

Textos de

Carmen Irene Correia de Oliveira

Eduardo Viveiros de Castro

Evelyn Goyannes Dill Orrico

Jô Gondar

Lucia M. A. Ferreira

Mario Chagas

Mauricio Lissovsky

Miguel Angel de Barrenechea

Nilson Alves de Moraes

Regina Abreu

Vera Dodebei

ISBN 85-86011-96-7



9 788586 011962

O que é memória social ?

Jô Gondar e Vera Dodebei [ORG.]

# O que é memória social ?

Jô Gondar

Vera Dodebei [ORG.]

contra  
CAPA

## O que é memória social?

Jô Gondar

Vera Dodebei

ORGANIZAÇÃO

contra  
CAPA

Capa, projeto gráfico e preparação  
Contra Capa

---

**O que é memória social?**

Jô Gondar e Vera Dodebei (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

162 p.; 14 x 21 cm

ISBN: 85-86011-96-7

Inclui bibliografia.

---

2005

Todos os direitos desta edição reservados à

**Contra Capa Livraria Ltda.**

<atendimento@contracapa.com.br>

Rua de Santana, 198 – Loja | Centro

20230-261 | Rio de Janeiro – RJ

Tel Fax (55 21) 2508.9517 | 2556.2530

www.contracapa.com.br

## Sumário

<b>Apresentação</b>	7
Jô Gondar e Vera Dodebei	
<b>Quatro proposições sobre memória social</b>	11
Jô Gondar	
<b>Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social</b>	27
Regina Abreu	
<b>Memória, circunstância e movimento</b>	43
Vera Dodebei	
<b>Nietzsche e a genealogia da memória social</b>	55
Miguel Angel de Barrenechea	
<b>Memória e discurso: um diálogo promissor</b>	73
Carmen Irene Correia de Oliveira Evelyn Goyannes Dill Orrico	
<b>Memória social: solidariedade orgânica e disputas de sentidos</b>	89
Nilson Alves de Moraes	

<b>As práticas discursivas e os (Im)previsíveis caminhos da memória</b>	105
Lucia M. A. Ferreira	
<b>Casas e portas da memória e do patrimônio</b>	115
Mario Chagas	
<b>A memória e as condições poéticas do acontecimento</b>	133
Mauricio Lissovsky	
<b>Equívocos da identidade</b>	145
Eduardo Viveiros de Castro	
<b>Sobre os autores</b>	161

## Apresentação

O que é memória social? No título deste livro, é preciso, em primeiro lugar, frisar o ponto de interrogação. Sem ele, suportamos a possibilidade de dizer, de uma vez por todas, o que a memória social é. A interrogação enfatiza o problema mais que sua solução, o que, todavia, não impede nossos esforços para tentar respondê-la. Desde os gregos, uma resposta rigorosa à questão “o que é?” implica a formulação de um conceito. Ao dar relevo ao ponto de interrogação, ressaltamos que o conceito de memória social não pode ser formulado em moldes clássicos, sob uma forma simples, imóvel, unívoca. Pensamos, ao contrário, que se trata de um conceito complexo, inacabado, em permanente processo de construção. É essa a proposta desta coletânea, produto das pesquisas realizadas no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO): buscamos construir esse(s) conceito(s), indicando o campo problemático de onde ele(s) emerge(m). A memória, aqui, está inserida em um campo de lutas e de relações de poder, configurando um contínuo embate entre lembrança e esquecimento.

Não por acaso, o corpo docente do Programa é constituído por pesquisadores de diferentes formações. O campo de estudos sobre memória social é inter ou transdisciplinar (conforme a interpretação dada a cada um desses termos), e seus conceitos se produzem no entrecruzamento ou nos atravessamentos que ocorrem entre as disciplinas. Para isso, não basta que as especialidades sejam postas em diálogo. Na verdade, trata-se mais de uma fecundação que de uma conversa democrática – e uma fecundação, como bem sabemos, jamais é democrática, e sim problemática. Há fecundação entre disciplinas

quando as perguntas produzidas no interior de cada uma delas atravessam suas fronteiras, fazendo emergir um novo campo de problemas que até então não se encontrava contemplado por nenhuma delas. É a esse novo campo de problemas – ou novo ponto de interrogação – que um conceito inter ou transdisciplinar tentará responder.

Não pretendemos propor uma nova área de investigação, pois a memória social já é uma velha senhora. Maurice Halbwachs a estabeleceu no início do século XX e, mesmo antes de sua fundação oficial, ela foi foco das preocupações de outros pensadores, como Nietzsche, Bergson e Freud. Trata-se, portanto, de um campo que já possui seus autores *clássicos* – além de Halbwachs, podemos citar, entre outros, Pierre Nora, Jacques Le Goff, Krzysztof Pomian e Michael Pollak. Evidentemente, esses autores produziram conceitos de memória social que foram e continuam sendo importantes. Por que motivo, então, proporíamos a construção de mais conceitos?

A questão é que os conceitos têm uma história, uma contingência, um solo que lhes fornece sentido. Eles não são inventados do nada. Como escreveram Deleuze e Guattari, os conceitos só são criados em função de problemas, sem os quais perderiam sua razão de ser. Quando as contingências sociais se transformam, outros problemas são descobertos. É preciso, então, fabricar novos conceitos para respondê-los. Nem por isso os conceitos existentes perdem o seu vigor; eles permanecem pertinentes em relação aos problemas anteriores, e que se mantêm como tal. Mas eles não são suficientes para responder aos novos. Vejamos, por exemplo, o conceito de memória social de Halbwachs. O problema que esse conceito tenta responder é o da coesão social. O que faz com que os indivíduos construam laços sociais ou coletivos que se mantêm com relativa firmeza? Essa coesão, responde Halbwachs, é garantida pelos quadros sociais da memória, entendidos como um sistema de valores que unifica determinados grupos familiares, religiosos, de classe. Ora, é justamente o problema enfocado – uma coesão social estável – que sofre transformações na atualidade. A concepção de memória de Halbwachs supõe um mundo com fronteiras bem assentadas, coletividades com um fluxo regular de tempo e um núcleo de relações permanentes. Essa abordagem não é capaz de dar conta da sensibilidade espaciotemporal de nosso tempo, pressionada pela sobrecarga informacional, pelas migrações em massa e pela volatilidade das relações sociais. Isso não quer dizer que todos os conceitos inventados por Halbwachs devam ser descartados.

Um pensador se encontra muitas vezes à frente de seu tempo, e vale lembrar que em outro livro, *A memória coletiva*, Halbwachs admite que há tantas memórias quantos grupos existem, situando a lembrança em uma encruzilhada para a qual contribuem muitos caminhos – idéia que poderia se coadunar com o problema da fragmentação de memórias no mundo contemporâneo.

Examinemos agora 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, e que denomina meios de memória. Criamos lugares para ancorar a memória, para compensar a perda dos meios de memória, como um modo de reparar o dano. Subentende-se aqui o lamento pelo esfacelamento das tradições, assim como a crença de que devemos contrabalançar essa perda de algum modo. Dito de outro modo, o argumento de Nora é compensatório, e se baseia na idéia de que os modos de vida perdidos são os modos certos de viver. Essa é a crítica que lhe faz Andreas Huyssen: “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”.

Nosso presente apresenta outros problemas, convocando conceitos que lhe façam face. As novas tecnologias da informação, as políticas midiáticas, o mercado mundial, a hibridação cultural, todos esses fenômenos impõem outros contornos de mundo. Os pesquisadores do campo da memória, entre os quais incluímos nossos alunos, trazem questões que nem sempre podem ser respondidas com os conceitos tradicionais dessa área de estudos: questões relativas ao patrimônio imaterial, aos novos usos da linguagem, à crise das instituições, às novas estratégias de resistência nas esferas do trabalho, da subjetividade e da criação artística. Mesmo que já disponhamos de considerável bibliografia sobre memória social, os conceitos que ela apresenta emergiram, na maior parte das vezes, de perguntas diferentes daquelas que hoje formulamos.

\*\*\*

Os dez artigos apresentados nesta coletânea delineiam os contornos problemáticos do campo social e da memória, trabalhando para

a construção de conceitos que lhe correspondam. Para produzir esse(s) novo(s) conceito(s), não é necessário restringir o foco de análise a pensadores contemporâneos ou a modos emergentes de sociabilidade, ainda que eles também estejam contemplados aqui. A novidade reside menos no território de investigação que na maneira de recortá-lo e de lhe dirigir perguntas, da qual decorre a forma da resposta. Os oito primeiros artigos resultam de pesquisas dos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, e os dois últimos apresentam contribuições valiosas de professores convidados: Eduardo Viveiros de Castro, do Museu Nacional, e Mauricio Lissovsky, da Escola de Comunicação, ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Aos nossos alunos, férteis e críticos interlocutores, dedicamos este livro.

Jô Gondar e Vera Dodebei

## Quatro proposições sobre memória social

JÔ GONDAR

O que é memória social? Essa pergunta dificilmente pode receber uma resposta única e definitiva. Basta consultarmos as pesquisas que se desenvolvem nesse campo: existem diferentes maneiras de conceber a memória social e diversos modos de abordá-la, envolvendo posições teóricas, éticas e políticas diversas. Estamos diante de um território móvel, cujas fronteiras alojam uma multiplicidade de definições. Isso não é um defeito, nem sinal de imaturidade teórica. Demonstra apenas que não podemos formular um conceito de memória social no sentido clássico do termo, ou seja, aquele que implica postular a identidade e a permanência de alguma coisa. Essa coisa se move, e os conceitos criados para pensá-la devem admitir e acompanhar sua mobilidade.

Dois perigos, entretanto, costumam ameaçar os territórios abertos e acolhedores do múltiplo: a ausência de rigor e o ecletismo ético. Conceitos em movimento podem ser rigorosos; eles expressam valores e estabelecem diferenças. Quando os conceitos e os valores se pulverizam ou se indiferenciam, somos conduzidos a uma espécie de *vale-tudo*, no qual todos os recortes e todas as abordagens se equivalem. Deveríamos diante desses perigos buscar, então, o fechamento do território por meio de conceitos mais precisos e estanques? Essa seria uma saída guiada pelo medo, afeto germinal de todas as formas de autoritarismo. Existem outras: multiplicidade e movimento não implicam necessariamente ecletismo ou pulverização de diferenças, podendo dar lugar a um pensamento rigoroso. A aliança entre abertura e rigor parece ser o grande desafio conceitual, ético e político do campo da memória social. Neste artigo, tentamos enfren-

tá-lo através de quatro proposições. Em seu conjunto, elas insistirão no movimento que é próprio desse campo sem, no entanto, abdicar de um crivo que aponte a sua singularidade.

### **Primeira proposição: o conceito de 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 para a 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.

Há uma boa imagem disso em uma frase de Paul Veyne: "Neste mundo não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o bispo: as figuras são aquilo que delas fazem as diversas configurações no tabuleiro"<sup>1</sup>. Assim, por trás da permanência enganadora de um vocabulário como o nosso, seria necessário admitir que diferentes configurações histórico-sociais, e mesmo saberes diversos que surgem em uma mesma época e em uma mesma sociedade, são capazes de produzir concepções distintas de memória social, conforme os problemas a que pretendam responder.

A polissemia da memória não é objeto de controvérsias, e tampouco 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 conseqüências teóricas e práticas de cada uma delas. Ao buscar maior rigor conceitual, nós propomos o acréscimo de um complicador a essa idéia:

<sup>1</sup> VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a história*. Brasília: EdUnB, 1982, p. 177.

diremos, então, que o conceito de memória social é, além de polissêmico, transversal<sup>2</sup> 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 idéia 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 linguísta, 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 idéias, 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 transdisci-

<sup>2</sup> A idéia de transversalidade é de Guattari. Ver GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

plinares 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 idéia central é a de que o universo dos saberes 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, "a idéia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito"<sup>3</sup>.

A proposta transdisciplinar é outra. Ela pretende por em xeque a disjunção entre as disciplinas, valorizando pesquisas capazes de atravessar os domínios separados.<sup>4</sup> A idéia 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.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.14.

<sup>4</sup> Sobre a diferença entre inter e transdisciplinaridade, ver GONDAR, João. "Ciências humanas e transdisciplinaridade: a relação da ciência com a linguagem", *História & Perspectivas*, n.25/26. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2002, p. 81-97.

Ao contrário, supõe-se que é justamente do dissentimento que se faz a invenção e podem ser geradas as novas idéias. 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, conseqüentemente, 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 configurar-se 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 idéia geral ou abstrata; ele expressa um mundo possível<sup>5</sup>, 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<sup>6</sup>, 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<sup>7</sup>, 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 à 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

<sup>5</sup> Ver DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Ob. cit., em especial o capítulo "O que é um conceito?"

<sup>6</sup> HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1992.

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Lisboa: Vega, s/d.

espera? Um conceito, escrevem Deleuze e Guattari, "é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir"<sup>8</sup>. 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 levarmos 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

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles e Guattari, Félix. *O que é a filosofia?* Ob. cit., p. 46.

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 conseqüências que ela implica.

### **Terceira proposição: a memória é uma construção processual**

Admite-se hoje que a memória é uma construção. Ela não nos conduz a reconstituir o passado, mas sim a reconstruí-lo com base nas questões que nos fazemos, que fazemos a ele, questões que dizem mais de nós mesmos, de nossa perspectiva presente, que do frescor dos acontecimentos passados. Essa concepção, todavia, tem uma história. Se quiséssemos fazer uma história das teorias da memória no Ocidente, seria preciso fazer coincidir o seu início com o da própria história do pensamento em suas raízes gregas. Mas se quisermos marcar o momento em que a memória passa a ser concebida como uma construção social, ou seja, como algo que os homens produzem a partir de suas relações e de seus valores, teremos que retornar ao fim do século XIX. É apenas nesse período, bastante recente na história do pensamento, que os homens admitiram que a memória é algo que eles mesmos constroem a partir de suas relações sociais – e não a verdade do que se passou ou do que é.

O que teria possibilitado, no campo dos saberes, a emergência dessa nova concepção de memória? Analisemos de perto a expressão “construção social”. Se nos atemos ao seu último termo, a resposta é evidente: no século XIX o próprio *social* se tornou objeto legítimo de saber, e permitiu inclusive o surgimento de um novo campo de estudos, o das ciências sociais. Mas se enfocamos o primeiro termo – construção –, somos conduzidos a uma idéia menos óbvia, porém não menos importante, que diz respeito ao elemento que a memória articula e que simultaneamente a alimenta: trata-se, do tempo, componente inseparável do conceito de memória.

A história do pensamento clássico, diz Ferdinand Alquié, é uma história da recusa do tempo.<sup>9</sup> Isso não quer dizer que o tempo não seja problematizado; quer antes dizer que a questão clássica primordial consiste em extrair daquilo que muda e passa o que permanece

<sup>9</sup> ALQUIÉ, Ferdinand. *Le désir d'éternité*. Paris: PUF, 1990.

estável e imutável. Dito de outro modo, a verdade reside no que é sempre o mesmo, subtraído ao tempo. Assim, é apenas porque recusa o tempo que Platão pode inaugurar a história oficial do pensamento ocidental – e da memória – com a doutrina da reminiscência. Por meio da reminiscência, os homens teriam acesso ao mundo inteligível, recuperando, ainda que de modo imperfeito, as verdades originárias. A memória platônica não é individual nem social, e tampouco tem por função a reconstrução e a ordenação do passado. Trata-se, de fato, de uma memória ontológica que permite a revelação do Ser imutável e eterno, como mostra Vernant: “[Em Platão] a memória não é pensamento do tempo; é evasão para fora dele. Não visa elaborar uma história individual [...], mas quer realizar a união da alma com o divino”<sup>10</sup>. O que o homem espera da memória é que ela o salve da degradação, que o retire do tempo, conduzindo-o às verdades eternas, formas imóveis e anteriores a tudo o que se constrói, a tudo o que muda, a tudo o que é acidental e contingente.

Evidentemente, outros pensadores clássicos propuseram teorias sobre a memória distintas da reminiscência platônica, mas o anseio pela eternidade marca todo esse período. As verdades eternas sempre estiveram articuladas à existência de um demiurgo ou um deus cristão, figuras que delinearão o campo da filosofia antiga e medieval. Era preciso supor um ser eterno capaz de sustentar verdades que transcendiam a finitude humana. O grande corte se deu quando a filosofia e a ciência passaram a prescindir de uma suposição da divindade, centrando-se nos valores pertencentes ao homem.

É com o surgimento da categoria de sujeito, na modernidade, que a recusa do tempo se arrefece, pois o sujeito tem uma dimensão finita: ele passa e se transforma com o tempo. Assim, foi preciso que a infinitude perdesse sua sustentação filosófica para que, no século XIX, o tempo se tornasse realmente um problema investido pelos filósofos e cientistas da modernidade, passando a ter por referência não mais a eternidade divina, e sim o sujeito finito. O homem, com seus limites, sua história, seus valores sociais, pôde se tornar objeto de investigação. Foi esse o momento de surgimento das ciências humanas e sociais, e também aquele em que a memória se tornou uma construção humana, finita, e, portanto, uma construção no tempo.

<sup>10</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Edusp, 1973, p. 93.

Não é essa, porém, a maneira que o tempo é admitido por pensadores modernos e contemporâneos. Tratando-se de um componente fundamental e inseparável do conceito de memória e respondendo a problemas conexos, as variações quanto às concepções de tempo corresponderão a idéias distintas de memória. De acordo com essas concepções, a memória pode dar lugar ao novo ou diluí-lo em moldes previamente determinados. Expliquemos melhor esse ponto. Para algumas formas de pensamento, tudo se passa como se as mutações da memória social pudessem ser reabsorvidas pelas idéias de origem ou de finalidade: na proposta de preservação de uma memória autêntica, por exemplo, seria valorizada a idéia de origem, encarando-se as mudanças como degradação de uma pureza primeira; já a idéia de finalidade faz com que a memória só seja valorizada em sua dimensão instituída, formada por representações que alcançaram consenso ou um reconhecimento oficial. Desse modo, pensa-se a memória valendo-se das representações que se tornaram dominantes ao fim de um processo de muitas disputas, como se essas representações se encontrassem presentes desde o início, em germe, restando apenas a sua efetuação. O tempo é concebido aí como evolução na direção de um fim prefigurado, tornando-se simples meio de realização de um percurso que já teria marca de chegada. Nesse caso, a memória poderia ser entendida como uma construção social, mas a ênfase seria posta naquilo que, em um processo de construção, aparece como construído.

