que ocorre ou está fora do tempo². Pode-se dizer, tendo em vista a primeira possibilidade semântica, que o ensaio de Nietzsche sobre a história é um ensaio crítico, provocativo, que pretende incomodar sua época, suscitando ação e reflexão no presente. Pode-se dizer, ainda, tendo em vista a segunda possibilidade semântica, que a crítica desenvolvida no ensaio parte de um ponto de vista estranho à época, extemporâneo, que está deslocado e fora de seu tempo. Como observa o próprio Nietzsche, foi como discípulo dos antigos gregos, como leitor e intérprete da Grécia Arcaica, que pôde experimentar sentimentos tão pouco atuais em relação à sua época, que lhe foi possível, portanto, criar um distanciamento capaz de olhar criticamente aquilo que em seu tempo era objeto de veneração.

Na época em que escreve esse ensaio, Nietzsche é professor de filologia clássica na Universidade da Basileia e estudioso da Antiguidade grega. Porém, como estudioso do passado, ele mantém com ele uma relação diferente daquela do cientista de seu tempo: enquanto este vê a história do ponto de vista do puro conhecimento, o professor de filologia procura retirar do passado experiências, restituindo o caráter exemplar do acontecimento histórico e o valor que possui como modelo. Nietzsche procura mostrar que a história pode nos oferecer algo além do puro conhecimento, que é possível estabelecer, a partir de seu estudo, um confronto entre culturas distintas, do passado e do presente, com diferentes estruturas de valores, a fim de criar um distanciamento em relação às formas de pensamento cristalizadas na modernidade. Esse é, talvez, o mais surpreendente aspecto desse ensaio: o passado não é visto como o conjunto de culturas desaparecidas que nos cabe inventariar e registrar, mas como riqueza de experiências, e, como tal, é capaz de produzir efeito e despertar o novo na modernidade. É nesse sentido que Nietzsche (2003, p. 7) afirma, no final do prefácio, que a tarefa do filólogo não é fazer o inventário do passado, mas atuar em sua época de maneira extemporânea, “contra o tempo, e, com isso, no tempo, e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”.

Pretendo, neste trabalho, analisar como Nietzsche contrapõe à cultura histórica de sua época uma concepção singular de memória, vinculada à vida e à ação, que seja capaz de gerar o futuro, explicitando, desse

modo, não apenas a atualidade de seu pensamento, mas a riqueza de suas reflexões para o debate sobre o excesso de memória em nossa contemporaneidade.

O a-histórico e o supra-histórico

Nietzsche inicia o ensaio descrevendo o rebanho nos pastos, alheio ao tempo, mergulhado no momento presente, que se alimenta, digere, descansa, dia após dia. Enquanto a existência do homem é impensável sem lembrança, o animal esquece instantaneamente, vivendo circunscrito aos limites do presente imediato: “[...] ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para sua felicidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 7). Ao enfatizar a nostalgia do homem diante da natureza, Nietzsche contrapõe a memória, como atividade que torna possível reter o passado, ligando um instante a outro instante, ao esquecimento como atividade inconsciente, que permite assimilar o passado, liberar-nos de suas impressões, abrindo espaço para o presente. O animal vive, como vimos, uma vida a-histórica, mergulhado no instante, ligado de maneira fugaz a seu prazer e desprazer, sem tédio ou melancolia. De modo semelhante, a felicidade, como experiência humana, é descrita no ensaio como a “faculdade de sentir a-historicamente” (NIETZSCHE, 2003, p. 9), de subtrair-se ao tempo e sua continuidade, vivendo o instante como um momento pleno, que tem em si toda sua significação. A experiência da felicidade, cuja condição é o esquecimento, é contrastada com a situação do homem que quisesse sentir sempre historicamente, tecendo incansavelmente elos entre os instantes do tempo, negando, desse modo, um princípio fundamental da vida: “A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade” (Nietzsche, 2003, p. 9).

É interessante observar que o estado de felicidade, como um estado fora da história, é contraposto não a uma situação propriamente histórica, na qual o indivíduo sente-se inserido no tempo e em sua sucessão, mas à situação de um homem que estivesse condenado a sentir sempre historicamente, cuja memória retivesse indiscriminadamente todo o passado, impedindo-o de viver o presente. Ao descrever essa situação, o objetivo

de Nietzsche é pensar um tema de especial relevância e atualidade em sua época: a supervalorização do estudo de história na cultura moderna do século XIX. Sua principal consequência é a hipertrofia da memória, que deve acolher um saber que jorra de fontes inesgotáveis, um conhecimento minucioso de todas as épocas e civilizações do passado, sem que este conhecimento, concebido sob o signo do excesso, possa se tornar fecundo para o presente, agindo como um elemento de reflexão e transformação. Na contracorrente do historicismo de sua época, Nietzsche observa que toda ação e todo pensamento necessitam de uma atmosfera a-histórica, precisam de uma ruptura com a continuidade da história que condiciona e limita o presente. A significação do a-histórico pode ser mais bem compreendida a partir do exemplo, analisado no ensaio, do estado de paixão. O indivíduo tomado por uma grande paixão vê o mundo transformado, já não considera importante o que antes considerava, percebe coisas que jamais tinha percebido, como se os elementos de seu campo de visão anterior ficassem na sombra, e um elemento novo, antes desconhecido, subitamente se iluminasse. Esse é um elemento fundamental do âmbito a-histórico: ele supõe a ilusão como uma atmosfera protetora, como um modo seletivo e transfigurador de compreensão da realidade. Trata-se de um esquecimento ativo que permite interpretar, selecionar, rearranjar os elementos do passado a partir de uma linha de demarcação entre o que deve ser visto e o que deve permanecer obscuro. O indivíduo apaixonado, ao criar em torno de si um véu de ilusão, ao selecionar de outro modo os elementos de sua realidade, faz nascer do interior do antigo formas novas de interpretação do passado, formas que encorajam a romper com o *continuum* da história, abrindo espaço para o novo. Nietzsche (2003, p. 13) ressalta que a paixão contida em todo ideal, em toda grande ação, em toda obra, necessita da ilusão e da atmosfera protetora, só pode se desenvolver em um ambiente a-histórico, livre das limitações e condicionamentos do presente: “[...] o homem de ação esquece a maior parte das coisas para fazer uma apenas e só conhece um direito, o direito daquilo que vai ser”. Enquanto a existência histórica supõe reter o passado, ligar o presente ao passado, tecendo elos entre os instantes do tempo, o ato criador requer uma ruptura do *continuum* da história, como se toda vez que surgisse uma obra ou um feito de extraordinária originalidade, uma linha perpendicular atravessasse a continuidade do tempo, fazendo surgir uma nova possibilidade histórica. Aqui a relação com o passado não é mais aquela regida

pelo excesso de memória, pelo sentimento de se estar tomado por impressões das quais não se pode libertar, mas pelo equilíbrio com as forças a-históricas, permitindo olhar seletivamente para o passado, recolhendo nele o que é fecundo para o presente. No âmbito a-histórico, portanto, o esquecimento atua como uma atmosfera protetora que permite criar um distanciamento ou mesmo romper com as tradições, relacionando e destacando no passado o que pode fortalecer o presente.

Diferentemente do a-histórico, que é condição da vida e da criação, o supra-histórico é um ponto de vista ou uma forma de interpretação da história, que Nietzsche diferencia do ponto de vista histórico. Para esclarecer essa distinção, propõe perguntar a cada um – ao homem histórico e ao homem supra-histórico – se gostaria de reviver os últimos 10 ou 20 anos. Ambos responderiam que não, mas por motivos bastante diversos. Vejamos, em primeiro lugar, os homens históricos. Estes não gostariam de reviver os últimos anos porque os próximos seriam certamente melhores. Nietzsche ressalta, a partir dessa resposta, o otimismo que caracteriza a cultura histórica moderna: o sentido da existência revela-se cada vez mais claramente no decurso do processo, e o estudo da história é necessário para melhor compreender o presente em função dos acontecimentos anteriores. O otimismo moderno reflete a influência da filosofia hegeliana da história nas formas de pensamento e de cultura na Europa e, especialmente, na Alemanha do final do século XIX, a partir da qual se desenvolve não apenas a crença na eficácia da razão para a compreensão do processo histórico, mas a crença na razão como sentido subjacente a esse processo. Em seu ensaio, ao se referir à crença na racionalidade da história e, particularmente, à interpretação que dela faz Eduard von Hartmann, em sua obra *Filosofia do inconsciente*, Nietzsche (2003, p. 72) observa: “[...] uma tal forma de consideração acostumou os alemães a falar em ‘processo do mundo’ e a justificar a sua própria época como o resultado necessário desse processo; uma tal forma de consideração colocou a história no lugar dos outros poderes espirituais, a arte e a religião, como a única força soberana”.

A principal consequência dessa concepção é não apenas a divinização do presente, a época moderna pensada como resultado do processo universal, mas uma atitude contemplativa diante do poder da história,

do curso necessário dos acontecimentos. Esse modo de considerar a história está estreitamente ligado ao pressuposto da objetividade, entendido como uma forma de observação do passado tão pura e desprendida de interesses que se torna capaz de apreender o acontecimento em suas conexões internas, tornando inteligível a unidade que subjaz ao processo. Nietzsche pretende mostrar que se oculta nessa concepção da história uma mitologia, na qual a construção de uma unidade a partir da diversidade histórica, a atividade de produção de sentido no conhecimento, é confundida com o sentido da própria história, como se o esforço da razão para articular os diferentes momentos do passado acabasse gerando a crença em uma razão que constitui e orienta o processo. Mas a partir do esforço de interpretação do acontecimento histórico, pelo qual a diversidade é convertida em unidade, o pensador produz sentido, não verdade. Nietzsche contrapõe a atividade de interpretação implicada na reconstrução do passado, o trabalho de articular fatos e introduzir unidade, à ideia da história como ciência capaz de desvelar a racionalidade subjacente ao processo histórico, seu sentido e sua meta, em suma, de extrair da história a sua verdade. Assistimos, assim, na modernidade, à criação de uma nova mitologia, cuja condição de funcionamento é apagar a atividade de produção de sentido implicada na atividade do conhecimento.

A partir da crítica à racionalidade histórica, Nietzsche desenvolve um novo ponto de vista para avaliar o conhecimento: o supra-histórico. Nesse âmbito, a produção de sentido terá uma natureza diferente e estará apoiada, como veremos, em uma reflexão sobre o valor do conhecimento. Enquanto o homem histórico responde que não gostaria de reviver os últimos 20 anos, por estar certo de que os anos seguintes seriam melhores, o homem supra-histórico também responde que não gostaria de revivê-los, mas por uma razão distinta. Para ele, diferentemente da noção de progresso que caracteriza o ponto de vista histórico, o mundo a cada instante está completo e alcançou seu termo. Não acredita que a marcha da história trará a salvação, ao contrário, pergunta: que necessidade haveria de reviver os últimos anos, se aprendemos com eles tudo o que tínhamos de aprender? Nietzsche (2003, p. 15) enfatiza que, do ponto de vista supra-histórico, “passado e presente são um e o mesmo, em toda diversidade tipicamente iguais”, apresentando uma formação

estável de valor, de significação eternamente igual. Se do ponto de vista histórico, cujo princípio é a racionalidade histórica, passado e presente se articulam no modo de um movimento contínuo e progressivo, do ponto de vista supra-histórico, no qual o que está em jogo não é o processo, mas o valor, passado e presente são um e o mesmo, o que significa que conservam uma estrutura de valor inalterado. Para compreender essa identidade atribuída ao presente e ao passado, é preciso elucidar brevemente a relação existente entre o ponto de vista supra-histórico e a história monumental.

No capítulo 2, ao caracterizar a história monumental, Nietzsche afirma que a história interessa ao homem que entra em um grande combate e tem necessidade de modelos que não consegue encontrar em sua época. Os grandes momentos do passado são, para Nietzsche (2003, p. 19), os momentos de luta contra a resignação, momentos em que se deve reconhecer apenas um princípio, o de que “aquilo que uma vez consegui expandir e preencher mais belamente o conceito ‘homem’ precisa estar sempre presente”. Esse é um aspecto importante de sua reflexão: o homem não é um tipo que está fixado, cuja trajetória, após um longo processo, chegou a um alto grau de aperfeiçoamento e alcançou seu termo. A experiência humana é fundamentalmente histórica e, enquanto tal, continuamente construída e transformada através do desenvolvimento das diferentes culturas. Se o homem é um tipo histórico, ele o é justamente por não possuir uma natureza predeterminada, substancial, mas ter de conquistá-la e afirmá-la por meio da criação de sua existência. E é precisamente essa capacidade que se manifesta de modo exemplar nos grandes momentos históricos, momentos capazes de suscitar, a partir de seus feitos e criações, um movimento de ação no presente, uma ampliação e renovação da experiência humana, expressando o sentido estético de um indivíduo ou uma cultura.

Podemos retomar, nesse horizonte, a análise da perspectiva supra-histórica: sua singularidade é interpretar a história não do ponto de vista do processo, mas do valor. Ao se voltar para a história, não busca reconstituir o sentido do acontecimento em relação a um processo, mas procura, comparando e diferenciando acontecimentos ao longo do tempo, destacar o que Nietzsche chamou de tipos indestrutíveis, ou seja,

obras, criações, feitos capazes, por sua riqueza e singularidade, de se projetar sobre a história, elevando-se sobre o contínuo do tempo. Percebe-se, aqui, a estreita relação entre o ponto de vista supra-histórico, no qual, como vimos, passado e presente são um e o mesmo, e a história monumental, como história exemplar, capaz de produzir efeitos: os grandes momentos do passado, os momentos de ruptura e de transformação, nos quais a noção de homem é renovada e enriquecida, são os momentos capazes de se projetar sobre a linha de continuidade do tempo, constituindo-se como um modelo, um exemplo para as gerações futuras. Os momentos do passado considerados como modelo são os momentos nos quais o indivíduo ou cultura expressam, em mais alto grau, o seu sentido estético, sua capacidade de criação. Do ponto de vista supra-histórico, como vimos, há uma identidade entre passado e presente, e tal identidade pode ser esclarecida a partir do elo que se estabelece entre as duas dimensões temporais: o que aproxima passado e presente é o sentido estético, o princípio de criação. Nietzsche enfatiza o caráter exemplar da história monumental, considerando-a um modelo para as gerações futuras. A relação com esse modelo, entretanto, não deve ser uma relação de mera imitação, mas de criação, igualando as diferentes gerações justamente no movimento de criar, em relação ao modelo, algo novo e original.

Aqui é importante esclarecer duas diferentes noções de devir presentes nesse ensaio: de um lado, sempre que se refere ao ponto de vista histórico, Nietzsche trabalha com uma determinada noção de devir, o da lógica da continuidade histórica, que pensa o tempo como uma linha progressiva, domesticando o que é imprevisível e descontínuo na história. De outro, refere-se ao instinto que caracteriza a história monumental como um instinto que afirma a vida e o devir, um “instinto decifrador” (2003, p. 29), que encontra no passado vestígios capazes de iluminar o futuro. É a partir dessa segunda noção que se deve compreender o ponto de vista supra-histórico: este deve afastar o olhar do devir entendido como devir histórico, no qual predomina a lógica da continuidade, e dirigi-lo para os poderes da arte e da religião. Deve, portanto, afastar o olhar da repetição e continuidade históricas e dirigi-lo para os grandes momentos do passado, os momentos de criação, fortalecendo o sentido estético que constitui cada cultura. Percebe-se, assim, que voltar o olhar

para o que é eterno, como a arte e o mito, não significa renunciar à história, mas sim à continuidade histórica, à esfera de repetição, tornando possível a afirmação das forças criativas da cultura.

Do ponto de vista supra-histórico, a interpretação do passado implica uma atividade de hierarquia e de seleção: trata-se de uma atitude seletiva, não busca reconstituir o acontecimento tal como foi, não busca a verdade da história, mas seu valor, não todos os momentos indiferentemente, mas os que podem suscitar o nascimento dos momentos monumentais da história. No capítulo 6 do ensaio, no qual esse tema é retomado, Nietzsche (2003, p. 55) afirma que o valor da história está em “elevar um tema conhecido, uma melodia do cotidiano, alçá-lo a símbolo abrangente e assim deixar pressentir no tema original todo um mundo de profundidade, poder e beleza”. A história, constituída pelo permanente ciclo de formação, desenvolvimento e declínio das civilizações, pode ser comparada a um tema conhecido e cotidiano. Nela predominam a esfera do hábito e da repetição, paixões, dramas, alegrias se repetem reiteradamente sob diferentes formas.

Do ponto de vista supra-histórico, o valor da história não consiste unicamente em criar um fio de continuidade que possa dar inteligibilidade à dispersão e fragmentação dos acontecimentos, mas destacar a singularidade em meio ao que se repete, transformando o acontecimento em símbolo. Em meio à superabundância de fatos, o pensador supra-histórico busca o acontecimento singular, que conserva ao longo do tempo seu caráter de exemplo, sendo por isso capaz de suscitar novos feitos, obras, pensamentos. O que se deve destacar no passado são os acontecimentos que despertam forças, que se constituem como um modelo artístico para as gerações futuras. É essa possibilidade de unir o passado e o presente a partir das experiências monumentais da história que Nietzsche concebeu como uma forma supra-histórica de conhecimento, enraizada nas forças afirmativas da vida.

Memória e vida

No início do segundo capítulo de seu ensaio, Nietzsche (2003, p. 18) observa que a relação com o passado é pertinente ao ser vivo em três

aspectos: “conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação”. A esses três aspectos correspondem três espécies de história: uma espécie monumental, uma espécie antiquária e uma espécie crítica. Comentaremos, a seguir, cada uma delas. O primeiro tipo de relação com o passado, o tipo monumental, assemelha-se em seus efeitos aos grandes monumentos legados pelos povos antigos – os obeliscos, os monolitos, as pirâmides –, que são capazes de atravessar milênios de história sem deixar de suscitar espanto e meditação. A história monumental interessa ao homem de ação, ao homem que entra em um longo combate e procura estímulo nos grandes momentos de luta do passado. O termo “grandeza” designa, como vimos, os momentos históricos de luta contra a resignação, momentos nos quais se expressa no mais alto grau o sentido estético e a capacidade de criação de um indivíduo ou cultura. Nietzsche (2003, p. 19) observa que a exigência de que tudo o que é “grande” deve ser eterno “inflama a mais terrível das lutas”, pois todos que são contrários a essa exigência protestam. É possível identificar, nessa observação, uma proximidade com a reflexão desenvolvida anos depois na *Genealogia da moral*³. Assim como nessa obra, Nietzsche diferencia dois tipos de indivíduo ou cultura segundo o ponto de vista a partir do qual veem a vida, na segunda *Consideração extemporânea* refere-se à existência, ao longo dos combates da história, de dois tipos de indivíduo ou cultura, caracterizados por diferentes formas de relação com a vida: enquanto o primeiro tipo pouco se preocupa com os limites da existência, afirmando seu sentido estético através de “uma obra, um feito, uma criação” (2003, p. 20), o segundo tipo é o homem angustiado pela “brevidade da vida” (2003, p. 19), para quem importa a conservação da existência a qualquer preço.

O primeiro tipo busca converter o passado em fonte de experiências, transformando o que aprendeu em uma prática nova no presente. Nietzsche evoca, a esse respeito, o exemplo dos antigos gregos: embora a cultura grega tenha sido, em seu nascimento, uma “mistura de formas estrangeiras”, o que a tornou singular foi ter aprendido, a partir de suas necessidades, a “organizar o caos” (2003, p. 99), a se apropriar da diversidade de influências, transformando em algo novo e original aquela diversidade. O segundo tipo, por sua vez, vive segundo o princípio de conservação da existência, recusando a diferença e o conflito, que

geram mudanças, e produzindo mecanismos de manutenção do já estabelecido. Enquanto o tipo ativo transforma os momentos monumentais do passado em modelo de ação, suscitando uma corrente de efeitos criativos sobre o presente, o tipo conservador os converte em modelo de contemplação, elevando de tal modo sua grandeza que o passado se torna incomparável e, assim distanciado do presente, transforma-se em um objeto de contemplação e culto. Aqui a história monumental deixa de ser um modelo de ação para se tornar um objeto de idolatria, no qual a grandeza, as personalidades artísticas fortes são relegadas ao passado, tornando impossível o nascimento de uma arte ou de uma cultura autêntica no próprio presente. Nesse sentido, Nietzsche observa que o tipo conservador inverte o sentido dessa concepção de história: apresenta-se como “perito da arte” porque gostaria de “suprimir a própria arte” (2003, p. 24), expõe a grandeza do passado a fim de impedir seus efeitos no presente.

Percebe-se, assim, que Nietzsche identifica na história monumental duas formas de construção da memória ou de relação com o passado: uma memória criadora, na qual se expressa um sentido estético, de expansão e crescimento das forças da vida; e uma memória conservadora, que, estancando as fontes de crescimento, impede a renovação e o nascimento do novo no presente. Essa dupla concepção de memória caracterizará, também, as outras duas concepções de história: antiquária e crítica.

É próprio à vida, como mostra a história monumental, um impulso de expansão e crescimento, mas para se expandir é preciso, antes, criar raízes e se fixar. Nesse sentido, Nietzsche refere-se a um segundo tipo de memória, a antiquária, que torna possível conservar a história de tudo o que permitiu o nascimento das gerações presentes. Essa memória permite criar um fio de continuidade entre o passado e o presente, fortalecendo a crença das gerações em si mesmas pelo seu sentido de herança. O sentido de conservação nesse tipo de memória consiste na capacidade do presente em retirar do passado o que pode fortalecê-lo, valorizando, pelas tradições, aquilo que tornou possível uma cidade, um povoado, uma coletividade crescer e se firmar. Nietzsche (2003, p. 27) recorre a uma analogia com a natureza para esclarecer esse aspecto da memória: “[...] a sensação de contentamento da árvore com suas raízes, a felicidade

de de saber que não se é um ser arbitrário e fortuito, de crescer a partir de um passado como a sua herança”. Essa passagem sugere uma interessante dinâmica entre identidade e alteridade, permanência e mudança. Se de um lado, as raízes sustentam e vinculam fortemente a árvore ao solo, de outro, elas retiram da terra o alimento que torna possível seu crescimento e renovação. De forma semelhante, a história antiquária conserva a memória do passado, fortalecendo o presente; mas, ao fortalecê-lo, abre caminho para seu crescimento e renovação. A herança do passado justifica e fortalece o presente, mas é capaz, ao mesmo tempo, de acolher o novo, de manter vivo o elo com o futuro, sendo por isso conservada com tanto zelo e transmitida às gerações seguintes.

Porém, do mesmo modo que a história monumental, também a história antiquária pode ser apropriada por forças capazes de inverter o sentido da conservação. As comunidades enraizadas na tradição vivem, muitas vezes, em um horizonte limitado, composto por seus costumes e por sua história, as quais valorizam acima de tudo. Dessa perspectiva, tudo o que é costumeiro e habitual tende a se destacar, adquirindo demasiada importância, e o vasto horizonte do que foge ao familiar, do que surpreende, do que é estrangeiro e distante, fica em segundo plano. Quando a visão tradicionalista torna-se dominante, deixa de ser possível comparar e diferenciar os acontecimentos do passado, avaliá-los em suas distintas e variadas dimensões, estabelecendo entre os acontecimentos diferenças de valor. A tendência passa a ser reverenciar todas as tradições e costumes, tudo o que é antigo tem igual valor. Aqui se está próximo de um perigo: se o que pertence ao passado e à tradição é indistintamente tratado com veneração, o que escapa a esse horizonte, o que é novo e está em crescimento, é recusado e hostilizado. Isso significa, para Nietzsche, uma inversão do princípio de conservação. A memória do passado é importante quando fortalece o presente, mas quando deixa de ser a vida que orienta a comunidade a criar e conservar a memória, a tradição se cristaliza, formando uma visão dogmática que procura se impor sobre as demais. Da mesma forma que a história monumental, a história antiquária tem um sentido produtivo, enraizado na vida, que permite fortalecer o presente a partir da memória da tradição; e um negativo, que paralisa as forças da vida, ao priorizar a tradição em detrimento do novo e do presente.

Nietzsche (2003, p. 29) refere-se, enfim, a um terceiro modo de consideração do passado, o modo crítico, assim descrito: “[...] precisa ter força, e usá-la de tempos em tempos, para quebrar e dissolver um passado, a fim de poder viver”. Aqui o indivíduo ou cultura necessitam romper com os elementos da tradição que impedem seu crescimento, e tal ruptura é realizada submetendo o passado a um tribunal. Romper significa distanciar-se criticamente do passado, adotando-se uma perspectiva capaz de julgá-lo e avaliá-lo, de dizer não às cristalizações do passado no presente, recusando o que na tradição impede a construção do futuro.

Nietzsche (2003, p. 30) afirma, a respeito da história crítica, que não é “a justiça a julgar aqui, mas a vida”, tudo o que nela necessita de expansão e crescimento. Se a vida é injusta é porque é constituída não apenas por forças de criação, mas por forças de destruição, sendo que estas últimas, no caso da história crítica, são necessárias, pois tornam possível abrir caminho para o futuro. No entanto, se a história crítica rompe com tudo o que bloqueia seu crescimento, essa atitude predominantemente crítica traz em si um perigo: somos frutos das gerações passadas, de seus triunfos, de seus erros, de seus costumes, e condená-las não apaga nossa origem nelas. Nesse sentido, libertar-se das gerações passadas, de seu modo de vida e de pensamento, supõe um conflito entre a natureza que herdamos e a necessidade de mudança que sentimos, como se duas forças entrassem em confronto: o impulso construtivo, de expansão e renovação, entra em conflito com as forças de conservação, com hábitos e modos de vida consolidados. A história crítica nos leva, portanto, a refletir sobre essa herança, a ter consciência de que ela nos constitui, e de procurar combatê-la por meio de uma estrita disciplina, “implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza”, que farão morrer nossa primeira natureza (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Essa é, no entanto, uma iniciativa perigosa, o que leva Nietzsche a descrever os homens ou épocas que destroem o passado como “homens e épocas perigosos e em perigo”. Pois pode acontecer de não conseguirmos romper efetivamente com o passado, sua lógica e seus princípios, de permanecermos presos a ele, reproduzindo sob novas formas o antigo. Nesse caso, a cultura reproduz sob uma nova forma o passado, permanecendo a ele ligada em seus fundamentos.

Assim, em sua reflexão sobre os três tipos de história – monumental, de antiquário e crítica –, Nietzsche identifica duas diferentes formas de relação com o passado: uma forma produtiva, enraizada na vida, que permite fortalecer o presente, seja a partir da memória, seja a partir do esquecimento; e uma forma negativa, que paralisa, por meio de uma hipertrofia da memória, as forças de expansão da vida, impedindo a renovação e o nascimento do novo no presente.

Memória e futuro

Ao caracterizar o ponto de vista histórico na modernidade, Nietzsche identifica duas tendências aparentemente contraditórias: de um lado, constata o otimismo do indivíduo moderno, sua crença no *telos* da história e no progresso técnico-científico. De outro, constata que a profusão de estudos sobre todas as épocas e civilizações do passado, produzidos sob o princípio da expansão e especialização do conhecimento, gera um tipo de saber desvinculado da vida e da relação com o presente, que enfraquece e desestimula a ação. Embora a expansão do conhecimento histórico torne inteligível todo o passado, ela não se mostra, no entanto, capaz de iluminar o presente, de agir como um elemento de ação e reflexão. O diagnóstico de Nietzsche em relação à febre histórica de seu tempo é que ela se constitui a partir da ruptura da sociedade moderna com as sociedades da tradição, de uma ruptura dos laços entre presente e passado. Se as culturas da tradição tinham no mito e na religião seu universo de sentido, na modernidade, com o desmoronamento das certezas metafísicas e religiosas, surge a necessidade de constituir, a partir do conhecimento do passado, uma identidade que não pode mais ser encontrada nos antigos valores. O excesso do sentido histórico não se separa, portanto, de uma sensação de desenraizamento, de deslocamento incessante das linhas do horizonte, como se o indivíduo moderno fosse lançado em um “mar infinitamente ilimitado” (NIETZSCHE, 2003, p. 95), sem terra à vista, tomado pelo sentimento de não pertencer a lugar algum. No entanto, a necessidade moderna de conhecimento histórico não se traduz no desejo de experimentar, no passado, um contato com o outro, e a diferença, de repensar a si no confronto com a alteridade, mas, ao contrário, de apagar a distância em relação ao que é estrangeiro, de abarcar e tornar inteligível todo o passado, traduzindo o passado na

semelhança e reduzindo a diversidade da história a uma lógica linear e progressiva. Dessa perspectiva, é possível compreender aquela aparente contradição acima mencionada: o otimismo e a celebração do novo constituem apenas um aspecto da cultura moderna, seu aspecto, por assim dizer, mais visível e ruidoso, pois tal otimismo encobre, no fundo, um profundo pessimismo, um sentimento de apatia e desconfiança em relação à possibilidade de criar o novo e o futuro.

Nietzsche (2003, p. 18) observa, a esse respeito, que o acúmulo desenfreado de registros sobre todos os povos e épocas se converte em um festival da exposição universal, e encontra no indivíduo moderno um ocioso, “que, ávido de distração e sensação, vagueia como se estivesse entre os tesouros pictóricos acumulados em uma galeria”. O sentido histórico se manifesta até mesmo na relação do indivíduo com os acontecimentos de sua época – uma guerra, por exemplo, mal termina e logo é transformada em papel impresso, seja sob a forma da notícia, seja sob a forma do conhecimento, e ofertada ao cansado espectador moderno como o mais novo meio de excitação. O que Nietzsche ressalta é que o excesso de conhecimento histórico, que faz parte do processo de transformações da ciência e da tecnologia no final do século XIX, afeta e modifica os modos de sentir e perceber na modernidade. É como se o aparato sensorial e perceptivo fosse continuamente afetado por um excesso de estímulo que não pode ser assimilado, obrigando o organismo a diminuir sua atividade, o que significa que o saber deixa de agir como um agente transformador, “que impele para fora” (2003, p. 33), enfraquecendo a ação e a capacidade de apropriação criativa do indivíduo. Assim, a cultura histórica, em sua incessante produção de conhecimento, olha para trás, acerta as contas, totaliza, torna-se, devido à supersaturação de imagens do passado, uma “memória viva” (NIETZSCHE, 2003, p. 71), mas essa memória não faz sentido sem herdeiros, se a reflexão sobre o passado não estiver voltada para o futuro e sua criação.

A crítica de Nietzsche nos leva de volta à questão colocada no início deste trabalho, relativa ao caráter extemporâneo das considerações sobre a história. O propósito do ensaio era adotar um ponto de vista estranho à época, deslocado e distanciado de seu tempo, a fim de pensar criticamente e de outra perspectiva a cultura histórica e suas práticas de

memória. No que diz respeito à sua crítica, Nietzsche investiga a gênese da hipertrofia da memória na cultura histórica, identificando suas conexões com o ritmo cada vez mais veloz das transformações da ciência e seus impactos nas formas de sensibilidade na época moderna. O sentido extemporâneo do texto está ligado tanto à ênfase no caráter problemático do excesso de memória, cujo efeito é o enfraquecimento da atividade crítica e reflexiva na modernidade, quanto à proposta de pensar, por meio da criação de novos termos, os laços entre memória, diferença e alteridade. Enquanto o termo a-histórico nos permite pensar a ruptura e descontinuidade no campo da memória social, lançando luz sobre a dinâmica entre memória e esquecimento, o termo supra-histórico implica um modo de olhar atento às singularidades do passado, capaz de prestar atenção ao que é estrangeiro, e que nos leva, nesse confronto, a nos surpreender, a perceber os aspectos problemáticos do que se tornou habitual e que tende a ser considerado o único possível.