Se quisermos, porém, colocar mais luz sobre a construção do que sobre o já construído, devemos buscar um outro modo de pensar o tempo que não o da prefiguração de uma origem ou de um fim. Esse tempo não seria visto como degradação nem evolução, e tampouco como um meio neutro e exterior aos acontecimentos. Trata-se de um tempo que não é; ele seria, ao contrário, a permanente alteração do que é, o processo de diferenciação intrínseca de tudo o que existe. Se é preciso lhe dar um nome, podemos chamá-lo devir, concebendo-o como puro processo, e não como algo que parte ou se dirige necessariamente para uma forma, imagem ou representação. Evidentemente, novas figuras, imagens ou formas podem emergir desse processo, mas não se confundem com ele. Assim pensado, o processo é a própria alteração, mais do que aquilo que dela resulta; um movimento de tornar-se mais do que a coisa tornada. O que nele encontramos são os jogos de força e o calor das lutas: diferenças potenciais lutando

para se afirmar, desejos e interesses agindo e reagindo diante de outros desejos e interesses, em tensão permanente.

Dissemos que a concepção de memória como construção social tem início no século XIX. A partir desse período, encontramos autores que privilegiam a dimensão processual dessa construção, enquanto outros enfatizam o que a construção foi capaz de realizar. Halbwachs, fundador oficial da disciplina, é um exemplo da última posição, na qual poderíamos situar também Pierre Nora. Tanto os lugares de memória de Nora quanto a memória coletiva de Halbwachs expressam algo da ordem do construído. É certo que *A memória coletiva* é um livro que admite uma multiplicidade de tempos e de memórias – há tantas memórias quantos grupos existem –, situando a lembrança em uma encruzilhada para a qual concorrem muitos caminhos.<sup>11</sup> Halbwachs, todavia, não trabalha as relações de afrontamento que ocorrem entre os diversos caminhos e na geração de cada um deles; é como se pudesse existir uma multiplicidade sem conflitos, uma diversidade estável, importando mais a integração das diferenças que o seu confronto, mais o construído que os embates e a instabilidade da construção. Nora, de outra maneira, também leva em conta o tempo em sua análise, porém o concebe como degradação: os lugares de memória são construídos porque perdemos os meios de memória, sendo preciso reparar o dano.<sup>12</sup> Subentende-se um lamento pelo esfacelamento da identidade nacional e comunitária, bem como a crença de que devemos contrabalançá-lo de algum modo; nesse sentido, os lugares de memória são uma tentativa de compensar o que foi destruído. O discurso de Nora é um discurso de perda; há nele uma dificuldade de positivar as mudanças do tempo, mudanças nos modos de sentir, perceber e lembrar que caracterizam as sociedades contemporâneas, como se nos restasse apenas a compensação nostálgica de uma situação originária.

Os autores que focalizam o processo de construção da memória não valorizam tanto os seus pontos de partida e de chegada, concedendo ênfase ao *durante*. É no *durante* que se dão os confrontos e as lutas, mas também a criação. No fim do século XIX e início do XX, a dimensão processual da memória é enfatizada por Nietzsche, Bergson

<sup>11</sup> HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

<sup>12</sup> NORA, Pierre. "Entre memória e história. A problemática dos lugares", *Projeto História*, n. 10. São Paulo: PUC/SP, 1993.

e Freud. Nietzsche foi o primeiro pensador da memória social, investigando-a em termos genealógicos: que embates foram necessários, quanto sangue precisou ser derramado, quanta crueldade foi exercida para se educar e disciplinar um animal capaz de prometer e de se lembrar de sua promessa?<sup>13</sup> Nesse processo, as forças da lembrança disputam com as forças que impelem ao esquecimento, cada uma delas buscando realizar sua potência, agindo ou reagindo em função de valores e interesses. Em Bergson, o confronto se dá entre a esfera determinada dos hábitos, a que nos sujeitamos em função de interesses práticos, e a possibilidade criadora da memória, emergindo do espaço de indeterminação que a vida nos proporciona.<sup>14</sup> Freud, por seu turno, teoriza o permanente conflito entre a memória pré-consciente/consciente, adaptada à imagem que um indivíduo, um grupo ou uma sociedade pretende passar sobre si próprio, e uma memória inconsciente que, ao por em xeque essa imagem pretendida – aquilo que chamamos identidade –, indica a alteridade presente em todos nós.<sup>15</sup>

Pensar a memória como um processo permite pôr em discussão alguns hábitos de pensamento que se disseminam no campo da memória social. Um deles será apresentado na proposição que se segue, na qual tentamos desnaturalizar um preconceito e uma redução que dele deriva: a de que a memória seria um sinônimo de representação coletiva.

#### **Quarta 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

<sup>13</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Moraes, 1985.

<sup>14</sup> BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

<sup>15</sup> Essas idéias atravessam toda a obra de Freud. Para um resumo, ver GONDAR, Jô. "Lembrar e esquecer: desejo de memória". Em: MAGALHÃES, Icléia Thiesen e GONDAR, Jô (orgs.) *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

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 idéias 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<sup>16</sup> – 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

<sup>16</sup> Caberia aqui admitir a diferença entre a noção de representação coletiva proposta por Durkheim e a noção de representação social apresentada por autores como, por exemplo, Serge Moscovici. Trabalhando com psicologia social, Moscovici critica o caráter estático da representação coletiva e concebe a representação de maneira mais plástica e relacional, preocupando-se também com o processo de transformação de imagens e conceitos que culmina na produção de uma representação. Não é essa, todavia, a forma pela qual a noção de representação social se dissemina no campo da memória. Ver MOSCOVICI, Serge. "Notes towards a description of social representations", *European Journal of Social Psychology*, vol. 18, 1988.

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 em uma esfera irrepresentável: modos de sentir, modos de querer, pequenos gestos, práticas de si, ações políticas inovadoras. Em Proust, por exemplo, a memória pode se produzir em seguida à provocação de odores e sabores. Em Foucault, outro exemplo, memória é o nome dado às práticas ou processos de criação de si que rompem com os modos de subjetivação predominantes em um campo social.<sup>17</sup> 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 *glutinium 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 *glutinium mundi* em quadros sociais da memória, entendidos como um sistema de valores que unificam determinados grupos – familiares, religiosos, de classe<sup>18</sup>. 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 *glutinium 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

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Ob. cit.

<sup>18</sup> HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Ob. cit.

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.

Nesse ponto, 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 este processo, mas nesse caso viria depois, como uma tentativa de dar sentido e direção ao que nos surpreendeu.

Lida nessa chave, uma representação coletiva ou social é algo mais que uma idéia 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, se repete, transforma-se em hábito<sup>19</sup>. E a partir desses hábitos, os homens se tornam

<sup>19</sup> Nesse tópico, baseamo-nos em Gabriel Tarde, servindo-nos do ótimo trabalho de THEMUDO, Tiago Seixas. *Gabriel Tarde. Sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

semelhantes, instituindo – finalmente – um *glutinum 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.

## Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social

REGINA ABREU

### Podemos misturar chicletes com bananas?

Walter Benjamin misturava tradições teóricas diferentes em suas pesquisas. Pagou um preço alto por isso: sua tese “A origem do drama barroco alemão”, preparada para a obtenção do título de livre-docência na Universidade de Frankfurt, foi rejeitada pela banca. Constituída por um mosaico de citações, sem apresentar uma definição precisa do gênero literário que focalizava – o drama barroco alemão –, foi acusada de “ser fragmentária e de constituir-se num labirinto sem rigor científico”<sup>1</sup>. Entretanto, em que pese o estilo ensaístico e pouco sistematizado para os moldes acadêmicos do período, o filósofo apresentou nessa tese as bases para uma reflexão que se revelaria muito frutífera nos anos que se seguiram. Benjamin expressou a diferença entre símbolo e alegoria, destacando duas importantes figuras de linguagem. Enquanto no símbolo haveria uma relação metonímica ou de contigüidade entre a representação e o real, na alegoria seria possível observar uma distância maior entre a representação e o real. A alegoria, associada por ele ao “drama barroco alemão”, é descrita como uma representação metafórica do real, em que emergiriam novos significados, abrindo novas perspectivas e experimentações poéticas.

As conseqüências dessa pequena e aparentemente simples observação não se restringiram ao campo da reflexão sobre a arte, tendo

<sup>1</sup> Ver SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: AnnaBlume, 2003, p. 120.

gerado efeitos no campo da produção do conhecimento. Como pensar a relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento diante do fenômeno da alegoria, em que há uma autonomia relativa da representação? Se, em última análise, a pesquisa visa conhecer o real por meio de suas representações, como lidar com um fenômeno em que se verifica a quebra da correspondência entre esses dois pólos? Como assinalou Myriam Sepúlveda dos Santos, Benjamin considerou a arte alegórica uma das possibilidades da experiência, um advento histórico. Para ele, não se tratava de escolher entre arte simbólica e arte alegórica, e sim de compreendê-las historicamente, em tensão e em possível coexistência<sup>2</sup>.

Paralelamente à redação de sua tese, Benjamin escreveu ensaios sobre o mundo em que vivia. Com a rejeição da tese, concentrou-se cada vez mais em seus pequenos ensaios. Deixou de se interessar pela reflexão teórica acerca do caráter de arbitrariedade existente na relação entre significado e significante da alegoria, passando a se dedicar a escrever sobre as imagens provocadas pelas alegorias, seus efeitos de estranhamento e provocação.

Esses ensaios fragmentários e muitas vezes incompletos foram sendo reunidos e divulgados por admiradores, e aos poucos ganharam o espaço acadêmico. Hoje, passados mais de sessenta anos de sua morte, Walter Benjamin é um autor continuamente visitado, sendo inclusive cultuado em certos setores da Academia.

Ao discorrer sobre esse caso nada exemplar da relação entre teoria e pesquisa ou das normas técnicas do texto acadêmico, não faço a apologia do desregramento na atividade do pesquisador, em particular do pesquisador em memória social. Evidentemente, as escolhas dos intelectuais são regidas por motivações diversas e sempre haverá espaço para o pensamento fora das universidades. Há também que se levar em conta que a Universidade de Frankfurt, no período em que Walter Benjamin defendeu sua tese, tinha características que certamente diferem dos padrões universitários de hoje. Será que essa mesma tese seria rejeitada no atual contexto universitário?

Quero, todavia, chamar a atenção para algumas questões que atormentaram o filósofo e que ainda hoje angustiam aqueles que se propõem ao trabalho intelectual. Tais questões dizem respeito à difícil e

<sup>2</sup> Ibid., p. 113-36.

problemática relação entre teoria e pesquisa. É possível misturar tradições teóricas diferentes quando nos dedicamos a um determinado tema de pesquisa? Como trabalhar com os autores que nos antecederam? De que modo estabelecer interlocuções com pensadores que muitas vezes são divulgados de forma precária, em pequenos fragmentos de texto? Quais as formas de estabelecer diálogos com autores que jamais lerão nossos textos? Como citar os autores com os quais dialogamos? É possível avaliar se nossas interpretações e traduções sobre determinados autores correspondem de fato àquilo que eles quiseram dizer? Podemos misturar chicletes com bananas?

### **Distinguindo chicletes de bananas: alguns parâmetros**

*Primeiro parâmetro: o diálogo permanente entre teoria e pesquisa*

A relação entre teoria e pesquisa é complexa e muitas vezes difícil, mas deve ser pensada principalmente como um terreno fértil e de permanente diálogo. Teoria e pesquisa são dois termos da produção do conhecimento que se retroalimentam. Esse é o primeiro parâmetro de que devemos partir ao formular nossas pesquisas. Muitos de nossos problemas de pesquisa surgem da combinação da leitura de um autor com a observação de algum fenômeno à nossa volta. O diálogo da literatura sobre memória social com a observação de fatos cotidianos pode fazer surgir um bom tema de pesquisa. Muitas vezes, lemos ao acaso um autor que desperta nossa atenção para um problema que não havíamos notado. Imediatamente, associamos suas idéias com as de outros autores ou com a lembrança de diálogos ocorridos em nosso local de trabalho, com notícias de jornais e com fatos que aconteceram conosco. A combinação de tudo isso é o primeiro passo para uma pesquisa. O pesquisador é, sobretudo, um sujeito curioso que estabelece conexões de pensamento e formula questões. Se eu formulo uma boa questão, tenho um bom começo para uma pesquisa.

A coisa se complica quando me proponho a transformar essa boa questão em um objeto de pesquisa. A passagem do tema ou da idéia inicial para um objeto de pesquisa é um processo muito rico, mas também penoso, pois é preciso articular essa boa questão com quadros referenciais teóricos que permitam avançar no processo de produção do conhecimento. Todo pesquisador sabe que é preciso partir da premissa em que se encontra, a fim de trazer mais uma pequena

contribuição ao universo do conhecimento. Ninguém está sozinho. A pesquisa avança como processo coletivo em que inúmeras interlocuções se estabelecem. Ao trabalhar com o pensamento de um autor, dialogo com ele, conecto-me com uma tradição de pensamento que é anterior a mim. É o diálogo entre teoria e pesquisa que me permitirá contribuir para uma tradição de pensamento. Ou, de maneira contrária, levar-me a refutar certos parâmetros de que parti. A pesquisa, portanto, é um caminho em aberto que cada um trilhará à sua maneira. Não há um caminho já trilhado em que verdades são descortinadas *a priori*. A teoria não pode ser usada como uma camisa-de-força em que as pesquisas servem apenas para comprovar hipóteses preanunciadas. O diálogo entre teoria e pesquisa é um diálogo em que muita coisa pode acontecer, inclusive a ruptura com um referencial teórico previamente escolhido.

A multiplicidade de caminhos na relação entre teoria e pesquisa é ainda mais difícil no âmbito da memória social, uma vez que não estamos diante de um campo disciplinar. A memória social é um campo de estudos visitado por pesquisadores das mais diversas procedências e que fazem uso de múltiplos referenciais teóricos. Mas não está isolado, pois essa é uma tendência contemporânea. Antigos limites disciplinares parecem não mais dar conta dos fenômenos contemporâneos. É natural que mudanças na vida social impliquem mudanças nos instrumentos de reflexão sobre ela. E é por isso que vemos surgir muitos campos de estudo em que antigas áreas disciplinares se interpenetram em novas combinações.

Mas se trabalhamos rompendo com as fronteiras disciplinares, o mesmo não pode ser dito em relação às escolas ou tradições de pensamento. É comum encontrar autores que se aglutinam em um determinado viés de pensamento e compartilham um quadro de conceitos e referenciais teóricos. Evidentemente, essa prática intelectual está ligada também a sistemas de crenças e valores. É natural que não haja unanimidade entre intelectuais e pesquisadores. Trabalhar com maneiras diferentes de pesquisar é uma condição necessária à riqueza e à multiplicidade do pensamento e da produção do conhecimento.

Seguindo este raciocínio, defendo o argumento de que, na pesquisa em geral e na pesquisa em memória social em particular, “chicletes podem ser misturados com bananas”. É possível recorrer a autores de diferentes escolas e tradições de pensamento, sem que isso seja uma heresia acadêmica. Mas como proceder? Podemos citar indiscrimina-

damente trechos e fragmentos retirados de obras que integram um conjunto articulado de propósitos, questões e teses? Penso que não. Misturar referências de autores em um texto acadêmico não quer dizer um uso indiscriminado desses autores. Alguns cuidados devem ser observados.

#### *Segundo parâmetro: o autor e seu quadro de referência teórica*

O primeiro cuidado que se deve ter ao citar um autor é atentar para o quadro de referência teórica em que ele se situa. Para isso, é preciso estudar o contexto intelectual em que esse pesquisador construiu seu trabalho e formulou suas contribuições. Analisar seus principais projetos, as idéias que defendeu e, sobretudo, os autores com quem dialogou ou a quem se contrapôs pode ser um bom indicador de uma visão menos substancializada e mais humanizada do autor. Os intelectuais não são homens fora do tempo e do espaço. Assim como os demais indivíduos, os intelectuais são produtos históricos, ainda que tenham se notabilizado por contribuições expressivas em algum campo do saber. Situar adequadamente um autor em relação a outros autores do período em que viveu e localizar os principais debates e posições é um bom começo.

Outro cuidado importante que se deve ter ao se apropriar de um autor é não tomá-lo como um bloco homogêneo e unívoco. Cada autor é uma constelação de pensamentos e de produções ao longo dos anos. Muitas vezes, um mesmo autor contesta a si mesmo em uma fase posterior de sua vida. Assim, é preciso ter sempre em mente a noção de que se destaca um pequeno fragmento do conjunto de uma obra que é muito maior. Por exemplo, não se pode dizer “como Foucault sempre afirmou” ou “segundo Foucault...”. Os autores devem ser citados com as referências corretas. Assim, pode-se dizer: “no artigo tal, escrito em tanto, Foucault argumenta que...”. Em outros termos, é preciso situar no tempo e no espaço o pensamento de um autor para que – nós e nossos leitores – nos apropriemos dele. Aliás, não se pode jamais perder de vista que não escrevemos para nós mesmos, escrevemos para o mundo. Todo texto pressupõe um leitor. Este não fez o mesmo percurso que nós, nem as mesmas leituras; não é obrigado a conhecer a obra de um autor ou saber de onde retiramos tal ou qual fragmento. Precisamos ter em mente que, ao trazer para nosso texto um autor, estabelecemos – nós e nossos leitores – um diálogo com ele. E isso não é pouca coisa.

*Terceiro parâmetro: autores não são argumentos de autoridade*

Outro parâmetro importante é não alinhar indiscriminadamente diferentes autores como se fossem entidades mágicas que bastam ser nomeadas para que todos saibam exatamente do que se fala. Por exemplo, dizer “trabalho com Foucault, Halbwachs, Nora e Nietzsche” é uma aberração. Não porque esses autores não possam ser misturados, mas, fundamentalmente, porque não os situo, não faço referência a seus nomes completos, não os apresento, nem suas obras, menos ainda suas diferenças e suas teses com as quais irei dialogar. Enfim, termino sem dizer algo, conferindo a meu texto apenas um argumento de autoridade. Sinalizo para todos que estou em companhia de intelectuais consagrados. Seria melhor, então, não citar ninguém e tecer meu próprio pensamento a respeito do tema de pesquisa escolhido.

*Quarto parâmetro: autores clássicos e autores com contribuições pontuais*

Outro perigo que ronda os textos acadêmicos consiste em colocar diferentes autores em um mesmo saco, sem distinguir os autores clássicos daqueles que deram contribuições pontuais para um determinado assunto. Clássico é aquele autor cuja obra estabeleceu um discurso fundador e inaugurou uma vertente dentro de uma tradição teórica ou escola de pensamento. Não se pode, por exemplo, comparar ou colocar na mesma linha autores como Maurice Halbwachs, Pierre Bourdieu, Pierre Nora e Michel Pollack. Enquanto os dois primeiros fundaram escolas de pensamento, os dois últimos trouxeram contribuições preciosas, porém específicas ou pontuais. Estes, à diferença dos primeiros, não são reconhecidos como tendo inaugurado novas tradições de pensamento; suas reflexões e pesquisas se deram no contexto de tradições e escolas já existentes.