Os três tipos de história – monumental, de antiquário e crítica –, por sua vez, fornecem, igualmente, um campo fértil para pensar a relação entre memória, alteridade e diferença. À medida que cada um dos tipos de história designa um aspecto da nossa relação com o passado, os três tipos são igualmente importantes nas práticas culturais. A memória social é construída, conforme as considerações de Nietzsche, a partir de relações de herança e pertencimento, conservando as tradições capazes de fortalecer o presente; de relações críticas, nascidas da necessidade de ruptura com os valores do passado que impedem a construção do futuro; e, enfim, de relações de criação, nas quais um indivíduo ou cultura se distanciam de seu presente, lançam-se a novos horizontes, fazendo surgir novas formas de vida, ação e pensamento. Esse último tipo, o monumental, diz respeito ao acontecimento singular, que atua como um elo criativo entre passado e futuro, constituindo-se modelo de ação para as gerações futuras. Se a memória da tradição conserva o passado para fortalecer o presente, e a memória monumental apropria-se dele para manter viva a possibilidade de renovação e criação no campo da cultura, é também a memória que vem em auxílio dos homens quando é necessário romper com o passado, evocando as inúmeras modificações que já ocorreram e foram possíveis. Nos três tipos mencionados, atribui-se à memória uma estreita relação com o futuro,

ela não é apenas guardiã do que deve ser conservado, mas fonte fecunda de reflexão e transformação.

Ao iluminar os elos entre o imperativo de expansão da ciência e a hipertrofia de memória na modernidade, contrastando, ao mesmo tempo, a cultura histórica de sua época com uma forma singular de pensar a memória e a relação com o passado, Nietzsche abre novas e ricas perspectivas de reflexão para o campo da memória social em nossa época contemporânea.

Notas

¹Cf. a tradução do termo feita por Rubens Rodrigues Torres Filho (NIETZSCHE, 1983, p. 53).

²Para uma análise do termo *unzeitgemäss*, ver a reflexão de Denat (2010, p. 87-90).

³Refiro-me à análise de dois diferentes modos de instituir valores, o do tipo ativo e o do tipo reativo, correspondente às forças que afirmam e às forças que negam a vida, desenvolvida na *Genealogia da moral*. Cf, a respeito, Nietzsche (2009, p. 9).

Andréa Lopes da Costa Vieira e Edlaine Campos Gomes

Introdução

A inter-relação entre identidade social, memória e os processos políticos são foco deste texto. Trata-se aqui de discutir como, em períodos de contemporaneidade, chamados por alguns de pós-modernidade, a questão da identidade se torna componente fundamental para os processos de reivindicação política e promoção social. No cenário nacional, esse movimento tanto é claramente perceptível, como tem se adensado ao longo das últimas décadas. A memória e seus novos usos serviram de combustível para processos de luta política e propulsores para uma série de medidas de reconhecimento direcionadas a uma diversidade de grupos identitários: grupos quilombolas, movimentos indígenas, representações da religião afro-brasileira, movimento negro, entre outros. Nesse contexto, os diferentes processos de produção de memória assumem protagonismo, como suporte para a conformação e potencialização para a identidade social. Nesse sentido, a intenção deste texto é refletir, a partir dos referenciais das ciências sociais, sobre essas mudanças no campo da memória social.

Tal proposta é relevante, uma vez que a emergência de estudos sobre memória social, antes inseridos em discussões teórico-acadêmicas ou em práticas culturais, agora acompanham as “políticas de memória”, subsidiadas pela produção de documentos (resoluções, recomendações, convenções, conferências, tratados), mediados por organismos internacionais, por um lado, e por demandas internas, por outro. Ao se referir a esse quadro, como um *boom* de memória, Huysen (2000, p. 9) constata que “um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes dos anos recentes é a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais”.

No Brasil, por exemplo, a Constituição Federal de 1988, reconhece certos direitos que lançam desafios à sociedade civil, tida como coparticipante da gestão da diferença, proficuamente reconhecida em seus capí-

tulos e parágrafos. Em termos de Estado, esse cenário institucionaliza as reivindicações por reconhecimento de distintas memórias, materiais e imateriais, integrantes da identidade-memória nacional. O seguinte parágrafo exemplifica esse tipo de gestão (cf. LIMA, 2002):

§ 1º -- O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

Na esteira do paradoxo “obsessão pela memória” e “medo do esquecimento”, apontado por Huyssen (2000), surgem políticas que enfatizam determinados princípios, como “direito à memória e às tradições” e “diversidade cultural”. O termo cultura é mencionado 61 vezes em nossa Carta Magna. Estão também presentes diversidade étnica, segmentos étnicos nacionais, diversidade regional, culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, identidade, memória, entre outras. Essas categorias integram a nomenclatura utilizada no Plano Nacional de Cultura, proposto na Constituição Federal. As ações são: a) defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; b) produção, promoção e difusão de bens culturais; c) formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; d) democratização do acesso aos bens de cultura; e) valorização da diversidade étnica e regional.

Essas ações fundamentam os processos de reivindicação de identidades coletivas, nos quais múltiplos atores integram as demandas por legitimação e reconhecimento, inclusive o Estado. As solicitações desencadeiam ações e reações, desde um farto movimento de reivindicação pelo reconhecimento de “patrimônios” específicos, até a necessidade de formação de especialistas em várias áreas, na medida em que está em jogo um fenômeno interdisciplinar. Marcadamente, os profissionais ligados às ciências sociais e à memória social, por si só interdisciplinares, atuam como importantes atores nesse contexto, o que requer um exercício acurado e reflexivo sobre o instrumental teórico-metodológico a ser empregado nesses processos, que podem ser entendidos como “fatos sociais totais” (MAUSS, 1974).

A reivindicação de distintos grupos por legitimação e reconhecimento, por meio de políticas culturais e sociais, compassadamente impõe o imperativo de uma constante reflexão sobre as categorias que circulam e que são assimiladas ao cotidiano desses processos, como cultura, identidade, memória, patrimônio. Cabe frisar que cada uma tem o poder de evocar extensa bibliografia.

O que há de novo, em tempos de desordem?

“As coisas são ordenadas se elas se comportam como você espera, ou seja, você não pode levá-las em conta quando planeja suas ações”, afirma Zygmunt Bauman (2008a, p. 44), em *A sociedade individualizada*. O autor apresenta o tom do que defende como uma das principais características do ambiente pós-moderno: a constante tensão entre ordem e desordem. Cabe acrescentar, uma constante sensação de inevitabilidade da desordem. A seguir, Bauman completa: “Em resumo: as coisas estão em ordem se você não precisa se preocupar com a ordem das coisas” (2008a, p. 44).

Assim, ele indica que a ideia de ordem é uma construção social, um artefato, do mesmo modo como o são todos os fenômenos sociais. Nesse sentido, pensar a ordem como um produto obriga-nos, por consequência, a estabelecer como um dos principais pontos de uma agenda de investigação, a compreensão das novas relações estabelecidas, sobretudo neste quadro de pós-modernidade. A pós-modernidade também é uma construção e, até na teoria social, não há indelével certeza acerca de sua existência factual. Ao contrário, ainda acompanhamos debates sobre a melhor forma de nomear o cenário presenciado desde a década de 1980: “modernidade avançada”¹ ou radicalizada (GIDDENS, 1991); “hiper-modernidade”² (LIPOVETSKY, 2004); “pós-modernidade” (BAUMAN, 1998); sua reatualização como “modernidade líquida” (BAUMAN, 2001) e seus derivados: “amor líquido” (2004) e, mais recentemente, “tempos líquidos” (2007). Enfim, não há consenso. Consenso, se há, aparece na constatação de que, não obstante a terminologia adotada, esse é, apropriando-nos de um princípio toquevilleano, um movimento “irresistível”³ (TOCQUEVILLE, 1987), que não se pode reverter, frear ou mesmo dominar. Nesse sentido, a grande marca desse ambiente é um quadro constante de incerteza e transformação.

No campo político, vivencia-se o “declínio gradual da hegemonia global europeia” (GIDDENS, 1991, p. 57), das fronteiras de orientação político-ideológica do mundo, erguidas e mantidas por meio século. Assim, o “segundo mundo’ não existe mais [...], o terceiro mundo [...] abandonou o palco político do mundo” (BAUMAN, 1998, p. 34-35). Desatam-se as amarras que ordenavam as relações Estado-sociedade, aponta-se a falência do bem-estar social, descentralizam-se as relações de trabalho, em detrimento das relações de consumo, levando, por fim, a uma sensação de desregulação geral, e, porque não dizer, de desamparo, de abandono? Nessa nova ordem/desordem, ninguém mais está protegido ou quem é que está protegido?

Para além, fragmentam-se as narrativas, ascendem novas alteridades, fortalecidas academicamente pela polifonia gerada graças ao circuito do pós-colonialismo⁴. Enfim, de acordo com Hall (2006), “decompõem-se”, ou “descentram-se” os sujeitos. Esses novos sujeitos pós-moderneos interagem, trazendo para o cenário político a subjetividade de suas identidades particulares, como instrumento de negociação, e a memória (ou processos de construção e reconstrução da memória), como arsenal para a própria legitimação.

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado (HALL, 2006, p. 7).

A essa altura das discussões, o princípio desenvolvido por Stuart Hall já não é mais novidade. De fato, agora, mais importante do que entender a segmentação do sujeito, torna-se essencial compreender os usos dessa segmentação.

E assim o “problema da identidade”, que assombra homens e mulheres desde o advento dos tempos mo-

dermos, mudou de forma e conteúdo. [...] Em outras palavras, a incerteza que atormenta os homens e as mulheres na passagem do século XX não é tanto como obter as identidades de sua escolha e tê-las reconhecidas pelas pessoas à sua volta – mas *que* identidade escolher e como ficar alerta para que outra escolha possa ser feita em caso de a identidade antes escolhida ser retirada do mercado ou despida de seu poder de sedução (BAUMAN, 2008b, p. 187).

Dispostos no campo, para utilizarmos uma categoria bourdiana (BOURDIEU, 1990), os sujeitos – atores – arremetam novos elementos, na luta pela legitimação de suas demandas, e pelo controle dos mecanismos de constituição (ou de elaboração) da realidade social. A identidade transforma-se. As identidades particulares apresentavam-se (e eram compreendidas) minimizadas, subsumidas a uma ordem homogeneizante, universalizante, sintetizada nas noções de nação, nacionalidade, povo, língua. Evidentemente, mesmo nesse quadro, as subjetividades e particularidades não poderiam ser efetivamente eliminadas. Não são excluídas nem negam necessariamente a diversidade que as constitui ou uma perspectiva multicultural. Contudo, corresponderiam a um tipo conservador de multiculturalismo, que “utiliza o termo ‘diversidade’ para encobrir a ideologia de assimilação que sustenta sua posição. Nesta posição, os grupos étnicos são reduzidos a acréscimo à cultura dominante” (MCLAREN, 1997, p. 114-115). Aqui, as diversidades – ou o “estranho”, o “impuro” (BAUMAN, 1991) – são digeridas, em um processo de assimilação, ou prontamente excluídas, eliminadas, exterminadas.

No contexto atual, a subjetividade da/na identidade se emancipa da postura homogeneizante, apresenta-se como componente fundamental desse novo sujeito, volta a agregar uma dimensão coletiva. Contudo, não é mais universalizante. Ela aparece nas falas, práticas e vivências de grupos e movimentos específicos que outrora se viam forçosamente assimilados. Com a produção de um discurso próprio, eles reivindicam espaço em uma esfera que até então era vetada: a política. Este se configura como um campo de combate, um campo de disputas cada vez mais segmentado, particularizado.

Os movimentos sociais da década de 1960 constituem a gênese desse processo, mas academicamente é possível que essa explosão de subjetividade encontre sua origem nos textos pós-coloniais, que, desde a publicação de *Orientalismo*, de Edward Said (2003), em 1978 – considerado o pioneiro dessa perspectiva –, apontam a desconstrução das bases de dominação que produzem justificativas e explicações sobre o mundo.

There is very little consent to be found, for example, in the fact that Flaubert's encounter with a Egyptian courtesan produced a widely influential model of the Oriental woman; she never spoke of herself, she never represented her emotions, presence, or history. He spoke for and represented her. He was a foreign, comparatively wealthy, male, and these were historical facts of domination that allowed him not only to possess Kuchuk Hanem physically but to speak for her and tell his readers in what way she was "typically Oriental". My argument is that Flaubert's situation of strength in relation to Kuchuk Hanem was not an isolated instance (SAID, 1978, p. 6).

Nesse livro, Said aponta a construção do Oriente pelo Ocidente. O orientalismo e as visões do mundo oriental somente são possíveis enquanto construção que dialeticamente permite, para o ocidental, uma construção de si mesmo. Da mesma forma como Said, outros intelectuais investem na mesma resignificação, de tal modo que, por exemplo, o primeiro capítulo do livro *Na casa do meu pai* (1997), de Kwame Anthony Appiah, intitula-se “A invenção da África”. Paul Gilroy (2001), Stuart Hall (2009) e Homi Bhabha (1998), entre outros, também marcam tal tentativa de romper e apontar para o essencialismo, a dominação e o etnocentrismo inscritos na produção do mundo, a partir do olhar eurocêntrico⁵.

Nesse cenário de “guerra”, no qual são disputados espaços, posições e visões de mundo, há um ponto evidente: a memória “explode”, fragmenta-se e se torna um arsenal, utilizado por atores e grupos sociais. Trata-se de um uso sinuoso da memória que, por um lado, permite elementos

de reivindicação por demandas, valorização de grupos e ressignificação da própria história, como no caso dos movimentos negros e indígenas no Brasil, das denúncias do Holocausto em países europeus, dos movimentos sociais de denúncia dos crimes das ditaduras militares na América Latina (HUYSSSEN, 2000; SARLO, 2007). Por outro lado, paradoxalmente, existem maiores possibilidades de “comercialização crescentemente bem-sucedida da memória pela indústria cultural do Ocidente” (HUYSSSEN, 2000, p. 15).

Assim, emerge uma questão: como se associam memória e identidade, nesse quadro que manifesta o que Huyssen (2000, p. 16) qualifica como “cultura da memória”, cuja disseminação geográfica “é tão ampla quanto é variado o uso político da memória”?

Memória e identidade: “sinônimos” imprecisos e narrativas singulares

Memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 5).

Distintos autores abordam identidade e memória como fenômenos em construção e permanente sincronia. Pollak (1992) e Sennett (2010) compartilham a mesma concepção, de que é imprescindível a existência de um “outro”, capaz de provocar a necessidade dos contornos que identificam as distinções, sejam individuais ou coletivas. Trata-se do “*conflicto entre cómo nos ven los demás y cómo nos vemos nosotros mismos*” (SENNETT, 2010). No trecho acima, Pollak explicita novamente a questão paradigmática para as ciências sociais: a relação indivíduo/sociedade, já permeável nas preocupações de Maurice Halbwachs (1990), mesmo que este privilegie as memórias coletivas. Duarte (1983, p. 35) problematiza esse vínculo, observando que “se é através do mecanismo da memória que se pode pressupor a construção de qualquer identidade

social, é em nosso universo cultural que esta se confunde com a ‘identidade pessoal’, alçada a uma condição ideologicamente instauradora”.

A permanente referência a um “outro”, a chamada identidade contrastiva (OLIVEIRA, 1976), pontua as dinâmicas de conformação de identidades e memórias. Nessa confrontação, ocorrem disputas e negociações que lembram, silenciam, esquecem, produzem novas memórias, a serem outra vez disputadas, lembradas, silenciadas, esquecidas etc. Na mesma direção, os contornos (fronteiras) são definidos e redefinidos. Vale referir que, assim como ocorre com outras categorias constantes desse debate, como memória e identidade, há uma extensa bibliografia que problematiza a categoria “fronteira”, debatendo seus usos e limites (BARTH, 1998; GEERTZ, 2001; HANNERZ, 1997). A essencialização das diferenças corresponde ao olhar homogeneizante infligido pela necessidade de demarcação de fronteiras. O “outro” concentraria tudo o que não “somos”, e vice-versa. Mas “as fronteiras culturais e sociais têm uma coincidência cada vez maior”, diria Geertz (2001, p. 77). Marcações rígidas são relativizadas. Hibridismo, fluxos, mediações emergem como categorias essenciais para o entendimento das interações que envolvem as alteridades na contemporaneidade.

Nesse contexto, tornam-se manifestas as ações referentes ao movimento e às disputas concernentes ao lembrar-esquecer-silenciar. A seletividade é característica da construção da memória e da identidade. Santos e Araújo (2007, p. 101) ressaltam que “nem tudo o que diz respeito ao passado é objeto de negociações no presente”. Tal sugestão pode ser utilizada na abordagem de temas como aqueles concernentes à legitimação e ao reconhecimento de identidades, na elaboração e implementação de políticas nacionais e internacionais. Vale acrescentar que nem tudo, no passado dos grupos, suscita interesse pela visibilização na esfera pública. De acordo com Habermas:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos (1997, p. 92).

Não é sem motivo que Huyssen (2000, p. 17-18) observa que:

Se a consciência temporal da alta modernidade no Ocidente procurou garantir o futuro, então pode-se argumentar que a consciência temporal do final do século XX envolve a não menos perigosa tarefa de assumir a responsabilidade pelo passado. Inevitavelmente, ambas as tentativas são assombradas pelo fracasso.

Escolher consiste em outro verbo importante, a ser considerado pelos grupos que reivindicam e participam dos processos de reconhecimento, e também na eliminação de ambiguidades, no trabalho de construção de identidades e memórias coletivas, conforme problematiza Gonçalves (2005). Além disso, adverte o antropólogo, tais processos não estão “evidentemente condenados ao sucesso”.

Nesse processo de visibilização na esfera pública, faz-se necessário o estabelecimento de consonância com os critérios elencados por Pollak (1992) – aceitabilidade, admissibilidade, credibilidade –, novamente ratificando a imprescindível referência ao “outro”, no que tange ao debate sobre memória e identidade social. A noção de ressonância, introduzida por Gonçalves (2005), deve ser indicada para problematizar os processos de patrimonialização, já que não é possível ter certeza de que terão ou não “respaldo ou reconhecimento junto a setores da população”.

Um dos pontos críticos da legitimação das “memórias identitárias” é a conformação de um conjunto de um patrimônio comum ao grupo, ao qual o grupo se identifique e seja identificado pelos “outros”. A análise dos processos desencadeados por políticas de preservação de bens materiais ou imateriais permite a apreensão da dinâmica das negociações e das disputas. Estas evidenciam uma tensão primordial: identificar elementos que sejam legitimados e legitimadores do grupo. Memórias e identidades são construídas, sejam as hegemônicas ou as subterrâneas, inaudíveis, como qualifica Pollak (1992). Este autor apontava a dificuldade de “transmissão intacta” dessas memórias, do não dito à contestação, até que possam tomar lugar no espaço público e ter reconhecimento.

Há uma tensão constante entre tradição, mudança e negociação. Trata-se, novamente, de categorias deslizantes e permeáveis. Pode-se aludir ao que Anderson (2008, p. 33) adverte sobre as “comunidades imaginadas”: “Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”.

Qual estilo devem adotar os grupos que reivindicam que suas memórias sejam preservadas, já que são sujeitos (públicos) de direitos? As tramas e narrativas não são tecidas somente pelos integrantes das “comunidades tradicionais”, assim como são classificadas pelas políticas culturais, as relações são mediadas por distintos atores e instituições sociais. No processo de negociação, quem nomeia o que será ou não salvaguardado? Em tais políticas, memória e identidade são concebidas como valores sociais a serem identificados, inventariados, protegidos e conservados pelo Estado⁶. Nesses termos, lembrar, esquecer, silenciar e escolher são instrumentos constituintes desse processo de “enquadramento da memória”, no qual é imprescindível o imperativo da justificação (POLLAK, 1992)⁷. Determinados acontecimentos são relegados ao esquecimento, silenciados, enfatizados e, até, relativizados, de acordo com o fluxo das políticas.

O poder de sedução (BAUMAN, 2008a) dessas “comunidades imaginadas” dialoga (em tensão) com a possibilidade de imposição de uma memória ao grupo, diante de processos políticos homogeneizantes que, de certa maneira, podem engessá-lo, por meio de regimes de autenticidade preestabelecidos, o que é frequente em processos de institucionalização. Nesse sentido, as “políticas de reconhecimento”, que correspondem às “políticas de identidade”, podem resultar em uma “memória imposta”, conforme Pollak (1992). Indo além, também podem acarretar a imposição de uma identidade para o grupo, por intermédio de uma singularização “drasticamente simplificada”, segundo Fraser (2007, p. 107) “[...] que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura”.

Nancy Fraser aborda duas orientações, para o que nomeia de “políticas progressistas”, que tensionam o debate e promovem “falsas antíteses”: a

redistributiva igualitária e de reconhecimento. “Essa situação exemplifica um fenômeno mais amplo: a difundida separação entre a política cultural e a política social, a política da diferença e a política da igualdade” (FRASER, 2007, p. 102). Tal separação (nitidamente ambígua) pode ser vastamente exemplificada pelas propostas de políticas nacionais, como é o caso singular do tenso processo de reconhecimento de territórios remanescentes de quilombos, previsto na Constituição Federal, chamados por Véran (2010, p. 36) de “terras étnicas”, na medida em que se tornou um dispositivo legal e legítimo de acesso a terra: “[...] camponeses em situação fundiária e condições de vida difíceis estão conseguindo, mediante sua afirmação étnica como quilombolas, o que não conseguiram em décadas de promessas de reforma agrária”.

Longe de um final

Se o sentido de tempo vivido está sendo renegociado nas nossas culturas de memória contemporâneas, não devemos esquecer de que o tempo não é apenas o passado, sua preservação e transmissão. Se nós estamos, de fato, sofrendo de um excesso de memória, devemos fazer um esforço para distinguir os passados usáveis dos passados dispensáveis (HUYSEN, 2000, p. 37).

Quem se propõe a ser um especialista no terreno deslizante da memória/identidade, não pode prescindir da contextualização histórica e política das abordagens teóricas interdisciplinares, marcadamente, das ciências sociais, aqui, breve e parcialmente, apresentada. Torna-se necessário apurar o olhar e refinar o debate, considerando que “[...] a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança (direitos de vida, de justiça, de subjetividade)”, ao passo que a história “[...] nem sempre consegue acreditar na memória” (SARLO, 2007, p. 9).

A problematização das políticas de memória é ainda mais necessária, na medida em que, não só categorias e conceitos estão em jogo, mas atores, grupos e instituições sociais, com distintos níveis de influência e parti-

cipação. Os passados usáveis e os dispensáveis entram cada vez mais na balança dos ajustes necessários ao reconhecimento político, bem como ao acesso às políticas.

A conformação das identidades pela via do seletivo processo de construção da memória dos e pelos grupos está em pleno processo. Nesse é relevante a “eliminação das ambiguidades”, por meio de esquecimentos produzidos pelas narrativas, orais ou escritas, que fixam e transmitem acontecimentos e personagens, portadores das marcas identitárias. No entanto, como as narrativas são plurais, a hegemônica permanece em constante tensão com as dissonantes, submersas, muitas vezes, quase invisíveis e inaudíveis. Na contemporaneidade, as tramas que envolvem as negociações sobre os componentes da memória a serem consagrados pelos grupos são perceptíveis nas controvérsias públicas, que caracterizam o campo de “batalhas” por reconhecimento. Nota-se que o debate está longe de ser apaziguado. Há muito que fazer até se chegar ao que Geertz (2001) sugere ao abordar os usos da diversidade cultural: “aprender a apreender o que não podemos abraçar”.

Nesse movimento de construção sem fim, memória e identidade integram um conturbado cenário, seja de lutas simbólicas bourdianas (BOURDIEU, 1998), seja de diálogos e ação comunicativa habermasianos (HABERMAS, 2003), que expressa o reconhecimento subjetivo, impresso na aceitação da existência do outro, com a alteridade se constituindo como elemento a ser valorizado. Anuncia, também, o reconhecimento objetivado, na perspectiva de divisão dos precários recursos sociais que constam do desejo de inclusão, de respaldo legal, de patrimonialização.

¹Giddens (1991) vale-se desta linha de categorização a fim de evidenciar a inexistência de descontinuidade que caracterize um quadro de pós-modernidade. Assim: “Em vez de termos entrado em um período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da pós-modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente, que é ‘pós-moderna’; mas isto é *bem diferente* do que é atualmente chamado por muitos de ‘pós-modernidade’” (GIDDENS, 1991, p. 12-13, os grifos são nossos).

² Hipermodernidade é a proposta de Lipovetsky e Charles (2004) para a substituição do uso do termo pós-moderno; para eles, vago, impreciso e potencializador de uma ideia radical de finalização com a modernidade.

³Tocqueville utiliza a ideia de irresistibilidade para, entre consternado e surpreso, apresentar o caráter da democracia na modernidade: algo que não se pode deter. Do mesmo modo, utilizando do mesmo sentido, apontamos para a inevitabilidade desse quadro posterior à modernidade..

⁴Por pós-colonialismo entende-se um conjunto de estudo que, embora não componham uma corrente teórica ou uma escola de investigação, posto que reúne trabalhos no campo da filosofia, política, literatura, sociologia, e outras áreas de produção de conhecimento, dedicam-

se a analisar os efeitos causados pela experiência colonizadora no países colonizados.

⁵Na verdade, em posições muito próximas às que Louis Dumont pretendeu defender ao construir seu *Homo hierarchicus*. Ali, tendo sofrido críticas por pretender observar as castas de forma não etnocentricamente centrada nos princípios ocidentais modernos de igualdade e estratificação, afirma que : “Definitivamente, só aquele que se volta com humildade para a particularidade mais ínfima é que mantém aberta a rota do universal” (1992, p. 52). Em resumo, ao pretender compreender a relação entre “as castas e nós” (1992, p. 49), revela que o estudo imparcial do outro (neste caso, as castas indianas), permitiria uma compreensão mais ampla do mundo.

⁶Como exemplo, ver o estudo de Arruti (2006) sobre o processo de reconhecimento do mocambo (remanescentes de quilombos) situado às margens do rio São Francisco, no qual as complexas relações entre os atores sociais envolvidos são problematizadas.

⁷Para esta discussão, ver debate empreendido por Fraser (2007), no qual a autora se diferencia de Taylor (1994) e Honneth (1992) no que concerne ao reconhecimento. Para ela, reconhecimento é um problema de justiça e moralidade, distinguindo-se desses autores, para os quais se trata de um problema ligado à ética.

04

Travessias da Memória

Amir Geiger

Revista Morpheus

*He misunderstands exhaustion,
“building walls” is exhausted
not the builder.
If he continues higher
he is pretending.*

(Nigel Richmond, *The I Ching oracle*)

Este texto pretende ser um pequeno artefato de memória. Não tem intenção demonstrativa, mas, por assim dizer, projetiva: lançar imagens de um pequeno conjunto operatório de textos, que possam articuladamente, dependendo da *performance* do leitor-escritor, produzir um vínculo entre a etnografia antropológica e uma perspectiva modernista de memória social. E ainda, como resultado paralelo, deixar indicado que isso tem alguma coisa a ver com o tema do patrimônio. Devo dizer que se trata, intencionalmente (por preguiça), de um esquema frouxo, bambo e mambembe, e que, por isso mesmo – assim espero –, tem virtudes heurísticas (ou ao menos imita certos heróis heréticos). Assim, as palavras “etnografia” e “modernista”, por exemplo, estão aqui empregadas de um modo pouquíssimo disciplinar e bastante idiossincrático; e “cibernética” tem aqui, também frouxa, um sentido doutamente contracultural, sintetizado em múltiplas camadas de antenamento e ironia pela canção homônima de Gilberto Gil. E “memória social” é apenas, por enquanto, uma vaga noção, porém resistente, de que o genoma não sabe da missa a metade.

A intenção sendo produzir um relatório de pesquisa que entrou em deriva, um texto inicial gerou uma proposição sintética, abaixo apresentada.

Proposição: a ideia antropológica clássica de etnografia, constituída ao longo da primeira metade do século XX, tem vínculos fortes, intrínsecos, com o modernismo, considerado aqui não como movimento, estilo ou época, mas como uma espécie de covalência ou ligação paradoxal

entre duas tendências – vanguarda e primitividade – identificadas sob o modo da utopia. Associadamente, o problema da autenticidade foi uma espécie de *feedback* positivo entre duas “outras cenas”: a de uma resistência interna à civilização e de uma tangencialidade externa (a trinca: loucos, crianças, selvagens), de modo que ela operou como “elêtron compartilhado” entre a vanguarda e o primitivo; em outras palavras, não foi pensada (por autores como Georg Simmel, Edward Sapir, Walter Benjamin, Lévi-Strauss, Gregory Bateson) como substância ou propriedade objetivamente presente em certas práticas ou objetos, mas como uma tendência criativa, ou performatividade vital dos paradoxos ou *feedbacks* negativos inerentes a qualquer “sistema” ou “mente”. A ideia é de que a etnografia assim entendida (para além de uma prática metodológica) pode ser “extrapolada” como experiência autêntica contemporânea, como núcleo experiencial de um “campo antropológico” transdisciplinar, por sua vez expandido daquele momento clássico para um viés pós-cibernético e, frouxamente, do paradigma ecológico. A hipótese (que aqui será encenada ou construída, mas não comprovada) é que desse ponto de vista – consistente com o da memória social – patrimônio pode ser entendido (em linha epistemológica e politicamente secante à do Estado-nação) como um artefato propiciador de relações etnográficas. Ou simetricamente: a busca de uma relação brasileira – periférica, interétnica, trans-histórica – entre patrimônio e autenticidade significou um vetor, ainda não cancelado, de reapropriação das ondas de modernização técnico-econômica. Sinteticamente: se tomarmos o “Manifesto antropófago” (de Oswald de Andrade) e seu gêmeo, *Macunaíma* (de Mario de Andrade), como o teorema e a demonstração modernistas (a articulação local de vanguarda, primitivismo e utopia libertária), o patrimônio de linhagem mario-andradina pode ser transformado em operação de desconstrução do Estado e reapropriação não ressentida do comum: matriz (matri-, não patri-) de um fratrimônio, que já não é guia de identidade, mas necessária e livremente gaia, capaz de transmutar e vencer o progresso do império.

Tendo pouco espaço para rodar a manivela dessa proposição inteira, e estando limitado às breves anotações de viagem de que disponho, tentarei um desvio menos esotérico.

Em 1933, quando a conjuntura europeia voltava a assumir claramente orientação para uma “nova” guerra, Walter Benjamin se indagou das razões por que um acontecimento tão traumático e tão recente quanto a guerra de 1914-1918 – que mundo afora, mas também na Europa, “centro ou ápice da civilização”, matara milhões e desfigurara a vida de muitos mais – tivesse sido esquecido coletivamente, a ponto de “retornar”. Era como se a experiência individual do absurdo trágico da guerra não tivesse passado adiante; como se as ocorrências “na história” não se tivessem transformado em experiência *histórica*. O diagnóstico da “pobreza de experiência” significava a incapacidade de se desatrelar da “marcha inexorável” associada ao “desenvolvimento da técnica”: o progresso material como onda de choque da destruição sustentada. Essa pobreza era uma “nova forma de miséria”, ou seja: mais do que a privação material, a desposseção de si. E é para a massa que WB aponta como instância de reposseção: não o bloco sólido marchando coeso e militarizado, mas um plasma de todas as rupturas “inaugurais”. Na cultura da “barbárie tecnizada” se produziriam as tendências que, atravessando o campo social, quebrariam os encadeamentos de controle, a disciplina da previsibilidade. Se Benjamin parece paradoxal, prescrevendo, aqui, rupturas da vanguarda, e subscrevendo, ali, narrativas tradicionais, talvez fosse um sinal dos tempos; e em dois sentidos também conflitantes: o modernismo, entendido como tendência ou conjunto de tendências, era ele mesmo o senso agudo do paradoxo do momento cultural e histórico; e a incompatibilidade entre ruptura e tradição, entre intuição e invenção de costumes, não seria senão o sintoma do caráter “ideológico” (ou mítico) do tempo histórico linear. Assim, o mote do empobrecimento da experiência é parente da “retórica da perda da autenticidade”, pois visa mobilizar ao aprendizado com os não modernos, mas num plano diferente de comunicação humana: modificação das mentalidades em ritmos mais complexos do que a razão de dominação seria capaz de acompanhar.