*Quinto parâmetro: a diferença entre autores e conceitos*

Trabalhar com autores ou com conceitos? Muitas vezes, há certa confusão em relação a esses dois termos. Quando dialogo com uma tese formulada por um determinado autor, deparo-me fatalmente com conceitos. Os conceitos são fundamentais para a pesquisa, são ferramentas ou instrumentos teóricos indispensáveis. Muitos pesquisadores iniciam seus trabalhos pelos conceitos, que são as chaves que os conduzem para a reflexão e a pesquisa. Os conceitos são gerados em determinados quadros teóricos. Alguns se mostram tão inseparáveis desses quadros que parece quase impossível separar uns dos outros. É o caso de grande

parte dos conceitos criados pelo sociólogo Pierre Bourdieu. “Habitus”, “campo”, “capital simbólico” são conceitos que nos conectam imediatamente a ele. De fato, nesse caso, estamos diante de uma escola de pensamento em que os conceitos foram muito bem sistematizados. É quase impossível fazer uso de seu arsenal conceitual sem manter certa fidelidade ao seu olhar, à sua perspectiva teórica e intelectual. É claro que os conceitos podem ser apropriados de outros modos, mas nesse caso é preciso ter clareza sobre o que se está falando, uma vez que houve, em sua escola, grande esforço de precisão conceitual.

*Sexto parâmetro: os conceitos também são polissêmicos*

Há diferença entre a concepção original dos conceitos, relacionada a um determinado *corpus* teórico, e as diferentes apropriações desses mesmos conceitos decorrentes de leituras plurais. Os conceitos são polissêmicos devido à recepção e às interpretações que recebem a partir do momento em que passam a circular. Quando, no século XIX, o antropólogo Edward Tylor formulou a primeira definição do conceito de cultura em uma matriz de pensamento evolucionista, não previu que o conceito pudesse ser apropriado por outras correntes. O funcionalismo e o estruturalismo, no entanto, utilizaram o conceito de cultura com outros significados. O conceito de cultura é um bom exemplo de polissemia. Ganhou uma gama tão ampla de significados ao longo de dois séculos, que é comum encontrar enormes diferenças entre dois ou mais de seus usos. Muitos dos que trabalham com o conceito de cultura o fazem com apropriações tão distintas que não raro a comunicação se torna impossível. Além disso, é um conceito que, além dos usos científicos, principalmente por diferentes correntes da antropologia cultural, está largamente difundido no senso comum, aumentando a pluralidade de seus significados. Acresce-se ainda a isso o fato de ser adjetivado, como em “cultura popular”, “cultura erudita” e “cultura de massas”, e, em pesquisas específicas, “cultura industrial”, “cultura pop” e “cultura aristocrática”, entre outras possibilidades.

Para compreender o significado de um conceito é importante perceber sua articulação com um *corpus* teórico. Quando este muda, o conceito tem seu significado completamente alterado. Para alguns autores que trabalham com o conceito de “cultura”, é inadmissível, por exemplo, falar em “cultura de massa”, uma vez que foi criado em uma vertente teórica que analisa a sociedade de acordo com uma perspectiva que privilegia as esferas do consumo e da distribuição, mas

não a da produção. Um pesquisador marxista nãoalaria em “cultura de massa”, ainda que possa usar o conceito de “cultura” como ferramenta de trabalho.

Ocorre o mesmo com os conceitos de memória e, em particular, memória social. Este conceito foi criado em uma vertente sociológica de pensamento, com o intuito de qualificar a diferença entre estudos biológicos, psicológicos ou filosóficos da memória, e um estudo da memória como fenômeno social. Os primeiros esforços de demarcação do conceito de memória social como designação do caráter social da memória humana foram empreendidos por Émile Durkheim no contexto da Escola Sociológica Francesa. No trabalho “Representações individuais e representações coletivas”, publicado pela primeira vez em 1898, Durkheim procurou mostrar como as representações sociais não poderiam ser reduzidas às representações individuais: “A vida representativa não pode se repartir de maneira definida entre os diversos elementos nervosos, uma vez que não há representação para a qual não colaborem vários destes elementos; mas a vida representativa só pode existir no todo formado pela sua reunião, assim como a vida coletiva só pode existir no todo formado pela reunião dos indivíduos”. Ou ainda: “Cada estado psíquico se encontra, dessa forma, em face da constituição própria das células nervosas, nas mesmas condições de independência relativa que têm os fenômenos sociais em face das naturezas individuais”<sup>3</sup>.

A formulação do social como um fenômeno próprio e singular, irreduzível ao conjunto de indivíduos que o compõem, era, no entendimento de Émile Durkheim, marcada por uma visão que opunha, de modo explícito e nos moldes da ciência positivista da época, o indivíduo e o coletivo. Maurice Halbwachs, seu discípulo, dedicou-se ao estudo da memória como fenômeno social, ao mesmo tempo em que refletiu sobre as dimensões social e simbólica da memória individual. Em seus dois mais importantes trabalhos sobre o tema, *Os quadros sociais da memória* e *A memória coletiva*<sup>4</sup>, procurou dialogar com a literatura psicológica da época e com a filosofia de

<sup>3</sup> DURKHEIM, Émile. “Representações individuais e representações coletivas”. Em: DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense, 1970, p. 35.

<sup>4</sup> HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925; e *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.

Henri Bergson. Em certo sentido, superou a visão dicotômica do modelo positivista que opunha o individual ao coletivo, assim como encaminhou com originalidade a análise sociológica da memória, ao indicar o caráter social da dinâmica entre a lembrança e o esquecimento em cada indivíduo. Halbwachs sugeriu também que a memória se tornaria importante veículo de construção das identidades na sociedade moderna pós-industrial. Além disso, foi o inventor de um importante conceito para os estudos da memória social, o de “memória coletiva”.

Seu principal argumento era que a “memória coletiva” correspondia a um dos pilares de apoio e de consenso mínimos para o funcionamento da vida social. Halbwachs, em uma perspectiva afinada com o pensamento de Durkheim, procurou demonstrar que sem substratos comuns as sociedades seriam anômicas, não poderiam funcionar. A metáfora emblemática do modelo de sociedade halbwachiano corresponde à imagem da orquestra em que os músicos são capazes de se harmonizar para executar uma mesma sinfonia, e de que essa harmonização depende de uma “memória coletiva”.

A compreensão de que as sociedades modernas funcionam com base em acordos tácitos e contratuais entre indivíduos singulares está na base da formulação do conceito de “memória coletiva”. Esse conceito foi largamente difundido, originando uma gama diversificada de pesquisas. Com o tempo, tendo em vista a própria dinâmica das sociedades, surgiram novas abordagens e leituras. Gérard Namer, por exemplo, autor contemporâneo que se dedicou a refletir sobre a atualidade de *Os quadros sociais da memória*, teceu alguns comentários importantes sobre novas apropriações dos conceitos formulados por Halbwachs<sup>5</sup>. Nesses comentários, parte da indagação sobre o sentido da reedição dessa obra, uma vez que já se teriam passado quase cem anos desde a primeira edição: “Não seria o pensamento de Halbwachs datado?” e “O que ele teria para oferecer no entendimento das sociedades contemporâneas?” são duas das perguntas com que inicia seu ensaio.

Segundo Namer, a difusão da obra de Halbwachs seria um bom motivo para voltar ao seu pensamento, pois este teria se disseminado

<sup>5</sup> NAMER, Gerard. “Postface”. Em: HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 299-367.

de tal modo que muitos de seus conceitos teriam sido apropriados de diferentes maneiras. Namer observa inclusive certa vulgarização do pensamento sociológico de Halbwachs, em que a migração para o senso comum de conceitos criados em quadros referenciais teóricos da sociologia teria provocado uma certa naturalização conceitual. Conceitos que, no contexto da teoria sociológica, expressavam certas idéias ganharam outros sentidos. Desse modo, estaríamos muitas vezes comprando gato por lebre, ou seja, atribuindo inadvertidamente ao pensamento de Halbwachs sentidos estranhos aos conceitos originalmente formulados por ele.

No entender de Namer, o sucesso da obra de Halbwachs teria turvado seu próprio conhecimento. Assim, reeditar e ler sua obra em nossos dias ajudaria a discernir os conceitos propostos pelo autor dos usos e reinterpretções feitos tanto por outras teorias quanto pelo senso comum. A quantidade de autores que utilizaram seu arsenal conceitual, em especial o conceito de “memória coletiva”, teria feito proliferarem leituras plúrais e interpretações criativas, e voltar ao próprio autor seria importante para saber se o que atribuímos a ele estaria contido em suas próprias palavras ou nas vulgarizações e apropriações de seus textos. Outro bom motivo para a reedição e a releitura da obra em questão estaria no fato de que muitos dos conceitos formulados por Halbwachs ainda guardam potencial explicativo para muitas situações que se apresentam na vida social.

*Sétimo parâmetro: os autores são homens de seu tempo*  
Textos clássicos como *Os quadros sociais da memória*, de Maurice Halbwachs, guardam sempre atualidade e, por isso, podem ser revisitados sem se tornarem obsoletos. É preciso, entretanto, reconhecer que os autores são homens de seu tempo, marcados por indagações gestadas nas sociedades em que viveram. Os fundadores da Escola Sociológica Francesa, como Durkheim, e a primeira geração de discípulos, entre os quais Halbwachs e mesmo o pouco ortodoxo Marcel Mauss, autor seminal para temas da memória coletiva em sociedades tradicionais, acreditavam no poder reformador da sociologia para o melhoramento da humanidade. Para muitos desses intelectuais, estimular a formação de “memórias coletivas” era uma ação que se opunha aos perigos dos individualismos desregradados contrários ao progresso da vida em sociedade. Esses pensadores compartilhavam a crença nos ideais universalistas de civilização e progresso como redenção humana.

Na geração de Halbwachs, todavia, alguns sinais tornavam visíveis mudanças sociais profundas que modificariam completamente o poder explicativo de certos conceitos. Namer assinala que, no fim de sua vida, Halbwachs, paradoxalmente, antecipou a impossibilidade crescente de “memórias coletivas” em sociedades que se mostravam cada vez mais fragmentadas. No livro *Mobilidade social*, publicado em 1925, ele anteviu novos modelos de sociedade caracterizados por acentuada mobilidade social e crescente individualização. Nesses novos modelos de sociedade, o tempo seria cada vez mais acelerado e projetos de unidades nacionais, ameaçados. Em seu entender, a inviabilidade de “memórias coletivas” tornaria impossível qualquer projeto de unidade para a humanidade.

Assim, a pluralidade e a fragmentação dos grupos e dos indivíduos eram uma nova questão com que os pesquisadores teriam de se debruar. No novo cenário, despontaria a multiplicação de memórias coletivas efêmeras e transitórias que, para ele, traria sérias questões para indivíduos e sociedades. Halbwachs não viveu o suficiente para teorizar sobre essas novas sociedades, mas deixou pistas que outros levaram adiante. Evidentemente, novos instrumentos de análise e novos conceitos foram criados.

*Oitavo parâmetro: as teorias e os conceitos são postos à prova nas pesquisas*  
Nos cursos dedicados às teorias da memória social, costumo dizer que as teorias e os conceitos não são bons por si sós, mas somente em função de sua operacionalidade e de seu poder explicativo. Para que servem as teorias e os conceitos senão para nos auxiliarem no conhecimento de aspectos da vida social? Determinadas teorias e conceitos são muito úteis para algumas pesquisas. Se estudo uma sociedade tradicional, como a dos índios Waiãpi, no Amapá, um grupo com pouco contato com a sociedade ocidental moderna e que vive em uma relação de muita proximidade com os ciclos da natureza, de nada adiantam teorias e conceitos concebidos no bojo das modernas sociedades contemporâneas. Como diz o ditado, estaria utilizando “canhões para matar passarinhos”.

As teorias e os conceitos podem ser adequados ou inadequados para uma pesquisa. Tudo depende do tipo de sociedade que estudo, das questões que formulo, dos meus objetivos de pesquisa. Evidentemente, esse é um processo rico e dinâmico, e as teorias e os conceitos me ajudarão a transformar o tema escolhido em objeto de pesquisa. Há um leque de possibilidades para cada caso. Se estudo uma socie-

dade holista em que os indivíduos concebem a si mesmos como partes do todo social, de nada me adiantam teorias concebidas para dar conta do individualismo moderno no Ocidente. O inverso é igualmente verdadeiro. Se estou diante de uma tradição de longa duração na vida social, como o ritual do Kuarup na sociedade indígena xinguna, pouco me adiantará um tipo de reflexão como a de Éric Hobsbawm sobre as tradições inventadas<sup>6</sup>. Esse trabalho pioneiro de Hobsbawm sobre a memória social nas sociedades modernas pode, no entanto, inspirar muitos outros trabalhos no contexto de formação dos Estados nacionais, como de fato tem ocorrido.

Assim, teorias e conceitos não são bons ou maus em si mesmos, mas apenas na articulação com a pesquisa e com a produção do conhecimento. Do mesmo modo, utilizar um conceito retirado de uma obra seminal e pô-lo à prova em novas pesquisas, longe de constituir uma heresia, é um caminho promissor. Uma vez que explícito de que maneira trabalharei com um conceito retirado de um *corpus* teórico específico, não preciso carregar toda a bagagem formulada por um autor ou escola de pensamento. Embora certos conceitos possam ter pouco potencial explicativo para certas situações da vida social, são extremamente úteis e inspiradores em outros contextos. O conceito de “memória coletiva”, por exemplo, pode ser muito rentável em certas situações de pesquisa. Em outras, nem tanto. Trabalhar com um determinado conceito também não implica desprezar outros aspectos do meu objeto de pesquisa. Muitos pesquisadores rejeitam em bloco a produção de alguns autores porque partem de uma visão preconcebida. A Escola Sociológica Francesa, por exemplo, tem sido acusada de privilegiar uma visão harmônica do social em detrimento de forças sociais conflitivas. Isso é relativo. As escolas de pensamento admitem a pluralidade de proposições e reflexões, e não acredito que seja possível uma visão tão simplista sobre elas. Autores como Pierre Bourdieu, embora possam ser considerados herdeiros da tradição da Escola Sociológica Francesa, articulam em suas formulações teóricas influências marxistas e weberianas, trazendo para o primeiro plano os temas do conflito e da disputa. Combinações são sempre possíveis. O importante é saber conjugá-las. É possível trabalhar com conceitos que

<sup>6</sup> HOBBSAWM, Éric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

aparentemente privilegiam os aspectos de solidariedade e reciprocidade entre os grupos sociais sem perder de vista os aspectos agonísticos e os conflitos. Ao elaborar uma longa reflexão sobre mecanismos de reciprocidade em sociedades tradicionais e demonstrar a coexistência da busca de equilíbrio entre forças sociais antagônicas com a guerra, a disputa, os conflitos e as competições, Marcel Mauss deu uma lição magistral a esse respeito. Seria ingenuidade pensar em sociedades absolutamente coesas e harmônicas como um tipo ideal que jamais pudesse se realizar. As sociedades, por sua própria natureza, conjugam forças quase sempre antagônicas. Cabe aos pesquisadores ao menos entender um pouco mais de seus processos. Aos pesquisadores em memória social, em particular, cabe entender o papel da memória nas diferentes dinâmicas sociais.

*Nono parâmetro: as pesquisas em memória social são tão variáveis quanto as sociedades analisadas por elas*

O antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte, no verbete sobre memória social do *Dicionário de Ciências Sociais*<sup>7</sup>, discorre sobre a longa e promissora trajetória dos estudos em memória social. Em seu entender, a concepção da construção social da memória, formulada por Maurice Halbwachs, deu origem a uma longa tradição de estudos em diferentes direções. Duarte cita trabalhos etnográficos como *Naven*, de Gregory Bateson<sup>8</sup>, em que o antropólogo inglês “constrói modelos explicativos da cultura Iatmul que passam necessariamente pela análise das técnicas e dos acervos mnemônicos, assim como pela socialização diferencial nesse campo (por exemplo, entre os homens e as mulheres)”. Outro trabalho importante é o de F. A. Yates, que, em sua pesquisa sobre a própria cultura ocidental, procurou reconstruir as continuidades e diferenças da arquitetura mental da Antiguidade clássica e dos pensamentos medieval e renascentista por intermédio das respectivas concepções da memória como trabalho social consciente, como mnemotécnica<sup>9</sup>. Cabe destaque especial a Jean-Pierre Vernant e seus estudos

<sup>7</sup> DUARTE, Luiz Fernando Dias. “Memória social” (verbete). Em: SILVA, Benedicto (coord.) *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1987, p. 740-1.

<sup>8</sup> BATESON, Gregory. *Naven*. Stanford: Stanford University Press, 1935.

<sup>9</sup> YATES, Francis A. *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus, 1966.

sobre a construção social da memória entre os gregos. Seu livro *Mito e pensamento entre os gregos* se tornou um clássico para quem quer conhecer como se processava a memória na civilização grega pré-clássica e clássica. O trabalho de Vernant é importante também como reflexão sobre a relativização social da memória em diferentes contextos no espaço e no tempo. A memória, diz ele, “é uma função muito elaborada, que atinge grandes categorias psicológicas, como o tempo e o eu. Ela põe em jogo um conjunto de operações mentais complexas e o seu domínio sobre elas pressupõe esforço, treinamento e exercício. O poder de rememoração é uma conquista; a sacralização de Mnemosine marca o preço que lhe é dado em uma civilização de tradição puramente oral, como o foi a civilização grega entre os séculos II e VII antes da difusão da escrita”<sup>10</sup>. Duarte enfatiza como ponto alto do trabalho de Vernant a introdução da questão sobre as relações entre a construção social da memória e o individualismo, que enuncia “a passagem da concepção arcaica da memória sagrada, imersa no espaço e no tempo mítico de uma cultura holista, para a concepção pitagórica e platônica da memória, como recurso de salvação e imortalidade individual num tempo cíclico de reencarnações e num espaço dicotomizado entre o mundo das essências e o mundo terreno”.

A distinção entre as sociedades holistas e individualistas é muito importante nos estudos de memória social. Nas primeiras, a memória é uma dimensão do coletivo e do sagrado, ou seja, a memória é não apenas social, mas fundamentalmente cósmica, havendo o predomínio de uma representação mítica do tempo. Nas segundas, a memória é uma dimensão do indivíduo e se consubstancia nas biografias como acúmulo na linha da flecha – uma representação de tempo linear que se dirige do passado para o futuro. Nas sociedades holistas, em que há o predomínio do todo sobre as partes (os indivíduos), não se pode falar em passado, presente e futuro da mesma forma que nas sociedades individualistas, uma vez que o tempo mítico é encompassador: passado, presente e futuro co-habitam o mesmo espaço. O passado não comporta um antes, assim como o futuro não comporta um depois. Os vários “momentos” são dimensões que se encontram entrelaçadas umas nas outras<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Difel, 1973, p. 72.

<sup>11</sup> DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

## Chicletes eu misturo com bananas

No início do século XXI, encontramos-nos diante de uma nova situação. A pesquisa na área das Ciências Humanas se consolidou e tem afirmado um sem-número de campos de conhecimento que lutavam pela sobrevivência nos primeiros anos do século XX. Foi preciso passar por toda uma voga positivista em que teorias e métodos funcionavam como garantias de cientificidade, em que se buscava comprovar a veracidade de hipóteses nos chamados “dados”. Nesse processo, um extenso movimento reflexivo levou os pesquisadores a refletir sobre o caráter de construção dos dados e das fontes. Muitos chamaram a atenção para a feição “interpretativista” de toda produção de conhecimento. Hoje, estamos diante de um mundo de possibilidades e alternativas no que tange a teorias e métodos de pesquisa. Mas o que faremos com tal liberdade de escolha? Como distinguir as teorias que melhor nos podem auxiliar em nossos projetos?

Essas não têm sido questões fáceis. Uma maneira de lidar com isso consiste em procurar discernir, caso a caso, os autores estudados, a fim de saber quais são suas filiações, linhagens, proximidades e interlocuções, enfim, com quem dialogam, de que “campo intelectual” participam, para usar uma expressão de Pierre Bourdieu. Tomemos dois exemplos: Maurice Halbwachs e Walter Benjamin. O primeiro se insere na tradição da Escola Sociológica Francesa, em que predomina uma visão reformista de sociedade. Já o segundo tem grande proximidade com a Escola de Frankfurt, na qual prepondera um enfoque extremamente crítico da sociedade capitalista pós-industrial. Halbwachs quer contribuir para o progresso social de sua época. Benjamin é descrente de seu tempo. Para ele, o advento do capitalismo impôs um rompimento com tradições importantes e produziu um efeito devastador na vida social. O mundo da experiência foi substituído pelo mundo da informação e a ligação entre passado e presente, perdida, gerando homens que se voltam eternamente para o futuro. Benjamin quer provocar a coexistência de diferentes dimensões do tempo e relativizar o tempo da flecha voltado para o porvir. Em seu entender, memória é redenção, e o passado, longe de ser nostálgico, é uma fonte de libertação, pois permite o distanciamento crítico da “presentificação” que acorrenta o homem moderno. Já Halbwachs está preocupado com a construção social da memória. Entende que os indivíduos lembram valendo-se de quadros de me-

mória que os antecedem, ou seja, que existe uma memória social para além dos indivíduos. Em sua concepção, o passado é reconstruído em função do presente, ou seja, a noção de uma narrativa linear da história em que fatos são alocados seqüencialmente cede espaço para a noção de uma narrativa complexa na qual se conjugam diferentes dimensões do tempo.

Comparados, esses dois autores não se opõem, apenas apontam caminhos diferentes para os estudos em memória social. Posso, então, misturar chicletes com bananas? Como ficaria meu texto, se eu me apropriasse de alguns conceitos formulados por Halbwachs e também de conceitos propostos por Walter Benjamin? Cometeria uma heresia? Não, mas é preciso ser cuidadoso nesse processo para não atribuir definições conceituais incorretas aos autores. Posso, por exemplo, apropriar-me do conceito de memória coletiva, chamando a atenção para o fato de que é um conceito elaborado por Halbwachs, e deixar claro o sentido em que o utilizarei. Não preciso seguir exatamente a definição conceitual estabelecida por Halbwachs. Posso explicitar que darei um novo sentido ao conceito e, por exemplo, acrescentar aspectos que não foram pensados por seu autor. O importante é deixar claro que conheço seu pensamento e que não estou atribuindo a ele o que não disse, mas apenas dizendo algo através dele. O filósofo francês Gilles Deleuze gostava de dizer que os autores são intercessores, pois nos ajudam a pensar, a formular novas idéias. Desse modo, não preciso tomá-los como camisas-de-força conceituais. Dialogo com os autores, apresento suas idéias e aproximo-me ou distancio-me delas. Nessa direção, a pesquisa fertiliza a teoria. Se trabalho com o conceito de memória coletiva no sentido halbwachiano e, ao me confrontar com a pesquisa de campo, com as entrevistas e com a observação participante, percebo aspectos do contexto social contemporâneo que não existiam no mundo em que Halbwachs vivia, trago uma contribuição importante por enunciar que, em determinadas condições, o conceito não ilumina inteiramente meu objeto de pesquisa. Precisaréi alargar o conceito, trazer novos elementos. É nesse aspecto que a pesquisa contribui para alargar o escopo teórico, afinal toda pesquisa pretende produzir conhecimento novo. Quando isso acontece, é sempre muito bom.

## Memória, circunstância e movimento

VERA DODEBEI

*Inutilmente, magnânimo Kublai, tentarei descrever a cidade de Zatra dos altos bastiões. Poderia falar de quantos degraus são feitas as ruas em forma de escada, da circunferência dos arcos dos pórticos, de quais lâminas de zinco são recobertos os tetos; mas sei que seria o mesmo que não dizer nada. A cidade não é feita disso, mas das relações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado: a distância do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balaustrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; a altura daquela balaustrada e o salto do adúltero que foge de madrugada; a inclinação de um canal que escoar a água das chuvas e o passo majestoso de um gato que se introduz numa janela.*

Italo Calvino, *As cidades invisíveis*

Dessa metáfora sobre a vida em sociedade, sobre as relações entre pessoas, objetos e ocorrências, nasceu um de nossos pressupostos sobre o sentido e o significado de documento para a memória social: os traços ou vestígios deixados pelo homem ao longo de sua existência devem ser considerados objetos (apenas) potenciais de memória<sup>1</sup>. Somente a circunstância da atualização desses traços e vestígios é que

<sup>1</sup> DODEBEI, Vera. L. D. "A construção social da memória". Em: DODEBEI, Vera L. D. "O sentido e o significado de documento para a memória social". Tese de Doutorado em Comunicação em Cultura, Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

lhes poderá conferir o caráter de documento. Como diz Calvino, o mobiliário da cidade, por si só, não é suficiente para contar a sua história. É necessário, então, ligá-lo aos acontecimentos; estes, porém, por serem circunstanciais, são singulares, ao mesmo tempo em que se tornam múltiplos, quando atualizados ou rememorados na dimensão do coletivo. O coletivo, portanto, sempre é uma construção em que a completude é estranha e a hospitalidade, ao inverso, inerente.

Com o pressuposto de que a categoria *coletivo* é pertinente ao conceito de memória social, nossa proposição neste trabalho é observar o movimento circunstancial de criação das memórias sociais com base na reflexão sobre três relações aplicáveis a elas: memória e cultura, memória e patrimônio, e memória e coleção. Nosso percurso de observação parte da mais ampla extensão conceitual em relação às suas espécies e também de sua abstração sintética aqui representada pelo conceito de *cultura*, percorre a moldura ou o foco (escolha circunstancial) criado pela construção da categoria *patrimônio* e chega aos fragmentos de memórias, depositados nos *objetos* materiais, imateriais, coletivos, sempre potenciais na constituição das memórias sociais.

### Memória social e cultura

Alfredo Bosi discute o conceito de cultura a partir da etimologia do termo, observando que o mesmo deriva de *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro, *culturus*.

Colo significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, e por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo [...] A ação expressa nesse colo, no sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de incompleto e transitivo. É o movimento que passa ou passava de um agente para um objeto. Colo é a matriz de colônia, enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode sujeitar. Colonus é o que cultiva uma propriedade rural em vez de seu dono, o seu feitor no sentido técnico e legal da palavra.<sup>2</sup>

O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e quase sempre as sobredetermina. *Tomar conta de*, sentido básico de *colo*, implica não só *cuidar*, mas também *mandar*. Adiante, constata Bosi:

<sup>2</sup> BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 47.

Se passo agora do presente, *colo*, com toda a sua gama de atividade e poder imediato, para as formas nominais do verbo, *cultus* e *cultura*, tenho que me deslocar do aqui e agora para os regimes mediatizados do passado e do futuro. Para o passado, como adjetivo deverbal<sup>3</sup>, *cultus* atribuía-se ao campo que já fora arroteado e plantado por gerações sucessivas de lavradores. *Cultus* traz em si não só a ação reproposta de *colo*, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho e já incorporada à terra em que se lavrou. *Cultus*, por um lado, é sinal de que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória e, por outro, o culto aos mortos, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram. A terra onde repousam os antepassados é, assim, considerada solo do qual brota, a cada ano, magicamente, o sustento alimentício da comunidade.

Outro sentido do conceito é apresentado por Muniz Sodré, que também busca na etimologia um ponto de partida para sua apreensão<sup>4</sup>. A palavra cultura, para os romanos, que significava *colere*, cultivar, implicava a noção de *cultura animi* (o ato de cultivar o espírito), uma auto-educação do indivíduo. Desde a Antiguidade, o conceito de cultura aparece com os dois sentidos principais que ainda mantém: o de *culto, us*, do cultivo, culto coletivo, da tradição/informação compartilhada, da memória, e o de *cultura animi*, do aprimoramento, elevação, refinamento individual. Como Geertz afirma, o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele próprio teceu<sup>5</sup>. Essas teias seriam a cultura, tal como um sistema entrelaçado de signos interpretáveis, um contexto no qual esses signos podem ser descritos de forma inteligível, com densidade. Por essas razões, Muniz Sodré considera que cultura é um termo metafórico e plural conveniente às sociedades contemporâneas, de grande diversificação interna.

Tais diferenças se devem a fatores econômicos, culturais (nos dois sentidos), familiares, regionais, entre outros, e embora não muito

<sup>3</sup> Substantivo que é derivado regressivo de verbo. Pós-verbal. Exemplo: compra, de comprar.

<sup>4</sup> MUNIZ SODRÉ de Araújo Cabral. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983, p. 14

<sup>5</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

nítidas na vida cotidiana, são a razão da existência do conceito de subcultura, que, por sua vez, dá origem ao conceito de *tribos urbanas*. Michel Maffesoli prefere considerar a existência de tribos urbanas e seus ideais de formação como uma contraposição ao grande ideal democrático, característico da modernidade. A contemporaneidade seria representada por comunidades organizadas em torno de semelhanças individuais, gostos sexuais, afinidades religiosas. “Em vez de se unirem em torno de um grande ideal democrático, as pessoas agora ficam juntas sem nenhuma finalidade, só pelo prazer, ligadas a valores muito próximos do cotidiano”<sup>6</sup>.

Pode-se questionar o próprio conceito de elites e classes sociais, cada vez mais afastadas da rapidez com que associações sociais passam a surgir e que vão da importância de construir determinadas redes de esgoto ao papel social dos homossexuais; de impedir a derrubada de uma determinada árvore à reprodução em cativeiro dos micos-lêões dourados; de discutir o tombamento da Banda de Ipanema à intervenção democrática no roteiro de um *reality show*. Mais que hierarquias ou igualdades verticalizadas, as pessoas se unem em laços de horizontalidade, interconectando-se em redes de criação e de troca de subjetividades, das quais os *blogs* são um bom exemplo para o espaço virtual, assim como os espetáculos teatrais de improvisação o são para o espaço da convivência presencial.

### Memória social e patrimônio

Para o antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves, *patrimônio* está entre as palavras que mais usamos no cotidiano, e seu conceito deve ser apreendido como uma categoria de pensamento.

O estudo das categorias de pensamento é uma contribuição original da tradição antropológica. A história da disciplina é marcada pela descoberta e análise de categorias exóticas e aparentemente estranhas ao pensamento ocidental: tabu, mana, sacrifício, magia, feitiçaria, bruxaria, mito, ritual, totemismo, reciprocidade [...]<sup>7</sup>

<sup>6</sup> MAFFESOLI, Michel. “A tensão permanente das tribos”, *O Globo*, 28 de maio de 1995.

<sup>7</sup> GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “O patrimônio como categoria de pensamento”. Em: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.) *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-9.

Tomar o conceito de patrimônio como categoria de pensamento favorece nossa hipótese de considerar a circunstancialidade de sua atribuição. Como conclui o antropólogo: “patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. [...] O patrimônio, de certo modo, constrói, forma pessoas”<sup>8</sup>.

O patrimônio, portanto, deve ser compreendido como o conjunto de informações que caracterizam as ordens de significado dentro de um grupo, povo ou nação. É coletivo porque a cultura o é. Se a escolha do que preservar não pode ser unilateral, pois a centralização da decisão, normalmente representada pelo poder do Estado, certamente não representará a heterogeneidade das culturas, subculturas e subjetividades vigentes, deve ser vista como uma construção circunstancial, um acontecimento que permanecerá até que outras escolhas sejam feitas, sob outras circunstâncias ou acontecimentos.

Henri-Pierre Jeudy, em *Memórias do social*, afirma que a ideia de patrimônio evidencia que, se para o indivíduo é impossível viver sem memória, para uma coletividade a convivência constante com seu passado é o necessário ponto de identificação de suas ações no presente. “A cultura não se encontra mais na cabeça das pessoas, mas diante delas, composta de um número enorme de signos a serem descobertos e interpretados, ou ainda, revividos como expressão de uma tradição incontestável”<sup>9</sup>. Jeudy enfatiza o perigo da perda dos traços culturais ainda atuais, vivos, que comprovam um passado que não estaria verdadeiramente morto, e considera que as representações das diferentes culturas se apresentam como objetos a serem percebidos, lidos e estudados. Para a imaginação histórica, há a necessidade de dar sentido ao material do passado, ao material morto ou às ruínas. Tais ruínas estão sempre presentes nas construções da memória, de tal sorte que não representam a degradação ou perda de uma possível identificação cultural; ao contrário, fundam o imaginário histórico. Desse modo, interroga Jeudy: “O que seria de uma memória sem o esquecimento? O que seria de um monumento sem ruína? E o que seria de um trabalho de luto sem o sonho?”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup> JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1990, p. 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 19.

Jeudy destaca fundamentalmente o sentido fragmentado dos patrimônios culturais e o papel das instituições de memória na preservação dessas culturas. Para ele, a memória está sempre em gestação e deve ser conquistada, uma vez que foi ordenada pela distribuição e pela função dos monumentos históricos. A questão fundamental é a atribuição dessa memória, em que a designação dos atributos é tão individual que se pode afirmar que “uma memória não se amolda necessariamente a uma ordem cronológica. [...] ela pode ser irruptiva, projetiva, confusa, contraditória. As funções culturais das memórias ditas coletivas não correspondem senão a uma maneira possível, dentre outras, de estabelecer uma ordem dinâmica dos traços mnésicos”<sup>11</sup>.

A memória é um fator de ligação psíquica coletiva em uma sucessão que visa neutralizar os efeitos da irrupção de um trauma; só quando a memória se torna objeto de uma gestão cultural é que pode produzir a aparência de ordem. Instituir, portanto, é ordenar. Mas a memória possui também algo de acidental, de circunstancial, já que não é apenas um meio de consagrar a continuidade, a duração, ou ainda de criar vínculos. A objetividade da memória, mesmo que representada pela interseção do objeto com a imagem e com o relato, não garante a reconstrução das culturas, apenas permite a geração de uma nova imagem cultural, passível de assimilação ou de esquecimento.

Apesar de Jeudy tocar na questão da *objetividade* da memória, que não chega a mencionar, a idéia da relação necessária entre objeto, imagem e relato nos conduz ao discurso de Pierre Nora. Este, ao fazer um paralelo entre memória e história, supõe que essa relação triádica (objeto, imagem e relato) conduz não ao conceito de memória, mas sim ao conceito de história. Como afirma Nora, fala-se “tanto de memória porque ela não existe. [...] Há locais de memória porque não há mais meios de memória”<sup>12</sup>. Para Nora, se ainda habitássemos nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares e, por conseguinte, não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história, e a memória só seria considerada global, atual, permanente ou realizável a partir da necessidade

<sup>11</sup> Ibid., p. 9.

<sup>12</sup> NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Projeto História, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. n. 10, 1993, p. 1-78.

individual de transformá-la em história. Como Jeudy, que usa a expressão ruínas, Nora reconhece que os lugares de memória são lugares de “restos”. Em suas palavras: “museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações são os marcos testemunhas de uma outra era, das ilusões da eternidade”. No discurso desses dois autores, portanto, pode-se vislumbrar um indicador de que a memória só existiria efetivamente em pensamento, e que sua transmissão, por essa razão, ocorreria apenas pela oralidade.

A memória social, todavia, pode ser construída na dimensão da oralidade e também nas dimensões da escrita e da imagética<sup>13</sup>, já que toma, na atualidade, o modelo de sociedade complexa, diversificada e heterogênea (*sociedade urbana plural*) que contempla as relações entre *memória* e *projeto* e sua importância para a constituição de identidades. Gilberto Velho considera que é a memória que permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória, e o projeto, o que proporciona a antecipação dessa trajetória, uma vez que busca, por meio do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios pelos quais estes poderão ser atingidos.

Projeto e memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, quer dizer, à própria identidade. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória.<sup>14</sup>

O projeto, portanto, insere-se em um campo dinâmico, do movimento, no qual é permanentemente elaborado, reorganizando a memória e dando novos sentidos e significados à identidade. Não seria esse percurso criativo adequado à construção da categoria de patrimônio? O entendimento do patrimônio como categoria circunstancial não conviria ao imaterial, ao intangível, ao virtual?

<sup>13</sup> Sobre essa questão, ver DODEBEI, Vera L. D. “Espaços mítico e imagético da memória social”. Em: COSTA, Icléia Thiesen Magalhães e GONDAR, Jô (orgs.) *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

<sup>14</sup> VELHO, Gilberto. “Memória, identidade e projeto”. Em: VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 101.

## Memória social e objetos

Se o patrimônio cultural é o conjunto de bens relevantes, determinados por uma escolha, em que essa seleção é representativa das diversas culturas ou apenas de uma cultura dominante, o fato é que tais bens, antes de alcançarem esse predicado, foram objetos ou resultado de ações, produzidos por uma população em decorrência de seu estágio de interação social. Essa interação social pode ser explicitada pelo discurso de Duran, em que o pano de fundo das ações sociais é composto pelo *fato social* – no sentido da coletividade da ação –, pelo *fato individual* – como a face subjetiva da questão –, e pelo *fato cultural* – produto individual, porém coletivizado e emblemático, detectável pela significação compartilhada.<sup>15</sup> De acordo com Duran, embora se possa estudar isoladamente cada uma dessas faces, o significado mais preciso de uma ação social só pode ser obtido pela interação dos três aspectos: social, psicológico e cultural. A visibilidade dessa interação, dada no recorte de uma ação social, é conferida pelas marcas e vestígios produzidos por uma sociedade, que, normalmente, são representados por *objetos*, em sentido lato, ou seja, suportes materiais visíveis ou duráveis resultantes de uma ação social qualquer; se quisermos usar o conceito antropológico, *a cultura material*<sup>16</sup>.