Antes de estender o parágrafo, que certamente seguiria em *desvéns* e *desvãos* à medida que as analogias se sucedessem, é preciso quebrá-lo para lembrar que estas linhas não estão aqui apresentando nem representando o pensamento ou o argumento de WB, mas *evocando-o*, apro-

priando-se dele: as distorções ou imprecisões têm a ver com a interferência de outros textos sobre minha leitura do ensaio “Experiência e pobreza”. Ou seja, o parágrafo acima já é um resultado da ideia que quero trazer em primeiro lugar: que os escritos benjaminianos da urgência pré-catastrófica dos anos 1930 têm afinidades estranhas, in(ter?)disciplinares, e por vezes antecipatórias, com certos desenvolvimentos da antropologia modernista em seu veio de contraciência. Afinidades, não correspondências diretas; ou seja, semelhanças não substantivas, mas que dependem da perspectiva assumida. (Creio que um bom nome para essa perspectiva é *memória social*.)

Pois se essa disposição de *aprender* com antepassados e ancestrais – literais ou figurados, isto é, reconhecíveis não por descrição ou representação de suas existências passadas (“historicismo”), mas por narração autenticadora do vínculo mesmo do aprendizado – é o mesmo que um reconhecimento da mestria do *outro* histórico (um semelhante na “experiência negativa” da opressão), e se essa é a chave mágica para a única riqueza possível dos pobres de experiência (os neobárbaros), então a identificação está dada com os supostamente pobres de civilização, os bárbaros, selvagens, primitivos – os *outros* antropológicos. (A história dos vencidos será a narrativa que permita acumular experiência *dentro* da “alienação”; se em algum sentido, ela é a história tal como *eles* a narrariam, esse é um eles a quem se empresta: não crônica ressentida de sua derrota, e sim a percepção de que, se tanta coisa mudou de “então” até “agora”, foi para que tudo permanecesse tão igual: a dominação, a despossessão; ou ainda: a percepção retrospectiva de que toda “necessidade histórica” que seja narrada como emanção da “natureza da sociedade”, e não como irredutibilidade do aleatório, é uma história dos vencedores, equivalente a e dependente de um empobrecimento da imaginação social.) “Escovar a história a contrapelo” é como *aprender a aprender* com (ante)passados, é criar uma transi(s)tividade no tempo da “história”, uma amplificação transgeracional dos ruídos da ordem vigente. [Entra aqui o *loop 3*, que interpreta as rupturas como etnológicas] E a “receita da massa” revolucionária, a produção da tábula rasa (a libertação em relação à consciência dos mortos, sem desvalorização de sua experiência), é a transposição ou transmutação disso para o “espaço” transnacional da cultura (que não é senão o transétnico, contaminado pelo Estado):

está no *aprender a desaprender* os hábitos mentais e comportamentais dominantes. Esse aprendizado tem afinidades e coincidências (bem heterogêneas) com a práxis da antropologia modernista: seja na vertente mais sociológica da associação da etnografia com a observação participante, na crítica cultural da vertente “personalidade e cultura” ou na linha mais selvagem do surrealismo etnográfico. Pense-se, por exemplo, quase simultaneamente em Evans-Pritchard entre os Azande, descobrindo a “outra lógica” do irracional da bruxaria; em Margaret Mead na Nova Guiné, descobrindo a convencionalidade comportamental dos afetos familiares; em Michel Leiris, psicografando – Bartleby às avessas – as fantasmagorias do colonialismo...

Essas ilustrações (que poderiam ser multiplicadas em grandes listas, porém em si mesmas “fracas” para a atual sofisticação teórica da antropologia disciplinar) não devem ser entendidas como provas factuais, nem como elementos a serem perquiridos, pois o que interessa – sendo a memória social interdisciplinar – não são as relações substantivas entre obras e autores, e sim as abduativas, isto é, que tragam efeitos de iluminação, de percepção transformadora. Por isso, esta parte do texto-artefato se emprestará a alguma deriva de outra parte, disponibilizando a seguinte *frouxaideia*: que vista meio de longe, ou distraidamente, a antropologia, mesmo a disciplinar, vem continuamente, sustentadamente, há algumas gerações, agenciando sem coesão doutrinária um conjunto de saberes – os dos nativos, de seus experimentos corporais/mentais/sociais – cuja potência transformadora em todos os planos (científico, artístico, ético, ecológico) da cultura contemporânea nem de longe foi sequer arranhada. A vitalidade cultural que a antropologia modernista (que começa logo antes ou depois da aventura rimbaudiana pra fora dos gabinetes decadentistas¹) descobriu nos *outros* étnicos (e com deslizamentos referenciais de todas as latitudes e prejuízos, desde os fundamentalismos raciais até as alegorizações tecnourbanas) não corresponde, nem de longe, ao lugar periférico na interpretação e interferência sobre a “civilização tecnológica”, a condição subalterna de suas percepções contemporâneas da distância que há entre a direção para a qual a civilização se representa em marcha de progresso, e aquela para a qual está “evoluindo” segundo outras narrativas.

Em outras palavras: podemos entender a antropologia disciplinar até hoje produzida (e a *fortiori* o que extravasa dela como influência, deriva, etc.) – grossíssimo modo: aquela para a qual a memória da “aventura no campo” não deixou de ser um valor – como a ilimitada aplicação intra-geracional (sem perda de alguma “profundidade intergeracional”, seja pelas etno-histórias e outros diálogos ou pela etnografia nos/dos arquivos) daquilo que W. Benjamin estava então demandando da história (do materialismo histórico): a disponibilidade ao aprendizado com o “objeto”, a receptividade a se tornar (simetricamente) meio de transmissão de sua *alter* experiência, artefato político (pois interferente, ainda que minimamente, no regime de saber-poder) de seu “artefato teórico” (o *outro* como subjetividade objetiva, geralmente implicando uma dose inextirpável de etnocentrismo, porém sempre fracionável, craqueável).

Antes de começar outra unidade funcional deste artefato-texto, vou afrouxá-lo ainda mais: considerarei o WB autor das “teses” “Sobre o conceito de história”, não como filósofo, mas como *performer*, ou melhor, como em *performance*. E sua fala como performativa, num sentido (relativamente) preciso: quando fala em materialismo histórico, não está se *referindo* a ele, mas se tornando aquilo que a seu respeito afirma (com imagens, não conceitos), a saber, uma narrativa ao mesmo tempo científica e revolucionária. Trata-se então de realizar, incorporar, a celeberrima 11ª tese de Marx: um conhecimento que seja transformação, mas – exigência surrealista – uma transformação não prevista pelo conhecimento³.

Assim, o *input* para próxima parte deste artefato vem por essa veia ou ao menos esse veio: em que medida uma “inteligência benjaminiana” pode não só perceber, mas agenciar, o conhecimento antropológico como esse tipo de conhecimento revolucionário, isto é, transformador da experiência em todos os seus “níveis”, do corporal mais básico ao espiritual mais abstrato? (Pois é isso que WB espera/opera: a realização súbita, de uma só vez, como nova barbárie, de tudo o que as sabenças não cessam de adiar.) É aqui que o sentido de “científico” e de “utópico” entram em ambivalência (uma ambivalência com que a ironia de Marx também operou): a transformação não será instrumental, racional; não decorrerá de nenhum projeto prévio. Ou seja, o conhecimento revolu-

cionário e científico deverá sê-lo simultaneamente, não escandido nos dois tempos da tecnociência do “progresso” moderno. Não sei dizer se esta é uma observação rigorosa ou o extremo da imprecisão, mas ei-la: o sentido modernista aqui se afasta do moderno, rompe (paradoxalmente) com ele. Se WB flerta com o pensamento mágico, se o conhece “cabalisticamente”, é porque não se trata de um conhecimento representacional, que a seguir interfere procurando um resultado mensuravelmente eficaz, segundo padrões prévios. É a mudança dos padrões da eficiência que se trata de alterar. Não se trata de uma articulação controlada e realista de meios e fins, nem de uma superação dialética de determinismos e voluntarismos ... – Ou sim, mas apenas como nome antigo para outra habitação na história: ser o lugar em que eles se coincidem, colidem, se conhecem – “biblicamente”.

-2-

Esta parte do artefato quer então produzir, sacando do bolso do colete, uma antropologia que seja como o materialismo histórico performático: uma narrativa ao mesmo tempo científica e visionária, que compreenda o mundo no ato de transformá-lo. Há outro artefato textual, Bergson – Lévi-Strauss – Sioux, que fabrica a afirmação de que essa narrativa tem como atrator estranho a etnografia. Há algumas outras montagens possíveis para isso. A mais tosca seria fazer aparecer um contorno antropológico no escritos benjaminianos (ao menos em “Experiência e pobreza”), com recurso ao pensamento de Simmel, e que WB terá assimilado de algum modo, já que fala explicitamente em se libertar do historicismo. Escrevendo depois de Marx e Nietzsche (o texto é de 1905), Simmel, sucinta, mas poderosamente, explica que a história, entendida kantianamente como construção mental dos fatos humanos, não subjugada aos determinismos da natureza, deveria ser objeto ela mesma de uma operação similar: pois já era possível entender a história como determinação dos esquemas mentais do sujeito histórico (a cultura como cultura da sociedade). O conhecimento humano, inclusive o autoconhecimento, ainda não se libertara da herança imposta pelos acontecimentos produzidos na separação da cultura em relação à natureza – separação vivida como autodeterminação, mas que implica socialmente

uma ordem “própria” de determinismos (o assim dito “social”), que, no entanto, não são ontológicos (a assim dita socialidade), como a cibernética não positivista confirmará. Há, portanto, uma afinidade entre essa noção de história e uma noção de *cultura*, no sentido culturalista do corte com a natureza; mas há também e mais forte a sinalização, dentro do campo da história/cultura modernas, de um momento de modificação da relação do sujeito com essas duas “ordens”, que já não são, assim, totalmente opostas do ponto de vista da liberdade (individual, mas não essencializada) de criação, de produção da própria vida.

Já se vê que, se da perspectiva de memória social – por definição interessada naquilo que acontece entre gerações de humanos – a antropologia for subversiva, ou revolucionária (no sentido da massa neobárbara), não é quanto ao aspecto “tomada de poder”, mas como o *ghost in the machine* que joga o xadrez como o gênio da classe dos subjugados pelo capital, na primeira imagem do escrito de WB “Sobre o conceito de história”. É na translação possível e reversível da história como cultura – da mestria do outro histórico à do outro etnológico – que a antropologia pode assumir o valor do materialismo histórico performado por WB: uma prática de inspiração ou mesmo persuasão científica, cuja ética é não abrir mão das narrativas alheias, nunca se fazendo reducionista da complexidade. (Assim como na visão estereoscópica, há no mínimo dois pares de duas versões: a do nativo e a do observador, sobre si e sobre o outro).

Essa não será, obviamente, mais que uma versão genérica da antropologia modernista (com suas reificações e etnocentrismos), que já está sedimentada ou processada como clássica (quando não, antiquada), e não tem radicalidade política nem teórica na disciplina “de ponta”. Mas na perspectiva de memória social aqui assumida, há afinidades com a crítica de WB ao progresso = guerra. Ou seja, esta parte do meu artefato de memória empresta alguma radicalidade benjaminiana a algumas linhagens antropológicas que lhe são contemporâneas. Mas (fase dois) a contemporaneidade *presente* está potenciada em afinidade nas figuras combinadas de dois híbridos primitivistas dessas linhagens antropológicas: Gregory Bateson e Claude Lévi-Strauss.

Ambos com pendores científicos fortes, e contato com ciências naturais e exatas, assim como interessados em arte; ambos vindos de matrizes

durkheimianas, via funcionalismo (GB) ou Marcel Mauss (L-S); ambos afetados pelo culturalismo norte-americano (Sapir/Benedict/Mead; Franz Boas). Os dois estiveram em Nova York nos anos 1940, vindos de experiências etnográficas bem “localizadas” em suas trajetórias, nos anos 1930 (Bateson, na Nova Guiné e em Bali; Lévi-Strauss, em São Paulo e no Brasil Central), e, desde a década de 1950, eles as rememoraram a partir do contato que tiveram com a cibernética – Bateson, principalmente com o “Epílogo 1958” de *Naven*, e Lévi-Strauss com *Tristes trópicos*. Além disso, já na passagem dos anos 1940 para os 1950, eles antecipam em modo teórico essas lembranças, em novas sínteses conceituais dessas experiências: *duplo vínculo* (GB) e *função simbólica* (L-S) – cujas formulações antecedem aos respectivos trabalhos mencionados e dão impulsos originais e duradouros a suas obras, em afinidade com as mudanças paradigmáticas – e não apenas tecnológicas – trazidas pela cibernética: Bateson, rumo à “ecologia da mente”; L-S, ao “pensamento selvagem” e às mitológicas.

Assim, meu arremedo de argumento tem uma formulação paralela em modo conjectural, ficcional. Este mini e tosco artefato de memória quer fabricar contraculturalmente, por assim dizer, algum estado mental, não um objeto acadêmico. Visa a produzir, *ready-made*, o que a guerra impediu que pudéssemos vir a conhecer e talvez mesmo experimentar: o efeito, sobre o pensamento de WB, da cibernética e dos novos paradigmas (que o ensaio “Experiência e pobreza” e várias passagens de “Sobre o conceito de história” também já antecipavam). Ou mesmo, “equivalentemente”, o contato com as obras de Bateson e Lévi-Strauss, na qualidade de antropologias híbridas, interdisciplinares.

Duas operações, um pouco redundantes entre si, bastarão nesta parte. A primeira é um esboço de “leitura cibernética” de “Experiência e pobreza”. A segunda é uma sugestão de que os efeitos da cibernética (em sentido afastado do da vertente mais tecnológica e matematizante), tal como narrados/mobilizados em duas ou três passagens simples e estratégicas de GB e L-S, se aproximam do referido ensaio benjaminiano e parecem confirmar que o “campo da antropologia”, constituído em torno da experiência etnográfica como experiência autêntica, é homólogo da massa revolucionária – o agregado de todas as experiências arrui-

nadas pelo aprimoramento dos mecanismos de acumulação do capital. Pois é disso que se trata, a crítica benjaminiana já tem uma perspectiva termodinâmica e cibernética intuída: vislumbrada sistemicamente, a civilização capitalista está desgovernada há muito tempo, e não sobra memória disso.

Traduzindo: se para as pessoas que lutarão e morrerão, a guerra é *catástroficamente* inevitável, e ao mesmo tempo ela é *funcionalmente* necessária para que prossiga o processo de acumulação de capital (pois a riqueza na forma de capital é o que não cessou de se acumular enquanto os modos de vida não cessavam de empobrecer no seu rastro e ruir contra sua ação), o regime tem uma direção fixa, uma teleologia parasita: o desgoverno das pessoas é a medida da eficiência crescente das coisas – leia-se, a técnica mobilizada integralmente na viabilização do acúmulo de riqueza, não de sua fruição. Empobrecimento da experiência é equivalente a intensificação do controle: *desaparecimento das narrativas* é o nome para a exponenciação quantitativa da informação circulante, seu fracionamento em *bits*, sem o qual é impossível coordenar as miríades de operações empreendidas. E se G. Simmel já mencionara sugestivamente o fracionamento correlativo do tempo e do dinheiro na “vida mental” da “metrópole”, WB agora enxergava, no fracionamento das narrativas, uma consequência diagnóstica bem mais urgente: proliferam, nas tendências dos acontecimentos, sinais fortes de que a aventura anunciada por Simmel (ecoando outros profetas), de libertar-se do historicismo, não está sendo vivida, mas emulada; não está havendo liberdade na história, mas, ao contrário, naturalização da história como o reino positivista de uma necessidade (glosa atual: outro modo de resumir o sentido *mainstream* reacionário e fundamentalista da síntese neodarwinista e seus paradigmas associados). É como se WB já estivesse desconfiando de que a história está se dando como “seleção natural” segundo os *parâmetros* do capital, o que não é senão o complemento da concepção de evolução segundo o *modelo* do capital (mutação técnica “conveniente”/ disponível + confiança na “mão invisível” ou “providência divina” ou “relojeiro cego”; sempre subtraindo-se a memória): a técnica selecionada é a mais eficiente em, ao mesmo tempo, vencer a guerra e acumular riqueza.

Mas sistemas complexos capazes de “comportamento” autorregulado (uma descrição que abarca, entre outras entidades de constituições ma-

teriais e energéticas muito diversas: células, organismos e grupos sociais dotados de cultura) têm forçosamente – “nessa” “natureza” em que vigora a 2ª lei da termodinâmica – que apresentar *feedback* negativo, mudança de regime. E, nesse sentido, o sistema econômico moderno, como um *todo* que existe no *tempo* (o do capital concentrado e do dinheiro/ mercadoria/ informação capilarizados), mas que não admite interrupção do “crescimento” de sua agência mais valorizada, está carente de um “nível superior” de complexidade, está *desaprendido* de aprender com o *novo*: apesar de sua complexidade vivida (a fragmentação perene, em função da acumulação “metafísica”), não é objetivamente (ciberneticamente) complexo – não mais, ao menos, do que as hordas paleolíticas que parecem simples da perspectiva dos mitos nativos urbanos. É esse sistema que está “viciado” por premissas derivadas de paradigmas antigos e marcadamente etnocêntricos, que a antropologia recorrentemente apontou (como a premissa da “escassez”, criticada por M. Sahlins, e a da “evolução da sociedade”, criticada por T. Ingold – autores já fora do escopo teórico e geracional da antropologia modernista aqui considerada, mas não dessintonizados das questões desta, quanto à consistência da crítica ao progresso).

Portanto, um modo sistêmico de dizer que o materialismo histórico é a memória e é a história dos vencidos e é a antropologia modernista pós-cibernética – e um modo que, espero, seja mesmo que minimamente tolerável por foucaultianos – seria assim: é preciso ter memória outra, memória do outro, para enxergar/lembrar que a definição de riqueza em vigor é uma perspectiva de interpretação da existência do sistema no tempo, não uma definição universal deduzida e a seguir aplicada para maior eficiência. Onde: a maior eficiência do capitalismo tecnológico depende do poder de impedir que outras definições de riqueza – ou seja, outras interpretações dessa entidade-matrix da economia globalizada – tenham alguma agência na criação e seleção de tecnologias segundo outros regimes de conhecimento. Se WB preferiu imagens a conceitos, talvez seja “porque” se preocupou menos com a elaboração teórica de uma “definição alternativa” de riqueza, e seguiu por outro caminho a crítica dos valores em Marx e em Nietzsche: a do conhecimento visionário/divinatório que é resistência, que é “preservação” da possibilidade de proliferarmos em definições livres, intempestivas, de riqueza e de experiência: riqueza de experiência.

Definir riqueza não é mensurá-la. Mensuração é questão de competência, e a economia desenvolveu métodos de mensuração sofisticadíssimos, termômetros regulatórios da eficiência com que valores econômicos são produzidos. Mas o mapa não é o território, mensurar não é definir; definir é uma operação de outro nível lógico. Tem a ver com algum tipo de autoridade, não de competência. No sistema capitalista da proliferação da informação/mercadoria, a ordem cultural está sempre mediadamente definida com a autoridade dos mensuradores da riqueza em termos compatíveis com o capital (PIB, por exemplo), supostamente competentes em defini-la, “narrá-la”, com base na prática rotineira de contá-la, mensurá-la. É um *feedback* positivo que não poderá ser indefinidamente sustentado. Não se trata, portanto, de opor uma versão de riqueza a outra, disputar-lhe a autoridade, mas da percepção de que esta forma de riqueza estabelecida tem sua autoridade baseada em ser a inimiga vencedora de todas as outras definições. Essa percepção não decorre de teoria, mas da experiência, contanto que provida de memória. E essa memória, se é memória humana, passa por um corpo, um corpo que é o polo criativo e o polo receptivo de todas as *performances*, um corpo que é memória de uma série indescritível de experiências antepassadas. É por isso que WB não se desinteressa das tradições, do artesanato – e poderia ter radicalizado esse interesse por via antropológica já disponível para sua geração. Ou nem isso: bastaria que WB lesse a coincidência, com o primeiro manifesto surrealista, do ensaio de Edward Sapir a respeito da autenticidade cultural, que ali é definida (não mensurada) como *genuinidade*, não como “fidelidade” a si. Pois obviamente não se trata de uma memória de que “já foi” possível viver humanamente com *menos* riqueza, e sim de que já é possível viver *mais* humanamente com *outro* tipo de riqueza.

Obviamente, trata-se da conexão utópica primitivista: atrelar o valor econômico ao valor cultural, ou melhor, extinguir o valor econômico. A competência de mensuração é com certeza econômica, mas a autoridade da definição só pode ser ecológica – se o que quer que seja vivo/mental é sempre uma relação de algo com um *meio*, então existir é narrar-se, tanto quanto narrar é “existir-se”. Essa conexão antropológica, *contracultural*, da narrativa e da cibernética no modo utopia ainda retornará. Mas cabe agora completar outra operação: imprimir o circuito que leva daqui imediatamente à questão do patrimônio. Pois haveria uma distinção a fazer

não só entre mensuração do valor cultural e a definição desse valor. Essa é uma distinção “fraca” em termos benjaminianos. Haveria também uma distinção “forte”, entre, de um lado, a definição do “valor cultural” de certas “coisas” (ou processos associados a “coisas”), quando a referência universal é a mercadoria, e, por outro, a *definição cultural* do valor das coisas, quando o que está na memória é a experiência dos processos inextricáveis de produzir-usufruir, de viver-narrar. É neste ponto que a lâmina WB deve cortar mais fundo: sua crítica ao progresso é primitivista, não passadista ou tradicionalista: não há convivência possível da distinção fraca e da forte sob o regime da associação tecnologia-capital. A tecnologia como aplicação sistemática do conhecimento científico sob empresariamento do capital é exatamente o que esteriliza as criatividade alternativas, arregimentando industrialmente até a exaustão as mais férteis inspirações, como equivalente subjetivo da força de trabalho. A experiência tem que ser descolonizada da tecnologia, como cada cosmologia necessita ser descolonizada do capital.

Transformação da pobreza em riqueza não é a ação de se apropriar da riqueza atual, mantendo sua definição, mas de redefinir a futura, desfazendo as mensurações; e a imagem n. 4 “sobre o conceito de história” já o diz: a transformação da tristeza em alegria, homóloga à da pobreza em riqueza, depende de um tropismo (mais uma imagem compatível com a cibernética) que é o equivalente à destilação da esperança. Essa redefinição depende de a autoria ser vista como produção, e claro que, conversamente, de a produção ser reenxergada como autoria coletiva, não como desígnio tecnológico. Coincidência, assim, do ecológico (contra o econômico), e do etnográfico (contra o tecnológico). Etnográfico, em sentido amplo, pois se trata da aproximação de todas as pobrezaas, que se iluminam em relâmpagos de alteridade. (Não é disso que são feitos os textos etnográficos desde o modernismo? Descobrir complexidade em modos de vida onde a truculência civilizada só enxerga o determinismo mecanicista do costume e do instinto.)

-3-

Proponho que a consequência dos parágrafos anteriores já apareça como *input* desta parte. A separação entre definição e mensuração “es-

pecialistas” da riqueza em domínios específicos (econômico, biológico, cultural, linguístico) não é uma consequência natural nem uma dedução universal, mas operação histórica e cognitiva – epistêmica – sujeita não só a crítica, mas a desapareição, uma vez que se entenda que a preservação forçada (disciplinar) dessa separação tem um custo memorial alto, que é a perda, não do “acesso”, mas da *disponibilidade* do/ao maior de todos os “capitais”, o “estoque de experiências disponíveis”. Experiências essas que supõem sempre dois *meios* que não são só “instrumentos”, mas “ambientes”, um “natural” e outro “histórico”, segundo o corte moderno clássico natureza/cultura. A riqueza está em outro nível, que não o da “reificação” ou “fetichização” (entendidas “ciberneticamente” como *misplaced concreteness*, como equivocante, reducionista atribuição de concretude a feixes de relações). A riqueza é a riqueza de definições, sua mutabilidade. Ela só é *perceptível* segundo o modo enriquecedor da narrativa singularizada, e não segundo o modo escasso da informação multiplicada. Importa, portanto, na noção e na práxis patrimoniais, a assimetria instalada entre definição do valor cultural (conjunto institucionalizado de operações-guia de mensuração) e definição cultural do valor (conjunto não fechado, heterotópico, de operações transubjetivas).

Podê o patrimônio ser um artefato de produção (de impressão 3D) de definições (vivas) de riqueza? E que tipo de artefato seria esse? É quanto a isso que este texto se apropriou da crítica WB à tecnologia: um entendimento intuitivo (cibernético *avant la lettre*) de que não se trata de optar entre tecnologia e experiência ou de lamentar a vitória da primeira, mas de atentar a que estamos obrigados a isso, e que a relação de simbiose entre corpo e artefato tenha se tornado um parasitismo exossomático. A tecnologia como fetichização de *performances* corporais não é nenhum “pecado original” nessa compreensão primitivista; mas sim o sistemático silenciamento da memória de que o artefato primeiro é simultaneamente “endossomático”; é uma *performance* de um “eu” e é também a subjetivação de um hábito passado ou futuro – como Marcel Mauss também dizia, na mesma época em que WB escrevia coisas como “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” e Chaplin filmava *Tempos modernos*.

A tecnologia como “acesso mais fácil a uma satisfação escassa” reproduz a lógica da mercadoria, que não é senão sua agência: é a rotinização de nos-

sas *performances* para obtenção de uma riqueza que não cessa de nos ser arrancada, a das narrativas, cuja realidade mágica vai sendo rompida para pavimentar o realismo científico de uma só, a moderna. (Nesse aspecto, aliás, a crítica primitivista parece simétrica à latouriana, e *avant la lettre*). Sabemos, por isso, que o que quer que seja patrimônio como artefato, ele será um artefato *narrativo*, numa perspectiva modernista antropológica e benjaminiana (entre outras possíveis): terá alguma relação vivida e concebida com genuinidade cultural, autenticidade da experiência. O que este texto-artefato quer acrescentar à ideia do patrimônio como artefato coletivo de memória é o componente ecológico.

Cultura é a mesma coisa que o resultado-artefato de um uso continuado de um genoma em um ambiente, ambos mutáveis, interaleatórios, mas com memória/seletividade, isto é: ensaio e erro. Assim, a cibernética traz uma objetivação científica interdisciplinar da intuição da autenticidade em Sapir e no manifesto surrealista, ambos antidescritivos (como também o “Manifesto da poesia pau-brasil”, também de 1924 – a descrição já é poesia; a realidade mágica é autêntica assim): não há cultura sem sustentabilidade – a cultura do capitalismo, no seu sentido forte, está baseada numa riqueza que, verdadeira ou não, é insustentável.

Notas

¹*But we shall not fraze frames...*

²No entanto, inteiramente compatível com o veio messiânico – ou ao menos profético – do autor/*performer* Marx, nesse aspecto não menos visionário do que Nietzsche.

³E já que tudo é frouxo, associemos isso, por sua vez, a noções como desejo, processo primário.

Leila Beatriz Ribeiro

Revista Morpheus

Introdução

*A traça e o vestígio,
parafraçando Didi-Huberman,
podem acolher, às vezes,
mais história que a memória.
Por isso, diríamos,
o arquivo desses rastros hoje funciona como presença.
(GARRAMUÑO, 2011, p. 214)*

Nos últimos anos, temos nos debruçado sobre as diversas relações do objeto e sua inserção em práticas colecionistas, privilegiando seu caráter patrimonial por meio da análise imagética (filmes, obras de artes, histórias em quadrinhos, etc.) e textual (literatura), ou seja, verificamos nesses diferentes objetos empíricos como são trabalhados e concebidos os itens colecionáveis. Assim, o tratamento e a representação informacional dos objetos de coleção e suas configurações, como seu arranjo, sua classificação (tipologias diversas) e manipulação (práticas de conservação e preservação) são investigados a partir da construção de métodos e instrumentos de análise (MOLES, 1972, 1981; BAUDRILLARD, 2004b; SANTOS, 2012).

Em nossas incursões sobre a coleção, sua construção, sua relação com o colecionador, com o objeto e seus lugares instituintes, buscamos empírica e epistemologicamente estudar na contemporaneidade novas formas patrimoniais dos objetos e de suas trajetórias. Esses lugares da ordem do real, do ficcional e do imaginário tomam corpo por vezes nos espaços institucionais e podem ser problematizados como espaços de exposição, ora pela via do profano, ora pela via do sagrado. Assim, as práticas de colecionamento e as tipologias das coleções (privadas, públicas e imaginárias) são passíveis da aplicação de algumas categorias-chave, tais como: coleção, colecionador, objeto, objeto de coleção e lugar de memória e de informação (RIBEIRO, 2006, 2008, 2011, 2012).

O estatuto do objeto tem sofrido uma indagação, com análises que buscam averiguar suas trajetórias informacionais, assim como tem se dado o seu processo de produção, circulação, consumo, descarte e reaproveitamento (uso e ressignificação). Nesse sentido, a questão informacional acerca do objeto funcionará como vetor de qualificação e de representação deste para o colecionador.

Problematizar as relações entre os sujeitos e os objetos do cotidiano é entendê-los em um contexto de mediação em que os movimentos de significação enunciam-se discursivamente do sujeito para o objeto e deslocam-se em processos de *traduções* informacionais, que estão agregados a valores inerentes à “circulação de significado” (SILVERSTONE, 2002, p. 33). Esses significados estão pautados nos traços deixados por ele, o objeto, na sociedade humana.

A informação produzida pelo objeto se transforma, na medida em que a relação entre sujeito-objeto e o coletivo-objeto se dá de formas distintas, promovidas pela mudança do meio. O novo significado informacional transmitido pelo objeto é, assim, o resultado de um processo de construção, de acordo com a sua trajetória histórica e através do caminho percorrido. A informação está sempre em processo de construção. Na coleção, essa construção se dá com a própria introdução do objeto ao acervo, na medida em que ele absorve as informações do olhar do colecionador e da relação que ele passa a constituir com os outros objetos colecionados.

O colecionador tem sido problematizado como um guardião de memória e caracterizado em suas múltiplas configurações e por meio de seus trajetos técnicos e simbólicos. Assim, do momento de sua incursão como um coletor até a sua imersão no espaço colecionista, procuramos apreender as características dos diversos tipos e trajetos inerentes tanto aos indivíduos/instituições, que isoladamente se caracterizam de modo singular, como os seus percursos que, imersos nos métodos tradicionais do circuito dos objetos e/ou itens colecionáveis, transfiguram-se em práticas universalistas.

Mais especificamente, estamos neste artigo buscando problematizar as formas de produção das memórias inscritas diante dos acontecimentos da contemporaneidade, ou seja, de uma *modernidade líquida* (BAUMAN,

2001), cuja metáfora se traduz pelo *desmanche* (COELHO, 2011) que tem se tornado o nosso mote. Algumas questões vêm norteando nossas indagações: para onde vão as coisas (os objetos) depois que as descartamos, quando nos desfazemos dela? Para onde vão as coisas após serem usadas e/ou ditas? O que se encontra depositado nos nossos lixos que diz respeito somente ao efêmero e ao desperdício? A representação metafórica de resistência ao descarte é uma crítica aos hábitos de consumo, à morte das coisas? Como lidar com o paradoxo dos objetos inúteis que carecem de datação? Ou seja, se a ideia de “longo prazo”, como argumenta Bauman, já não se sustenta, como problematizar as coleções que têm como projeto o longo prazo? De forma complementar, poderíamos nos perguntar se existe um investimento de uma quantidade de tempo despendido por colecionadores de inutilidades que redundaria em um trabalho social qualquer.

Agora nos detemos no trajeto do descarte, coleta/aquisição e reaproveitamento das coisas ditas inúteis. A esse respeito, é interessante recuperar Abraham Moles (1981), que discute a ideia da morte de um conjunto de objetos, debatendo, entre outras questões, sobre a (in) capacidade que o objeto tem de desafiar o tempo; a sua obsolescência psicológica e a introdução de uma nova filosofia acerca da materialidade dos objetos: a época tecnológica a partir da fabricação contínua da linha de montagem tem como mote a concepção de que os objetos têm como virtude a sua destruição. Esta “virtude” é uma condição que terá de ser aceita pelo consumidor diante da capacidade da indústria de fabricar objetos com uma duração temporal limitada e de fácil reposição pelos consumidores.

Fabrizio da Silveira, utilizando-se da metáfora do *desmanche*, faz alusão aos lixões como uma representação desse fim de linha do consumo e como imagem da efemeridade que designa um desejo de destruição sobreposto ao de construção. Entre os restos da decomposição biológica, deparamo-nos com uma diversidade enorme de objetos cuja vida útil é variável. Para o autor, a inscrição da memória social encontra-se nesse “parque de objetos mortos”, que historia de forma encurtada “um ciclo ou processo produtivo-industrial espiralado (produção ® consumo ® descarte ® coleta ® reciclagem ® [re]produção)” (SILVEIRA, 2010).

A indústria do lixo, de acordo com Leonard (2011), irá dividir e categorizar os dejetos em algumas especialidades, de acordo com a sua origem, modo de decomposição e a maneira de efetuação do seu descarte: a) industrial (sintetização, modelagem, compressão, soldagem, forja, fundição, destilação, purificação, refino, etc.); b) urbana (embalagens, coisas velhas, comida estragada, material reciclável e bens de consumo); c) construção e demolição (concreto, madeira, gesso, metal, tijolos, vidros, plásticos, canos, banheiras etc.); d) resíduo hospitalar (materiais perfurantes, produtos farmacêuticos, resíduos de baixa radiação, etc.) e) resíduo eletrônico (computadores, TVs, celulares, aparelhos de DVD, brinquedos, eletrodomésticos, controles remotos, etc.).

Assim, buscando seguir os passos de alguns autores, vamos agora nos debruçar sobre os restos como “aquilo que geralmente não se nota, aquilo em que não se repara, aquilo que não tem importância: o que acontece quando nada acontece, ou não existisse o tempo, as pessoas, os carros e a nuvens” (PEREC, 1977, p. 39). Por outro lado, restos que com a velocidade do descarte se tornam tão visíveis que terminam se transformando contemporaneamente em questão de luta (sob a lógica ecológica); problema da indústria e dos governos (lixões e reaproveitamento); e categoria teórica (testemunhos vestigiais de indivíduos ou grupos).

Mercado e consumo de objetos

O descarte dos objetos reflete um pensamento contemporâneo, em que os significados não estão mais atrelados às coisas, mas sim à rapidez com que estas podem ser produzidas, adquiridas e usadas. Temos a dicotomia entre indivíduos (sujeito) e posses (objeto) como uma oposição colocada como central nas sociedades capitalistas. No processo de mercantilização das coisas, o fluxo que vai da produção até o descarte de objetos pode ser referenciado de forma breve, como um trajeto que vai do *cheio*, incorporado na materialidade valorativa da mercadoria, até o *vazio*, simbolizando traços, objetos que são simplesmente eles próprios, por vezes “uma lembrança de tudo aquilo que foi perdido” (STALLYBRASS, 2008, p. 24). Marialva Barbosa (1998) ainda acrescenta que, nessa lógica contemporânea de consumo desenfreado e de des-

cartabilidade e efemeridade das coisas, o futuro e o passado deixam de ser importantes, fundem-se. O sentido da morte modifica-se e passa a ser a mais forte experiência da vida.

A sociedade de consumo é caracterizada no âmbito estrutural por Lipovetsky (2009) pela moda que define a expansão, a diversificação e a renovação de necessidades, visando o reordenamento da produção e do consumo de massa regida, entre outras, pela lei da obsolescência programada. Assim é que a produção menos que pretendendo a durabilidade, opta por um processo de inovação, modificando detalhes nos itens e seduzindo o consumidor na esfera do “novo” em detrimento do antigo. Leonard (2011) esclarece que a transformação sofrida pelas coisas é nomeada pelos economistas de “depreciação”, e que os cálculos para a determinação da diminuição desse valor levam em conta: uso; desgaste; deterioração; obsolescência tecnológica; e inadequação à moda.

Bauman (2008b), em sua obra *Vida para consumo*, reflete acerca da passagem da “sociedade de produtores” à “sociedade de consumidores”. A primeira caracterizava-se notadamente por ser uma sociedade que interpelava seus membros (majoritariamente masculinos) como “produtores e soldados”; a porção feminina, por sua vez, resumia-se basicamente a fornecer serviços. Obedientes às ordens e conformados a uma rotina monótona e notadamente pesada, esses trabalhadores eram “treinados” e estimulados a internalizarem uma ética do trabalho em que corpos dóceis se resignariam ao espírito do labor do chão de fábrica. Orientada por uma segurança estável, os indivíduos dessa sociedade eram estimulados a adquirirem bens que respondessem às motivações e aos desejos de estabilidade, respeito e segurança.

Por sua vez, a sociedade de consumidores, segundo o autor, apresenta como característica distintiva uma prática consumista direcionada para o mercado produtor de mercadorias, cuja expectativa de vida e utilidade é cada vez mais encurtada. Além disso, nessa sociedade, torna-se fundamental a existência de uma florescente indústria de remoção do lixo, que irá “absorver” os objetos descartados por consumidores ávidos por substituí-los por novos. A esse tipo de sociedade, acrescenta-se ainda uma ideia de prosperidade e de *não satisfação* recorrente dos consumi-

dores, cuja satisfação acelerada por novos produtos traduz-se também por meio de uma satisfação pelo descarte.

A pesquisadora Aleida Assmann (2011a) problematiza que nesse tipo de sociedade que descarta cada vez mais rápido uma gama enorme de produtos materiais, as palavras *decomposição* e *biodegradável* tornaram-se mais positivadas. Ou seja, na busca de uma proposta de volatilidade de uma sociedade que não deixe rastros dos resíduos rejeitados, tornamo-nos cada vez mais preocupados com projetos ecológicos e biodegradáveis. A insistência da permanência das coisas rejeitadas (do lixo) não diz respeito somente à incapacidade de o homem em criar projetos sustentáveis, mas também em deixar claro quais são suas propostas de seleção (guarda e preservação) e descarte, que por homologia podem ser traduzidos como esquecimentos e lembranças. A mesma autora faz uma instigante incursão acerca da eternidade do lixo, ao se contrapor paradoxalmente a arte que se quer eterna se traduzindo de forma absoluta quando se apropriam de materiais tóxicos, rejeitos e lixos diversos. Eternidade da arte = eternidade do lixo. “A pretensão de eternidade da arte tem sua realização máxima no lixo tóxico. Material tóxico e material cultural estão, assim, em paradoxal homologia estrutural” (ASSMANN, 2001a, p. 374).

Investigar os objetos *inúteis* ou do lixo (e suas *vidas secretas*) em sua trajetória, a partir de alguns dispositivos memorialísticos e menmotécnicos (coleções, inventários, classificações, ordenações, categorizações, catalogações, taxionomias, listas, inscrições, fichas, etc.), diz respeito à busca de uma possível configuração de um *arquivo do descarte* (MACIEL, 2009), cuja memória material restaurada pode indicar os vestígios, os sinais e os restos da contemporaneidade. Pode, ainda, restaurar traços de “recordações práticas” (BENJAMIN, 2006). Porém, mais que uma insistência de materialização da memória, temos que coletar e conservar vestígios e resíduos, e, em alguns casos, trabalhar em favor da *presença* em detrimento do passado (GARRAMUÑO, 2011, p. 208).

O LIXO é uma produção mais do que humana, mas não consta em nenhuma lista das grandes realizações da civilização.
(VIEIRA, 2008, p. 114).

O capitalismo na versão clássica de Marx apresentava-se como um processo universal da produção de mercadorias, ou seja, cada objeto produzido traduz abstratamente um trabalho humano (MARX, 1980). Contemporaneamente, além do seu caráter abstrato (consumo de bens e de corpos humanos/trabalho humano) e de mudanças nas formas de expansão da produção, o capitalismo traz um desenho em que cópias de reproduções confundem os indivíduos, numa explosão sônica de simulacros que espelham a mistura entre o real e o imaginário (FEATHERSTONE, 1997).

O contexto contemporâneo traduz a existência sofrida pelos impactos da circulação das mercadorias, que transforma as coisas em líquidos (BAUMAN, 2001). A sociedade capitalista clássica, como Marx problematizou, é referenciada pela universalização da produção de mercadorias, sociedade essa que, por mais abstrata que seja, traduz-se por uma prática consumista que “devora” os corpos humanos, e cuja abstração é representada pelo próprio formato adquirido pela mercadoria (STALLYBRASS, 2008, p. 53-54).

Como restos do acúmulo ou do desmanche, os objetos inúteis, fora do circuito das trocas, podem ser evocados a partir da representação de um “imaginário do desmanche”. Esses objetos, sob a ótica problematizada por Bauman, não carregam mais o volume, a solidez, a duração e o peso da sociedade capitalista clássica. Se antes os objetos testemunhavam a força de seus donos, hoje, os objetos são leves, acelerados – como os seus portadores –, preferencialmente portáteis e tradicionalmente descartáveis, traduzindo a ideia da instantaneidade e da movimentação ágil.

Em paralelo ao “derretimento dos sólidos”, vemos o esvaziamento do espaço e o tempo tornando-se histórico porque adquire instantaneidade, ainda que sem sua força atrativa diferenciada anteriormente pela durabilidade. Bauman (2001) utiliza-se da metáfora de liquidez para

apontar que na atualidade os poderes estão sendo redistribuídos e realocados. Esses poderes atingiram, segundo o autor, primeiramente as instituições. Posteriormente, foram os padrões de relação, dependência e interação que fizeram com que os indivíduos – agora desapegados, desterritorializados e solitários, e com uma “sensação” de liberdade – se confrontassem com esses novos formatos e padrões.

Nessa sociedade contemporânea, caracterizada por uma “precarização material”, buscamos o entendimento da memória coletiva e como esta se deposita materialmente, tendo em vista que a precariedade da nossa existência social se traduz por uma percepção de mundo “como um agregado de produtos para o consumo imediato”. Aliada a essa percepção do mundo, cujos indivíduos passam a ser vistos como itens de consumo, “faz da negociação de laços humanos duradouros algo excessivamente difícil [...]” (BAUMAN, 2001, p. 188).

A ideia de precariedade encontra eco em reflexões de Pierre Bourdieu (1998, p. 120), quando esse teórico argumenta que, na contemporaneidade, devemos estar criticamente atentos a um tipo de “manutenção da ordem simbólica” que contribui para o “funcionamento da ordem econômica”, e que apresenta seus efeitos estendidos a todos os indivíduos, tanto no setor público quanto no setor privado. Não somos mais insubstituíveis no espaço do trabalho, sentimo-nos inseguros e desmobilizados, e nossa projeção de futuro é cada vez mais incerta diante das estratégias de precarização impostas pela “flexibilidade”, pela desterritorialização das empresas, que têm, via de regra, a dissociação de um Estado-nação ou de um território.

Discutir a memória nessas condições é repensá-la no espaço da fluidez, onde os objetos fora do circuito preenchem mais o tempo do que o próprio espaço. Bauman (2001) argumenta que a instantaneidade, ao anular a resistência do espaço e liquefazer a materialidade dos objetos, faz com que o “momento” se torne infinito e que a capacidade de extração desse momento, por mais breve e *desenhos para projeção e fugaz* que seja, não apresente um limite.

Contrariando o consumo, que é voraz e instantâneo, os objetos inúteis aqui trabalhados têm algo a ver com a permanência, e assim vão de encontro a um processo que procura desvalorizar ou mesmo barrar

a imortalidade. Moles (1981, p. 109) discorre acerca de um “ética do eterno”, que representa o homem (principalmente o das classes superiores), o qual, investido de uma fragilidade diante do mundo material, vivenciou um estágio em que ele se projetava para o futuro. Dessa forma, buscava construir e deixar para eternidade: joias, grandes templos e palácios; enfim, toda uma gama de construções e objetos que pudessem simular um desafio ao tempo.

Refletir sobre uma cultura que se posiciona de forma insensível moralmente às mudanças advindas da lógica do eterno, do transmissível e do legado para gerações futuras, é, segundo Bauman, um território a ser explorado, e se torna necessário repensarmos uma sociedade em que a memória e o passado precisam ser reproblematicados sob outra ótica, que privilegie a vivência do momento.

Quais os restos que restarão?

*Hoje não existe mais nenhuma certeza de salvação,
ainda menos de Paraíso.*

*No entanto, podemos – e talvez mesmo devamos –
continuar a decifrar e a recolher os restos.*

(GAGNEBIN, 2006, p. 118)

Em que configuração se pode incluir os objetos do descarte, já que por vezes eles funcionam ora como *meios*, ora como *locais* para a recordação (ASSMANN, 2011a), tendo em vista que as inscrições neles contidas podem trazer referências vestigiais? O conceito de vestígios, ao se ampliar, vai se estender para a sua apreensão como “testemunhos significantes do passado” (ASSMANN, 2011a, p. 227). A mesma autora traz à tona uma interessante discussão acerca do lixo – a partir de pesquisas da história cultural – como elemento carregado de informações. Ela propõe a existência de deslocamentos das investigações dos espaços vestigiais clássicos, como o da escrita/textos, para os dos objetos e do lixo.

Quanto ao deslocamento de interesse dos *elementos remanescentes para os vestígios*, trata-se de uma re-

construção do passado que se dá sobretudo a partir de testemunhos não endereçados à posteridade e não destinados a durar. Eles pretendem comunicar algo sobre o que a tradição geralmente cala: o dia a dia a que ninguém atenta. Aqui se delinea o caminho *dos vestígios ao lixo* [...] (ASSMANN, 2011a, p. 230, grifos nossos).

Ao sofrerem ressignificações por conta de um processo de coleta, e por vezes de reaproveitamento, esses objetos ocupam um espaço naquilo que denominamos de arquivos do descarte, entendendo-se aqui a ideia de arquivo na concepção de Maciel, ao dizer sobre as coisas recolhidas, tratadas e reordenadas (ocasionalmente colecionáveis), que, fugindo da dispersão, assumem um propósito memorialístico, “convertendo-se numa espécie de antídoto contra o esquecimento” (2009, p. 27).

Estendendo essas concepções, temos possibilidades de ver esse tipo de arquivo como marca de uma presença que forçosamente nos adverte e são testemunhos de um esquecimento intencional: “[...] restos, aliás, de que seriam esses vestígios, se o passado ao que o convocariam seria esquecido pela memória que o rememora?” (GARRAMUÑO, 2011, p. 204)

Essas inscrições armazenadas funcionam como vestígios de um determinado real, ou seja, como pistas, como rastros, ou mesmo os próprios objetos descartados podem conservar elementos memorialísticos demarcados visivelmente (ou até de modo imaterial), e encontram-se em consonância com a definição de Pomian (1984, p. 508) para o que seja vestígio, “como qualquer fragmento de um ser ou de um objeto inanimado que, tal como uma imagem objectiva, pode ser transmitido de indivíduo para indivíduo, de geração para geração”.

No entanto, essas práticas arquivísticas notadamente se utilizam de vestígios do passado, como propõem diversos artistas plásticos e visuais¹, por exemplo, para um deslocamento investigativo que prima mais por uma “lógica presença” do que por uma “pulsão de restituição” pura e simples (GARRAMUÑO, 2011, p. 208).

Então, como afirmar que o objeto-resto pode ser um rastro duradouro de memórias inscritas? Se ele for objeto representante do lixão, como

Silveira (2010) problematiza, nesse caso poderíamos afirmar que ele traz algum tipo de inscrição representada. No entanto, ao ser ressignificado, tendo em vista que foi anteriormente selecionado de forma intencional, seja para uso próprio (consumo), em um processo de reaproveitamento (artes plásticas, reciclagem industrial, por exemplo) ou para compor uma nova coleção, podemos argumentar que foi realizado um novo processo de reavaliação desse objeto, em função de seu valor intrínseco ou de ideias incutidas nele próprio. “Rastros não são criados – como são outros signos culturais e linguísticos –, mas sim deixados ou esquecidos” (GAGNEBIN, 2006, p. 113).

Assim, podemos de antemão afirmar que os objetos descartados (intencionalmente sem uma característica sígnica) são em primeiro lugar rastros de uma sociedade de consumo, efêmera. Mas, por outro lado, eles podem funcionar representacionalmente também como um signo dessa mesma sociedade, como os lixões que, por exemplo, falam do desperdício, do excesso, do desuso, ou podem narrar de forma representativa a trajetória do objeto em si e por vezes do próprio indivíduo ou grupo que o utilizou e posteriormente o descartou.

Marcus André Vieira (2008), ao problematizar sobre o resto numa abordagem psicanalítica, segundo a proposta lacaniana, expõe que anteriormente o lixo era retirado de cena. Na atualidade, continua o mesmo autor, sendo causa política ou objeto de reapropriação do capital, o lixo torna-se uma questão a ser resolvida tendo em vista a sua reutilização. Assim, a sociedade contemporânea está deixando de lado o tema do descarte ou da decomposição de detritos, para um debate acerca de que forma esses objetos inúteis (*gadgets* ou *futilitários*) podem não entrar a circulação econômica.

Acompanhando os seus passos na trajetória do reaproveitamento, esse objeto pode, em circunstâncias diversas, adentrar-se para um novo circuito e tomar para si uma função, a de um novo objeto, ainda que reciclado/reaproveitado, por exemplo, e se manter intrinsecamente como um objeto-rastro e, ao mesmo tempo, ser um novo signo desse novo uso ou dessa sociedade que o reaproveitou (produtos reciclados, objetos de arte com lixo, coleções de objetos inúteis, por exemplo).

Garramuño (2011, p. 213), por outro lado, argumenta que “talvez a pergunta seja o que fazer no presente com esses restos, mais do que o modo de que lhes outorgar sentido”. Pensar frente às essas novas formas arquivísticas é problematizar a presença, diz a autora, e uma operação de reflexão sobre acontecimentos contemporâneos.

Os rastros, afora a possibilidade de seguirmos os vestígios deixados por outrem, autorizam-nos também a vivenciarmos as experiências compartilhadas que podem ser evocadas a partir da reconstrução de outro mundo anteriormente experimentando por indivíduos, grupos e objetos (GAGNEBIN, 2006). Esses rastros falam também de marcas vestigiais acerca do uso – apontando assim uma singularidade (“a minha singularidade”) assinalada pelo uso e deitada fora –, que ao ser reintroduzido no circuito das coisas reaproveitáveis guarda a partir de então uma possibilidade de se tornar “muitos” (VIEIRA, 2008, p. 120).

Sem restos e rastros, não há possibilidade de prosseguirmos e nem há possivelmente como escapar das perdas, das possibilidades de reconstrução ou reconstituição, “deve-se somente recolher os restos, salvar, guardar, ordenar e conservar os vestígios do que ainda sobrou de relíquias espalhadas” (ASSMANN, 2011a, p. 386). Dessa forma, a título de conclusão, cabe recuperar uma passagem de Huyssen acerca da análise da obra de Kentridge, *9 desenhos para projeção*:

O binário corriqueiro memória *versus* esquecimento, como uma escolha do tipo isso ou aquilo, é desmentido pela preservação de vestígios do passado, sob a forma de sombras, manchas e contornos mnêmicos nos desenhos, e até dos vestígios de pó de carvão visíveis no papel e no filme. Ainda que apenas sugerido em elementos vestigiais, o passado permanece materialmente presente em resíduos parecidos com sombras. As diferentes formas de esquecimento são parte da memória, inescapavelmente. Lembrar significa ler vestígios; requer imaginação, atenção do olhar, construção (2014, p. 68).

Assim, muito do que restou tem qualidade vestigial e na contemporaneidade permanece presente. Ao contrariar, por vezes, a lógica do descarte e do esquecimento, e colocar em xeque as discussões patrimoniais, mais desafios estão em pauta: como lidar com o efêmero e com o desmanche se a materialidade da obra insiste na visibilidade e clama pela lembrança?

Notas

¹Aleida Assman intitula essa nova forma artística de “arte sobre a memória”, como uma arte sucedânea ao esquecimento.

Sérgio Luiz Pereira da Silva

Considerações iniciais

O conceito de representação tem sido a chave para que se desenvolvam interpretações no campo das ciências humanas, em particular no campo das ciências sociais e suas conexões interdisciplinares. Desde os autores do interacionismo simbólico, passando pela filosofia e pela história, pelos autores da psicologia social e pelas abordagens estruturacionistas nas ciências sociais, o conceito de *representação* tem sido usado de forma bastante convincente, para interpretar a realidade social em todas essas áreas das ciências humanas. Esse conceito tem uma facilidade interdisciplinar de se adequar à interpretação da realidade social e criar *links* metodológicos de investigação em campos de conhecimentos afins.

O conceito de representação tem sido igualmente usado na transposição do campo das ciências humanas para o campo das artes visuais, e sua aplicação tem se dado para compreender o objeto da arte e sua validade estética. E nesse aspecto, tem-se levado em conta duas coisas: a) a identidade estética; e b) a memória que essa identidade estética proporciona com base em referências simbólicas.

O célebre quadro *Guernica*, pintado por Pablo Picasso, e que representa uma consistente crítica, pela pintura, à Guerra Civil Espanhola, é um bom exemplo de como arte visual e memória se integram como unidade de uma identidade estética dentro de um projeto engajado.

O campo da cultura visual e da memória tem fortalecido esse laço interdisciplinar por intermédio de outros artefatos visuais que vão além da pintura. A fotografia, em especial, tem sido cada vez mais apresentada como representações de artefatos visuais de memória, e, com isso, tem estabelecido um valor documental para o campo da memória visual. O artefato fotográfico, com o seu caráter de testemunho, tem contribuído com o campo de investigação da memória, e para que esta

tenha um certo poder de reconhecimento social e coletivo. Nesse sentido, o registro da experiência da memória tem auxiliado na afirmação do reconhecimento da ligação entre realidade, registro e representação visual. Esse é um argumento que justifica que a fotografia pode ser visualizada como um pedaço de memória ou um “sociograma”, como afirma Bourdieu (1979).

Com isso, a memória tem sua relação igualmente interdisciplinar e se acerca dos elementos simbólicos do campo da experiência e da imagem para produzir algum tipo de identificação e reconhecimento.

Usando o conceito de campo de experiência e horizonte de expectativa, desenvolvido por Kosellec (2006), advogamos que a interseção entre fotografia e memória se dá pelo aspecto testemunhal, ou seja, pela percepção do testemunho que projeta elementos de identidade de ambos os campos. O caráter de testemunho, que podemos definir como campo de experiências, possibilita a projeção do reconhecimento do horizonte de expectativa.

A fotografia, contextualizada no campo como artefato de registro, pode passar de um simples artefato visual para um registro de memória, um *sociograma* de cunho testemunhal que se presta a projetar elementos do passado para o futuro, com o olhar do presente.

É nesse sentido que os conceitos “campo de experiências” e “horizonte de expectativa” servem para justificar a relação interdisciplinar entre fotografia e memória no contexto interpretativo das formas de representação.

Considerando a relação que memória e imagem têm na sociedade atual, onde estamos sempre procurando validar a memória de tudo e de todos, o conjunto de informações disponíveis, na sociedade da informação globalizada, projeta um outro valor para a fotografia e o seu vínculo com a memória. Sobre esse aspecto, consideramos a reflexão de Huyssen (2001, 2004) sobre o uso da memória na sociedade globalizada, e a eterna necessidade de reproduzir em imagens um produto do passado no campo da mídia de uma maneira geral.

Tanto a memória como a fotografia são artefatos de reconhecimento, à medida que há certa função de elucidação de um passado de expe-

riência, seja esse passado próximo ou remoto. O instante decisivo do registro fotográfico se presta a funcionar como momento de verdade, e esse passa a ser validado pelo recorte representativo de figuração da realidade. Segundo Bourdieu (1979), a fotografia, como arte possível, exerce uma função de registro de pretensão de verdade, inspirada no valor de verdade que ainda serviu a muita interpretação do século XIX. As imagens oriundas do século XIX deram à fotografia um caráter de *sociograma*, elemento simbólico indiciário de interpretações, presente nas imagens fotográficas, que permite identificar elementos sociais de signos, culturas ou classes, nos fragmentados recortes da imagem fotográfica. Dentro desse contexto, esses elementos de signos imagéticos na fotografia têm o poder de significar o registro de memória na imagem.

Esse campo de discussão foi gerado ainda no século XIX, e com base em argumentos próximos ao que Bourdieu levanta. Defendeu-se, no início do exercício fotográfico, um certo estatuto técnico de verdade pela fotografia. A fotografia tem, com isso, seu reconhecimento como documento imagético.

A partir daí, foi atribuído à fotografia um determinado poder de síntese de representação, que passou a contribuir e a se aproximar da memória. A fotografia como testemunho da verdade e a memória como campo de experiência se caracterizam por um poder de síntese cristalizado.

Concordamos com a assertiva do poder de síntese que caracteriza ambos os campos, pois cremos que a fotografia, assim como a memória, traz em seu contexto uma certa capacidade de síntese, pelo espaço de inscrição de registros e pela identificação da experiência de algo vivido. Em ambos os contextos, o artefato visual da imagem dialoga com o imaginário, no sentido em que as inscrições imagéticas são campos de visões experimentais e/ou criadas pela liberdade de imaginação.

A memória, assim como a fotografia, é um processo de edição, um recorte de imagem, imaginação e experiência. A memória é um artefato editado de registros vividos e testemunhados dentro de um contexto histórico, e a fotografia é um artefato de registro visual que recorta um pedaço de experiência pela percepção e o transforma em *performance* de imagem, que pode virar memória.

Diríamos que a memória, assim como a fotografia, tem sido vista e entendida como campo de experiência para a constituição de horizontes de expectativas. Esses elementos conceituais sevem de caminhos epistemológicos para auxiliar as análises interpretativas.

Ícones, lugares, sujeitos e experiências, a partir do campo estético da percepção, compõem um conjunto de representação social nos espaços públicos e privados da vida social. Esse conjunto de coisas permite a experiência transformar o testemunho em memória, como já afirmamos. Mas é sabido que essa relação de correspondência entre representação e interpretação estará sempre sujeita às convenções culturais constituídas, como nos afirma Roland Barthes em seus escritos epistemológicos sobre a fotografia.

No caso da fotografia, ela tem se apresentado como um dos principais artefatos da cultura visual da memória, pelo seu poder de proporcionar uma síntese, por intermédio de uma linguagem não verbal entre o fato documentado, recorte do real, e as interpretações elaboradas sobre ele.

A fotografia é um dos elementos relevantes na composição dos cenários visuais historicamente reconhecidos, assim como na cultura visual contemporânea. Essa importância se dá, sobretudo, quando se percebe que os elementos da memória visual passam principalmente pelo recorte imagético das experiências e testemunhos vividos e representados por esses artefatos visuais e documentos de imagens.

A narrativa não verbal da fotografia possibilita a interpretação de elementos do testemunho de experiência imagética, e a isso se pode conferir um estatuto de memória ilustrada pela imagem. Na narrativa não verbal da cultura contemporânea, as fotografias contribuem com retratos e algumas vezes relatos visuais de histórias de determinadas sociedades, apresentando de forma documental uma série de informações socioculturais que possibilita a compreensão das mudanças sociais ao longo do tempo.

Questões sobre esses argumentos levaram o historiador Michael Lowy (2009) a organizar o que se considera uma das mais importantes obras

de interpretação histórica fotográfica sobre revoltas e guerras modernas, a partir de registros imagéticos que vão do daguerreótipo, considerado a primeira máquina fotográfica (criada na primeira metade do século XIX), à película de aletto de prata, conhecida como filme fotográfico. Esse trabalho foi publicado sob o título *Revoluções*, um estudo histórico a partir de imagens. Consideramos essa obra um esforço de hermenêutica visual sobre memória e história através de fotos.

A hermenêutica visual presente no documento fotográfico como testemunho de uma memória experimentada historicamente elucida o valor epistemológico para o conhecimento interdisciplinar, no qual ha uma interseção entre fronteiras de saberes e metodologias de análises.

Um exemplo bem marcante disso é o valor que as imagens registradas nas ruas de Paris, em 1839, pelo daguerreótipo de Louis Daguerre, sobre as barricadas feitas de pedras de paralelepípedos, nas batalhas das ruas parisienses, conferem à história um estatuto visual de memória e conferem à memória um valor de história com “H” maiúsculo.

Se não fosse o registro fotográfico testemunhal de Louis Daguerre, e sua enorme caixa preta que registrava a escrita da luz, nós só conheceríamos as barricadas pela narrativa literária da obra clássica de Victor Hugo: *Les misérables*. Esse é um exemplo interdisciplinar que mostra como o campo da representação fotográfico-literária se inspira no campo de experiência da realidade vivida, para projetar um horizonte de expectativa que se transforma em artefatos de memória.

Entender o elemento da imagem registrada como um artefato visual da história e da memória é uma tarefa louvável e necessária aos cânones acadêmicos contemporâneos.

Conforme Gisele Freund (2011), no século XIX, a fotografia, como um documento social, foi uma forma de expressão e comunicação artística que possibilitou a representação da realidade política, social e de classe, pelo caráter de engajamento que os artistas deram às suas expressões fotográficas.

Segundo Freund: “[...] con los inicios de la conciencia de clase de los trabajadores y el ascenso de las capas pequeñoburguesas, se formaba

una generación de artistas que figura en los inicios de una crítica social consciente” (2011, p. 68). Nesse contexto histórico, a fotografia se prestou a agir como instrumento de luta política, e a arte fotográfica deu os primeiros passos no contexto do engajamento político e social. Esse é um dos fatores que Freund (2011) advoga para o reconhecimento da fotografia com documento social.

A fotografia não é em si uma verdade inquestionável, mas um testemunho visual de memória pela experiência visual criada ou, se preferirmos, um tom mais ameno, diríamos que a fotografia e a memória são experimentos estéticos inscritos na vida social, como artefatos simbólicos de registros testemunhais. Memória e fotografia se interconectam no contexto da recriação da experiência estética.

Nos últimos anos, houve um aumento sistemático dos estudos relacionados à imagem no campo social, em especial o enfoque sobre a identidade pelas imagens. Isso se justifica dado o impacto relevante, sobretudo do ponto de vista cognitivo, dos efeitos das imagens no cotidiano dos indivíduos e dos grupos sociais. Os estudos sobre imagem nas ciências sociais são relevantes, em especial pela multiplicidade de enfoques que tornam possível a visão de si e do outro no processo de sociabilidade contemporânea.