Pensar os objetos passíveis de constituir um patrimônio implica considerar a noção de coleção e, por conseguinte, o sentido de categoria. Propomos o uso do conceito de categoria considerando sua dimensão construtiva ou criativa, como abstração “possível”, para agregar circunstancialmente singularidades, embora admitamos que as categorias habitam tradicionalmente a representação<sup>17</sup> e que dela emergem dois significados: o primeiro leva à compreensão de que as categorias são determinações da realidade e o segundo à de que elas

<sup>15</sup> DURAN, Álvaro Pacheco. “Interação social: o social, o cultural e o psicológico”, *Temas em Psicologia*, n. 3, 1993, p. 1-8.

<sup>16</sup> BUCAILLE, Richard & PESEZ, Jean-Marie. “Cultura material”. Em: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 16: Homo-Doemsticação-Cultura material. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989, p. 11-47.

<sup>17</sup> Ver o estudo das categorias como forma de conhecimento em GIL, Fernando. “Categorizar”. Em: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 40: Conhecimento. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, p. 52-89.

servem para indagar e compreender a própria realidade. Decorrem daí duas abordagens teóricas. Na primeira abordagem, a da *divisão lógica*, a hierarquização conceitual é um processo analítico que considera a divisão do tema geral em suas espécies. As espécies são obtidas pela diferença específica, ou seja, as qualidades ou atributos que, somados aos próprios do gênero, distinguem-nas. Diremos, então, que a cada derivação conceitual as espécies daí decorrentes adquirem ao menos *um* atributo a mais que seu gênero próximo, tornando-se mais intensas ou compreensíveis à medida que aumenta o número das diferenças. A segunda abordagem teórica, a da *predicação conceitual*, é representada pela indução ou a atribuição de enunciados verdadeiros ao objeto, gerando o seu conceito. Ao comparar o elenco de atributos dos objetos, podemos perceber que, nos objetos individuais, sempre há elementos dos objetos gerais, o que quer dizer que é possível inferir conceitos gerais com base em conceitos individuais. Isso é o que permite, no processo de inferências, chegar a uma classe geral partindo de um objeto particular. As duas abordagens sugerem que a atribuição de enunciados ou predicáveis é inerente ao sujeito, sendo possível afirmar que existem tantas classificações quantos forem os objetos e os sujeitos envolvidos no processo.

Pierre Boudon e Jean Baudrillard afirmam que os objetos que nos envolvem são numerosos e variados como as espécies naturais que povoam o mundo, e que, de um modo sumário e a fim de fixar as idéias, vão da caixa de fósforos a uma peça metálica; da caneta ou papel à máquina de escrever; do automóvel à casa, ao arranha-céu, ao conjunto urbano, passando talvez pelos diversos objetos que povoam as butiques, lojas, cafés e drogarias, as galerias de arte, os museus e supermercados: objetos culinários e de vestuário, móveis e objetos técnicos, de exposição, presentes e acessórios.<sup>18</sup> Os objetos podem ser ainda de natureza virtual. Podem nascer virtuais ou se virtualizarem em razão da disseminação ou da preservação. Nesses casos, a essência do objeto é signíca, e sua estrutura se forma por camadas de informações que pretendem descrever o conteúdo do objeto criado.

No campo do patrimônio e para aqueles objetos que já nascem virtuais, pode-se dar o exemplo dos objetos que compõem o Livro

<sup>18</sup> BOUDON, Pierre. “Sobre um estatuto do objeto: diferenciar o objeto do objeto”. Em: MOLES, Abraham (org.). *Semiologia dos objetos*. Petrópolis: Vozes, 1972; BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 14

de Registro dos Bens Imateriais. Não é o “acarajé” que é tombado pelo Patrimônio, mas sim o conjunto de informações que registram a atividade das baianas em relação às tarefas de confeccionar, vender e compor parte da cultura popular da Bahia. Nessa descrição, entram culinária, indumentária, religião e muitos outros aspectos culturais sintetizados no objeto “acarajé”.

A condição de virtualidade do objeto facilita ainda mais sua compreensão como objeto móvel ou circunstancial, de vez que, para manter certa fidedignidade com o acontecimento de que é signo, deve se modificar, acrescentando ao menos novas inscrições temporais, para que dê conta dos movimentos/atuações vivenciados no ciberespaço. A formação de coleções considerando todos os tipos de objeto, todavia, ainda é complexa, e as questões formuladas por Baudrillard, ao apresentar seu sistema de objetos, ainda se mostram pertinentes:

Pode-se classificar a imensa vegetação dos objetos como uma flora ou uma fauna, com suas espécies tropicais, glaciais, suas mutações bruscas, suas espécies em vias de desaparecimento? Pode-se esperar classificar um mundo de objetos que se modifica diante de nossos olhos e chegar a um sistema descritivo? Que critérios? Tamanho, grau de funcionalidade, o gestual que a ele se liga, sua forma, sua duração, o momento do dia que emergem, a matéria que transformam, o grau de exclusividade ou de socialização no uso.

As classificações baseadas no princípio da *diferença específica* e hierarquizadas em gêneros e espécies, apesar de eficientes para a compreensão do mundo dos objetos, geram categorias ou partes delas e atendem apenas a uma parte do problema, uma vez que exigem uma análise perspectivada do ser. Como Deleuze comenta, as categorias em Aristóteles, diferentemente dos estoícos, são ditas em função do ser; a diferença se passa no ser entre a substância como sentido primeiro e as demais categorias relacionadas como acidente<sup>19</sup>. Para os estoícos, ao contrário, os estados de coisas, quantidades e qualidades são a própria substância. Fazem parte da substância e podem ser divididos apenas em existências e insistências. Os estoícos distinguem duas espécies de coisas: os *corpos*, com suas tensões, qualidades físicas, relações, ações e paixões, e os *estados de coisas* cor-

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

respondentes. Esses estados de coisas, ações e paixões são determinados pelas misturas entre os corpos. No limite, há uma unidade em que coisas e estados de coisas interagem a ponto de não haver coisas ou estado de coisas, mas simplesmente acontecimentos. Esses acontecimentos, por se constituírem de coisas e estados de coisas, não existem, mas antes subsistem ou insistem. Tais acontecimentos, portanto, não são substantivos ou adjetivos, porém verbos. Não são agentes ou pacientes, mas resultado de paixões e ações. Não são presentes vivos, e sim infinitivos. Deleuze exemplifica o pensamento estóico:

[...] o tempo deve ser apreendido duas vezes, de duas maneiras complementares, exclusivas uma da outra: inteiro como presente vivo nos corpos que agem e padecem, mas inteiro também como instância infinitamente divisível em passado-futuro, nos efeitos incorporais que resultam dos corpos, de suas ações e de suas paixões.<sup>20</sup>

A insistência, para Deleuze, significa, nesse caso, a fusão da causa e seus efeitos. Se os efeitos das causas são incorporais, não se pode, portanto, separar causa de efeito. Os efeitos não são qualidades e propriedades físicas, mas sim atributos lógicos e dialéticos. Como atributo lógico e dialético, a significação é muito mais um produto de uma relação circunstancial, um acontecimento. Nesse sentido, a existência de tantas classificações ou de leituras possíveis para cada um desses objetos permite afirmar que a possibilidade de diversas interpretações para um mesmo objeto inviabiliza a determinação geral da sua espécie, de tal sorte que um mesmo objeto pode pertencer a vários grupos, classes distintas ou categorias, em função dos atributos ou acontecimentos a ele associados.

A preservação de objetos que são a representação dos modos de viver de uma população, de uma cultura, tais como os fragmentos, as evidências ou as provas, permite reavaliar nossas ações no presente, pois é com esse confronto entre memória e projeto que as identidades se estabelecem ou a diferença é criada como uma possibilidade de resistência. Por serem circunstanciais, os acontecimentos, quando evocados, revocados ou atualizados, tornam-se tanto singulares quanto coletivos. Singulares porque emergem de um processo de construção

<sup>20</sup> Ibid., p. 5.

de subjetividades e coletivos porque pertencem aos espaços de troca dessas subjetividades. Esse é um dos sentidos de memória social que consideram o movimento e a circunstância na constituição dos conceitos de bem cultural, coleção e patrimônio como categorias de pensamento, e do espaço como lugar de memória.

## Nietzsche e a genealogia da memória social

MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA

### Os primórdios da memória

Durante muito tempo, a memória permaneceu vinculada a explicações míticas ou metafísicas. Nas cosmogonias gregas, foi tratada como um atributo metafísico, como um *dom* conferido a determinados homens excepcionais.<sup>1</sup> Lembrar era uma dádiva ou uma doação dos deuses: a lembrança punha o homem em contato com uma instância extratemporal, trasladava-o para a morada divina, para o tempo dos arquétipos, para um passado imemorial. Mesmo que agisse sobre um homem específico, a memória não era uma *faculdade indivi-*

<sup>1</sup>“Durante dois e meio milênios da tradição ocidental, a memória foi concebida como algo obviamente individual. Seria quase sempre entendida como uma faculdade, a de reter e recordar acontecimentos passados, à qual corresponderia uma função psíquica, reprodutora de um estado consciente do passado do sujeito”. Wehling e Wehling sustentam que a memória, ao longo da história, foi um atributo ou faculdade *individual*. Nesse ponto, concordamos com os autores, já que o aspecto social da memória só foi abordado por autores contemporâneos. Nos tempos arcaicos, porém, a memória tinha um sentido *metafísico* ou *místico*, tratava-se de algo *supraindividual*, já que, através dela, não falava um homem singular, eram os deuses que se exprimiam; aquele que rememorava – o poeta ou o aedo – era mensageiro das musas, das divindades, principalmente de Mnemosine, deusa da memória e do esquecimento. Cf. WEHLING, A. e WEHLING, M. J. “Memória e história. Fundamentos, convergências, conflitos”. Em: WEHLING, A. e WEHLING, M. J. *Memória social e documento: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 1997, p. 11.

de subjetividades e coletivos porque pertencem aos espaços de troca dessas subjetividades. Esse é um dos sentidos de memória social que consideram o movimento e a circunstância na constituição dos conceitos de bem cultural, coleção e patrimônio como categorias de pensamento, e do espaço como lugar de memória.

## Nietzsche e a genealogia da memória social

MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA

### Os primórdios da memória

Durante muito tempo, a memória permaneceu vinculada a explicações míticas ou metafísicas. Nas cosmogonias gregas, foi tratada como um atributo metafísico, como um *dom* conferido a determinados homens excepcionais.<sup>1</sup> Lembrar era uma dádiva ou uma doação dos deuses: a lembrança punha o homem em contato com uma instância extratemporal, trasladava-o para a morada divina, para o tempo dos arquétipos, para um passado imemorial. Mesmo que agisse sobre um homem específico, a memória não era uma *faculdade indivi-*

<sup>1</sup> “Durante dois e meio milênios da tradição ocidental, a memória foi concebida como algo obviamente individual. Seria quase sempre entendida como uma faculdade, a de reter e recordar acontecimentos passados, à qual corresponderia uma função psíquica, reprodutora de um estado consciente do passado do sujeito”. Wehling e Wehling sustentam que a memória, ao longo da história, foi um atributo ou faculdade *individual*. Nesse ponto, concordamos com os autores, já que o aspecto social da memória só foi abordado por autores contemporâneos. Nos tempos arcaicos, porém, a memória tinha um sentido *metafísico* ou *místico*, tratava-se de algo *supraindividual*, já que, através dela, não falava um homem singular, eram os deuses que se exprimiam; aquele que rememorava – o poeta ou o aedo – era mensageiro das musas, das divindades, principalmente de Mnemosine, deusa da memória e do esquecimento. Cf. WEHLING, A. e WEHLING, M. J. “Memória e história. Fundamentos, convergências, conflitos”. Em: WEHLING, A. e WEHLING, M. J. *Memória social e documento: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 1997, p. 11.

*dual*: o homem que lembrava era apenas *tradutor, medium*, pelo qual se expressavam forças mais amplas. O poeta, o aedo, ao empregar a palavra, transmitia uma mensagem *supra-individual*: era um *mensageiro dos deuses*.

Uma deusa representava a memória, Mnemosine: resguardava o passado primordial, controlava as lembranças, permitia aos mortais a recordação dos princípios, de um pretérito arquetípico, essencial, ao mesmo tempo em que lhes outorgava o *esquecimento* do tempo presente. Os poetas eram os *emissários* da deusa, intermediários, *portavozes* de um tempo-fora-do-tempo:

A função da memória conferida ao poeta por Mnemosine é a de possibilitar o acesso a um outro mundo e de poder retornar ao mundo dos mortais para cantar-lhes a realidade primordial. Mas a deusa não provoca apenas a lembrança, ela é também produtora do esquecimento (*lethe*). A rememoração do passado primordial, pelo poeta, tem como contrapartida o esquecimento do tempo presente. Ao ter acesso ao tempo dos deuses, ele perde temporariamente sua condição de pertencente à raça de ferro, estado atual da humanidade marcado pelo cansaço, pela miséria e pela angústia. Mnemosine provoca no aedo uma transmutação que permite-lhe escapar ao tempo da quinta raça.<sup>2</sup>

Nessa concepção mítica arcaica, memória e esquecimento se articulam, já que os poetas deviam esquecer o tempo presente para ter acesso à lembrança daquilo que era essencial:

É, portanto, graças ao esquecimento que o poeta tem acesso ao tempo *áion* dos deuses. Essa é a razão pela qual o consultante do oráculo de Lebadeia era conduzido a beber de duas fontes que se encontravam à sua entrada: a fonte de *Lethe* e a fonte de *Mnemosine*. A primeira produzia o esquecimento de tudo relativo à sua vida humana; a segunda mantinha a lembrança de tudo o que ele iria ver e ouvir no outro mundo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 27. Para o esclarecimento da memória na mitologia grega, ver também VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, e *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; e DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27-8.

A memória, após essas primeiras interpretações míticas, presentes nos relatos de Homero e Hesíodo, continuou sendo considerada algo sublime, religioso, que vinculava o homem a eras ignotas, essenciais, que elevava os mortais à proximidade dos deuses na hora inominada, nos primórdios dos primórdios.

Posteriormente, para além da concepção olímpica, surgiu uma interpretação mística, cunhada pelos órficos e pelos pitagóricos<sup>4</sup>, que acreditaram na *transmigração das almas*: o homem é um passageiro na terra; faz um percurso doloroso, sofrido pelo mundo, sob os efeitos de ter de expiar uma culpa ancestral, original.<sup>5</sup> Nesse processo de transmigração, é preciso que o homem *lembre* dessa culpa; desse pecado inicial, para pagar sua *dívida* com os deuses.<sup>6</sup> O esquecimento impli-

<sup>4</sup> Os órficos constituíam uma seita arcaica que sustentava a possibilidade de o homem se libertar da condenação do ciclo das encarnações através de rituais purificatórios: dieta, higiene, ascetismo etc. Já os pitagóricos, surgidos no séc. VI a.C. na Sicília, valorizavam tanto os rituais ascéticos quanto o cultivo de *conhecimentos iniciáticos* que os levassem a *lembrar* do mundo inteligível, anterior à vida na Terra: "Para Pitágoras, o conhecimento em si era místico porque era adquirido por meio da rememoração da psique de suas experiências anteriores e de seus encontros com o mundo dos deuses e da música cósmica. Pitágoras amava todos os ritos iniciatórios porque, através deles, a psique era levada a lembrar-se um pouco mais do mundo invisível". GORMAN, Peter. *Pitágoras: uma vida*. São Paulo: Cultrix, 1979, p. 73.

<sup>5</sup> Para os pitagóricos, a memória é fundamental para o aperfeiçoamento humano; assim, o exame de consciência diário, praticado de forma obsessiva, minuciosa, permitirá *recordar* todos os fatos e mudar os rumos da conduta, como consta em *Versos de ouro*, de Lysis: "Todas as noites, antes de adormeceres, faz o exame de consciência. Repassa muitas vezes pelo espírito os atos do dia e pergunta a ti mesmo: Que fiz hoje? Cumprir bem o dever em todas as coisas? Examina assim sucessivamente cada uma das ações. Se compreenderes que andaste mal, repreende-te severamente; se foste irreprensível, dá-te por satisfeito". Em: CARTON, Paul. *Vida perfeita. Comentário aos Versos de Ouro dos pitagóricos*. São Paulo: Martin Claret, 1995, p. 27-8.

<sup>6</sup> Garcia-Roza destaca a importância do adivinho purificador, da figura xamanística do mago que, nos rituais iniciáticos dos pitagóricos, permitiria a libertação das almas, pondo os iniciados em contato com *outros mundos*. A memória, nesse processo, seria fundamental, levando os homens a recordar sua origem divina: "A importância concedida à memória remete-nos a uma tradição muito antiga que foi retomada pelo pitagorismo. Essa tradição tem como referência central a figura do adivinho purificador [...]. O adivinho purificador está mais preocupado com técnicas que possibilitariam às almas se libertarem do ciclo de nascimento e morte a que estavam submetidas". GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Ob. cit., p. 33.

cará continuar no erro, na culpa, na existência penal vivida na terra. Lembrar, ao contrário, após um longo processo de purificação, permitirá *recordar* o que o condenou a *cair* neste mundo. A lembrança plena do passado permitirá quebrar o ciclo de encarnações e reencarnações. A recordação, portanto, será libertadora; a memória o salvará da roda dos sofrimentos, da *prisão* do mundo terrestre que o fez esquecer sua origem divina.<sup>7</sup>

Após os órficos e pitagóricos, Platão retoma algumas teses místicas dessas duas seitas, porém as reelabora conforme sua leitura propriamente filosófica do destino humano. Em sua ótica, a memória de uma instância metafísica (do *topos uranos*, lugar celestial) é libertadora; ela possibilitará, quando tivermos a recordação plena de um passado essencial, a liberação de nossa alma, presa às vicissitudes do corpo e da terra. Dito de outro modo, ao retomar e reelaborar a teoria da transmigração das almas, Platão outorga importância fundamental à memória.

Essa tese é sustentada em diversos diálogos. Lembremos dois bastante significativos: a história de Er, o Panfilio, no fim do livro X de *A República*, e *Fédon*, que relata o último dia de vida do mestre Sócrates. No primeiro, Platão alude à situação das almas antes de encarnarem e chegarem na Terra. Todas têm a possibilidade de escolher um tipo de vida que determinará sua passagem no mundo terrestre. Antes de nascer, todavia, devem beber do rio *Ameles*, do esquecimento, e apaga a memória. Isso acontece na planície do *Letes*, que significa esquecimento, ocultação, velamento:

Quando as restantes [almas] passaram, todas se encaminharam para a planura do Letes, através de um calor e uma sufocação terríveis. [...] Quando já entardecia, acamparam junto do rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conservar. Todas são forçadas a beber uma certa quantidade dessa água [...] Enquanto se bebe, esquece-se tudo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Garcia-Roza lembra que, no pitagorismo, a *anámnesis* leva à “uma transformação radical da experiência temporal. [...] a doutrina tem por objetivo provocar uma lembrança não apenas dos fatos passados, mas de todas as existências anteriores de uma alma e dos erros que ela cometeu. Através dessa expiação pela memória, a alma recobrará sua pureza original e se libertaria do devir, ganhando a eternidade, e então a sucessão indefinida dos ciclos seria substituída por um tempo inteiramente acabado e realizado. O essencial nessa concepção é a repulsa à existência temporal”. Ibid, p. 33-4.

<sup>8</sup> PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, p. 499.

Após o esquecimento total do mundo ideal, os homens nascem e vão para a Terra: “Depois que se foram deitar e deu a meia-noite, houve um trovão e um tremor de terra. De repente, as almas partiram dali, cada uma para seu lado, para o alto, a fim de nascerem, cintilando como estrelas”<sup>9</sup>.

Ao chegar à Terra, a missão fundamental das almas será *lembrar*: recordar as idéias do outro mundo. Elas deverão lutar contra o esquecimento, já que a não-recordação as condenará a repetir o ciclo de encarnações: deverão voltar a nascer e sofrer. Mas se elas, ao praticar a filosofia, como enfatizado em *Fédon*, conseguem lembrar das idéias do outro mundo, estão purificadas, libertas do corpo e do mundo.<sup>10</sup> Assim, a lembrança, para Platão, é fundamental: a *reminiscência* é *a-létheia*, não-esquecimento, recordação, *des-velamento* (tirar os véus que nos cegam). Lembrar é, essencialmente, retornar à verdade, rever as essências, as genuínas realidades do *outro* mundo. Na ótica platônica, a lembrança tem extraordinário valor cognoscitivo e vital, pois nos restitui a verdade, nos liberta dos erros, permitindo-nos recuperar a perfeição perdida.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ibid., p. 500.

<sup>10</sup> O *Fédon* é um dos diálogos platônicos mais ilustrativos da distinção entre corpo e alma. O corpo, vinculado às imperfeições da terra, faz com que *esqueçamos* do verdadeiro mundo das idéias, do nosso lar original. Assim, o corpo é um “fardo”, um “inimigo” que nos impede lembrar das essências; a alma deve tentar afastar-se totalmente dele para poder lembrar-se do mundo ideal: “[...] o corpo nunca nos conduz a um pensamento sensato. [...] esse intruso irrompe em meio de nossas investigações, nos entorpece, nos perturba e nos impede o discernimento da verdade. [...] é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma analise os objetos que deseja conhecer. [...] livres da loucura do corpo [...], conheceremos por nós mesmos as essências das coisas [...]”. PLATÃO. “Fédon”. Em: *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 127-8.

<sup>11</sup> Marilena Chauí comenta a articulação que há, na teoria platônica, entre o conhecimento das essências e o processo de *anámnesis*, de *recordação* e *des-velamento* (*a-létheia*) do mundo ideal. As almas que beberam pouca água do rio do esquecimento terão uma feição filosófica, uma capacidade maior de lembrar do outro mundo: “As almas dos que escolhem a sabedoria quase não bebem das águas e por isso, na vida terrena, poderão lembrar-se das idéias que contemplaram e alcançar, nesta vida, o conhecimento verdadeiro. Desejarão a verdade [...] porque, vagamente, lembram-se de que já a viram e já a tiveram. Não se esquecem dela e por isso, para elas, ela é *a-létheia*, não esquecida. [...] ‘conhecer é lembrar’ consiste em afirmar que a alma aprendeu, antes da encarnação, tudo aquilo de que ela, novamente, adquirirá

### Os primórdios da memória social. Nietzsche e a genealogia da memória

A memória social, conforme um critério geralmente estabelecido entre os teóricos da problemática da memória, só foi tematizada explicitamente no século XX. De acordo com esse critério, Maurice Halbwachs, discípulo do sociólogo Émile Durkheim, ao introduzir o conceito de *memória coletiva*, teria inaugurado um novo campo discursivo. Após essa contribuição, supostamente inaugural, sucederam-se amplas discussões que consideraram a memória social ou coletiva uma questão relevante, uma nova problemática das ciências sociais que não teria sido tematizada pela tradição, cujos esforços se concentraram em pensar a memória em termos individuais.

É importante destacar que, segundo a ótica que tentamos sustentar neste trabalho, e contra a interpretação geralmente estabelecida sobre a emergência da reflexão sobre a memória social, consideramos que, antes das análises de Halbwachs, Nietzsche já teria realizado, no século XIX, profundas reflexões dedicadas a desvendar as origens da memória em uma ótica mais abrangente. Afastando-se das interpretações oferecidas pela metafísica e pela religião – desde os órficos e pitagóricos até Platão e as concepções judaico-cristãs –, ele não considerou que a memória fosse um *atributo* ou *faculdade* do sujeito individual. Ao contrário, analisou, principalmente em *Genealogia da moral*, como a memória teve o seu aparecimento devido a condicionamentos sociais. Na sua ótica, aliás, *não haveria um hiato entre memória individual e memória coletiva*: a memória individual surge no seio de influências coletivas e já é, em razão de sua própria constituição e gestação, *memória coletiva*.

Nos primórdios da civilização, o indivíduo, o animal humano, é um bicho que esquece permanentemente. A chave interpretativa nietzschiana consiste em mostrar que a memória é criada, gerada e imposta socialmente, e não uma condição *natural* desse animal tão singular. Inicialmente, não há nada no homem que precise ser guardado, registrado, acumulado em uma “faculdade subjetiva”, seja esta

o conhecimento, de sorte que investigar e aprender é reativar um saber total que se encontra em estado latente na razão. Procurar aprender é reencontrar um saber já adquirido que está esquecido”. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 265-6.

a consciência ou a memória. Consciência e memória são frutos tardios, não fazem parte das condições iniciais do homem. Em outras palavras, em *Genealogia da moral*, Nietzsche aprofunda o surgimento histórico da consciência e da memória, ao localizá-lo em um passado longínquo a que se refere como época pré-histórica, sem a pretensão de estabelecer uma origem cronológica precisa.

Como era o bicho-humano nesse momento?<sup>12</sup> Esquecido, instintivo, espontâneo, todos os seus atos respondiam às suas necessidades orgânicas. Todos os seus afazeres correspondiam a um instinto; cada situação era nova para ele. Nada era previsto, calculado, memorizado. Aliás, não era necessário prever, calcular ou memorizar. Os instintos orientavam o homem para a realização harmônica de suas necessidades.<sup>13</sup> Para que eram necessárias a consciência e a memória? Não eram necessárias. O esquecimento permitia ao homem situar-se diante de todas as circunstâncias como se fosse a “primeira vez”. O esquecimento é próprio de uma natureza instintiva, cujo funcionamento é perfeito, acorde com todas as vicissitudes que acontecem na natureza. Não se trata de um defeito, uma “falha” da memória, que não reteria alguns fatos do passado. A memória, ao contrário, é secundária, derivada, sendo o esquecimento a capacidade orgânica de articular-se ativamente com todas as forças da vida; esquecer é

<sup>12</sup> Nietzsche tenta apresentar algumas hipóteses para esclarecer o surgimento da memória e da consciência no homem. Ele, contudo, não pretende encontrar a suposta origem essencial de qualquer órgão, de qualquer faculdade. A genealogia questiona a teleologia, contesta que existam finalidades prévias na natureza: não há um momento essencial, inaugural, em que poderiam ter sido forjadas as coisas. O genealogista, portanto, deve se ocupar do acaso dos encontros de forças; para ele, não há origem, não há uma aurora da civilização. Como afirma Foucault: “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da sua origem – é a discórdia das coisas, é o disparate [...] Fazer genealogia [...] será [...] ocupar-se das minúcias e dos acasos dos começos [...]”. FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história”. Em: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980, p. 10-1.

<sup>13</sup> Na segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche mostra que, inicialmente, o homem era puro instinto, pura espontaneidade, pura não-deliberação, pura exteriorização de forças corporais; esse bicho humano não precisava reter nada, só respondia às suas forças orgânicas. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, caps. 1 a 3.

condição de possibilidade da “felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*”. Trata-se de uma forma de *assimilar*, de *digerir* ativamente as experiências:

uma força inibidora ativa [...] graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar ‘assimilação psíquica’), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou ‘assimilação física’.<sup>14</sup>

Nietzsche mostra que foram necessárias circunstâncias dramáticas para que esse animal esquecido, espontâneo, desprevenido, tivesse de criar uma memória. O esquecimento é próprio ao indivíduo que “digerer” suas experiências, sem necessidade de reter nada delas, ou seja, a memória surgiu em razão de sérias pressões coletivas, diante de grandes ameaças para a vida do grupo.

Quais as condições sociais que determinaram o nascimento de uma faculdade que retém experiências, prevê e calcula conseqüências? Trata-se de uma complexa tarefa levantar hipóteses sobre tempos tão remotos, mas o autor assinala que, provavelmente, diante de sérias dificuldades coletivas, de graves ameaças – grupos rivais, animais agressivos, catástrofes naturais etc. –, foi fundamental que os indivíduos lembrassem de fatos anteriores. Nietzsche não pretende oferecer detalhes históricos minuciosos dessas circunstâncias (o que seria tentar dar conta de uma suposta *origem essencial*), mas frisa que era imprescindível que, diante de perigos iminentes, fossem recordadas determinadas diretrizes<sup>15</sup>: era necessário que os comportamentos desses animais nômades, outrora anárquicos, fossem previsíveis, uniformes: “[...] a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável. [...] com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado confiável*”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Ibid, II Dissertação [1].

<sup>15</sup> “Quem [...] não soubesse distinguir com freqüência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis [...], quem subsumisse muito lentamente [...] tinha menos probabilidade de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante”. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, [111].

<sup>16</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Ob. cit., II Dissertação [2].

Aqueles que possuíam mais força, os chefes da horda que depois constituiriam o Estado, começaram a impor seu poder sobre grupos nômades, anárquicos, fora de controle. Tiveram de usar da força para tornar o animal-esquecido um animal-com-memória.<sup>17</sup> A *linguagem*, a *memória* e a *consciência* são criações contemporâneas.<sup>18</sup> Foi necessária a comunicação por meio de signos que transmitissem rapidamente as ordens, as consignas. Existindo a ameaça de grupos rivais ou animais perigosos; o grupo se comunicava por meio de sons convencionais (posteriormente, palavras) que tinham de ser gravados, memorizados, para facilitar a ação, para que o grupo acatasse imediatamente as ordens dos chefes da horda.

Mas vencer uma natureza espontânea e instintiva não foi uma tarefa fácil. O homem valorizava muito a calma de sua vida, sem previsões ou cálculos; o esquecimento garantia a paz, a tranquilidade, a espontaneidade. Assim, foram necessários métodos terríveis para instaurar a memória. Nietzsche se pergunta: como foi possível que um animal esquecido gerasse uma memória? Esta nasce graças a numerosos castigos, sangue e torturas. A mnemotécnica surge com requintes de crueldade e barbárie. Quanto mais esquecido era o homem, mais terríveis eram os tormentos impostos para que ele lembrasse. Ainda em *Genealogia da moral*, Nietzsche descreve os métodos bárbaros empregados para que se gerasse uma memória no homem.

<sup>17</sup> Nietzsche, ao rejeitar as teorias contratualistas, considera que o Estado nasce violentamente pela pressão dos chefes da horda que dominam uma população nômade: “[...] algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade [...] Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração [...]. Neles não nasceu a má consciência [...], mas *sem* eles não teria nascido essa planta hedionda [...]”. Ibid., II Dissertação [17].

<sup>18</sup> A linguagem, a memorização dessa linguagem e a consciência surgem simultaneamente diante de situações de perigo: “A história da linguagem é a de um processo de abreviação [...] Quanto maior era o perigo, maior era a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio”. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, [268]. O autor esclarece a contemporaneidade da linguagem e da consciência em outro aforismo: “[...] se revela a origem da própria consciência [...] o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado [...]”. NIETZSCHE, Friedrich. “Considerações de um intempestivo”. Em: *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, [26].

Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência obtusa voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento? [...] talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória [...]. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória [...].<sup>19</sup>

O nascimento da memória é um momento extraordinário na história do mundo. A memória aparece quando são deturpadas todas as condições espontâneas do homem primitivo. Nietzsche assinala que essa mudança radical seria semelhante à imposição de uma vida terrestre a animais marítimos, uma vez que suas condições vitais se alterariam. A tortura, nessas condições, é o instrumento imprescindível para tornar o homem “memorioso”<sup>20</sup>.

Assim, de acordo com essa análise, a memória é essencialmente social. Trata-se de um instrumento que prevê conseqüências negativas na comunidade em que o homem está inserido. Se ele não lembra o que foi imposto pelos dirigentes, o *castigo* será uma conseqüência fatal.

Para explicitar a origem social da memória, Nietzsche apresenta uma hipótese complementar que esclarece a concepção presente em *Genealogia da moral*. Essa nova hipótese nasce das *relações contratuais* devedor-credor. A memória, a capacidade de lembrar, é atizada pela consciência de uma *dívida*. Esta, entendida em termos econômicos, evidencia que o homem tem de *recordar* um *compromisso* contraído com seu credor. O devedor deve ter a memória aguçada, pois, nos casos de esquecimento, será severamente punido. Há, para Nietzsche, um liame necessário entre as categorias de *memória*, *promessa*, *dívida econômica*, *culpa* e *castigo*.

Precisamente nelas [nas relações contratuais] fazem-se *promessas*; justamente nelas é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, [...]

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Ob. cit., II Dissertação [3].

<sup>20</sup> “O mesmo deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer. [...] ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’”. Ibid., II Dissertação [16].

encontraremos um filão de coisas duras, cruéis, penosas. O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição [...], para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, empenha ao credor, por meio de um contrato, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida [...] o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas [...] cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida [...].<sup>21</sup>

Aquele que não cumpre com a palavra prometida, aquele que não respeita as consignas dos chefes do grupo, está em *dívida* não só com o seu credor específico, mas com a comunidade em geral, que garante o pagamento dessa dívida. A lembrança, a memória daquele que ficou endividado, é garantida porque a comunidade emprega numerosos constrangimentos e violências que assegurem o cumprimento da palavra empenhada. Nietzsche apresenta a tese de que há um deslocamento da noção econômica de *dívida* para a interpretação moral de *culpa*. O indivíduo *culpado* é aquele que deve algo; a noção de *má consciência* nasce do conceito material de *dívida*: “[...] o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito material de ‘dívida’. [...] o castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade [...]”<sup>22</sup>. Assim, chama a atenção para a noção de *dívida econômica* (*Schuld*, em alemão), que também alude à *culpa*, no sentido moral; já a *inocência* (*Un-Schuld*) se diz por meio da aceção econômica de ausência de dívida.

Nietzsche não pára aí sua análise de determinadas categorias ou faculdades consideradas “espirituais” no pensamento ocidental. Para ele, memória, razão, responsabilidade, dever e castigo nada têm de racionais ou *ideais*, tendo surgido das lutas, dos confrontos, da violência: “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria chamada reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ibid., II Dissertação [5].

<sup>22</sup> Ibid., II Dissertação [4].

<sup>23</sup> Ibid., II Dissertação [3].

Até a consciência, considerada por essa tradição uma estrutura subjetiva avançada, o lugar da razão, da personalidade ou da racionalidade surge de pressões brutais, tormentos e torturas. Contemporânea da memória, ela consiste na internalização dos instintos, tendo sido imposta a um animal que já não podia manifestar-se espontaneamente, que era pressionado pelas hordas dominantes a não expressar seus desejos e impulsos. Nessa ótica, tornar o homem consciente (inclusive atizando a *má consciência*) consiste em relegar todas as suas pulsões para cumprir com a ordem estabelecida. Consciente é aquele que não pode satisfazer suas necessidades, que deve *memorizar* seus deveres, calculando suas ações e prevendo possíveis punições e castigos.

É importante destacar que, na estratégia demonstrativa nietzschiana, consciência e má consciência se equiparam; ambas surgem do processo de interiorização e controle dos instintos:

Vejo a má consciência como a mais profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. [...] nesse novo mundo, não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível! [...] todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltaram para trás, *contra o homem mesmo*.<sup>24</sup>

Como assinalamos, *memória e consciência* nascem pela opressão social, pelo medo, pelo terror. Nietzsche analisou profundamente como os poderosos – principalmente os grupos sacerdotais – controlavam a memória e a consciência para dominar a comunidade.<sup>25</sup> Quando se instaura o poder religioso, o maior instrumento de tortura é o temor a Deus. Por isso, o sacerdote atiza permanentemente a memória. Ele usa imagens fortes e noções atemorizadoras para que a memória do homem esteja sempre alerta. As noções de *culpa* e *pecado* são armas

<sup>24</sup> Ibid., II Dissertação [16].

<sup>25</sup> Nietzsche analisa minuciosamente, na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, a noção de ideal ascético, empregada pelos sacerdotes para controlar e dominar os fiéis.

terríveis em poder do sacerdote. O homem sempre terá de lembrar o que fez e o que não fez, terá de calcular seus atos, dominar instintos e paixões, para não *esquecer* as normas a serem cumpridas. O sacerdote se arroga o papel de gravar a fogo na memória dos fiéis a ameaça de castigos horrendos. Uma brutal mnemotécnica se estabelece em torno de noções como juízo final, castigo divino e perdão dos pecados. A memória dos fiéis se torna cativa dessas noções que Nietzsche caracteriza como verdadeiros instrumentos de tortura. “A desobediência a Deus, ou seja, ao sacerdote, à ‘lei’ chama-se agora ‘pecado’ [...] os ‘pecados’ tornam-se indispensáveis em toda sociedade organizada sacerdotalmente: são os verdadeiros instrumentos de poder, o sacerdote vive do pecado”<sup>26</sup>.

### Memória e ressentimento

Vinculada à problemática da memória e do controle da memória surge a questão da culpa e do ressentimento. Já aludimos à questão da culpa, ancorada fundamentalmente na relação entre credor e devedor. Aquele que tem culpa está em dívida com um credor. A concepção de uma dívida – uma culpa – com o credor divino foi muito utilizada pela religião judaico-cristã. O pecado original, relatado no mito do *Gênesis*, faz com que, antes de nascer, o homem, em razão de uma dívida de seus ancestrais Adão e Eva, esteja em *falta* com a Divindade. Nietzsche ironiza que o tamanho dessa dívida era tão grande que o próprio Deus, por intermédio do seu filho Jesus Cristo, decidiu pagar a si mesmo. Haveria, assim, uma dívida impagável, uma culpa inextinguível: “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”<sup>27</sup>.

Essa noção de culpa é analisada por Nietzsche na sua relação com o *ressentimento*, que é uma forma de ativar continuamente a memória: aquele que tem mágoa nunca esquece, sempre ruminava a desforra contra um outro culpado e ameaçador. Nietzsche, para esclarecer esse sentimento, cria uma *tipologia* pela qual divide as classes nobres

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Centauro, 2000, [26].