Segundo Alegre,

Vemos hoje que o estudo da imagem é fundamental para o entendimento dos múltiplos pontos de vista que os homens constroem a respeito de si mesmo e dos outros, de seus comportamentos, seus pensamentos, seus sentimentos e suas emoções em diferentes experiências de tempo e espaço. Trata-se agora de tomar a imagem como objeto, procurando compreender o lugar dos seus ícones como parte constitutiva dos sistemas simbólicos, estendendo a eles as mesmas preocupações teóricas e metodológicas presentes nos estudos das representações sociais (2001, p.76).

Esta reflexão pode ser dirigida para o âmbito político, na medida em que tem se mostrado frequente o recurso imagético como modo de apresentar e reforçar as pertencas de interesse de grupos na luta por reconhecimento diante das adversidades sociais.

A questão relevante dessas afirmações é que pelo uso das imagens, grupos e comunidades têm conseguido propagar um sentimento de identidade social, cultural e política para o público em geral. E, nesse sentido, têm conseguido, mediante o registro de imagens fotográficas, construir e reconhecer sua memória.

Esse sentimento de pertença, de uma forma geral, representa um processo de autorreferência afirmativa e autorreconhecimento dos grupos em relação à sua identidade e à possibilidade de estabelecerem uma conexão de identidade e afirmação para fora de seus círculos grupais.

Um exemplo disso tem sido o valor de memória e identidade que as fotografias da Guerra Civil Espanhola, realizadas por Robert Capa, David Seymour e Gerda Tarro, que ficaram perdidas durante cerca de 70 anos, adquiriram depois de encontradas. As pessoas que foram fotografadas, e testemunharam aquela história, assim como os seus familiares, lutam pelo reconhecimento de suas memórias por meio desses artefatos visuais.

Esse episódio ficou conhecido como “A maleta mexicana”, pois essas imagens ainda em película, foram enviados ao México, para a segurança dessas fotografias que testemunharam a história e hoje viram memória viva de uma sociedade que luta por reparações políticas. “A maleta mexicana” é um documento de memória composto por cerca de 4.500 negativos, que foram feitos por Capa, Taro e Chim [como David Seymour era conhecido] durante a Guerra Civil Espanhola, e ficaram ocultos por muito tempo depois de serem enviados da Espanha para a França, e depois para o México, junto com milhares de exilados. Os biógrafos de Robert Capa afirmam que a perda desse material se deu durante a fuga das tropas militares da Wehrmacht que se dirigiam para Paris. Temendo a prisão, Capa encheu as maletas com negativos revelados, porém ainda não copiados, referentes a registros feitos durante a guerra civil da Espanha. Procurou um amigo que se responsabilizaria por retirar os

negativos em segurança da França. Este último, porém, com receio de ser preso por portar os fotogramas da guerra, entregou as malas a outro amigo, chileno, também amigo de Robert Capa, que se comprometeu a guardar tudo em um lugar seguro no interior da França.

As malas seguiram em um navio que se dirigiria ao México. Sabe-se ainda que no final dos anos 1970, uma maleta contendo 97 fotografias com conteúdo imagético da guerra civil na Espanha foi encontrada nos arquivos do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Suécia. Essa maleta estava sobre os cuidados do ex-primeiro-ministro do governo republicano, Juan Negrín. Atualmente, os fotogramas dessa referida maleta pertencem ao Arquivo Histórico Nacional de Salamanca. O encontro das demais maletas se deu em 2007, e foi anunciado pelos jornais *The New York Times* e *El Mundo Espanhol*, em 2008. A recuperação desse material foi empreendida pelo International Center of Photography, então dirigido por Cornel Capa, irmão de Robert Capa¹.

Hoje há uma disputa internacional entre países para que se defina quem deve ser o guardião da memória presente nessas fotografias. Os representantes de interesses espanhóis, mexicanos e a família do fotógrafo Robert Capa, lutam pelo direito de guarda desse acervo fotográfico. Os discursos sobre o valor de memória atribuído a essas imagens repercutem em várias esferas, que vai do pessoal ao institucional, e do local ao global.

Essas fotografias, como artefatos de memória, situam-se num contexto, internacional, intercultural e interidentitário. Só mediante o diálogo diplomático se pode chegar algum tipo de acordo satisfatório para todos os envolvidos.

Mas o que nos interessa aqui é essa circularidade da memória, na qual o campo de experiência e testemunho que ela contém se expande a um vasto horizonte de expectativa e possibilidades sobre essas imagens. Esses 4.500 artefatos visuais têm, com isso, possíveis funções, históricas, sociais, políticas e financeiras, a partir do valor de memória atribuído a cada um desses milhares de fotogramas.

Para que tenhamos uma ideia, próxima da importância dessa disputa, muitas famílias depois de passado todos esses anos de guerra civil na

Espanha, ainda hoje lutam pelo reconhecimento dessa memória na busca de ossadas e restos mortais de soldados republicanos que foram abatidos pelo exército fascista do general Franco, e ainda hoje não foram encontrados. Nesse sentido, esses registros fotográficos presentes na “maleta mexicana” têm podido ajudar no mapeamento e rastreamento de informações que resolvam esse tipo de questão, e essa é apenas uma das várias funções que essas fotografias possuem para milhares de pessoas na Espanha, no México e nos EUA.

Isso nos faz levantar uma questão: será que a função da fotografia é representar sempre uma noção de memória, mesmo que a fotografia não tenha esse intuito *a priori*?

Segundo Lowy (2009), de uma forma ou de outra, a fotografia sempre esteve vinculada a um registro engajado de fatos históricos e políticos que hoje fazem parte da memória visual de muitas sociedades. Muitos registros fotográficos se prestaram ao papel de defesa de causas políticas revolucionárias, e, por isso, testemunharam várias mudanças na história contemporânea. Ao assumir esse caráter, a fotografia pôde auxiliar na produção do conhecimento social e histórico, e, em certa medida, servir de documento sobre a realidade abordada. Mas essa abordagem é sempre uma representação da realidade, seja ela mais factual, mais simbólica ou mais cultural. Ou, como afirma Barthes, um processo conotativo ou denotativo nesse contexto de hermenêutica visual.

-2-

De acordo com Barthes, (1990), o processo de representação da imagem e os conteúdos de sua mensagem têm dois aspectos. O primeiro aspecto é de cunho conotativo, no qual a imagem é portadora de uma codificação referente a um determinado saber cultural e a um determinado sistema simbólico; e a segunda, de cunho denotativo, no qual a imagem porta um certo poder de representação do real (recorte do real).

Nesse sentido, as representações sociais da imagem têm uma relação dialética entre realidade e sistema de interpretação, que terá como síntese sua identificação, ou seja, a identidade da imagem. Por exemplo,

na produção documental videográfica e fotográfica de uma determinada cultura, é possível enxergarmos os ícones simbólicos de significação de poder (PEIXOTO, 2001a), reconhecimento, representações sociais e ideologias (LEITE, 2001) que demarcam o conjunto simbólico das identidades em questão, num determinado espaço social da modernidade (SLATER, 1999; KOURY, 2001). A autorreferência da imagem é recheada de significantes identitários que equilibram realidade e representação, e que são ao mesmo tempo estética e documentalmente relevantes (LIMA 1988; MIGNOT-LEFEBVRE, 1987; MONTE-MOR, 2001).

Com relação a esse processo de equilíbrio, os conjuntos simbólicos relativos à imagem expressam uma ratificação dos significantes de maior poder relevante nos espaços culturais, tornando possível a caracterização dos ícones da identidade e/ou formações identitárias de uma determinada cultura (BARTHES, 1990).

O processo de representação social das imagens, figurado com base nos conjuntos simbólicos, e o processo de interpretação semiológica, estruturado pela estética da comunicação não verbal, permitem contextualizar imagetivamente as formações de identidades a partir do viés da valorização cultural ao qual elas estão ancoradas.

No campo da realização analítica, a pesquisa da relação entre identidade e imagem deve ser definida com base em critérios classificatórios, respeitando-se os valores simbólicos das comunidades e os conjuntos culturais a ela relacionados, de modo que se garanta a visibilidade dos valores estéticos das formações identitárias (SILVA, 2009) em questão.

As imagens em termos investigativos possibilitam a disponibilidade de uma documentação visual dos registros culturais, compondo um elenco de dados de cunho qualitativo, no campo da cultura visual (MIRZOEFF, 1999). Nesse sentido, as imagens podem apresentar para o campo de investigação interdisciplinar elementos de representações de fatos sociais e de fenômenos comportamentais que se reproduzem no mundo da vida, como dados visuais de investigação social, política, cultural, histórica. Como elemento de representação histórica, por exemplo, tem-se usado o recurso da imagem como instrumento de investigação e análise da memória visual (PEIXOTO, 2001b).

Peixoto afirma que:

Não se pode negar que as informações encontradas nos documentos fílmicos, vídeográficos, [...] constituem um banco de dados visuais e sonoros que as ciências sociais não podem ignorar. A especificidade do instrumento e sua linguagem formam uma base bastante rica, cujo conteúdo informativo é tão importante para a construção do objeto de estudo quanto as histórias de vida, os dados estatísticos ou os registros bibliográficos. De natureza diversa, esses suportes deverão ser tratados como unidades de informação (2001b, p. 216).

A fotografia, assim como o vídeo documental, é uma representação interpretativa da realidade, no sentido de ser algo recortado pela percepção do olhar. A imagem, quando divulgada publicamente, é uma janela aberta pela qual podemos ver lugares e pessoas que não conheceríamos de outra forma. Ela nos contextualiza, nos faz imaginar como seria estar em certo ambiente, vivenciando experiências. É dentro desse contexto, que a imagem ancora seu caráter de experiência no campo do conhecimento (FABRIS, 2006, p. 2007).

Interpretar as representações estéticas das identidades e os conteúdos simbólicos contidos em imagens é uma forma de classificar e categorizar sociologicamente os elementos de identidades, respeitando seu sentido social e seu contexto cultural. Isso é um modo de se utilizar as imagens como um modelo de pronunciamento, uma narrativa visual por meio da qual valores estéticos e documentais são representados e passíveis de interpretação, ou seja, passíveis de uma hermenêutica visual.

Se pensarmos especificamente as fotografias de guerra, podemos entender esse aspecto metodológico de análise e interpretação. Nesse sentido, Kossoy (1989) defende a premissa que “toda fotografia é um testemunho segundo um filtro cultural, ao mesmo tempo que é uma criação a partir de um visível fotográfico. Toda fotografia representa o testemunho de uma criação. Por outro lado, ela representará sempre a criação de um testemunho” (KOSSOY, 1989, p. 33).

Pode-se afirmar que a fotografia de guerra talvez seja um tipo de testemunho de registro.

O testemunho dramático das fotografias de guerra busca provocar no observador uma explosão de sentimentos e o convencimento coletivo acerca do absurdo que envolve a guerra. Nesse gênero, importa menos a composição, o equilíbrio estético ou os contrastes cromáticos presentes na foto, e mais a informação que ela apresenta. Parece que a sua real importância é apenas a sensação de realidade presente no *frame* visualizado. Pelo sentimento de angústia distanciada provocada no observador, a essas fotografias interessa reportá-lo a um lugar em que não esteve e, ao mesmo tempo, convencer, socialmente, do valor de verdade que se buscou expressar. Sem dúvida, esse aspecto é o dispositivo de impacto na formação da opinião pública, e irá se transformar em memória com o passar do tempo.

O processo de pronunciamento visual da fotografia e sua relação com a memória é uma sobreposição que compõe uma base de interpretação da leitura das imagens, pois é a partir desta que se torna possível a identificação do conteúdo de sua significação, e, com isso, o pronunciamento visual que as imagens compõem. O pronunciamento visual é um entendimento entre a imagem produzida e a sua interpretação. Ao reconstruir a mensagem simbólica representada na imagem, o espectador trata a imagem como um pronunciamento visual e indica, dessa forma, as outras dimensões de significação que podem ser atribuídas a ela.

Isso dá à fotografia um caráter de mão dupla. Por um lado, ela expressa declarações imagéticas que ganham significações analíticas pela visão de mundo do fotógrafo no ato de documentação, e registro do que foi visto por ele; por outro, ela é um campo de interpretação reflexivo sobre a representação cultural dos registros nela contidos pelo seu intérprete/analista.

A combinação desse duplo caráter abre diferentes dimensões de significados nas quais a imagem fotográfica pode ser analisada. Essa abordagem traz uma perspectiva frutífera para o uso de fotografias como dados etnográficos, pois elas expressam um pronunciamento visual documental de interpretação.

O pronunciamento visual busca fazer um levantamento analítico-reflexivo dos dados imagéticos, identificadores de elementos sociais e culturais, que serve como modo de investigação classificatório, interpretativo e explicativo, no campo interdisciplinar que envolve a memória e a fotografia. Na análise etnográfica, por exemplo, os registros imagéticos de comunidades étnicas e grupos sociais formam uma base de documentação visual de cunho interpretativo. Essa base de dados fotográficos pode ser intracomunitária, ou seja, produzida pelos membros dos grupos em questão, a partir dos seus registros de práticas comportamentais, festas, ritos, entre outros exemplos, como podem ser registros externos promovidos por visitantes e estudiosos. O objeto visual em seu contexto interpretativo é considerado um objeto de registro de memória e identidade.

No campo interdisciplinar entre história e memória, tem-se discutido a importância da fotografia como elemento de composição de um *background* de dados, servindo para ajudar no trabalho de mapeamento dos elementos simbólicos, signos e valores estéticos de identificação através das imagens esquecidas em arquivos pessoais e públicos.

Os arquivos têm se mostrado como campos de saberes interdisciplinares, e cada vez mais têm possibilitado uma interpelação sobre saberes guardados de conhecimentos experimentados.

Considerações finais

Com base nessas referências reflexivas acima apresentadas, acreditamos que a relação entre memória e fotografia tem por alicerce o reconhecimento do valor de artefatos visuais fundados em espaços de conhecimento e reconhecimento interdisciplinar. Uma vez que a construção simbólica da memória tem se expressado cada vez mais por intermédio desses elementos de diversidade visual, defendemos que se torna necessário investigar de forma multifocal o processo de publicação das imagens nesse contexto de sociedade em rede globalizada, e que com isso se rompam barreiras disciplinares e campos fechados de saberes e poderes.

Assim, haverá sempre a necessidade de que sejam transpostas as fronteiras simbólicas dos campos disciplinares para a formação de um terre-

no transdisciplinar. Porém, sempre se pergunta como ou de qual forma esse limite deve ser transporte de forma legítima para que não se incorra no erro do desrespeito entre áreas e saberes.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, os pesquisadores do campo dos estudos visuais corroboram as afirmações acima, apresentando questões sobre o processo de demarcação de fronteiras simbólicas com base nas formas estéticas de sociabilidade e interação social, pelas quais as formas de identidade têm se fundado culturalmente nos modos de perceber de maneira visual suas fronteiras simbólicas, e os limites estéticos a elas atribuídos em termos culturais.

Mas é preciso entender que o processo de análise das imagens no campo das ciências sociais demanda um conhecimento sistematizado em relação ao contexto para o qual a imagem criada é representante, e com isso quais deverão ser os critérios de definição da interpretação a ser proposta, ou seja, quais os critérios de elaboração de uma hermenêutica visual.

Tem-se como ponto fundamental que toda imagem tem um sentido cultural, sobretudo quando se trata de pessoas e grupos. Isso é relevante destacar para que se possa trabalhar no campo interdisciplinar com registros imagéticos documentais já existentes e registros imagéticos a serem produzidos sobre identidades culturais e sociais de comunidades e/ou grupos, a partir de suas representações estéticas e valorações simbólicas. Desse modo, é possível ter formas de narrativas não verbais como elemento de análise e interpretação de identidades culturais, estruturando a hermenêutica visual numa relação consciente entre imagem e realidade.

Notas

¹Ver links: http://museum.icp.org/mexican_suitcase/castella/; <http://www.themexicansuitcase.com>.

Por mais longa que seja a noite, o sol volta sempre a brilhar! A memória rompendo o silêncio entre paredes do cárcere

Lobelia da Silva Faceira

Apresentação

Propõe-se desvelar apontamentos de memória social sobre o cárcere, a partir do diálogo entre o olhar etnográfico dos presos considerados pela sociedade e mídia “criminosos de alta periculosidade” e a memória construída na epistolografia de Antonio Gramsci (2005), apontando as contradições e relações de poder que atravessam a historicidade da prisão.

O estudo etnográfico foi realizado em 2006, em uma penitenciária de segurança máxima destinada às lideranças do tráfico de drogas, localizada do Complexo Penitenciário de Gericinó, no estado do Rio de Janeiro, com 48 presos condenados à pena de reclusão em regime fechado¹, em função de crimes relacionados ao tráfico de drogas.

A escolha pela etnografia como natureza de pesquisa foi direcionada pelo interesse em “estar lá”, ou seja, pelo processo de busca e construção do conhecimento a partir do olhar do outro, compreendendo a memória social como um conjunto de significados, criados e produzidos tanto na esfera subjetiva quanto nas relações e no contexto social. Outra fonte de reflexão é a obra de Antonio Gramsci², intitulada *Cartas do cárcere* (2005), que retrata produções memoriais dos dez anos de cárcere vivenciados por Gramsci e retratados nas cartas escritas para seus familiares e amigos. As *Cartas do cárcere* consiste em uma obra-prima em forma de mosaico, produzida por um autor que tinha aversão à epistolografia, mas que talvez tenha encontrado nas cartas uma maneira de retratar e refletir sobre o cotidiano prisional ou, até mesmo, um instrumento de resistência e de criação de memória social; esta sendo um campo de estudo dos processos dinâmicos e contraditórios da vida social, sendo perpassado pelas redes de poderes, pela produção da lembrança e do esquecimento dos sujeitos, pela identidade e diferença dos grupos sociais.

Nesse sentido, o artigo está estruturado em três partes: em um primeiro momento, caracterizo os procedimentos metodológicos do estudo etnográfico e a aproximação com o campo empírico; em um segundo momento, apresento o universo de estudo, constituído pela caracterização da unidade prisional de segurança máxima e da população carcerária. Não será explicitado o nome da unidade prisional e nem características que possibilitem a identificação dos presos, em função dos pressupostos éticos da pesquisa. Em um terceiro momento, apresento o debate sobre o crime, a prisão e a liberdade, a partir do olhar dos sujeitos presos, considerando a memória social da população carcerária pesquisada e de Gramsci (2005), pela sua epistolografia.

Aproximação ao campo empírico

O estudo etnográfico tem como proposta a busca de significados e interpretações, procurando compreender os fenômenos através do olhar do outro (GEERTZ, 2002). Nesse sentido, o pesquisador não chega ao campo empírico com hipóteses, mas com a atenção voltada para o processo de descobrir, deixando que os fatos falem por si mesmos (MALINOWSKI, 1975). Logo, enquanto pesquisadora, não tinha a clareza de que recorte seria dado ao objeto de estudo ou mesmo que questões seriam evidenciadas no campo empírico. A única certeza que possuía era estabelecer um contato e uma interação com o “nativo”, com a proposta de observar e participar do seu cotidiano, a fim de perceber as “categorias nativas” e a rede de significados daquele universo social.

Esclareço que em função da característica de segurança máxima da prisão e, até mesmo, no sentido de estabelecer um contato inicial com o campo empírico antes de ingressar nas galerias, combinei com a direção da unidade que seria realizada uma observação inicial das galerias através das guaritas internas³. Nesses espaços, tive a companhia de um guarda, que tem como atividade funcional realizar a observação das galerias e monitorar o funcionamento das portas e luzes, e do meu caderno de campo, no qual anotava cada detalhe do desenho da arquitetura daquele espaço, as impressões e rotina observada no “silêncio da invisibilidade” (EUGENIO, 2003).

Em alguns momentos, causava-me constrangimento estar observando a rotina dos presos sem ser vista pelos mesmos, e, contraditoriamente, em

outros momentos sentia a “invisibilidade” como uma facilidade e conforto ao papel de observadora. De acordo com Geertz (2002, p. 38): “estar lá” em pessoa, o que afinal exige, “[...] uma certa dose de solidão, invasão de privacidade [...] e o tipo de paciência necessária para sustentar uma busca interminável de agulhas invisíveis em palheiros invisíveis”.

A observação realizada nas guaritas internas também foi importante para estabelecer um contato inicial com os guardas, a fim de esclarecer o papel de pesquisadora, a proposta do estudo etnográfico, bem como enfatizar a importância de realizar um contato com os presos na galeria.

Inicialmente, percebi um estranhamento dos guardas com a questão da presença feminina⁴ nas guaritas internas, ressaltando que a guarita interna tinha um cheiro diferente – perfume de mulher. Também era comum a preocupação de que eu não permanecesse sozinha naquele espaço, ressaltando o cuidado com o botão vermelho do alarme e questionando a necessidade da minha posterior entrada nas galerias. *Quando acontece algo de errado na galeria, a senhora sabe os procedimentos não é? Acionamos o alarme e mantemos a galeria na tranca* (agente de segurança penitenciária).

Antes do meu acesso à galeria⁵, o guarda entrava e avisava aos presos que uma pessoa entraria lá, solicitando que colocassem as camisas, como expressão de disciplina e respeito. Tive algumas dificuldades em iniciar o trabalho de observação participante nas galerias: primeiramente o fato de ser identificada como assistente social, logo apresentavam queixas e reivindicações, sendo necessário lembrá-los que nesse momento a minha posição era de pesquisadora. Uma outra dificuldade foi à permanência de um guarda no interior da galeria ou na cortina de ferro⁶, o que desencadeava um silêncio dos presos ou o cuidado nos diálogos, nos quais sinalizavam que tem algumas informações que não podem ser ditas ou verbalizadas. Fiz um movimento de sensibilizar o guarda da necessidade de entrar sozinha na galeria e que tinha uma relação de respeitabilidade e confiabilidade com os presos.

Em específico na galeria C⁷, fui anunciada pelo guarda como uma assistente social, que estava fazendo uma pesquisa na unidade prisional. Os presos ressaltaram que muitas pessoas visitam a unidade e desenvolvem pesquisas, que reforçam socialmente os estereótipos de bandido,

criminoso e liderança do tráfico. Esclareci então, que o meu estudo não tinha como objetivo analisar comportamentos, mas buscar significados e interpretações aos fenômenos sociais observados, tendo a preocupação com o olhar do ponto de vista do nativo. Os presos já me conheciam por ser assistente social da Seap, logo consideraram o meu trabalho como fortaleza, pois sempre respeitei os seus direitos.

Após o trabalho de campo, realizei a textualização dos fenômenos socioculturais observados, num esforço de trazer os fatos vistos e ouvidos para o plano do discurso (CARDOSO, 1998). Realizei a releitura das anotações do caderno de campo, a fim de que me “saltasse aos olhos” as categorias nativas e de análise, – o crime, a prisão e a liberdade, que são objeto da busca de significação do presente estudo etnográfico.

Entretanto, para melhor entender o significado do crime, da prisão e da liberdade sob o ponto de vista do universo estudado, tornou-se relevante caracterizar a estrutura física da unidade prisional de segurança máxima e apresentar algumas informações breves sobre os presos⁸.

Universo social estudado

A estrutura física externa da unidade prisional de segurança máxima é constituída por um muro alto, 4 guaritas externas, 1 banco para as famílias aguardarem o ingresso na unidade. A entrada da unidade possui um portão de ferro, por onde entram as viaturas e carros que realizam a locomoção e transferência de presos; e um portão com uma pequena janela, que é aberta pelo guarda para identificação do visitante ou funcionário, e posterior, autorização da entrada. O visitante ou funcionário aciona uma campainha, localizada ao lado da porta, para posterior identificação, autorização e entrada na unidade prisional. Já no interior da unidade, o visitante ou funcionário apresenta seu documento de identidade ao guarda, que anota os dados no livro de entrada e solicita a entrega de celulares, chaves e guarda-chuva. A bolsa passa pelo aparelho de raios X, enquanto os funcionários e visitantes⁹ passam pelo detector de metais pessoais.

Após a portaria, do lado esquerdo estão localizadas as salas da administração e da classificação¹⁰, e sala de revista corporal¹¹ (sala vazia, com

apenas um ventilador); e do lado direito, um pátio onde é realizada a atividade de custódia¹², banheiros, armários e uma grade, que dá acesso ao pátio interno da unidade. Na travessia do pátio interno, temos visibilidade do campo de futebol, do acesso às guaritas internas e externas e da entrada principal da unidade. Depois de atravessar o pátio interno, encontramos uma segunda grade e, posteriormente, do lado direito, a sala do diretor da unidade prisional; e do lado esquerdo, a sala da segurança e equipe técnica.

Após o acesso a essas salas, a unidade prisional possui outra grade que dá acesso a um *hall*, no qual em suas laterais estão localizadas as portas de aço de acesso às galerias. Além disso, do lado direito estão localizadas a sala de aula e o refeitório para funcionários; e do lado esquerdo, um banheiro para funcionários, a sala de atendimento do advogado, a enfermaria, que é a mesma sala utilizada para atendimentos técnicos. No final do *hall*, à direita está localizada a sala da inspetoria, onde estão os monitores com as imagens registradas pelas câmeras¹³ e uma porta que dá acesso ao campo de futebol e ao *trailer*, equipado com aparelhos odontológicos.

Ressaltamos que a arquitetura da prisão retrata uma unidade voltada para a segurança e isolamento máximo dos presos, não disponibilizando espaço físico para as atividades ditas de “tratamento penal” ou “ressocialização”, como assistência médica, social, psicológica e educacional, bem como atividades laborativas.

O acesso às galerias se dá passando por uma primeira porta de ferro, que se direciona a um estreito corredor, onde observamos o local onde o preso conversa com seu advogado (pelo vidro, utilizando um interfone), e um estreito espaço até a cortina de ferro, local utilizado para fazer a revista do preso, a comunicação entre presos e guardas, e a atividade de assistência religiosa. Ao lado da “cortina de ferro”, localiza-se a segunda porta de ferro, que dá acesso à galeria. Entrando na galeria, observamos o pátio interno, que possui nas suas laterais três mesas com quatro cadeiras (cada uma) de cimento, no centro do pátio interno uma televisão e vídeo localizados no girovisão e um banheiro para as visitas, com vaso sanitário.

Depois do pátio interno, encontramos um corredor, e nas laterais seis cubículos de cada lado. No final do corredor, localiza-se um tanque, e na parte superior a janela da guarita interna. Cada galeria é monitorada por quatro câmeras – duas nas extremidades do pátio interno e duas no corredor das galerias. No corredor da galeria, o teto é constituído por grades, que permitem a entrada de raios solares e chuva. A galeria é toda de cimento, configurando um espaço com ausência de cores, de noção de espaço e tempo.

Os cubículos são fechados com uma porta de aço automática, que possui uma pequena “janelinha” de vidro na parte superior (local que os guardas abrem para fazerem o “confere”¹⁴) e outra “janela” na parte inferior da porta (local em que os guardas entregam as refeições aos presos que estão no isolamento por falta disciplinar)¹⁵.

Dentro do “cubículo”, do lado direito tem o “boi” – buraco no chão e espaço para colocar os pés, onde os presos agachados fazem suas necessidades fisiológicas e um chuveiro com água fria. Do lado esquerdo, uma cama, mesa e um banco de cimento. O cubículo tem a medida de 3x2 metros e não possui luz interna, ou seja, a lâmpada é posicionada do lado externo, revestida por um compartimento de vidro, sendo acionada pela guarita interna.

A arquitetura de uma unidade prisional de segurança máxima é caracterizada basicamente por construções que priorizam o isolamento, com poucas ou nenhuma janela, com entrada restrita de luminosidade, onde os presos só conseguem ver um determinado ângulo do céu. Gramsci (2005) destaca em sua epistolografia a perspectiva de isolamento e a luminosidade restrita, ressaltando que enquanto preso político suas condições de reclusão são melhores do que as dos presos comuns.

Quero descrevê-la um pouco, detalhadamente; assim, todo dia poderá imaginar o que é que eu faço. A cela tem o tamanho de um pequeno quarto de estudante: a olho nu, diria que mede três metros por quatro e meio, com três e meio de altura. A janela dá para o pátio onde tomamos banho de sol: não é uma janela

comum, naturalmente; é a chamada “boca de lobo”, com barras no interior; pode-se ver somente um pedaço do céu, não se pode olhar para o pátio ou para os lados. A posição desta cela é pior do que a anterior, que se voltava para o sul-sudeste (via-se o sol pelas dez e, às duas, ele ocupava uma faixa de pelo menos 60 cm no centro da cela); na cela atual, que deve estar voltada para o sudeste-oeste, o sol aparece pelas duas e permanece até tarde, mas numa faixa de 25 cm (GRAMSCI, 2005, p. 136).

Nas Cartas do cárcere, Gramsci (2005) caracteriza detalhadamente o espaço prisional como uma estratégia para ele mesmo compreender a lógica punitiva e também para que seus familiares pudessem visualizar as condições de sua reclusão, bem como seu estado de saúde físico e mental.

A sociedade capitalista legitima a prisão a partir da proposta de punição, castigo e “tratamento do preso”, onde ele é considerado como um *ser social em disfunção*, que precisa de mecanismo de reparação, reeducação e ressocialização. Dentro desse contexto prisional, os presos são separados e isolados de acordo com suas características pessoais, áreas geográficas de moradia ou, mesmo, caracterização do crime ou delito.

Mediante estudo etnográfico, observei que na unidade prisional de segurança máxima os presos encontram-se divididos em 4 galerias, tendo cada uma capacidade para 12 presos. A divisão dos presos nas galerias é feita de acordo com a facção criminosa. A galeria “A” e “C” possui presos da facção criminosa Comando Vermelho; a galeria “B”, presos do Terceiro Comando; e a galeria “D”, presos que fazem parte da facção “Amigos Dos Amigos – ADA”.

Essa divisão dos presos por celas e unidades prisionais, de acordo com a origem de sua facção criminosa, contradiz a Lei de Execução Penal (Lei 7.210, de 11 de julho de 1984), que prevê que os presos, ao ingressarem no sistema penitenciário, serão classificados segundo seus antecedentes e sua personalidade, no sentido de orientar a elaboração do programa individualizador da pena privativa de liberdade. A divisão e organização

do espaço físico de acordo com as tipificações das facções criminosas são justificadas pelos órgãos de administração penitenciária como uma medida de garantia de segurança para a própria população carcerária.

Essa organização geográfica não é restrita às prisões de segurança máxima do Rio de Janeiro, no século XXI; pelo contrário, na epistolografia de Gramsci (2005, p. 88), o mesmo retrata como as prisões da Itália, nas décadas de 1920 e 1930, separavam os presos de acordo com a natureza do crime ou a área geográfica.

Os presos comuns estão submetidos a um regime muito restritivo; [...] Existem quatro divisões fundamentais: os nortistas, os do Centro, os sulistas (com a Sicília), os sardos. Os sardos vivem absolutamente separados do resto. Os nortistas têm uma certa solidariedade entre eles, mas nenhuma organização, ao que parece; eles têm como ponto de honra o fato de que são ladrões, punguistas, estelionatários, mas nunca derramaram sangue. Entre os do Centro, os romanos são os mais bem organizados; aos das outras regiões não denunciam sequer os delatores e mantêm o segredo, por desconfiança. Os sulistas são organizadíssimos, pelo que se diz, mas entre eles existem subdivisões: o Estado Napolitano, o Estado da Puglia, o Estado Siciliano. Quanto ao Siciliano, o ponto de honra consiste em não ter roubado, mas apenas derramado sangue.