<sup>27</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Ob. cit., II Dissertação [20].

entre a aristocracia guerreira e a aristocracia sacerdotal.<sup>28</sup> Ele focaliza a origem do ressentimento na casta sacerdotal. Os sacerdotes, ciumentos das virtudes corporais dos aristocratas guerreiros, dos cavaleiros, urdiram a vingança através de uma desforra espiritual. Daí a criação de noções como castigo eterno e pecado: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”<sup>29</sup>. O ressentido memoriza continuamente o motivo da sua mágoa, pretende permanentemente vingar-se. Para Nietzsche, o sacerdote cultua e explora o ressentimento, e, através de uma arguta transformação, torna-o um sentimento voltado contra os seus próprios fiéis: a *culpa*. A internalização do ressentimento é a culpa: aquele crente que sofre e que atribuía a outros o motivo da sua dor agora encontra o culpado em si próprio: “Minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa”. Eis o maior ardil do sacerdote: aquele que se sente culpado está nas mãos do sacerdote, que se apresenta como “intermediário de Deus”, arrogando-se a suposta faculdade de mitigar ou exorcizar essa culpa.

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa uma ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si...*”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é *mudada*.<sup>30</sup>

### O esquecimento e a criação

Nietzsche analisa a memória, a culpa ou má consciência, o ressentimento e outras questões vinculadas ao fato de o homem ter se tornado um bicho que relembra e calcula seus atos. Como indicamos, a memória surge social e brutalmente. Memorizar continuamente é um peso, uma doença. Em contrapartida, ele valoriza o esquecimento que

<sup>28</sup> A análise nietzscheana da aparição desses dois tipos opostos, o aristocrata guerreiro, esquecido, ativo e criador, e o aristocrata sacerdotal, memorioso, reativo e rancoroso, encontra-se na primeira dissertação de *Genealogia da moral*.

<sup>29</sup> Ibid., I Dissertação [10].

<sup>30</sup> Ibid., III Dissertação [16].

permite *ruminar e digerir* as experiências. Se recordássemos continuamente, se calculássemos permanentemente, tornar-nos-íamos doentes, estragaríamos nossa *digestão psíquica*. É necessário, portanto, que o homem se entregue ao esquecimento. Esquecer não é uma falha ou um defeito da memória, como a tradição defendia. O esquecimento, ao contrário, é condição para o desenvolvimento harmônico de um organismo sadio. Como o homem já não pode viver sem memória, ele lembra quase que continuamente, mas há momentos em que esquecer se torna imprescindível. O esquecimento é uma faculdade salutar, um zelador e guardião da ordem psíquica.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta.<sup>31</sup>

Nietzsche, em texto fundamental de *Assim falou Zaratustra* chamado “Das três transformações do espírito”, frisa que o esquecimento é essencial para a criação, para a realização de novos valores. Nesse aforismo, ilustra metaforicamente três estágios do espírito: camelo, leão e criança. O momento do camelo implica carregar pesos do passado. Esses pesos são os valores milenares impostos pela metafísica, pela religião. O espírito-camelo *conserva* valores: carrega fardos no deserto. Está atrelado à memória dos parâmetros instaurados por uma tradição milenar: “Muitos fardos pesados há para o espírito, o espírito forte, o espírito de suportaçã, ao qual inere o respeito; cargas pesadas, as mais pesadas, pede a sua força”<sup>32</sup>. Ele acata um axioma *pesado*: “Tu deves”, e respeita todos os valores já consolidados. Memorioso, o camelo depende do passado, conserva o já instaurado: lembra tudo o que foi imposto.

<sup>31</sup> Ibid., II Dissertação [1].

<sup>32</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Das três metamorfoses”. Em: *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

Em seguida, o espírito *se transforma* em “leão”, quando se revolta contra todos os valores da tradição, tentando quebrar as velhas tábuas do passado. O leão diz: “Eu quero”; é iconoclasta, rebelde:

Conseguir essa liberdade e opor um sagrado ‘não’ também ao dever: para isso, meus irmãos, precisa-se do leão. Conquistar o direito de criar novos valores – essa é a mais terrível conquista para o espírito de suportaçãõ e de respeito. Constitui para ele, na verdade, um ato de rapina e tarefa de animal rapinante.<sup>33</sup>

Mas esse espírito do leão ainda não consegue ser criador, mantém-se preso à negaçãõ; ainda depende da contestaçãõ do passado, continua memorizando o que foi imposto, mesmo que para rejeitá-lo, contestá-lo.

Por fim, o espírito se torna criança. Afasta-se da conservaçãõ e da rejeiçãõ. Aquele que vivencia o *pathos* da criança não está atrelado ao passado, não depende dos valores da tradiçãõ. Eis uma bela imagem, uma metáfora do criador, daquele que se abre ao novo, instaura avaliações inéditas. Na imagem da criança, Nietzsche valoriza o esquecimento como condiçãõ fundamental do criar. Só esquecendo o que “já-foi” podemos habitar o presente. A criança é presentificaçãõ, espontaneidade, valoriza o aqui e agora; nada tem a ver com a culpa, com pagar dívidas, com saldar contas. Ela glorifica o esquecimento, a afirmaçãõ do instante, a recusa dos pesos milenares de uma memória vinculada a culpas e torturas. A criança situa a memória em face do futuro e da criaçãõ. Lembrar, nesta perspectiva singular, liga-se não ao pagamento de dívidas, mas à leveza de reter apenas o necessário para gerar o novo:

Inocência, é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer “sim”. Sim, meus irmãos, para o jogo da criaçãõ é preciso dizer um sagrado “sim”: o espírito, agora, quer a *sua* vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o *seu* mundo.<sup>34</sup>

Resumindo o percurso transitado neste trabalho, mostramos como, na nossa ótica, Nietzsche apresenta, já no século XIX, contribuições fundamentais para a reflexãõ teórica sobre a memória social. Em

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

*Genealogia da moral*, ele esclarece detalhadamente como a memória individual é inseparável da memória coletiva, já que o fato de lembrar surge de necessidades comunitárias e não de impulsos individuais. Antes mesmo de Bergson e Halbwachs, Nietzsche reflete sobre a construção social da memória, em decorrência de um processo nada pacífico, já que o animal-homem era inicialmente um bicho esquecido, instintivo e espontâneo. Foram necessárias torturas terríveis para criar a memória, mas ainda é possível o esquecimento salutar, quando se fecham temporariamente as comportas da consciência. É possível dar lugar ao novo, à criação. Nesse sentido, apontamos que pode ser pensada uma memória do futuro vinculada ao esquecimento, que dê lugar a novas avaliações, a novas criações e experiências. Esse conceito de *memória de futuro*, todavia, apenas está esboçado na obra nietzschiana, não tendo sido tematizado taxativamente. Uma análise mais minuciosa dessa memória do futuro permanece, portanto, como proposta para um trabalho vindouro.

## Memória e discurso: um diálogo promissor<sup>1</sup>

CARMEN IRENE CORREIA DE OLIVEIRA  
EVELYN GOYANNES DILL ORRICO

Um dos caminhos possíveis para abordar a memória social é seguir pelos estudos da linguagem, compreendendo que o interesse em discutir o entrelaçamento entre memória e linguagem decorre da premente percepção do fenômeno da fugacidade. O que nos mantém não é a percepção da perenidade, pois o instante é fugaz. Além dessa percepção, existe uma outra, antagônica, que é a da perpetuação. A perspectiva que nos move é sobretudo a de que algo existia antes de nós e, ao mesmo tempo, de que podemos perpetuar algo mesmo depois de não estarmos mais presentes. A problemática do instante é percebida, então, em função de sua fugacidade; a impressão é o que fica, é o que podemos apreender. O instante não permanece, daí o papel da sensação e da marca que nos ficam na instância memorial. “Sem memória, o sujeito vacila, vive exclusivamente no instante...”<sup>2</sup>. Mas se o instante é efêmero, as lembranças nos salvam trazendo aquilo que precisamos manter e continuar, e o esquecimento nos ajuda a deixar para trás o que não queremos ou não precisamos.

A linguagem é uma das principais faculdades humanas e os estudos relacionados à memória, associados àqueles referentes à própria linguagem, mostram que a relação entre as duas tem seu papel na nossa manutenção. O termo manutenção deve ser tomado aqui em sentido amplo: a manutenção do sujeito social, do grupo e da comunidade como tais, a manutenção do Estado como entidade identificável para aqueles

<sup>1</sup> Texto fruto do Projeto “Memória e identidade: a construção discursivo-metafórica nas novas tecnologias da informação”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>2</sup> CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: PUF, 1996.

que nele se referenciam, assim como as instituições, que acabam por legitimar as relações sociais.<sup>3</sup> Por isso, os estudos que relacionam expressividade humana e memória terem hoje um caminho nas análises empreendidas na materialidade discursiva, seja esta escrita, oral ou imagética.

Nossa proposta, então, é mostrar como tal problemática é abordada em um campo interdisciplinar, em uma perspectiva que considera o discurso um acontecimento e, como tal, um instaurador de sentidos que são, por excelência, sentidos memoriais.

### Discurso: movimento em curso

Apresentar as delimitações de um conceito como discurso implica fazer, primeiramente, uma advertência: a despeito das inúmeras definições que grassam nos mais variados compêndios que se ocupam, principalmente, dos fenômenos da linguagem e da comunicação, o termo discurso é polissêmico, havendo sempre espaço para discussões em torno de sua natureza e de seu funcionamento. O que pretendemos aqui não é inaugurar uma nova concepção ou delimitação do discurso – algo que parece ser uma tarefa impossível –, mas sim trazer para um enquadramento teórico determinado a configuração de uma pesquisa que entrelaça a produção discursivo-metafórica como evidenciadora e constituidora da memória e da identidade construída na dinâmica estruturante das tecnologias de informação e de comunicação.

Seria, então, tomar como base o fato de que é, no bojo de um conjunto teórico, que o discurso se define.<sup>4</sup> Dada a confluência das questões de que nos ocupamos, buscamos uma delimitação conceitual de discurso que contemple as relações necessárias ao entendimento desse conceito-base de nossa pesquisa. Isso nos impele, então, a pensar em sua etimologia. Apesar de ser um lugar comum nas definições desse conceito, é importante lembrar (ou relembrar) que ele guarda estreita relação com a idéia de ação: discurso provém do latim *discursus*, us, ação de correr para diversas partes, de tomar várias direções.

<sup>3</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

<sup>4</sup> CHARAUDEAU, Patrick. “Uma teoria dos sujeitos da linguagem”. Em: MARI, Hugo (org.). *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso FALE/UFMG, 2001.

À primeira vista, pensa-se na inadequação dessa concepção para qualquer proposta de estudo que tome o discurso como objeto. No entanto, se observamos mais atentamente a definição, vemos que a chave de seu entendimento está no substantivo *ação*. Veremos adiante, com as idéias estabelecidas pelos teóricos da Análise do Discurso, que a idéia de ação está estreitamente ligada ao modo como o discurso é concebido nas correntes que se prestam a abordá-lo como caminho fundamental para análise da subjetividade e da expressividade do indivíduo e dos grupos.

### Um pouco de história...

Segundo Charaudeau e Maingueneau<sup>5</sup>, a noção de discurso está presente na filosofia clássica, na qual se delineia uma oposição entre o conhecimento discursivo e o conhecimento intuitivo. O valor do discurso se aproxima ao do logos grego. No fim do século XX, aquele que, na área das humanidades (incluídos aí os estudos sociológicos), interessava-se por estudos que consideravam a linguagem como modo de abordar, entre outras, as produções humanas culturais, históricas e sociais, acabava encontrando alguns caminhos teóricos e metodológicos que tinham o discurso, ou seja, a língua em funcionamento, como pedra fundamental.

Mas é importante frisar que nem sempre foi assim. Na verdade, o discurso começa a ter seu perfil delineado – em uma teoria que o toma como objeto – com os estudos que se preocupavam com a prática da linguagem contextualizada socialmente e que divergiam dos caminhos estabelecidos pela lingüística até então em voga. Em outros termos, o discurso sofreu forte impulso a partir do declínio do estruturalismo e do crescimento das correntes pragmáticas.

Os rumos da ciência que toma a linguagem como objeto têm como marco a obra de Ferdinand de Saussure (1916), quando da publicação de *Curso de lingüística geral*, escrito por seus discípulos com base em anotações de suas aulas. Desde então, os estudos da língua passaram a se ocupar das relações internas de seus elementos. Nesse sentido, a lingüística começa a se estabelecer como ciência au-

<sup>5</sup> Ver CHARAUDEAU, Patrick e MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

tônoma que focaliza internamente a linguagem e não tem como preocupação objetiva as relações entre esta e o social. Teóricos como Michel Pêcheux e Paul Ricoeur, por exemplo, não negam a importância fundamental da obra de Saussure, mas atentam para os problemas acarretados pela exclusão do social e da prática dos estudos da língua, já que essa opção torna a língua um objeto do qual é possível descrever o funcionamento interno sem a consideração de sua função sêmica. Um aspecto dessa questão se liga à definição da língua como sistema e à dicotomia língua (*langue*) x fala (*parole*), ainda que na obra de Saussure o discurso não seja associado à fala. A partir desse ponto, a maior parte dos estudos lingüísticos tomou a língua como sistema e estrutura, esquecendo as abordagens relacionadas ao seu uso e à sua prática, ou, ao menos, deixando de efetuar-las com profundidade. Esses caminhos, segundo Ricoeur, levaram a uma “recessão do problema do discurso”, a seu “exílio marginal e precário”. Isso porque o discurso representa essa dimensão esquecida em que a virtualidade da língua como sistema se atualiza por intermédio da prática. Como diz Pêcheux, a lingüística se constitui como ciência no interior de um debate sobre a questão do sentido ou, mais precisamente, sobre como não abarcá-lo dentro de seu campo de investigação.

#### A novidade introduzida por Bakhtin

Muitos estudos que hoje trabalham na confluência da língua com o social creditam a Bakhtin as primeiras teorizações acerca da interação verbal e das relações entre linguagem, sociedade e história. Bakhtin, no começo do século XX, não só considera a língua um sistema imutável de regras sob a ótica da consciência individual, como também afirma que o locutor utiliza a língua para suas necessidades enunciativas concretas, deixando, de certa forma, a conformidade à norma em segundo plano, já que são a forma de utilização e as significações advindas do uso em contextos específicos que importam. Efetivamente, o pensador russo concebe a língua como algo que se oferece aos locutores em momentos de enunciação – concretização do sistema em situações de fala – que implicam “sempre um contexto ideológico preciso”.

Na realidade, não são as palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradá-

veis ou desagradáveis etc. A palavra é sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial.<sup>6</sup>

Esse componente ideológico representa um fator que distingue os estudos lingüísticos que se ocupavam do funcionamento interno da língua e aqueles que focalizam o homem em ação comunicativa e o discurso como acontecimento. E não poderia ser diferente, pois, como lembra Pêcheux, tanto o materialista e o idealista quanto o revolucionário e o reacionário têm à sua disposição o mesmo sistema de língua, sem que se possa dizer que tenham o mesmo discurso.

Bakhtin traz para os estudos da linguagem dois conceitos fundamentais: dialogismo e polifonia. Ambos têm em sua base a questão das vozes do discurso. No que tange à polifonia, termo emprestado da área musical, Bakhtin, em seu trabalho sobre a obra de Dostoiévski, estuda as relações entre o autor e o herói, percebendo, com isso, que as vozes dos diversos produtores discursivos permanecem independentes e, como tais, combinam-se em uma unidade superior<sup>7</sup>. O dialogismo, por sua vez, diz respeito à capacidade de essas vozes se expressarem e “duelarem” de modo identificável durante a produção discursiva. Entende-se, dessa forma, que o discurso, mesmo que pronunciado por um único orador, é monológico apenas em sua forma externa, já que, em sua estrutura interna (semântica e estilística), é dialógico: ele mantém necessariamente uma interação viva com outros discursos. Dito de outro modo, tanto o dialogismo quanto a polifonia seguiram trajetórias que redimensionaram definições na lingüística e na Análise do Discurso.

Essas observações mostram que existe uma diferenciação necessária entre língua e discurso. A primeira se apresenta como a base comum aos falantes, como um sistema virtual (e social) que se realiza concretamente em processos discursivos diferentes, ao passo que o segundo representa a ação empreendida pelo homem ao utilizar a base lingüística com a finalidade de expressar e produzir sentidos. Temos, assim, segundo Pêcheux:

<sup>6</sup> BAKHTIN, Mikail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1985, p. 95.

<sup>7</sup> BAKHTIN, Mikail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.

- a) a base lingüística como conjunto de estruturas fonológicas, morfológicas e sintáticas que dispõe de autonomia relativa e cujas leis internas que regem seu funcionamento são objeto dos estudos lingüísticos; e
- b) os processos discursivos que funcionam sobre essa base não como “expressão de um puro pensamento”, mas como consequência de relações ideológicas.

Nesses termos, as relações sintáticas podem representar “a condição formal de um efeito de sentido” como o “pré-construído” que designa “o que remete a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente, e que se liga ao que é construído no enunciado”<sup>8</sup>.

Esse novo “olhar” tornou a definição do que vem a ser um discurso uma questão a ser enfrentada pelos estudiosos. Apesar de sua delimitação ser pouco definida e pensarmos que usualmente o discurso ultrapassa a frase, algumas vezes isso não corresponde à realidade, pois uma frase pode se constituir em um discurso, se considerado o contexto em que é pronunciada e que, nessas situações, transforma em uma unidade de sentido.

#### **O discurso: linguagem, língua, contexto histórico, ação...**

Esse breve histórico pretendeu mostrar que se hoje privilegiamos o discurso como possibilidade de abordagem dos estudos do homem relacionados ao ideológico e, conseqüentemente, às suas representações e ao mundo que constrói e reconstrói para si e para os outros, isso nem sempre foi assim. Assim como um anão que, sobre ombros de gigantes, procura vislumbrar um horizonte mais longínquo, buscamos nos teóricos que fundamentaram essa nova visão do uso da linguagem as delimitações que nos interessam.

Há cerca de quarenta anos, Michel Pêcheux apresentou suas inquietações relacionadas à lingüística. Não porque fosse lingüista (e não o era), mas porque essa ciência se mostrava a mais adequada aos estudos do homem feitos por intermédio da linguagem, já que esta é uma das objetivações da expressividade humana e pode servir como

<sup>8</sup> PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 99.

“índices mais ou menos duradouros dos processos subjetivos de seus produtores”<sup>9</sup>.

O conceito de discurso construído por Pêcheux em seus estudos e textos está estreitamente ligado à ideologia. Em um primeiro momento, ele tomou este conceito tal como delimitado por Louis Althusser, para, posteriormente, suas reflexões englobarem as noções de formação discursiva e formação ideológica de Michel Foucault<sup>10</sup>. Para Pêcheux, a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, cujas informações que veicula são independentes de um contexto. Essa concepção, em seu entender, somente mascara a relação que o discurso guarda com as relações ideológicas que o estruturam e o constituem. Só há ideologia *por* e *para* os sujeitos: ela é um construto e sua difusão/impregnação se dá pelo discurso.