Gramsci ressalta em suas cartas não apenas as diferentes características dos presos comuns, como as diversidades de relações sociais, culturais e “éticas”, o denominado – por ele – “ponto de honra”, sendo objeto de estudo a seguir esses diferentes olhares no contexto prisional.

Um olhar sobre o crime, a prisão e a liberdade

No estudo etnográfico, os presos ressaltam que o crime foi uma opção errada feita na vida, mas que proporciona à sua família conforto e potencial de consumo. “A vida é feita de escolhas. Quando escolhemos o

crime achamos que era o caminho certo, que levaria ao conforto. Depois que estamos aqui, na cadeia, percebemos que foi uma escolha errada, que nos proporcionou perdas e danos” (preso J).

O crime é associado, por alguns presos, à possibilidade de acesso ao dinheiro, poder, *status* e potencial de consumo. Bauman (1998) associa como causas da criminalidade um conjunto de mudanças na sociedade capitalista no período denominado como “pós-modernidade”, tais como: o aumento do desemprego e das desigualdades sociais; a ausência e desmonte do Estado de bem-estar; a configuração de uma sociedade individualista e centralizada no consumo massificado; além das relações de poder e *status* associados ao crime. “Você ganha uma mala de dinheiro por dia, anda na comunidade de fuzil, tem *status*, poder e o respeito de toda comunidade. Além de ter as mulheres que desejar” (preso C).

Quando os presos falam de suas famílias, expressam o desejo de afastá-las e protegê-las da criminalidade, como se a opção “errada” deles fosse um sacrifício para a manutenção socioeconômica das famílias. “Esse é meu sobrinho doutora. Olha só... ele não deu para boa coisa, acabou dando para a vida errada. A senhora não sabe a tristeza que eu tenho... que um preso tem de ver seu parente ser preso, entrar nesse lugar. Ele não tinha necessidade disso, pois eu sempre dei tudo do bom e do melhor para ele. Agora, está aqui...a gente não cria eles para isso. Dói no coração ver essa cena” (preso C).

Gramsci (2005, p. 148), em sua obra *Cartas do cárcere*, retrata em diversas correspondências sua preocupação em relação à família, especialmente, as ideias e julgamentos que sua mãe pode realizar em função de sua prisão.

Querida mamãe,

[...] Compreenda que nada disso tem a menor relação com minha honestidade, minha consciência, minha inocência ou culpa. É um fato que se chama política, com a qual todas estas belíssimas coisas não têm a menor relação. Sabe como se age com as crianças que fazem pipi na cama, não é verdade? Ameaça-se quei-

má-las com a estopa em chamas na ponta de um forçado. Pois bem: imagine que, na Itália, haja um menino muito grande que ameaça continuamente fazer pipi na cama desta grande mãe geradora de cereais e de heróis; eu e alguns outros somos a estopa (ou o trapo) acesa que se mostra para ameaçar o impertinente e para impedi-lo de manchar os lençóis limpos.

A etnografia também ressalta que os presos sentem a mesma preocupação e cuidado com relação à família, classificando sua própria conduta como a “escolha errada” ou a “vida errada”, reproduzindo valores construídos e reconstruídos no âmbito da cultura social.

A prisão é organizada para proteger a sociedade contra perigos intencionais, tendo como foco principal a disciplina, a punição e manutenção da segurança, sendo caracterizada por uma rotina institucionalizada e massificada, muitas vezes considerada e definida como um local de residência e trabalho. O indivíduo preso participa de uma organização, cumprindo as obrigações, delineando padrões de bem-estar, valores, incentivos e sanções, passando por processos de ajustamento a um espaço de vigilância e a um sistema de comunicação vigiado e mediado.

Na etnografia, esse espaço físico fechado representa para os presos a tranca, a massificação de comportamentos e uma adaptação de seus hábitos e costumes. A seguir, destacarei a rotina de horários e atividades institucionalizadas:

- 7h30 – Confere – os guardas abrem a janela superior da porta do cubículo, verifica a presença do preso e já mantém a janela aberta.
- 8h – Troca de guardas – momento em que os guardas trocam de plantão.
- 9h – Abertura da cadeia – as portas dos cubículos são abertas eletronicamente pelo guarda da guarita interna.
- 11h30h – Almoço – o almoço é servido em quentinhas, sempre acompanhado de uma sobremesa (doce ou fruta). O guarda entrega as quentinhas para os presos através da cortina de ferro.

- 16h – Jantar – que é organizado da mesma maneira que o almoço.
- 17h – Confere e Fechamento da cadeia, quando os presos entram nos cubículos, as portas são fechadas eletronicamente e, posteriormente, os guardas entram na galeria e verificam se eles estão dentro do cubículo, fechando o cadeado da janela e da porta de aço.

Nessa instituição social que é a prisão, os presos ressaltam a sensação de que o tempo demora a passar, em função da ausência de atividades propostas na unidade. “Temos tempo, mas não temos material para fazer nada, para ‘matar’ o tempo” (preso A). Enquanto pesquisadora, tenho a mesma sensação e, por vezes, a angústia de que o tempo parece se alongar e flexibilizar dentro da galeria. “Aqui todos os dias são iguais. O tempo parece passar apenas do lado de fora... todos os dias, tudo é sempre igual” (preso E).

A massificação e a rotina caracterizada no relato dos presos também é observada na epistolografia de Gramsci, que destaca como a *máquina humana* (GRAMSCI, 2005) é perfeita, pois consegue se adaptar a toda circunstância considerada menos natural. Nas cartas, ele retrata como a vida transcorre monótona, uniforme, sem sobressaltos.

Levanto-me de manhã às seis e meia, meia hora antes do toque de despertar. Faço um café quentíssimo [...]: limpo a cela, lavo o rosto e me barbeio. Às sete e meia, recebo meio litro de leite ainda quente, que bebo imediatamente. Às 8, vou tomar ar, isto é, vou ao banho de sol, que dura duas horas. Levo um livro, passeio, leio, fumo alguns cigarros. Ao meio-dia recebo o almoço de fora e, do mesmo modo, à tardinha recebo o jantar: não consigo comer tudo, embora me alimente mais do que em Roma. Às sete da noite me recollo à cama e leio até às 11 horas, aproximadamente (GRAMSCI, 2005, p. 119).

Além da rotina e horários padronizados no âmbito das refeições e segurança, a etnografia também retrata que, durante a semana, os presos

realizam atividades institucionalizadas e organizadas pela própria direção da unidade:

- Culto da Irmã Adenice¹⁶ – a Irmã Adenice é representante religiosa da Convenção Batista Carioca, que realiza trabalhos de cultos e estudos bíblicos com os presos, todas as segundas-feiras, no espaço físico denominado cortina de ferro. Ela permanece do lado de fora da cortina de ferro e os presos interessados se aproximam e, de pé, assistem ao culto do lado de dentro da galeria. Eventualmente, são realizados batismo, casamentos e cerimônias religiosas de interesse dos presos e autorizadas pela direção da unidade.
- Banho de sol e futebol¹⁷ – atividade esperada com ansiedade pelos presos, que já possuem times de futebol predeterminados e que utilizam esse tempo para jogar bola, conversarem e tomarem banho de sol. Os guardas e a direção da unidade, em alguns momentos, utilizam esse tempo para fazerem a geral nos cubículos e galerias. Os guardas, durante a geral, utilizam um pedaço de ferro para bater nas paredes e locais de cimento, com o objetivo de verificar se existe algum barulho estranho ou irregularidade. Quando escutam barulhos estranhos, os guardas quebram a parede, mesa ou local suspeito para verificarem a possível irregularidade e depois realizam o conserto. Caso seja encontrada alguma irregularidade no cubículo, é feita a parte disciplinar do preso pelo guarda, e quando aquele retorna do futebol, já é encaminhado para o isolamento preventivo ou tranca.

Durante minha observação na galeria C, acompanhei uma operação de geral na galeria, onde os presos saíam dos cubículos, que eram revista-dos pelos guardas. Após a geral na galeria C, o preso M permaneceu na tranca em função do fato de seu filho de 6 anos ter retirado um parafuso que estava solto na porta do cubículo e ter levado para casa. Os guardas perceberam esse fato como degradação do patrimônio público e, conseqüentemente, deram parte disciplinar do preso e o colocaram em isolamento preventivo na quinta-feira. O preso permaneceu no isolamento – na tranca – até a terça-feira da semana seguinte, quando a Comissão Técnica de Classificação (CTC)¹⁸ o absolveu. “A CTC dessa unidade só

marreta o preso, fecha com o diretor. De que adiante ser absolvido. E o tempo que fiquei na tranca?” (preso M).

Nesse período de isolamento, os outros presos fazem brincadeiras de que o preso M está na tranca, no castigo, como se ele estivesse sendo preso, tendo uma perda maior da sua liberdade. Posteriormente, mostram uma preocupação constante em conversar, apoiar e auxiliar o preso, a fim de que o mesmo não se sinta sozinho. Duas situações chamaram a minha atenção enquanto pesquisadora: o preso X comenta o placar de um jogo de futebol com o preso M e, em seguida, pega o rádio relógio em seu cubículo, passa o fio da tomada por baixo da porta e pede ao preso M para que o coloque na tomada. Depois, liga o rádio no último volume, ao lado da porta do cubículo, para que o preso M consiga ouvir os comentários de futebol. Essa situação é relatada pelos presos como um movimento de companheiro e coletivo com o preso que está na tranca. Os presos relatam repetidamente a injustiça da punição, já que o parafuso foi retirado por uma criança, que não tem juízo, em um ato de brincadeira.

Outra situação é quando o guarda relata ao preso X: “Não temos cadeado para fechar a janela, mas não quero que vocês a abram. Não há necessidade de cadeado, pois temos guardas aqui 24 horas. Se algum de vocês abrir a janela, responderão como falta disciplinar”. Após a saída do guarda da galeria, o preso M solicitou ao preso X uma toalha para tomar banho. O preso X pega a toalha (nas grades superiores da galeria) e passa por debaixo da porta de ferro, não ultrapassando a regra e norma institucionalizadas.

Enquanto pesquisadora, considerei essa situação do isolamento do preso M e da mudança de rotina da galeria C, em função desse fenômeno, como um “imponderável da vida real” (MALINOWSKI, 1975), ou seja, algo que o pesquisador só consegue observar em sua plena realidade.

- Visita dos familiares – todas as quartas-feiras e domingo, entre o horário das 10h às 16h, os presos recebem a visita de seus familiares¹⁹. Quinzenalmente, os presos que atendem aos critérios institucionais da concessão da regalia²⁰ de visita íntima, realizam o parlatório (visita íntima).

A maioria dos presos relata que possuíam inúmeras companheiras antes da prisão, mas que o sistema não permite a visita de todas, sendo realizado o credenciamento apenas de uma delas. Nesse sentido, a escolha é direcionada em função do tempo, a existência de filhos nesse relacionamento afetivo e, na maioria das vezes, pelo apoio oferecido pela companheira. “Quando estamos na rua temos todas as mulheres que desejamos, mas depois da prisão a maioria delas nos abandona, permanecendo apenas aquela que de fato é nossa companheira [...] a minha dona” (preso F).

Nos dias de visita dos familiares, os presos, fazem uma faxina da galeria e cubículos, com o objetivo de deixar o espaço limpo para o horário da visita. Após a arrumação do espaço, os presos começam a cuidar de sua aparência física, cortando cabelos, fazendo a barba, tomando banho e se arrumando para o momento de chegada das famílias.

O momento que antecede a entrada das famílias é sempre de muita ansiedade, alguns presos aguardam no cubículo, outros permanecem sentados no corredor da galeria, e outros ficam próximos à cortina de ferro. O guarda traz um balde grande com gelo, a fim de manter gelados os refrigerantes e água trazidos pelas famílias.

As famílias chegam com bolsas, nas quais trazem, na maioria das vezes, comida para o almoço, frutas e refrigerantes. Observamos que nas galerias A e C (Comando Vermelho), os presos recebem suas famílias e se encaminham para o cubículo. Após alguns minutos, saem dos cubículos com os alimentos e os disponibilizam em cima da mesa de cimento no pátio interno, para quem desejar comer. Os presos colocam um lençol como se fosse uma cortina ou porta do cubículo, buscando garantir privacidade.

Diariamente, os presos lavam suas roupas e as dependuram em varais feitos com o plástico do saco do pão, uma corda de *nylon*, ou as dependuram nas grades do teto do corredor da galeria, utilizando um cabo de vassoura para dependurá-las e depois retirá-las. Nos dias nublados ou de chuva, os presos usam o ventilador para secarem a roupa²¹. “Nós damos um jeito em tudo, só não conseguimos sair daqui, não conseguimos alcançar a liberdade” (preso G).

No dia seguinte à visita, alguns presos têm a atitude de retirar sacos com cartas e fotografias de cima da televisão, localizada em um girovisão no centro do pátio interno da galeria. “São cartas e fotografias de pessoas que conhecemos lá fora, ex-namoradas e companheiras, mas que hoje já estão casadas e têm filhos. Mas, se a dona ver as cartas, vai ficar com ciúmes e achar uma traição. Ela vai pensar que se ele está preso e recebe cartas, se estivesse solto estaria com essas mulheres. Mas, a senhora sabe... meu avô já traia minha avó, não tenho culpa... é algo genético. Teve uma visita que esqueci de esconder as cartas em cima da televisão, ela quase viu. Tive que arrumar uma desculpa e sair correndo do cubículo com as cartas. Foi um sufoco” (preso J).

Os presos exaltam muito o sacrifício que suas famílias passam para visitá-los e a humilhação que vivenciam durante o credenciamento, a revista corporal e na relação estabelecida com os guardas. “Nossos filhos e companheiras são marcados. O RG deles é fichado, logo quando procuram emprego ou escola, pelo RG descobrem que é família de preso. E ninguém dá emprego para família de preso” (preso E).

- Escola de 1^a a 4^a série do 1^o grau²² – durante todas as tardes são realizadas na escola (uma sala de aula no espaço externo da galeria) aulas de alfabetização e de 1^a a 4^a série do primeiro grau. Os presos só frequentam a aula uma vez por semana, em função da impossibilidade de convivência e integração entre os presos das diferentes facções. “A senhora sabe, não é possível juntar os presos. Daquela vez, quase que nossa cabeça rola” (preso C).

A escola também divulga e organiza o processo de inscrição no Exame Nacional de Avaliação do Ensino Médio (Enem), sendo ressaltado pelos presos que essa atividade não tem um objetivo, apenas se configurando como um passatempo: “Eles fizeram a escola apenas para dizer que o Estado fez algo pela nossa ressocialização, mas a escola não serve para nós. A maioria dos companheiros²³ tem segundo grau incompleto e a escola só tem aulas de alfabetização. A educação pega nosso nome e dados para fazer a prova do Enem. Nós fazemos a prova apenas para ver como é, pois não temos como sair da tranca para ir para a faculdade. Além disso, a professora diz que a base da prova são questões atuais, mas

não podem entrar revistas como a *Istoé*, *Época* e *Veja*, pois os guardas e o Desipe²⁴ acham que o preso pode ficar informado. A televisão não vale nada, não consideramos informação, pois ela muda a imagem das coisas” (preso J).

Estudar exige dedicação, tempo e concentração. Contraditoriamente, a prisão é um lugar de disciplina e temporalidade massificada, mas que não representa técnica e psicologicamente um lugar propício à produção do conhecimento. Gramsci (2005) destaca como esse espaço é atravessado por angústia e ansiedade e, principalmente, pela instabilidade de sentimentos em função do isolamento.

Leio muito: nestes três meses, li oitenta e dois livros da biblioteca do cárcere, os mais bizarros e extravagantes (a possibilidade de escolha é muito pequena); e tenho também uma certa quantidade de livros meus, um pouco mais homogêneos, que leio com mais atenção e método. Além disso, leio cinco jornais por dia e algumas revistas. [...] Mas, na verdade, percebi que, justamente ao contrário do que sempre pensei, no cárcere se estuda mal, por muitas razões, técnicas e psicológicas (GRAMSCI, 2005, p. 156).

Nesse sentido, Gramsci (2005) retrata como o isolamento prisional é restritivo à criação e à produção de conhecimento, mas, contraditoriamente, produz uma obra de análise das relações políticas e econômicas no âmbito da sociedade capitalista a partir da vivência no cárcere. A mesma prisão que é sinônimo de massificação e anulação se configura como diversas formas de socialização e interação social, criando formas de resistência ao poder institucional.

A etnografia retrata que os presos ainda têm como atividades institucionalizadas os atendimentos médicos, dentários, social e psicológico. Quando os mesmos desejam solicitar esses atendimentos, batem na grade para chamar o guarda e entregam o catuque (bilhetes / requerimentos) para a direção da unidade ou funcionários, no qual eles colocam o nome, galeria e indicam que tipo de assunto desejam discutir.

Além dessas atividades instituídas, muitos presos desempenham ações e atribuições que não faziam quando estavam “livres”, como: lavar roupa, louça, arrumar o cubículo e limpar o espaço. Dayrell (1996, p. 148) caracteriza essa situação como: “[...] um ‘rito de passagem’, pois passam a assumir um papel específico, diferente daquele desempenhado em casa, tanto quanto no trabalho, ou mesmo no bairro, entre amigos”.

A maioria dos presos tem o hábito constante de caminhar no pátio interno, ou seja, eles repetidamente andam de um lado para o outro, algumas vezes em silêncio e em outras conversando. Algumas vezes fazem exercícios físicos com o uso da vassoura ou um aparelho de ginástica confeccionado com garrafas de refrigerante de dois litros (um cabo de vassoura e nas extremidades 12 garrafas de refrigerante de dois litros cheias de água e amarradas com uma corda ou fita). Em outros momentos, os presos jogam dama ou xadrez, leem livros, ouvem rádio e assistem televisão, sempre ressaltando que o tempo demora a passar e que as atividades são sempre as mesmas. “Alguns presos tomam medicamentos para dormir, assim o tempo passa mais rápido; outros escrevem cartas para qualquer pessoa. A partir da sua observação, você identifica o comportamento do preso? Você sabe quando ele não ‘bate bem das ideias? Eu consigo. Aquele preso (preso P) ali é doidinho, tem mania de limpeza. Olha quantas vezes ele vai verificar se a toalha está limpa. Ele tem o costume de esquentar água, usando uma perereca, e depois derrama no corpo ou mesmo toma banho com creolina para ter certeza que está limpo” (guarda B da guarita interna). Em diversas cartas, Gramsci pontua o quanto a rotina massificada e o isolamento ocasionam a dificuldade de dormir, a ansiedade e angústia:

[...] pois bem, você não sabe reproduzir minha vida, aqui na prisão. [...] o que se repercute em todos os minutos de todas as horas de todos os dias; como eu leio e a cada momento interrompo a leitura, e me ponho a andar para cima e para baixo, e penso, volto a pensar, rumino [...] (2005, p.152).

Tanto a epistolografia como a etnografia retratam um cenário de repetição e uniformidade, caracterizado pelo poder que perpassa o espaço prisional e pela estrutura punitiva e disciplinar da sociedade capitalista.

O poder disciplinar constrói uma sociedade disciplinar, adestrando, produzindo coletivamente corpos individualizados e dóceis. Trata-se de uma modalidade de poder produtivo, e não essencialmente restritivo, mutilador ou repressivo, que liga as forças para multiplicá-las e utilizá-las em sua totalidade, apropriando-se delas ainda mais e melhor. A ação do poder disciplinar é essencialmente produção de subjetividade moderna.

Outra categoria muito ressaltada, na etnografia, pelos nativos é a liberdade. Os presos falam constantemente da possibilidade de serem livres novamente, mas verbalizam o retorno para a vida do crime, intitulado-se como bandidos. “Nós estamos bem, só não estamos melhor porque estamos presos. A vontade de rever a família, sair pela porta da frente – de alvará – ou de fugir é grande” (preso H).

Os presos relatam que as prisões não cumprem seu “papel ressocializador”, destacando a contribuição das famílias, da religião e, principalmente, da vontade e decisão do próprio preso como elementos importantes no processo de suportar a rotina da prisão e vislumbrar a possibilidade de retorno ao convívio social.

O olhar sobre a liberdade é redimensionado a todo momento, ou seja, é tão flexibilizada quanto o tempo nesse lugar. “O preso na tranca tem menos liberdade do que eu. Da mesma maneira que qualquer companheiro em outra unidade prisional possui mais liberdade... esta unidade prisional é só tranca” (preso Y).

Uma situação que caracteriza a flexibilização do sentimento de liberdade foi a transferência do preso N dessa unidade de segurança máxima para a unidade prisional de segurança média. O guarda abre a galeria, e na cortina de ferro pede a um preso que avise ao preso N que o mesmo será transferido para a unidade prisional de segurança média. Os presos mostram ansiedade para que o preso N arrume rapidamente as suas roupas e objetos pessoais. O preso mais antigo da galeria (considerado como a liderança dela) dá orientações e conselhos. No meu olhar de pesquisadora, a mudança de cadeia não implicava nenhum benefício, pelo contrário, na unidade prisional de segurança máxima, ele já tinha laços de amizade. O olhar dos presos é de que essa transferência é muito boa para o preso, pois na unidade de segurança média os presos têm acesso

a várias atividades educacionais e laborativas (trabalho). “Ele está feliz, pois faz aniversário na semana que vem e na outra unidade prisional pode entrar bolo de aniversário” (preso C).

A liberdade é considerada pelos presos como um caminho, uma luz no final do túnel, em que cada problema resolvido ou movimentação em seu processo criminal é considerado como um degrau caminhado, uma vitória. A maioria dos presos retrata em sua fala que “Por mais longa que seja a noite, o sol volta sempre a brilhar”.

Gramsci ressalta em suas cartas que o cárcere é uma espécie de caixa de ressonância, na qual por fios múltiplos e invisíveis se comunicam a cada cela e preso as notícias que interessam a eles. E, por outro lado, como os sentimentos e emoções são constantemente ressignificados em função do caráter híbrido da prisão e da própria liberdade: “Cara Tania, você deve me escrever, porque só de você recebo cartas: quando me faltam suas cartas por muito tempo, parece que estou ainda mais isolado, parece que todas as minhas relações com o mundo estão rompidas” (2005, p. 109).

Refletir sobre as memórias sociais do cárcere é pensar no contexto contraditório dessa instituição, que por um lado “mortifica o eu” (GOFFMAN, 1974), anulando a individualidade dos sujeitos em privação de liberdade, e, por outro, configura espaço de luta e resistência.

Considerações Finais

A memória social integra as condições de vida em sociedade, constituindo as produções e construções realizadas pelo sujeito no âmbito de suas relações sociais, significando e ressignificando fatos vividos coletivamente e os processos de criação. Nesse sentido, a memória social do cárcere consiste em processos de complementariedade entre as relações indivíduo/sociedade, continuidade/descontinuidade e lembrança/esquecimento. Em outras palavras, a memória social é um instrumento e meio para a produção e reprodução de conhecimentos, a partir do movimento de apreender a realidade, desvelando o nível de aparência dos fenômenos sociais, compreendendo sua essência e contraditórios sentidos.

Pensar a memória social do cárcere consiste, primeiramente, em romper com o silêncio e o esquecimento produzidos, do lado de fora e no interior, dos imensos e sólidos muros das prisões, dando visibilidade e voz aos sujeitos privados de liberdade. É necessário também ultrapassar os limites invisíveis do senso comum e preconceitos, produzidos e reproduzidos coletivamente no âmbito da sociedade, buscando estranhar, desnaturalizar e criar novos conceitos. Em um segundo momento, consiste em compreender a prisão como instituição social no âmbito da estrutura da sociedade capitalista, considerando a memória social como uma construção do homem realizada pelo homem, a partir de suas condições de vida em sociedade e no contexto das relações sociais.

São necessários estudos que problematizem e desvelem o contexto contraditório das prisões, e que, principalmente, mergulhem na esfera da subjetividade e das relações sociais, caracterizando o preso como sujeito em privação de liberdade e um cidadão que deve ter acesso aos direitos sociais, previstos no âmbito da legislação penal.

Notas

¹As penas de reclusão podem ser em regime fechado, semiaberto e aberto.

²Antonio Gramsci foi preso político durante o período fascista da Itália e produziu duas obras importantes para a fundação da filosofia marxista: *Cadernos do cárcere* e *Cartas do cárcere*.

³As galerias internas são salas de monitoramento dos cubículos e galerias, sendo a entrada e acesso a elas por uma escada estreita e uma porta localizadas do lado de fora de cada galeria. Dentro da sala, existe

uma cadeira, telefone, mesa de monitoramento das luzes, portas eletrônicas, microfone (que não funciona atualmente), monitor do computador e o botão vermelho, que funciona como alarme, que deve ser acionado em caso de tentativa de fuga, rebelião ou motim. O guarda realiza essas observações através de uma janela – blindada e com Insulfilm – que permite que ele vigie as rotinas e comportamentos dos presos, resguardando sua segurança e não permitindo a visibilidade dos presos. Estes sabem da existência de

um guarda na guarita interna, mas não conseguem visualizá-lo.

⁴ Existem guardas femininas, mas em uma unidade prisional masculina elas permanecem em funções administrativas ou no trabalho de revista corporal das famílias nos dias de visita. Ainda ressalto como observação que as guardas femininas utilizam uniformes e comportamentos iguais aos dos guardas masculinos, descaracterizando a questão da feminilidade e do gênero.

⁵ Durante o período de realização do estudo etnográfico, também permaneci alguns momentos nas galerias, observando e interagindo com os presos, sem o uso do caderno de campo.

⁶ A cortina de ferro é uma janela de grades, que possibilita um espaço de comunicação entre os presos e os guardas, além de ser utilizado também como local para fazer a revista do preso – antes que ele saia para qualquer atendimento ou movimentação interna – e a atividade de assistência religiosa.

⁷ A unidade prisional de segurança máxima tem quatro galerias: A, B, C e D – que serão descritas no item a seguir: “Universo social estudado”.

⁸ Em função da peculiaridade da unidade prisional e do fato dos presos dessa unidade serem considerados de alta periculosidade, por serem lideranças do tráfico de drogas, não apresentarei o seu perfil socioeconômico e cultural, destacando apenas algumas informações, necessárias ao leitor,

para o entendimento do processo de agrupamento dos presos nas galerias, organizados a partir da divisão entre as facções criminosas.

⁹ Os visitantes realizam revista corporal, onde devem tirar as roupas e se agacharem três vezes.

¹⁰ É no setor de classificação que estão os prontuários móveis e todas as documentações dos presos.

¹¹ Já mencionamos anteriormente que os visitantes dos presos realizam a revista corporal, que consiste em ficarem nus numa sala junto com um guarda, que vai solicitar que se agachem três vezes. Esse procedimento é adotado pela segurança para evitar que os visitantes possam entrar na unidade com algum tipo de material. Caso as mulheres estejam com absorventes ou as crianças com fraldas, são solicitados que os retirem, e elas têm de colocar o absorvente e fraldas da unidade prisional. Caso os visitantes estejam com curativos, também é solicitado que eles sejam abertos e trocados. As mulheres só podem entrar de sutiã, não sendo permitido calça branca, sapato alto ou biquínis de praia.

¹² Toda quinta-feira pela manhã, os familiares levam objetos (roupas, remédios, dinheiro, etc.) para os presos. Esses objetos são revistados e depois entregues no setor de custódia, que os encaminham aos presos.

¹³ A unidade prisional possui câmeras na portaria, no pátio onde é realizada a custódia, na entrada do pátio interno, e quatro câmeras em cada galeria. Na sala da inspetoria, os guardas monitoram essas imagens.

¹⁴ Confere é o momento em que os guardas fazem a contagem dos presos, verificando se todos permanecem na unidade prisional, não ocorrendo fugas.

¹⁵ Os presos que cometem faltas disciplinares são ouvidos e julgados por uma Comissão Técnica de Classificação (CTC), que se baseia na Lei de Execuções Penais (LEP) e no Regulamento Penitenciário do Estado do Rio de Janeiro (RPERJ), classificando a falta como leve, média ou grave, e estipulando a sanção, que varia da absolvição ou advertência verbal até o isolamento.

¹⁶ Esclareço que às sextas-feiras a Pastoral Penal – da Arquidiocese do Rio de Janeiro – realiza estudos bíblicos e orações na unidade prisional de segurança máxima, mas os presos não falaram desse trabalho.

¹⁷ O banho de sol e o futebol não têm horário instituído, pois são considerados uma regalia, uma concessão feita pela direção da unidade. Esclarecemos que o futebol é acompanhado por um guarda que permanece do lado de fora do campo e por três guardas posicionados em cima da unidade prisional, todos portando fuzis.

¹⁸ A CTC é composta pelo diretor da unidade, dois chefes de serviço, psicologia, serviço social e psiquiatria.

¹⁹ Na unidade prisional de segurança máxima, os presos só podem receber visita de suas companheiras, filhos, irmãos, netos e pais, sendo ainda restrita a quantidade de homens em cada galeria (três homens visitantes por galeria).

²⁰ Os critérios institucionais consistem no fato de a companheira ser credenciada (na categoria de companheira, e não de pessoa amiga), ter laudo médico que indica condições de saúde aptas ao exercício sexual, assistir a palestra sobre as doenças sexualmente transmissíveis, e o preso possuir índice de comportamento bom, ótimo ou excepcional.

²¹ Alguns cubículos possuem televisão, ventilador e rádio relógio, sendo esses objetos considerados regalia dos presos, e podendo, de acordo com seu comportamento e disciplina, serem retirados.

²² Ressalto que o estado do Rio de Janeiro é pioneiro no processo de remição de pena por meio da educação, ou seja, a cada 12 horas de estudo um preso pode remir um dia de pena.

²³ Categoria nativa utilizada para caracterizar o outro preso.

²⁴ Outra categoria nativa utilizada para caracterizar o agente de segurança penitenciária (ASP).

²⁵ A perereca é uma adaptação de resistência que os presos confeccionam, ligando dois fios a uma mola de ferro. Ao ligar na tomada, o ferro é aquecido e os presos utilizam a perereca para aquecer a água. Esse objeto é proibido no cubículo, logo, se algum guarda encontrar alguma perereca naquele cubículo, o preso responde a uma CTC e vai para o isolamento preventivo.

A memória social não é Babel, mas uma polifonia de perspectivas singulares

Algumas ideias prévias, antes do “final”

Por que motivos haveria a necessidade de realizar um posfácio? Que perplexidade súbita e derradeira pode ter acometido os autores de uma obra sobre memória social que, após a elaboração de numerosas páginas, depois de desenvolver múltiplas perspectivas teóricas, sintam ainda a necessidade de acrescentar um posfácio? Após a fartura propiciada por uma miríade de relevantes reflexões, haveria ainda um espaço para palavras não ditas? Haveria ainda um logos sobre a memória que poderia agir como *grand finale* da obra? Acredito que não se trata disso. O posfácio não se constitui, aqui, como palavra final, nem como olhar de águia ou sobrevoos conceitual sobre a memória social. Tampouco tem a pretensão de ser resumo ou síntese das 18 reflexões que constituem esta obra, intitulada *Por que memória social?* Trata-se, apenas, de uma outra voz que se agrega à polifonia de visões sobre a memória social. O único privilégio dessa fala consiste em já ter escutado as outras vozes, as outras reflexões. Assim, não deixa de assumir sua singeleza e limitação hermenêutica. Uma voz entre tantas, mas apresentada no final do escrito. Haveria, então, alguma justificativa para acrescentar esse enfoque? Acredito que a ampla gama de reflexões sobre a memória permite uma narrativa ou propõe um diálogo com o já dito.

Esse diálogo ficto, com 18 visões diversas sobre o campo teórico da memória social, pretende justamente ratificar o sentido dialógico, plural e aberto de todo o pensar sobre a memória. A obra é um convite a sentires e reflexões singulares sobre o lembrar e o esquecer. Assim, a memória social não é interpretada como área do conhecimento que contenha, de forma definida e definitiva, essa profusão de saberes. Ela transborda limites e restrições teóricas, pretendendo desvendar a dinâmica proteiforme, plural e instável da memória de povos, nações, grupos e indivíduos. O *fatum* da memória social perpassa todos os interstícios, todas as manifestações do humano viver; por isso, é preciso um exercício teó-

rico que se abra a todos os signos que costuram o lembrar e o esquecer. A memória social desborda os diques dos construtos disciplinares conhecidos, exigindo um labor hermenêutico que ausculta fragmentos, pistas, sinais... Daí, a sua metodologia exigir uma diversidade de metodologias.

Se o campo reflexivo da memória social pudesse traduzir-se em um foco disciplinar, esse foco estaria no aberto, no súbito, no instável, isto é, o seu foco estaria, de alguma forma, desfocado, diferenciando-se permanentemente de si mesmo. Assim, se constituiria como uma “não disciplina”: a memória social seria um campo de abertura que contém lembranças e esquecimentos, instigando os teóricos a tecer reflexões e observações incessantes e plurais, alheias a todo dogmatismo. Por isso, esses teóricos da memória desistem de habitar um continente discursivo definitivo, com regras metodológicas intransponíveis e imutáveis. A memória social nos exige a construção de um discurso que se sabe não esgotado e talvez inesgotável. Não habitamos um continente conceitual, mas desenvolvemos um olhar que exige criação, inovação de ferramentas interpretativas. Como o árduo labor de Penélope, pensar a memória social nos leva a tecer e destecer permanentemente o já conhecido, jornada após jornada. Enfim, a memória social, nesta obra, é tematizada por meio de 18 capítulos divididos em 4 momentos ou instâncias, a saber: Persistências da memória social; Linguagem e poética; Diferença e criação; e Travessias da memória. Há, assim, falas afins, próximas, as quais não postulam uma identidade discursiva, mas uma afinidade interpretativa. Por isso, esses olhares partem de lugares diversos. Nesse trânsito, somos convocados a perseguir, num sutil e sinuoso fio de Ariadne, os inúmeros caminhos da memória social.

Os saberes da memória: as múltiplas visões de um “objeto” polimorfo

Uma característica do campo discursivo da memória social – como já foi de alguma forma indicado – é a multiplicidade, a pluralidade de perspectivas com que é abordada desde que se constituiu como um marco teórico autônomo. Na obra *Por que memória social?*, fica clara essa diversidade de abordagens com que é pensada a memória. Seus 18 textos apresentam uma riqueza interpretativa ímpar na abordagem desse âm-

bito discursivo. A psicologia, as ciências sociais, ciências da informação, análise do discurso, filosofia, etnografia, artes e outros múltiplos enfoques permitem tematizar as questões da memória e os seus diversos desdobramentos teóricos. Torna-se manifesto o caráter transdisciplinar da reflexão sobre a memória. Não há um olhar único, um “objetivo” que dê conta das diversas formas com que o memorizar e o esquecer são tematizados nos dias atuais. A memória social surge no “entre”, na intermediação e interação entre saberes diversos, com métodos e procedimentos heterogêneos e um instrumental conceitual polissêmico. Refletir sobre o memorizar e o esquecer de indivíduos, grupos, nações, exige, assim, ferramentas plurais. Análise de fatos, procedimentos etnográficos, coleta e interpretação de relatos e narrativas, observações de campo, abordagens da linguagem, análise do discurso, organização e hierarquização de conceitos e outras perspectivas hermenêuticas, são ações que exigem do teórico da memória social uma labilidade e uma flexibilidade compreensivas, uma espécie de ginástica conceitual, que não se esgota em campos disciplinares fechados.

A questão ética e política na memória social

Nas diversas perspectivas apresentadas em *Por que memória social?*, destaca-se como uma questão comum, recorrentemente transitada, o aspecto ético e político inerente à memória social. Pensar na memória e no esquecimento implica defrontar-se com aquilo que as sociedades, os grupos e indivíduos desejam preservar ou descartar. Não é possível deixar de lado o fato de que as sociedades almejam resgatar lembranças e também lutam por esquecer algumas experiências dolorosas ou indesejáveis. Naquilo que lembramos ou esquecemos, fica evidenciada uma escolha valorativa: a vida que desejamos levar, isto é, torna-se patente um *éthos*, uma forma de agir, diante do lembrar e do esquecer. Nesse intuito, os vários teóricos da memória social, aqui reunidos, não deixam de destacar a relevância das diversas vicissitudes políticas vividas nos tempos atuais. Desde a própria constituição da memória social como âmbito de saber autônomo, na primeira metade do século XX, com a reflexão inaugural de Halbwachs, em *Les cadres sociaux de la mémoire*, o homem ocidental foi testemunha de fatos terríveis e indelévels que marcaram de forma significativa as vidas de inúmeros seres humanos.

Duas guerras mundiais, guerras locais, conflitos entre grupos e etnias, além de torturas, “limpezas étnicas”, ditaduras, holocaustos e violências de todo tipo, colocaram-nos perante a exigência de lembrar, de registrar, de assumir ou, ao contrário, esquecer ou apagar o vivido. Registrar e elaborar a violência, a dor, os conflitos, os traumas da guerra, demandou coragem, compromisso, zelo para registrar o que tinha acontecido com os povos que padeceram essas experiências. Elaborar, tornar palavra, registrar os fatos, exigiu lutar, muitas vezes, pela memória, confrontar-se com as narrativas de outros grupos, de outros povos, de outros interesses políticos. E, inclusive, exigiu defrontar-se corajosamente, heroicamente, com o esquecimento imposto e deliberado por governos e sistemas políticos despóticos – como na América Latina, África, Ásia, e em diversas regiões da Europa. As lutas pela memória têm a ver com o resgate da história, do percurso de povos, que resistem a ser apagados por sistemas ditatoriais. Impõe-se o estoico resgate da palavra perante as imposições tirânicas que desejam estatuir o silêncio, a repressão: será mister manter acesa a sua versão dos acontecimentos sociais e políticos como condição fundamental para a coexistência, a preservação dos valores e da história desse grupo.

Das identidades, singularidades, diversidades na constituição das memórias

Os diversos teóricos da memória social, congregados em *Por que memória social?*, ao aludirem a essas *lutas pela memória*, também se defrontam com a questão das identidades, das singularidades, das diversidades inerentes aos grupos que tentam impor sua visão peculiar sobre a memória dos fatos que os atingiram. A memória desses grupos, assim, se vincula à *identidade*, conceito enraizado na tradição filosófica ocidental que teve – e tem – um papel relevante no campo da memória social. Os relatos de cada grupo pretendem preservar uma história e um percurso partilhado, uma narrativa que congrega valores, crenças e visões caras a esse conjunto, que poderiam ser interpretados como uma *identidade coletiva*, como uma feição ou *forma de ser* comum. Sociedades e grupos com uma longa história coletiva costumam ter um forte sentimento *identitário*, uma intensa crença de que haveria uma *essência*, uma *raiz* comunitária. Além disso, em grupos que tiveram duras experiências com

guerras, conflitos étnicos, segregação, perseguição e outras vicissitudes que exigiram coesão e intensa luta pela sobrevivência, desenvolve-se, com afínco, um potente sentir identitário. A luta coletiva, a resistência a perseguições e guerras, instiga a pensar na identidade e na memória como constitutivas essenciais dos povos. A guerra foi – e ainda é, nos dias atuais – responsável pela situação de inúmeros povos perseguidos, vitimados e excluídos, como judeus, ciganos, palestinos, africanos, asiáticos, latino-americanos e muitos outros. Essas lutas conjuntas incitam esses povos a preservar a sua coesão como grupo, afirmando sua memória, sua convicção de terem uma identidade, uma essência grupal.

Porém, para além dessa tradição que congrega narrativas de grupos que se pensam como dotados de memória e identidade coletivas, há, nos nossos dias, profundas transformações sociais e políticas que colocam em xeque as noções tradicionais de memória e identidade coletivas. Num mundo como o que contemplamos neste conturbado século XXI, em que as fronteiras locais se atomizam, em que impera o denominado processo de globalização e de universalização dos mercados capitalistas, onde os diversos meios virtuais transmitem permanentemente uma miríade de informações, noções, conhecimentos e de valores que excedem os limites espaçotemporais, as identidades e memórias locais parecem que se volatilizam, se esvaem. Por um lado, contemplamos grupos cada vez mais marginalizados: migrantes, excluídos, exilados, entre outros. Por outro lado, essa globalização capitalista, correlata ao aviltamento das condições de vida dos excluídos, à instabilidade dos marginalizados, impõe quebra de fronteiras, mobilidade desses excluídos em prol de outras terras, de outros lugares. A fuga de territórios devastados, de nações sem recursos, de vitimados da guerra, impõe o exílio e o abandono dos lugares conhecidos, do pretensol de outrora. Tradições, valores, histórias comuns vão aos poucos sendo preteridas, e surgem outras histórias em outros lares, em outras terras. Há um processo de mistura, de entrecruzamento de histórias, valores, crenças, costumes. Ao mesmo tempo em que os grupos tradicionais lutam por preservar as histórias comuns, surgem novas histórias. A noção de identidade, em si mesma, nesta época, está sendo profundamente questionada, os grupos são interpretados a partir de noções mutáveis, proteiformes. Seria possível pensar na *singularidade* de grupos, e não mais aludir a traços identitá-

rios fixos, permanentes. Cada vez mais aludimos às diferenças, às plurais *formas de ser*. Não mais europeu, indígena, judeu, heterossexual/homossexual, bissexual/multissexual, negro, branco, ocidental, oriental etc., não mais categorias universais e/ou universalizantes, mas conceitos que apontam para a labilidade da condição do ser humano dos nossos dias. A contemporaneidade assiste, assim, à hibridização ou miscigenação de todas as formas e maneiras de ser. Sem dúvida, isso tem impactos nas memórias e, por conseguinte, na reflexão sobre a memória.

A contemporaneidade, os novos meios tecnológicos e virtuais e as memórias

Em *Por que memória social?*, a contemporaneidade, a denominada “pós-modernidade” ou “hipermodernidade”, ou outras categorias que aludem aos nossos dias, tem um papel relevante. Nos diversos capítulos aqui apresentados, os novos meios de comunicação, as novas formas tecnológicas e virtuais de produção do conhecimento e da vida, são relacionados estreitamente a novas formas de produção de memória. Impõe-se, então, indagar como são as memórias com esse instrumental tecnológico, com essa parafernália de máquinas virtuais, digitais, com essa miríade de engenhocas. Sem dúvida, o homem e a sociedade como um todo sofreram grandes impactos e mudanças. As máquinas ocupam um enorme espaço na vida coletiva, o instrumental digital reina absoluto na contemporaneidade. Celulares, computadores, equipamentos de todo tipo nos *conectam* durante 24 horas. Conexão, comunicação, informação, conectividade, são noções que aludem à nossa permanente interação com um universo virtual e imagístico, que nos *convocam* a toda hora, em todas as horas. As diversas máquinas contribuem para a construção e divulgação permanente de novos saberes, de novos agires e de novos sentirens. A nossa memória, individual e grupal é subsidiada por esse onipresente instrumental tecnológico. Não sabemos o número do nosso celular, nem conseguimos fazer uma soma simples, mas as máquinas suprem de forma infalível essas possíveis carências do nosso lembrar. Assim, surgem inúmeras formas de registro e múltiplas maneiras de auxiliar a nossa memória. O homem, então, assume essa condição híbrida, adotando – quase como uma prolongação do próprio corpo – os suprimentos das máquinas. As coleções, a coleta de dados, as enciclo-

pédias, todo o humano pode ser contido em registros virtuais. Dessa maneira, a reflexão sobre a memória também deve se defrontar com essas novas formas de viver, habitar, lembrar, registrar, proporcionado pelas máquinas na contemporaneidade.

Os corpos, a arte e a memória

Outra questão abordada na obra é a presença do corpo no processo de lembrar e esquecer, e não se trata apenas dos registros cognoscitivos, do arsenal representativo ou conceitual com que o homem conta na sua atividade de lembrar-esquecer. A memória se externa, muitas vezes, através da linguagem, da fala, das diversas expressões de indivíduos e grupos. Torna-se, então, palavra, comunicação, discurso. Contudo, a memória excede a palavra escrita ou oral, excede o discurso e, muitas vezes, manifesta-se de forma corporal, apresenta-se por meio de gestos, atitudes, hábitos, costumes, que não necessariamente chegam a ser verbalizados. Há memória nas comidas, nos rituais, nas celebrações, nas danças, nos comportamentos afetivos e eróticos. Os teóricos da memória destacam a relevância desse arsenal não verbal que faz parte essencial da constituição da memória social. A memória, assim, envolve não só a lembrança – discursiva ou apenas corporal –, mas também o esquecimento, isto é, tudo aquilo que os grupos eliminam, abandonam, deixam de lado nas suas vivências. A memória não é apenas lembrança, implica também esquecimento.

A memória corporal e afetiva se manifesta de forma relevante nas artes. Em *Por quê memória social?*, na maioria dos 18 capítulos, faz-se menção a esse aspecto privilegiado da memória: a arte, as artes. Destaca-se a relevância de diversas formas expressivas no registro da memória. Na atualidade, o cinema e a fotografia adquirem uma relevância na criação da memória; as imagens trazem perspectivas expressivas e também documentais da experiência vivida: a guerra, as revoluções, os exílios, os holocaustos são testemunhados em imagens chocantes e dolorosas, mas também são registradas as festas e conquistas. As alegrias e os rituais coletivos ficam eternizados em fotogramas e imagens fílmicas. Além disso, a literatura é lembrada como meio expressivo e criativo de memória. A literatura, essencialmente vinculada aos relatos, às

narrativas, às perspectivas singulares, é fundamental na construção e recriação da memória. O diário íntimo, as cartas, o romance, a tragédia e a comédia, são citados como meios de memória. Alude-se aos grandes romances, como a *Recherche*, de Proust, na sua *monumentalidade*, como pintura de uma época, na sua singularidade como registro das vivências de um sujeito único.

Quase final: os múltiplos enfoques – não é Babel, mas um coro de únicos

Após a minha tentativa – audaz, mas talvez a sabendas falida pela abrangência e complexidade do aqui tratado – de realizar um posfácio desta obra sobre memória social, gostaria de dedicar breves parágrafos para fechar uma questão que, por sua natureza, *não fecha*, mas nos *convoca* ao aberto de questões insondáveis e inexauríveis, como a memória e o esquecimento.

Durante alguns meses, li e reli os 18 capítulos da obra, talvez tentando alguma síntese ou enfoque global sobre o campo da memória social. Foram incursões várias, sucessivas, sempre fascinantes, desafiantes, instigantes. A sensação foi de tentar ingressar, de alguma forma, naquele *Aleph*, idealizado por Borges, de onde poderíamos bisbilhotar o universo, destrinchar a trama inesgotável das coisas, do mundo, dos mundos.

Nesse percurso, defrontei-me com o trabalho de colegas formados em psicologia, ciências sociais, filosofia, ciências da linguagem, ciências da informação e outras áreas. Estive diante de 18 falas e 18 visões do mundo e da memória social. Nessa leitura, tornei a ler, mais de uma vez, ponderações que me levaram a realizar uma viagem conceitual múltipla e variegada, refratária a qualquer uniformidade disciplinar. Constatei, assim, que a memória social pode ser pensada, com argumentos viáveis e consistentes, a partir de olhares diversos, de enfoques singulares. Esse instrumental conceitual e interpretativo tão amplo não me pareceu indicar uma espécie de anarquia *epistemológica*, uma hibridez compreensiva, um caos hermenêutico que poderia ser a marca da memória social. Ao contrário, não senti que

estava diante de uma babel de noções e saberes. A minha percepção foi lidar com o próprio *fatum* da memória social, assim como antecipei nas primeiras falas deste texto. Esse *fatum* está ligado a um aspecto inefável da condição de indivíduos e grupos: o memorizar e o esquecer. Nesse caso, a universalidade do conhecer não se encontra em procedimentos abstratos, universais, genéricos, como é comum em diversas ciências. A universalidade no caso específico do memorizar e do esquecer consistiria em penetrar em uma singularidade: a memória de um indivíduo ou de um grupo. Essa seria uma espécie de *universalidade sui generis*: a universalidade do puramente singular. Diferente da universalidade dos procedimentos físico-indutivos, por exemplo, em que a garantia de objetividade seria realizar um *experimento*, desprovido de qualquer conotação individual. Em laboratório, o cientista age como *ninguém, qualquer um*. Quanto mais impessoal o cientista é – age como qualquer um – o seu experimentar é mais objetivo, mais universal.

Aqui, ao pensarmos a memória social, a universalidade se encontraria, no meu entender e no entender de diversos teóricos desta obra, num registro que vai de subjetividade a subjetividade, de interioridade a interioridade, num proceder que eu denominaria a *objetividade do puramente individual*. Na arte, acredito que é possível encontrar um modelo para entender melhor esse proceder. Por exemplo, quando contemplamos o *Guernica*, de Picasso, temos uma percepção única e singular, um registro de memória da Guerra Civil Espanhola do sujeito Pablo Picasso, que pintou a guerra, o caos da destruição, sem nenhuma intenção informativa ou de crônica jornalística. Pintou a sua *visão* e a sua *memória* da guerra, que nos impacta muito mais profundamente que qualquer crônica jornalística sobre esse fato, recheada de dados e detalhes *objetivos*. No meu entender, a visão e a memória de Picasso sobre essa catástrofe bélica impacta, com imagens eloquentes, a nossa percepção e a nossa própria memória da guerra. É uma objetividade que vai de subjetividade a subjetividade, sem passar por registros externos ou apenas *informativos*. Da mesma forma, Proust, ao relatar as suas memórias na *Recherche*, pinta uma experiência singular e inefável que, contudo, impacta nossa sensibilidade e memória, como testemunho de uma época, de um momento da França moderna.

Enfim, voltando à obra, ao me debruçar sobre ele, acompanhei as diversas reflexões sobre memória social. Ao me defrontar com essa diversidade epistemológica, constatei que a memória pode ser abordada e analisada de diversas formas. Após isso, eu poderia concluir dizendo que percebi nesse feixe de visões, nessa rica gama de interpretações, não concepções dissonantes, discordantes sobre a memória social, mas uma espécie de harmonia, isto é, uma sutil afinação de perspectivas teóricas: um *coro de únicos*.

março de 2016

× Miguel Angel de Barrenechea

Sobre os autores

Amir Geiger

Professor do departamento de Ciências Sociais da Unirio, possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense, com mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente em temas relativos aos modernismos, especialmente o primitivismo e a conexão ciência-religião-arte. No campo da memória social, interessa-se pelas possibilidades interdisciplinares contemporâneas de criatividade cultural, com ênfase nos contra-saberes e narrativas que não adotaram as premissas e noções ocidentais de progresso econômico. Publicou: *In vitro, in vivo, in silicio: ensaios sobre a relação entre arte, ciência, tecnologia e o sagrado* (Org. com Leila Amaral, CNPq/Pronex, 2007); Participou do projeto/livro *Mémoire et nouveaux patrimoines*, organizado por Cécile Tardy e Vera Dodebei, no qual publicou o capítulo escrito em coautoria com Evelyn Orrico e Sabrina Dinola - *Le film documentaire en tant que discours de patrimonialisation de la musique populaire brésilienne*, em 2015.

Andréa Lopes da Costa Vieira

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestrado em Ciências Sociais: Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro - IUPERJ e doutorado em Ciências Sociais: Sociologia pelo Instituto de Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro - IUPERJ. É Professora Adjunta IV no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), onde também integra o quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS). Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia Política, atu-

ando principalmente nos seguintes temas: ações afirmativas, acesso e permanência no ensino superior, políticas sociais, desigualdades sociais, relações raciais e relações de gênero. Desenvolve ainda trabalhos na área de memória social, em especial, na inter-relação entre memória, identidade e espaço.

Anna Hartmann Cavalcanti

Professora Adjunta da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), desenvolvendo pesquisa nas áreas de Filosofia e Memória, Filosofia Contemporânea e Estética. Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/RJ) e mestra em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/RJ). Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pesquisa desenvolvida sobre o tema da linguagem em Nietzsche na Universität Leipzig e na Biblioteca Anna Amália em Weimar. Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do GT Nietzsche (ANPOF). Escreveu *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche* (Annablume/DAAD, 2005), tendo publicado diversos artigos em revistas especializadas nacionais e internacionais. Traduziu *Wagner em Bayreuth* (Editora Jorge Zahar, 2008), de Nietzsche, e *Beethoven*, (Editora Jorge Zahar, 2010), de Richard Wagner, além de vários artigos, nas áreas de filosofia e antropologia, para revistas especializadas.

Daniel N. Silva

Mestre (2005) e doutor (2010) em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é pesquisador visitante no Departamento de Antropologia da University of California at Berkeley (2015-2016), onde também realizou seu estágio de doutorado sanduíche (2007-2008). É professor da Escola de Letras da UNIRIO e do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UFRJ. Desenvolve estudos sobre a relação entre significação e violência e sobre letramentos de ruptura e circulação de discursos, no campo das vertentes interacionistas e sociais dos estudos da linguagem. Tem experiência com formação de professores e investiga as relações entre educação e desenvolvimento social e humano. Publicou, em 2012, o livro *Pragmática da Violência: o Nordeste na Mídia Brasileira* (Rio de Janeiro: 7 Letras). Em 2014, juntamente com Dina Ferreira e Claudiana Alencar, organizou o volume *Nova pragmática: modos de fazer* (São Paulo: Cortez) e publicou mais de uma dezena de artigos em periódicos especializados.

Denise Maurano Mello

Professora Associada da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), lotada no Centro de Ciência Jurídicas e Políticas, Curso de Direito, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Doutorado em Filosofia pela Universidade de Paris XII e PUC/RJ. Pós-doutorado em Letras, pela PUC/RJ. É membro da Associação Corpo Freudiano do Rio de Janeiro e membro correspondente de Association Insistance (Paris). Autora, dentre outros livros, de *La face cachée de l'amour: investigation philosophique de la tragédie à la lumière de la Psychanalyse* (Presses Universitaires de Septentrion, FR, 2000); *Para que serve a Psicanálise* (Col. Passo-a-passo em psicanálise, RJ, Jorge Zahar ed., 2003, 1ª. Ed./ 2006 2ª. Ed); *A Histeria* (Col. Para ler Freud, Ed. Civilização Brasileira, 2010) e *Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil* (PR: CRV Ed. 2011) Edita *Psicanálise&Barroco em Revista*, periódico eletrônico da linha de pesquisa Memória, subjetividade e criação do PPGMS/UNIRIO.

Diana de Souza Pinto

Possui graduação em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e mestrado em Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995). É a primeira linguista no país a obter o título de doutorado em Psiquiatria, Psicanálise e Saúde Mental (Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000). É professora associada II da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), atuando como pesquisadora e docente no Programa em Pós-Graduação em Memória Social. Publicou pesquisas na interface análise do discurso e saúde mental em forma de capítulos em livros internacionais, a exemplo de *The Routledge Handbook of Language and Health Communication* e verbetes em enciclopédias internacionais como a *The Routledge Pragmatics Encyclopedia*. Atualmente, desenvolve pesquisas relativas à construção da memória do primeiro manicômio judiciário da América Latina, o Hospital de Custódia e Tratamento Heitor Carrilho, localizado na cidade do Rio de Janeiro, temática que integra suas recentes publicações em periódicos qualificados.

Edlaine de Campos Gomes

Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO. Doutora em Ciências Sociais, pelo PPCIS/UERJ. Realizou estágios pós-doutorais no Centro de Estudos da Metrópole/Cebrap, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRJ e no Centre of Latin American

Studies University of Cambridge. É pesquisadora associada do Núcleo de Antropologia Urbana, da Universidade de São Paulo. É pesquisadora Jovem Cientista do Nosso Estado, da FAPERJ. Coordena o Observatório do Patrimônio Religioso, financiamento FAPERJ/CNPq. Publicou livros, artigos em revistas acadêmicas e capítulos de livros. Recebeu o prêmio de Melhor Obra Científica de 2009, da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), pelo livro *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares* (Rio de Janeiro, FGV, 2008) em coautoria com Luiz Fernando Dias Duarte.

Evelyn Goyannes Dill Orrico

Médica (UFRJ), com residência em Psiquiatria pela UERJ, Bacharel em Letras, Mestre em Linguística, pela UFRJ, e doutora em Ciência da Informação pelo IBICT/UFRJ. Professora Associada da UNIRIO, atuando no Departamento de Processos Técnico-Documentais e no Programa de Pós-Graduação em Memória Social, atualmente Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa. Bolsista Pq-CNPq. Em 2002, organizou dois livros: com Lucia Ferreira, *Linguagem, Identidade e Memória Social: novas fronteiras, novas articulações*; e com Icleia Thiesen Costa, *Memória, Cultura e Sociedade*. Com Maria Nélide González de Gómez, organizou o livro *Políticas de Memória e Informação: reflexos na organização do conhecimento*, em 2006. Membro da equipe do projeto Memória e Novos patrimônios que deu origem ao livro *Mémoire et nouveaux patrimoines*, organizado por Cécile Tardy e Vera Dodebei, no qual publicou o capítulo escrito em coautoria com Amir Geiger e Sabrina Dinola *Le film documentaire en tant que discours de patrimonialisation de la musique populaire brésilienne*, em 2015.

Francisco R. de Farias

Doutor em Psicologia, área Psicologia Cognitiva, pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1987). Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2. Consultor Ad Hoc da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Professor associado da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Consultor do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Assessor Científico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Publicou pela Editora Revinter: *Histeria e psicanálise, A pesquisa nas ciências do sujeito e Psicose: ensaios clínicos*; pela Editora 7Letras: *Por que, afinal, matamos?*; pela Editora Contracapa: *Apontamentos em Memória Social*; pela Editora Jurucupira: *Trauma, Memória e Violência* em coautoria com Gláucia Regina Vianna e pela Editora Lumen Juris: *Punição e prisão: ensaios críticos* em coautoria com Lobelia da Silva Faceira.

Javier Alejandro Lifschitz

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e Pós-Doutor pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE). Foi pesquisador do Centro Internacional de Estudos sobre Educação, Trabalho e Tecnologia (UNESCO/SENAI), do Instituto de Economia (UFRJ) e Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Especialização acadêmica em Memória Política e em Sociologia da Cultura. Autor de livros e ensaios sobre essas temáticas, entre os quais, *La Memoria política y sus espectros. El terrorismo de Estado en América Latina* (Editorial Académica Española, 2015); *Memoria política y artefactos culturales* (Revista de Ciencia Política, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2012); *Os agenciamentos da memória política na América Latina* (Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 29, 2014, ANPOCS); *Comunidades tradicionais e neocomunidades* (Ed. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2011). É membro da rede interdisciplinar de estudos sobre memória social e da rede ECOSS, de países de língua portuguesa.

Jô Gondar

Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica (PUC-Rio, 1993) com pós-doutorado em Psicologia (Universidad de Deusto, Espanha, 2000). Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, atuando no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Autora de *Os tempos de Freud* (Ed. Revinter, 1993) e *Com Ferenczi. Clínica, subjetivação, política* (com SCHUELER REIS, E. 2016). Organizadora de *Memória e Espaço* (Org. com THIESEN, I. 7Letras, 2000); *Memória e Espaço. Trilhas do contemporâneo* (Org. com BARRENECHEA, M. 7Letras, 2003); *O que é memória social?* (Org. com DODEBEI, V. Contra Capa, 2005).

José Ribamar Bessa Freire

Professor da UNIRIO e da UERJ, doutor em Letras, cursou doutorado em História na França. Foi professor da Universidade Federal do Amazonas e, no Peru, da Universidad Nacional de Educación, da PUC e da Universidad Ricardo Palma. Ministrou módulos em cursos de pós-graduação e em licenciaturas interculturais de várias universidades públicas na formação de professores indígenas. Escreveu e organizou vários livros, entre os quais *Rio Babel - a história das línguas na Amazônia*, *Políticas de línguas no novo mundo*, *Essa Manaus que se vai*, *Línguas*

Gerais - Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial, Os Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro, além de capítulos de livros e artigos em revistas especializadas do Brasil, Peru, Colômbia, Equador, Venezuela, Argentina, México, França, Alemanha, Itália e Japão. Mantém coluna semanal em jornais do Amazonas e no Orejiverde, Diario de Los Pueblos Indígenas (Buenos Aires).

Leila Beatriz Ribeiro

Bacharel em História (UFRJ). Mestre e doutora em Ciência da Informação (UFRJ/IBICT). Professora Adjunta IV do Departamento de Processos Técnico-Documentais e do Programa de Memória Social da UNIRIO. Pesquisa e orienta trabalhos sobre diversos aspectos das práticas colecionistas e das trajetórias informacionais dos objetos. Lider do Grupo CNPq - Memória Social, Tecnologia e Informação (Unirio) Publicou: *Patrimonialiser le rebut: les collections d'innutilités en tant que métaphore capitalist* (In: Cécile Tardy; Vera Dodebei. (Org.). *Mémoire et nouveaux patrimonines*. 1ed. Marseille: OpenEdition Books, 2015, v. 1, p. 01-12); *Pedra do Sal e Samba na Fonte: samba de raiz em um espaço fundador na perspectiva das paisagens culturais* (In: Tomaso, Izabela; Lima Filho, Manuel Ferreira. (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. 1ed. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012, v. 1, p. 265-298); *Patrimônio visual: as imagens como artefatos culturais* (In: Vera Dodebei; Regina Abreu. (Org.). *E o patrimônio?*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2008, v. , p. 59-71).

Lobelia Faceira

Assistente social. Especialista em Políticas Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Doutora em Educação pela PUC-Rio. Professora da Escola de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Pesquisadora, coordenadora do Curso de Mestrado e vice-coordenadora do Laboratório de Práticas Sociais e Pesquisas Sobre Violência, no Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS/ UNIRIO) Publicou, entre outros: *Punição e prisão: ensaios críticos* (com FARIAS, F. R. de. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015); *O trabalho nas prisões: possibilidade de criação ou alienação?* (com FARIAS, F. R. de. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015); *A escola no sistema prisional: impasses e contradições* (In: Trimboli, A. et al. (Orgs.) *Lecturas de la memoria: ciência, clínica y política*. 1. ed. Buenos Aires: AASM, 2015).

Lucia M. A. Ferreira

Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, é mestre em Linguística e Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutora em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000). Profa. Associada IV, aposentada, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, atuou como coordenadora e docente do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, orientando pós-graduandos e pós-doutores com projetos inscritos na linha de pesquisa Memória e Linguagem. Publicou, com Ana Paula Goulart Ribeiro (ECO-UFRJ), o livro *Mídia e memória - a produção de sentidos nos meios de comunicação* (2007) e, com Evelyn G. D. Orrico (PPGMS-UNIRIO), a coletânea *Linguagem, identidade e memória social: novas fronteiras, novas articulações* (2002). Coordenou, até dez. 2015, o grupo interinstitucional de pesquisa Discurso & Cidade, com o objetivo de examinar, de uma perspectiva interdisciplinar, os sentidos sobre o acontecimento contemporâneo da cidade inscritos em diferentes espaços discursivos (discursoecidade.wordpress.com)

Manoel Ricardo de Lima

Poeta, professor da Escola de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS – na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO. Publicou *Falas Inacabadas – objetos e um poema* (Tomo Editorial, um livro-transparência com a artista visual Elida Tessler), *Embrulho, Quando todos os acidentes acontecem, Geografia Aérea e Um tiro lento atingiu meu coração* (poemas, todos pela editora 7Letras); e os ensaios *Entre Percurso e Vanguarda - alguma poesia de P. Leminski* (Editora Annablume), *Fazer, Lugar - a poesia de Ruy Belo* (Lumme Editor) e *A forma-formante: ensaios com Joaquim Cardozo* (EdUFSC); *As Mãos* (romance, Editora 7Letras), *Jogo de Varetas* (narrativas, Editora 7Letras) e *Maria quer o mundo* (livro para crianças, Edições SM). Organizou as coletâneas *A visita* (com Isabella Marcatti, Editora Barracuda) e *A nossos pés – poemas para Ana Cristina Cesar* (Editora da Casa). Coordena a coleção Móbile de mini-ensaios para a Lumme Editor, SP.

Miguel Ángel de Barrenechea

Licenciado em Filosofia pela UNLP/ARG; doutor e mestre em Filosofia pela UFRJ/IFCS; com pós-doutorado em Filosofia na UERJ e na UNICAMP. Professor Associado da UNIRIO, docente e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Memória Social; do Programa de Pós-Graduação em Educação, do LIPEAD e do Departamento de Filosofia e da Escola de Educação da UNIRIO. Lecionou na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP); na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

e na Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Organizou e publicou a coletânea dos seis *Simpósios Internacionais Assim falou Nietzsche*. Autor de *Nietzsche e a alegria do trágico* (7Letras, 2014); *Nietzsche e o corpo* (7Letras, 2009) e *Nietzsche e a liberdade* (7Letras, 2000; 2ª ed. 2009). Organizador de *Filosofia e saúde* (7Letras, 2013); *Nietzsche e as ciências* (7Letras, 2011); *As dobras da memória* (7Letras, 2008); *Nietzsche e os gregos* (DP&A, 2006); *Memória e espaço. Trilhas do contemporâneo* (Org. com GONDAR, J. 7Letras, 2003); *A fidelidade à terra. Assim falou Nietzsche IV* (DP&A, 2002); *Assim falou Nietzsche III. Para uma filosofia do futuro*. (7Letras, 2001); *Assim falou Nietzsche II. Memória, tragédia e cultura*. (7Letras, 2000).

Regina Abreu

Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO; Pesquisadora do CNPq; Doutora em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ); Pós-Doutora pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; Orientadora de teses, dissertações e monografias no campo interdisciplinar da Memória Social; Autora de livros e ensaios sobre Memória Social, Museus e Patrimônio Cultural entre os quais, *Memória e Ensaios Contemporâneos* (org. Com Mario Chagas, ed. Lamparina, 2009); *Patrimonialisation des différences et nouveaux sujets de droit collectif au Brésil* (in: TARDY, C. e DODEBEI, V. (Org.) *Mémoire et nouveaux patrimoines*. Ed. Marseille: OpenEdition Press, 2015). *Coordena o Observatório de Patrimônio e Memória do Sudeste* (Faperj). É pesquisadora do Projeto Museus do Rio (Faperj) e realiza uma pesquisa comparada sobre Políticas Públicas do Patrimônio Cultural Imaterial em contextos lusófonos (CNPq).

Sergio Luiz Pereira da Silva

Sociólogo e fotógrafo, possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, mestrado em Sociologia também pela UFPE e doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Atualmente é professor adjunto IV do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO; professor efetivo do Programa de Pós-graduação em Memória Social - PPGMS/UNIRIO. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em: Teoria Social Contemporânea, Memória Social, Globalização e Estudos Visuais. Atua ainda como fotógrafo e *videomaker* com trabalhos audiovisuais produzidos. É pesquisador da FAPERJ, e bolsista de Desenvolvimento Tecnológico Industrial B do CNPq. Autor dos livros: *Sociedade da diferença: formações identitárias e esfera pública na sociedade global* (publicado pela editora Mauad); *Impressões sociológicas interdisciplinares: saberes partilhados*

e *fronteiras do conhecimento* (publicado pela Editorial Academica Espanhola); e *Fotografia, memória e sociedade: dispositivos de controle na cultura visual* (prelo).

Vera Dodebezi

Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro no Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Graduada em Biblioteconomia e Documentação (USU), mestre em Ciência da Informação pela UFRJ/Ibict e doutora em Comunicação e Cultura UFRJ/ECO. Bolsista Pq-CNPq. Coordenadora brasileira do doutorado internacional Culture, Patrimoine, Mémoire Sociale. Presidente da ISKO-Brasil (International Society for Knowledge Organization - Capítulo brasileiro) 2011-2015. Desenvolve projetos nas áreas de Ciências Sociais, Humanas e Ciência da Informação, com ênfase em cultura digital, memória e patrimônio. Líder dos Grupos de Pesquisa: Memória Nacional e Organização do Conhecimento (Biblioteca Nacional) e Memória Social, Tecnologia e Informação (Unirio). Publicou: *Mémoire et nouveaux patrimoine* (com TARDY, Cécile. Marseille: Open Edition, 2015. Projeto Capes-St. Hilaire)) *Tesouro: linguagem de representação da memória documentária* (Rio de Janeiro/Niterói: Intertexto/Interciência, 2014); *Complexidade e organização do conhecimento: desafios de nosso século* (Org. com GUIMARÃES, J. A.. Rio de Janeiro/Marília: ISKO-Brasil/FUNDEPE, 2013); *E o patrimônio?* (Org. com ABREU, Regina. Rio de Janeiro: Contra Capa 2008); *O que é Memória Social?* (Org. com GONDAR, Jô. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005).

Referências bibliográficas

ABREU, R. Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

_____. *Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil*. In: TARDY, C.; DODEBEI, V. (Org.). *Memória e novos patrimônios = Mémoires et nouveaux patrimoines*. Marseille, Fr.: Open Editions, 2015.

ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ACHUGAR, H. El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis). In: JELIN, E.; LANGLAND, V. (Org.). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, 2013. p. 191-216.

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Chapecó, SC: Argus, 2009.

AGUILAR, M. El muro de los nombres de Villa Grimaldi (Chile): exploraciones sobre la memoria, el silencio y la voz de la historia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, n. 69, p. 81-88, oct. 2000.

ALEGRE, M. S. P. Reflexões sobre iconografia etnográfica: por uma hermenêutica visual. In: FELDMAN-BIANCO, B.; LEITE, M. L. M. (Org.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 2001.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, P. Union sucrée. *London Review of Books*, 23 Sept. 2004.

ANDRADE, C. D. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ANTONELLO, D.; GONDAR, J. As diferenças na memória no âmbito da obra freudiana: uma possível interlocução entre a psicanálise e a memória social. *Psicanálise e Barroco em Revista*, v. 2, n. 10, 2012.

APPADURAI, A. (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Ed. da UFF, 2010.

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARISTOTELES. De interpretatione. In: BARNES, Jonathan (Org.). *The Complete works of Aristotle*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

ARRUTI, J. M. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ASSMANN, A. *Espaços da recordação*. Campinas: Unicamp, 2011a.

_____. From "Canon and archive". In: OLICK, J.; VINITZKY-SERROUSSI, V.; LEVY, D. (Org.). *The collective memory reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

ASSMANN, A.; SHORTT, L. Memory and political change. *Palgrave Macmillan Memory Studies*, New York, 2012.

AUSTIN, J. *How to do things with words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 23-53.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAR-HILLEL, Y. Out of the pragmatic wastebasket. *Linguistic Inquiry*, Cambridge, MA: The MIT Press, v. 2, n. 3, p. 401-407, Summer 1971.

BARBOSA, M. Memória e tempo: arcabouços do sentido da contemporaneidade. *Ciberlegenda*, n. 1, 1998. Disponível em: < <http://www.uff.br/mestcii/marial2.htm> >. Acesso em: 11 nov. 2004.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

BARTHES, R. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BATTITI, F. Arte contemporáneo y trabajo de memória en la Argentina posdictadura. In: BUCHENHORST, R.; LORENZANO, S. (Org.). *Políticas de la memória*. Buenos Aires: Gorla, 2007.

BAUDRILLARD, J. A violência mundial. In: BAUDRILLARD, J.; MORIN, E. *A violência do mundo*. Rio de Janeiro: Anima, 2004a.

- _____. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 2004b.
- BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas vividas, histórias contadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- _____. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- _____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: _____. *Magia e técnicas, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas, 1).
- _____. Infância em Berlim por volta de 1900. In: _____. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2000a. (Obras Escolhidas, 2).
- _____. Livros infantis antigos e esquecidos. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.235-243 (Obras Escolhidas, 1)
- _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras escolhidas, 1).
- _____. O colecionador. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 237-246.
- _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. São Paulo: Brasiliense, 2000b. p.103-149. (Obras Escolhidas, 3).
- _____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232. (Obras Escolhidas, 1).
- BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- _____. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOMBA destrói monumento a soldados na cidade da bósnia. G1, 14 jan. 2013. Mundo. [Reuters]. Disponível em: < <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/01/bomba-destroi-monumento-asoldados-em-cidade-da-bosnia.html> >. Acesso em: 4 out. 2014.
- BORGES, J. L. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- BOURDIEU, P. La représentation politique : éléments pour une théorie du champ politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 36, p. 3-24, 1982.
- _____. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- _____. Espaço social e poder simbólico. In: _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

- _____. La definición de la fotografía. In: _____. (Org.). *La fotografía: um arte intermédio*. México: Editorial Nueva Imagem, 1979.
- _____. Os usos sociais da ciência. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.
- BOURRICAUD, F.; BOUDON, R. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- BRASIL. *Lei de execução penal*. Lei 7.210 de 11 de julho de 1984.
- BRÉHIER, E. *Historia de la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1988.
- BRIGGS, C. Anthropology, interviewing and communicability in contemporary social life. *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, p. 551-580, 2007.
- BRODSKY, M. *Memória en construcción*. El debate sobre la Esmá, Buenos Aires: La Marca, 2005.
- BUCHENHORST, R. La memória: un recambio de reconstrucciones. In: BUCHENHORST, R.; LORENZANO, S. (Org.). *Políticas de la memória*. Buenos Aires: Gorla 2007.
- BUTLER, J. *Excitable speech: a politics of the performative*. London: Routledge, 1997.
- _____. *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- CARDOSO, O. R. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. São Paulo: Unesp: Paralelo 15, 1998.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CAVALCANTI, A. H. Nietzsche, a memória e a história; reflexões sobre a *Segunda consideração extemporânea*. *Philosophos: revista de filosofia*, Universidade Federal de Goiás, v. 17, n. 1, 2012.
- CAVALCANTI, A. H. Nietzsche e a História. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, n. 1, 1989.
- CESAR, A. C. *A teus pés*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____. *Literatura não é documento*. Rio de Janeiro: Funarte, 1980.
- CHATÊLET, F. *Platão*. Porto: Rés, [1977?].
- CHATTERJEE, P. *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Argentina: Siglo XXI, 2008.
- CHOAY, F. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- CLIFFORD, J. Colecionando arte e cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, p. 69-89, 1994.
- COELHO, T. *Moderno e pós-moderno: modos & versões*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- COHN, G. (Org.). *Weber: sociologia*. São Paulo: Ática, 2005.
- COPI, I. *Introdução à lógica*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- COURTINE, J.-J. *Metamorfose do discurso político: as derivas da fala pública*. São Carlos, SP: Claraluz, 2006.

_____. O chapéu de Clémentis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. *Os múltiplos territórios da análise do discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.

CULTURE et gastronomie du fois gras. Disponível em: < <http://www.elevage-gavage.fr/foiegras-produit-du-patrimoine-culturel-et-gastronomique.html> > . Acesso em: 4 out. 2014.

DAS, V. *Life and words*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DASCAL, M. *Pragmatics and the philosophy of mind*. Amsterdam: John Benjamins, 1983.

DAYRELL, J. A escola como espaço sociocultural. In: _____. *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

DELEUZE, G. *Foucault*. Lisboa: Vega, [1987].

_____. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Introduction: rhizome. In: WARDRP-FRUIN, N.; MONFORT, N. (Org.). *The new media reader*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

_____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1992.

DENAT, C. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das *Considerações extemporâneas*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 26, 2010.

DERRIDA, J. *Writing and difference*. Trad. Alan Bass. New York: Routledge, 2001a.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.

_____. *Monolingualism of the other, or the prosthesis of origin*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. *Of grammatology*. RED. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997. 1. ed. 1967.

_____. Signature event context. *Glyph*, n. 1, p. 172-197, 1977.

_____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

DUARTE, L. F. D. A construção social da memória da modernidade. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 41, [Três ensaios sobre pessoa e modernidade], p. 1-69, 1983.69, 1983.

_____. Memória e reflexividade na cultura ocidental. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp, 1992.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ECO, U. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

EDDINGTON, A. S. *Science and the unseen world*. New York: The Macmillan Company, 1929.

EUGENIO, F. De como olhar onde não se vê: ser antropóloga e ser tia em uma escola especializada para crianças cegas. In: VELHO, G. *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FABRIS, A; KERN, M. L. B. (Org.). Discutindo a imagem fotográfica. *Domínio da Imagem: revista do Ledi*, Londrina, v. 1, n. 1, 2007.

FABRIS, A; KERN, M. L. B. (Org.). *Imagem e conhecimento*. São Paulo: Edusp, 2006.

FARIAS, F. R. Rastros e escombros da violência: memórias do assassinato. *Cadernos de Psicanálise*, v. 34, n. 26, 2012.

_____. Trauma, sedução e memória. In: FARIAS, F. R. (Org.). *Apontamentos em memória social*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

FASSIN, D. ; RECHTMAN, R. *L'empire du traumatisme*. Paris: Flammarion, 2007.

FEATHERSTONE, M. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

FELMAN, S. ; LAUB, D. *Testimony: crisis of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. New York: Routledge. 1992.

FERREIRA, L. M. A. A língua como lugar de memória: embates pelo controle dos sentidos na institucionalização do português no Brasil. *Todas as Letras: revista de língua e literatura*, v.15, p.148- 157, 2013.

_____. A memória na língua: a imbricação do político no linguístico. In: SIMPÓSIO MUNDIAL DE ESTUDOS DE LÍNGUA PORTUGUESA: a formação de novos falantes de português no mundo, 3., 2011, Macau. *Anais...* Macau, China: Universidade de Macau, 2012. v. 1, p. 967-971.

FERRO, M. *A história vigiada*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Vigiar e punir: história das violências nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOX, M. *Guilherme Augusto Araújo Fernandes*. São Paulo: Brinquebook, 2003.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, n.70. p. 101-138, 2007.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1978.

FREIRE, J. R. Bessa Nheengatu: a outra língua brasileira. In: LIMA, I. S.; CARMO, L.(Org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

_____. *Se eu fosse os índios: as línguas*. 2009. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br>>. Acesso em 1 ago.2012.

_____. *The foundations of arithmetic: a logico-mathematical enquiry into the concept of number*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975.

_____. The thought: a logical inquiry. *Mind*, v. 65, n. p. 289-311, 1956. 1. ed. 1918.

- FREUD, S. Esquema del psicoanálisis: o aparelho psíquico e o mundo externo. In: _____. *Obras completas*, v. 23. Buenos Aires: Amorrortu, 1988c. 1. ed. 1938.
- _____. La interpretación de los sueños. In: _____. *Obras completas*, v. 5. Buenos Aires: Amorrortu, 1988a. 1. ed. 1900.
- _____. La negación. In: _____. *Obras completas*, v. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 1988d. 1. ed. 1925.
- _____. Más allá del principio de placer. In: _____. *Obras completas*, v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1988f. 1. ed. 1920.
- _____. Psicología de las masas y análisis del Yo. In: _____. *Obras completas*, v. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1988a.1. ed. 1921.
- _____. Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria . In: _____. *Obras completas*, v. 3. Buenos Aires: Amorrortu, 1988b. 1. ed. 1898.
- FREUND, G. *La fotografia como documento social*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2011.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2004. v. 1.
- GAGNEBIN, J.-M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- GALLOIS, D. T. (Org.). *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepê, 2011.
- GARRAMUÑO, F. Da memória à presença: práticas do arquivo na cultura contemporânea. In: SOUZA, E. M.; MIRANDA, W. M. (Org.). *Crítica e coleção*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- GEERTZ C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- _____. Os usos da diversidade. In: _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 68-85.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: University Press, 1998.
- GIANNOTTI, J A. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GIDDENS, R. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- GILROY, P. *O Atlântico negro*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GOFFMAN, E. *Manicônios, prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- GONÇALVES, J. R. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas comopatrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.
- GONDAR, J. Lembrar e esquecer: desejo de memória. In: COSTA, Icléia T. M.; GONDAR, J. (Org.). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.
- _____. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- GONDAR, J; DODEBEI, V. *O que é memória social?*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

- GORINI, U. *La rebelión de las madres*. Buenos Aires: Editorial La Pagina, 2011. t. 1.
- GOTTLIEB, P. Aristotle on non-contradiction. In : ZALTA, E. N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/aristotle-noncontradiction/>>. Acesso: 20 abr. 2014.
- GRAMSCI, A. *Cartas do cárcere*, v. 1: 1926-1930. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- GREGOLIN, M. R. [Apresentação]. In: COURTINE, J. J. *Metamorfose do discurso político: as derivas da fala pública*. São Carlos, SP: Claraluz, 2006.
- _____. *Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos, SP: Claraluz, 2004.
- GUATTARI, F. A transversalidade. In: _____. *Psicanálise e transversalidade*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.
- HABERMAS, J. *A mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997.
- HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- _____. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Éditions Albin Michel, 2004. 1. ed. 1925. Disponível em: <<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ham.cad>>.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1992.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- HANNERZ, U. L. F. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia. *Mana*, v. 3, n. 1. p. 7-39, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, 45).
- HEINICH, N. *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 2009.
- HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmentos. In: OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, 1).
- HONNETH, A. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on theory of recognition. *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 187-201, May 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/192001>>.
- HUYSSSEN, A. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.
- _____. *Em busca del futuro perdido: cultura y memoria em tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001.
- _____. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

- _____. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.
- INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. L. *Os múltiplos territórios da análise do discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.
- JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI, 2002.
- KAPLAN, F. *La métamorphose des objets*. Limoges, FR: FYP éditions, 2009.
- KOPYTOFF, I. Biografia social das coisas. In: APPADURAI, A. (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sobre uma perspectiva da cultura*. Niterói: Eduff, 2010.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- KOSSOY, B. *Fotografia e história*. São Paulo: Ática, 1989.
- KOURY, M.; Pinheiro, G. *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- KRISTEVA, J. *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- KRISTEVA, J. *Le temps sensible: Proust et l'expérience littéraire*. Paris: Gallimard, 1994.
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. *Escritos*. Cidade do México: Siglo XXI, 1984.
- _____. Função e campo da palavra e da linguagem. In: _____. *Escritos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1953.
- _____. *O seminário*. livro7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LAGROU, E. Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio. *A Ilha: revista de antropologia*, Florianópolis, v. 5, n. 2, dez. 2003.
- LANE, G. Introduction. In: AUSTIN, J. L. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, 1970.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.
- LECHNER, N.; GUELL, P. *Construcción social de las memorias en la transición chilena*. Montevideo, 1999. Texto apresentado durante o seminário do Social Science Research Council, Memórias colectivas de la represión en El Cono Sur, em 15-16 de novembro de 1988.
- LEITE, M. L. M. (Org.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 2001.
- LEONARD, A. *A história das coisas: da natureza ao lixo, o que acontece com tudo o que consumimos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, C. Linguagem e sociedade. In: _____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LEVI, P. *Afogados e sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LIFSCHITZ, J.; ARENAS, S. Memória política y artefactos culturales. *Estudios Políticos*, Medellín: Universidad de Antioquia, n. 40, p. 98-119, 2012.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.). *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002 (Coleção Antropologia da Política).

LIMA, I. *A fotografia e sua linguagem*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOWY, M. (Org.). *Revoluções*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2009.

LUFT, L. *A riqueza do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MACIEL JUNIOR, A. A memória cósmica e a emoção criadora. In: BARRENECHEA, M. A. (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

MACIEL, M. E. *A memória das coisas: ensaios de literatura, cinema e artes visuais*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.

_____. *As ironias da ordem: coleções, inventários e enciclopédias ficcionais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009.

MAFFESOLI, M. *Essais sur la violence*. Paris: CNRS, 2009.

MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes, 2003.

MALINOWSKI, B. Objeto, método e alcance desta pesquisa. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Os Pensadores, 43).

MANOVICH, L. New media from Borges to HTML. In: WARDRIP-FRUIIN, N.; Monfort, N. (Org.). *The new media reader*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

_____. *Software takes command*. 2008. Disponível em: <http://softwarestudies.com/softbook/manovich_softbook_11_20_2008.pdf>. Acesso: 7 fev. 2015.

_____. *The language of new media*. 2001 [versão preliminar em PDF]. Disponível em: <<http://www.manovich.net/LNM/index.html>>. Acesso em: 10 set. 2010.

_____. *Lev Manovich: biography*. The European Graduate Scholl. Disponível em: <<http://www.egs.edu/faculty/lev-manovich/biography/>>. Acesso em: 4 out. 2014.

MARCONDES, Danilo. Sentido, verdade e argumentação. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 35, p. 49-54, 1998.

MARIANI, B. *Colonização linguística*. Campinas: Pontes, 2004.

MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. (Org.). *Introdução à linguística*. São Paulo: Cortez, 2004. v. 3.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: 1980. (Livro Primeiro: O processo de produção do capital).

MATTOS, Gregório de. *Obras de Gregório de Matos*. Dir. de Afrânio Peixoto. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1923-1933. 6 v.

MAURANO, D. *Histeria: o princípio de tudo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. (Coleção Para Ler Freud).

_____. *Torções: a psicanálise, o barroco e o Brasil*. Curitiba: Ed. CRV, 2011.

MAURANO, D.; NERY, H.; COUTINHO, Jorge M. A. (Org.). *Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU: Edusp, 1974. v. 2.

MCLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.

MIELE, P. *The play: notas da interlocução do cartel em preparação para apresentação do Colóquio Qu' est-ce qu' on Peut Attendre d' une Psychanalyse*. Movimento Convergência. Paris, 2010.

MIGNOT-LEFEBVRE, Y. L'approche audio-visuelle des phénomènes d'innovation sociale. In: PRATIQUES audio-visuale em sociologie. Nantes: Lersco: CNRS, 1987.

MIRZOEFF, N. *An introduction to visual culture*. London: Routledge, 1999.

MOLES, A. A. et al. *Semiologia dos objetos*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Teoria dos objetos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

MONOD, J. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MONTE-MOR, P. No garimpo do nitrato: a experiência da mostra internacional do filme etnográfico. In: FELDMAN-BIANCO, B.; LEITE, M. L. M. (Org.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papirus, 2001.

MORIN, E. *O método I*. Lisboa: Europa América, 1997.

MURRAY, Janet H. Inventing the medium. In: WARDROP-FRUIIN, Noah; MONFORT, Nick (Org.). *The new media reader*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Sämtliche Werke*. Hrg. v. G. Colli e M. Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988. v. 1.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. Segunda dissertação: "Culpa", "má consciência" e coisas afins. In: _____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, 1993.

OLIVEIRA, R. C. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

- ORLANDI, E. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999a.
- _____. Maio de 1968: os silêncios da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999b.
- _____. O contato entre línguas e a relação ao outro: uma leitura possível de Serafim da Silva Neto. In: GUIMARÃES, E.; BRUM-DE-PAULA, R. (Org.). *Sentido e memória*. Campinas: Pontes, 2005.
- _____. *Terra à vista*. Discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.
- ORTEGA MARTINEZ, F. A. El trauma social como campo de estúdios. In: _____. (Org.). *Trauma, cultura e história*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- OTTONI, P. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.
- PAYER, M. O. O trabalho com a língua como lugar de memória. *Synergies Brésil*, n. 7, p. 37-46, 2009.
- PÊCHEUX, M. O papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999.
- PEIRANO, M. G. S. Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. In: MICELI, S. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira*, 1: antropologia. São Paulo: Sumaré, 1999.
- PEIXOTO, C. E. Caleidoscópio de imagens: o uso do vídeo e sua contribuição à análise das relações sociais. In: FELDMAN-BIANCO, B.; LEITE, M. L. M. (Org.). *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas: Papyrus, 2001a.
- _____. Memória em imagens: uma evocação do passado. In: KOURY, M. G. Pinheiro (Org.). *Imagem e memória: ensaios em antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001b.
- PEREC, G. Leitura exaustiva de um lugar parisiense – ou as ruínas de Paris. In: GRUPO CAUSE COMMUNE. *O apodrecimento das sociedades*. Lisboa: Bertrand, 1977.
- PLATÃO. Sofista (ou Do Ser). Trad. Edson Bini. In: _____. *Platão: diálogos I*. Bauru: Edipro, 2007.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. Rio de Janeiro, *Estudos históricos*, v. 5, n. 10, 1992.
- _____. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POMIAN, K. Memória. In: GIL, Fernando. *Sistemática*. Porto: Imprensa Nacional, 1984.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 185-227.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *A nova aliança*. Brasília: UnB, 1997.
- PROUST, M. *Em busca do tempo perdido*, v. 1: No caminho de Swann. Tradução Mario Quintana. São Paulo: Globo, 1999.
- _____. *Em busca do tempo perdido*, v. 7: O tempo redescoberto. Tradução Lúcia Miguel Pereira. São Paulo: Globo, 2001.

- QUIGNARD, P. *Um incômodo técnico em relação aos fragmentos*. Lisboa: Deriva, 2009.
- RAJAGOPALAN, K. Dos dizeres diversos em torno do fazer. D.E.L.T.A. , São Paulo, v. 6, n. 2, p. 223-254, 1990.
- _____. On listening for Nietzschean echoes in J. L. Austin's philosophical discourse. *Letras & Letras*, v. 10, n. 2, p. 89-106, 1994.
- RIBEIRO, L. B. *Mais do que posso contar: coleções, imagens e narrativas*. Projeto de Pesquisa (Programa de Pós-Graduação em Memória Social) – PPGMS/Unirio, Rio de Janeiro, 2006.
- _____. Narrativas quadrinísticas de “Urbano, o Aposentando”. Disponível em: <www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276700719_ARQUIVO_anpuh2010textocompleto.pdf>. Acesso em: 7 set. 2011.
- _____. Patrimônio visual: as imagens como artefatos culturais. In: DODEBEI, V.; ABREU, R. (Org.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.
- _____. Por que não colecionar selos? Velhice e objetos de coleção em “Urbano, o Aposentado”. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 43, p. 199-207, 2011. Disponível em: <http://www.unisinos.br/_diversos/revistas/ojs/index.php/ciencias_sociais>. Acesso em: 20 abr. 2012.
- RICHARD, N. Sitios de la memoria, vaciamiento del recuerdo. *Revista de Crítica Cultural*, Santiago, n. 23, p. 10-13, 2001.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.
- _____. *La memoria, la historia el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- ROBIN, R. *La memoria saturada*. Buenos Aires: Waldhuter, 2012.
- ROUDINESCO, E. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ROUSSEAU, J.-J. *Les confessions*. Paris: Charpentier, 1841.
- ROUSSO, H. *Le síndrome de Vichy de 1944 à nos jour*. Paris: Gallimard, 1990.
- SAID, E. W. *Orientalism*. New York: Penguin Modern Classics, 2003.
- SANTNER, E. L. *A Alemanha de Schreber*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2012.
- SANTOS, M. S.; Araújo, M. P. N. História, memória e esquecimento: implicações políticas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 79, p. 95-111, 2007.
- _____. Sobre a autonomia de novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, p. 151-165, 1998.
- SARLO, B. *Tempo passado, cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1995.

SCHINDEL, E. Inscriptur el pasado en el presente: memória y espacio urbano. *Política y Cultura*, n. 31, 2009.

SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (Org.). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SENNETT, R. *La calle y la oficina*: dos fuentes de identidade. In: GIDDENS, Anthony; HUTTON, W. (Org.). *En el límite*: la vida en el capitalismo global. Barcelona: Tusquets, 2010. p. 247-267.

_____. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, S. L. P. *Sociedade da diferença*: formações identitárias, esfera pública e democracia na sociedade global. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

SILVEIRA, F. *O parque dos objetos mortos*: e outros ensaios de comunicação urbana. Porto Alegre: Armazém Digital, 2010.

SILVERSTEIN, M. Language structure and linguistic ideology. In: CLYNE, P.; HANKS, W.; HOFBAUER, C. (Org.). *Metapragmatic discourse and metapragmatic function*. In: LUCY, John (Org.). *Reflexive language: reported speech and metapragmatics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993. p. 33-58.

_____. *The elements: a parasession on linguistic units and levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. p.193-247

SILVERSTONE, R. *Por que estudar a mídia?*. São Paulo: Loyola, 2002.

SLATER, D. *Photography and modern vision: an introduction to visual culture*. London: Routledge, 1999.

SMITH, R. Aristotle's logic. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2012 Edition), 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-logic/>>. Acesso: 20 abr. 2014.

SPOONER, B. Tecelões e Negociantes: a autenticidade de um tapete oriental In: APPADURAI, A. (Org.) *A vida social das coisas*: as mercadorias sobre uma perspectiva da cultura. Niterói: Eduff, 2010.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TARDE, G. *As leis da imitação*. Porto: Rés, 1976. 1. ed. 1890.

_____. *Les lois sociales*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 1999. 1. ed. 1898.

_____. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. 1. ed. 1895.

TAYLOR, C. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, D. *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. London: Duke University Press, 2003.

TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1987.

- TODOROV, T. *Em face do extremo*. Campinas: Papyrus, 1995.
- _____. *Les abus de mémoire*. Paris: Arléa, 2004.
- TÜRCKE, C. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.
- VALENSI, L. Histoire nationale, histoire monumentale. Les lieux de mémoire (note critique). *Annales-Histoire Sciences sociales*, n. 6, p.1-12, 1995.
- VARGAS, E. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- VARSKY, C. El testimonio como prueba en procesos penales por delitos de lesa humanidad. In: CENTRO DE ESTUDIOS LEGALES Y SOCIALES (Org.). *Hacer justicia: nuevos debates sobre el juzgamiento de crímenes de lesa humanidad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.
- VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de O. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- VÉRAN, Jean-François. Nação mestiça: as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Dilemas: revista de estudos de conflito e controle social*, v. 3, n. 9, p. 21-60, jul.-ago.-set. 2010.
- VERÍSSIMO, L. F. *Diálogos impossíveis*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- VERNANT, J-P. Aspectos míticos da memória e do tempo. In: _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Edusp, 1973. p. 71-112.
- _____. De la psychologie historique à l'anthropologie de la Grèce ancienne. In: WEIL, D. (Org.). *Homme et sujet*. Paris: Harmattan, 1992.
- _____. Do mito à razão. In: _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Edusp, 1973. p. 293-319.
- _____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VIEIRA, Marcus André. *Restos: uma introdução lacanianiana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.
- VILA-MATAS, Enrique. *Suicídios exemplares*. Trad. Carla Branco. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- WEINRICH, Harald. *Lethe: the art and critique of forgetting*. New York: Cornell University Press, 2004.
- WHITEHEAD, A. *Memory*. London: Routledge, 2009.
- YOUNG, J. *The texture of memory: holocaust memorials and meaning*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- ZAFIROPOULOS, M. Au coeur du malaise. In: ASSOUN, P.-L.; ZAFIROPOULOS, M. (Org.). *La haine, la jouissance et la loi*. Paris: Anthropos, 1995.