Pêcheux se propõe a abordar o discurso, mas a questão que moveu Foucault diz respeito aos processos que transformam o sujeito no que ele é. Sem se preocupar com o estudo do discurso, Foucault acabou por lançar bases possíveis para uma teoria do discurso, ou seja, o modo como delimitou formação discursiva e formação ideológica foi transportada por Pêcheux para suas teorizações e passaram a explicar a relação entre os discursos e suas condições de produção. As conseqüências de tal concepção atingem diretamente a supremacia do sujeito autor/dono do seu próprio discurso, mostrando a existência do complexo das formações ideológicas, que funciona para dar sentido às formações discursivas que nelas são engendradas. O sentido está em relação de dependência com essa formação ideológica.

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc. não existe ‘em si mesmo’ [...] mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). Poderíamos resumir essa tese dizendo: as palavras, expressões, proposições etc. mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as

<sup>9</sup> BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 53.

<sup>10</sup> A influência das idéias de Michel Foucault pode ser depreendida em *Arqueologia do saber* e, posteriormente, em *A ordem do discurso*, em que estabelece as forças que agem coercitivamente na produção discursiva.

empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas [...] nas quais essas posições se inscrevem.<sup>11</sup>

Em outras palavras, se até então o sujeito era considerado como aquele que dominava a produção do seu próprio discurso, com Pêcheux ele é apenas aquele que se responsabiliza por agenciar, em seu discurso, os elementos disponíveis em uma determinada formação. Para Pêcheux, a formação discursiva é tudo que pode ser dito ou deve ser dito (sob qualquer forma) em determinada formação ideológica, ou seja, a partir de uma posição dada em uma determinada conjuntura. O conceito de discurso, marginal no início da trajetória da ciência linguística, começa a se estabelecer de forma definitiva em vários âmbitos das humanidades.

#### O discurso como...

Tomar o discurso como um evento ou acontecimento leva ao surgimento de implicações sobre os sujeitos envolvidos, o contexto no qual se inscrevem as formações ideológicas que lhe dão ordem e os elementos discursivos que são agenciados para veicular os sentidos propostos. Apesar de serem muitos os elementos a considerar, essa noção de discurso é a mais adequada aos estudos que consideram grupos e/ou instituições em um processo de construção de discursividades próprias.

O sujeito, como foi dito, não deve mais ser tomado como aquele que, autonomamente, dá forma àquilo que diz. Ele está necessariamente enredado nas teias das formações ideológicas e discursivas que determinam seu discurso em suas diferentes manifestações: o que é dito, como é dito e quando é dito. O contexto em que o sujeito se expressa é determinante, pois é nele que podemos detectar, em ação, os elementos de tais formações. Por fim, os elementos discursivos que o sujeito tem a seu dispor para produzir seu discurso são determinantes (embora não sejam os únicos) na articulação dos sentidos.

<sup>11</sup> PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Ob. cit., p. 160.

Tomando a afirmação de Pêcheux de que o discurso se define como “efeito de sentidos entre locutores”, temos em jogo, de certa forma, os mesmo elementos: sujeitos, contexto e sentido. Ao procurar uma definição que seja propícia aos nossos estudos, temos de pensar, então, no discurso como uma construção levada a efeito por sujeitos envolvidos em um determinado contexto sócio-político-ideológico. Tal entendimento não pode, portanto, deixar de fora o condicionamento das formações, tanto discursivas quanto ideológicas, na elaboração e ordenação dos discursos que se produzem nesse contexto.

Os estudos sobre o discurso não devem deixar de considerar as transformações que se estabelecem na construção de significado e que são contingenciadas pelas circunstâncias ideológicas que influenciam tal construção, quando estão, de certa forma, no âmago do trabalho de produzir sentidos e expressar as relações de força entre campos de conhecimento. Mais que isso, devem levar em conta que as conexões e relações possíveis na elaboração discursiva ocorrem graças a – ao mesmo tempo e malgrado – as relações de força que estruturam as possibilidades de emergência de conceitos, enunciados, objetos e idéias, entre outros.

#### A memória e sua exterioridade

Pensar nas formas de exteriorização humana por intermédio do discurso e em sua relação com os processos de transmissão cultural e de representações nos faz pensar na memória que, em última instância, constitui nosso foco. Apesar da intensa discussão e teorização acerca da memória que as áreas humanas e sociais têm presenciado principalmente desde o século XX, o pensar a memória remonta aos gregos. Desde Platão, em que o esforço de rememoração se confunde com a tarefa de buscar a verdade, passando pelas abordagens de Santo Agostinho e seu processo de conhecimento de si para atingir a Deus e a verdade por meio da exploração do “palácio da memória”, e Montaigne e a valorização do esquecimento como dispositivo para o ato criativo, a memória tem tido o foco direcionado sobretudo para o processo individual de rememoração. Trata-se de um fenômeno pensado primordialmente na relação do sujeito com o seu passado ou como processo que, na continuidade, possibilita condições de aprendizado e

crescimento. Os estudos mais recentes na área se pautam em elaborações construídas por diferentes teóricos que apresentaram novos contextos para o estudo da memória, entre os quais merecem destaque Henri Bergson e Maurice Halbwachs.

Bergson estabelece uma oposição entre perceber e lembrar. A percepção é o resultado de estímulos não devolvidos ao mundo exterior através de ações. Ao perceber imagens do mundo exterior, o cérebro pode retornar estímulos que desencadeiam, ou não, ações. Quando não desencadeiam ações, ocorre a percepção. A lembrança, por sua vez, é o que estava submerso e vem à tona em função da percepção que se dá no presente. A memória torna possível aos fatos do passado emergir e deslocar essas percepções, já que “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde”<sup>12</sup>. Bergson distingue uma memória-hábito (esquemas que o corpo guarda e utiliza, de forma automática, sempre que necessário), decorrente das exigências de socialização, da lembrança pura, evento independente de qualquer hábito e que emerge trazendo um acontecimento único do passado e constitui uma memória evocativa e não mecânica. Segundo Bosi, “o cuidado maior de Bergson é entender as relações entre conservação do passado e sua articulação com o presente”<sup>13</sup>, ou seja, em sua concepção teórica, o passado se conserva inteiramente e de forma independente no espírito – a lembrança, antes de ser atualizada pela consciência, vive em estado latente.

No fim do século XIX, na esteira dos trabalhos de Émile Durkheim, os estudos acerca da memória de Maurice Halbwachs estabelecem um marco para aqueles que, posteriormente, se aventurariam nessa seara. É sobretudo em *A memória coletiva* que as articulações desse marco podem ser encontradas. De início, Halbwachs estabelece a relação entre memória individual e memória coletiva, mostrando que nossas lembranças são coletivas; recordamos em função do(s) outro(s), mesmo quando se trata de eventos que presenciamos sozinhos e objetos que vislumbramos sem testemunhas. Isso ocorre, de acordo com ele, porque nunca estamos sozinhos: “carregamos

<sup>12</sup> BERGSON, Henri. “Matière et mémoire”. Em: *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1990, p. 168.

<sup>13</sup> BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 49.

conosco” uma quantidade de pessoas que não se misturam. A título de exemplo, cita um passeio pela cidade de Londres. Apesar de fazê-lo sozinho, suas lembranças, ao passar por lugares conhecidos, é acionada por narrativas de fatos que ele leu em outros lugares ou ouviu de outras pessoas. “Na primeira vez que estive em Londres [...], várias impressões me lembraram os romances de Dickens que li na minha infância: passeava, então, com Dickens”<sup>14</sup>.

Essa consideração de Halbwachs tem conseqüências importantes para a nossa investigação. É possível pensar o discurso – em sentido lato – como substrato de um trabalho de rememoração do passado ou como um elemento estruturador da identidade/memória? Halbwachs estabelece que, para o processo de lembrança, testemunhas materiais – pessoas presentes ao evento a que o sujeito assistiu – não são necessárias. Esse posicionamento leva à hipótese da existência de uma *memória-diálogo*<sup>15</sup> residindo: a) na origem social de nossa necessidade de lembrar – lembrar em função de perguntas/situações que nos são apresentadas (por nós mesmos ou por terceiros); e b) na relação de exterioridade entre a lembrança e o objeto lembrado – daí o trabalho intelectual de reconstruir a memória com a linguagem.

A articulação entre memória individual e memória coletiva é racional; trata-se de uma operação de inteligência. Por meio dessa faculdade, localizamos uma lembrança e a ligamos a uma imagem e/ou a um lugar ou acontecimento. Finalmente, a memória individual é social porque: a) seu trabalho é intelectual – para localizar nossas lembranças fazemos uso de nossa inteligência presente, aquela que depende de nossa sociedade; b) a rememoração parte do presente (experiência exterior, social) para o passado (experiência interna, individual); e c) as lembranças são compartilhadas – estão relacionadas a um conjunto de lembranças comuns ao(s) grupo(s) do qual fazemos, fizemos ou faremos parte.

Os quadros sociais da memória são outro importante tópico nas teorizações de Halbwachs. Após mostrar a relação entre nossa memória individual e a memória social, ele explica que a lembrança construída por nós se deve à existência dos quadros. Eles constituem mecanismos que ordenam, induzem e mesmo mudam nossas

<sup>14</sup> HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997, p. 53.

<sup>15</sup> NAMER, Gérard. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987, p. 25.

lembranças. Halbwachs apresenta três deles: linguagem, espaço e tempo. A ordenação se dá por intermédio dos quadros de espaço e tempo; nós utilizamos para lembrar a ordem espaciotemporal de nossa sociedade. A indução ocorre quando uma cena ou algo nos faz lembrar de uma vivência. A mudança é viável, pois quando os quadros sociais – ponto de vista compartilhado – mudam, nossas lembranças também mudam. Por exemplo, a leitura de um livro na infância e sua releitura na fase adulta. Não foi o livro que mudou, mas sim o trabalho de memória sobre o livro.

Segundo Namer, o próprio Halbwachs não deixa muito clara a distinção entre o que denomina memória social e memória coletiva, usando os termos de forma alternada. O que Halbwachs faz é centrar sua teoria sobre a memória na noção de grupo: a memória coletiva é a memória do grupo. Nessa direção, apresenta três grupos dos quais o indivíduo participa: a família, o grupo religioso e a classe social. Além disso, haveria a nação. Atualmente, ao considerar as questões que se impõem acerca das múltiplas identidades que atravessam o sujeito conforme suas posições e o fim do Estado-nação, podemos pensar em “diferentes memórias” estruturando-se a partir de “diferentes quadros”. É importante frisar, no entanto, que, a despeito do número de grupos, o trabalho de Halbwachs, para Namer, procura mostrar que “[...] a memória coletiva reconstrói o passado assegurando uma totalização, ela unifica as memórias anteriores do grupo”<sup>16</sup>.

A relevância dos estudos que têm a memória como foco é potencializada pelo que Candau chama de compulsão memorial que afeta as sociedades modernas – especialmente a francesa – nos últimos tempos.<sup>17</sup> Esse fenômeno se traduz em comemorações, paixão genealógica, tombamentos, sucessos editoriais de biografias e histórias de vidas, e invenção de numerosas tradições. Por essa compulsão, podemos entender também um medo do esquecimento, que se relaciona à importância da memória para a manutenção do sujeito social.

Todorov diz que os regimes totalitários do século XX revelaram a existência de um perigo de que anteriormente não se suspeitava: o apagamento da memória.

Tendo compreendido que a conquista das terras e dos homens passava pelo

<sup>16</sup> Ibid., p. 54.

<sup>17</sup> CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Ob. cit., p. 4.

domínio da informação e da comunicação, as tiranias do século XX sistematizaram seu embargo sobre a memória e quiseram controlá-la em seus recantos mais secretos. Suas tentativas fracassaram algumas vezes, mas é certo que, em outros casos (que, por definição, somos incapazes de enumerar), as marcas do passado foram eliminadas com sucesso.<sup>18</sup>

Vejamos agora a questão que nos mobiliza: a relação entre memória e discurso.

### O discurso e os indícios da memória como projeto

Ao falar de memória, tratamos de um fenômeno que diz respeito às relações entre os sujeitos no seio de uma comunidade e entre o passado e o presente. Nesse eixo espaciotemporal, devemos entender como se dão a construção e a exteriorização da memória. Tendo em vista dois pressupostos básicos – a reconstituição integral da memória é impossível e a memória é seletiva –, a memória se manifesta por intermédio da obra humana. Considerada a natureza da linguagem, isso pode ocorrer, entre outras formas, pela narração (oral ou escrita), pela pintura e pelos filmes.

É evidente que foi a linguagem que, originalmente, permitiu essa exteriorização da memória humana e que, por isso, deve ser considerada como sua primeira extensão. Os etnotextos e a literatura oral constituem seus principais arquivos.<sup>19</sup>

Nos estudos que se ocupam do discurso como acontecimento e que seguem principalmente a escola francesa de Análise do Discurso, merece destaque o trabalho de Jean-Jacques Courtine intitulado “Análise do discurso político”<sup>20</sup>, no qual a articulação entre memória e discurso é estabelecida no estudo de um *corpus* constituído pelos discursos dirigidos aos cristãos pelo Partido Comunista Francês durante o período de 1936 a 1976, decantando-se dessa análise um conceito de extrema importância: o de memória discursiva.

<sup>18</sup> TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1998, p. 9-10.

<sup>19</sup> CANDAU, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Ob. cit., p. 42.

<sup>20</sup> COURTINE, Jean-Jacques. “Analyse du discours politique: le discours communiste adressé aux chrétiens”, *Langages*, n. 62. Paris: Larousse, 1981.

Courtine toma a análise arqueológica de Michel Foucault para mostrar a presença dessa noção de memória discursiva nas teorizações do filósofo, ainda que de forma subjacente, na concepção de que toda formulação possui um “campo associado” de outras formulações que ela repete, retoma, refuta e transforma. Dessa forma, Courtine pode estabelecer que: a) o domínio de saber de uma determinada formação discursiva se constitui no *interdiscurso* dessa formação discursiva; tal domínio funciona como campo de aceitabilidade discursiva e de exclusão: o que pode e o que não pode ser dito; b) a relação entre enunciado e reformulação se dá em função de uma rede de formulações que possibilita as retomadas de um enunciado; c) a noção de memória discursiva subjaz à análise das formulações discursivas em *Arqueologia do saber*, em que toda formulação tem seu ‘domínio associado’ a outras formulações com as quais tem uma relação de negação, transformação, repetição etc.

Courtine, então, define *memória discursiva* como “a existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas reguladas por aparelhos ideológicos”. Ao concluir sua análise, indica dois caminhos distintos, mas indissociáveis, no que tange à relação entre memória e discurso: a repetição e a comemoração. Enquanto a primeira seria a manifestação da memória discursiva no âmbito do interdiscurso, envolvendo as formas de discurso reportado que materializam as “remissões” ou remetimentos que cobrem várias superfícies discursivas, em particular a citação e a relação com o texto primeiro e com as formulações de origem do domínio da memória, a segunda se refere a um processo em que há uma ligação direta entre o que está sendo dito e sua referência histórica do passado. Tal ligação acaba por apagar o processo histórico que se desenvolveu entre esses dois pontos e, assim, a memória discursiva constrói nesse espaço um acontecimento “imóvel”. Em que pese a noção ter sido elaborada na análise de textos políticos, mostra-se adequada para pensar as questões ideológicas que envolvem a memória que se quer construir *na* e *para a* sociedade.

Procuramos, neste percurso, revelar as questões que mobilizam as investigações empreendidas em um campo de confluências relativamente recente. Abordar a relação intrínseca entre memória e discurso é não só articular conceitos correlatos como identidade e representação, mas também considerar formas contemporâneas de comunicação e informação. Malgrado a necessidade de opções teóricas e metodológicas, as relações culturais entre o global e o local, fenômeno

marcante desse período denominado por alguns pós-modernidade e por outros modernidade tardia, devem ser consideradas. A problemática que essas novas configurações nos trazem não pode prescindir desse enfoque.

Quando o discurso passa a ser abordado em função de sua movimento, de sua fluidez e, paradoxalmente, de sua permanência, de sua relação com o social, com as formas de poder e com as restrições de alguns campos de força, ou seja, quando passa a ser esquadrinhado em sua construção e revela as forças que regulam seu funcionamento e as condições ideológicas de sua emergência, vislumbra-se as possibilidades e a riqueza que sua análise traz para a compreensão das construções memoriais, identitárias e culturais que nações, grupos, povos e comunidades projetaram para si, no presente, e para os demais, no futuro.

**Memória social:  
solidariedade orgânica e disputas de sentidos**

NILSON ALVES DE MORAES

O pensamento social ocidental foi, particularmente nos séculos XIX e XX, constituído não só com base em uma perspectiva de solidariedade, complementaridade, coesão e integração, mas também segundo um ponto de vista que apreendeu a realidade como um processo orientado pelos antagonismos sociais, por uma série de pares conceituais ou modos de pensamentos binários que orientaram e formularam ações e reflexões sociopolíticas. Essas duas visões procuraram reduzir a outra versão da realidade a uma posição de formuladora de "falsas" ou inapropriadas questões ou problemas. Em outras palavras, o pensamento contemporâneo foi produzido valendo-se de uma tradição filosófica e ideológica em que o idealismo e o materialismo, sujeito e objeto, constituíram elementos estratégicos. O centro das oposições enfatizou a distinção entre o coletivo e o indivíduo em diversos campos do conhecimento, das artes e das ações sobre a realidade. Na última metade do século XX, todavia, essa perspectiva se modificou, começando a ganhar força nas disputas dos projetos e análises acadêmicas e sociais a idéia de pluralidade, descentramento e inviabilidade dos grandes modelos sociais e analíticos.

A segunda metade do século XX se caracteriza por intensa crítica intelectual e a emergência de novos grupos e modos de compreensão e vivência das relações societárias e tecnológicas. A análise de então exigia a retomada e revisões das teorias sociais valorizadas pelo campo acadêmico e por mudanças comportamentais e relacionais que orientaram gerações no Ocidente capitalista. O desenvolvimento e a utilização generalizada das tecnologias formando redes relacionais não favoreceram apenas a expansão do capitalismo transnacional e a emer-

gência de sua racionalidade ou lógica instrumental, tendo implicado também a resistência de culturas locais por intermédio da reinvenção de identidades e de modos de vida que se constituíram como capitais simbólicos. A resistência e a reinvenção cultural passaram a compor faces “naturais” do social. Um movimento criativo da desordem se instalou e ocupou o cotidiano, e a voz única e unificada se tornou polifônica.

O pano de fundo das análises do século XX sobre a conjuntura ocidental assinala que a influência do pensamento e a constituição do moderno remetem às idéias de aceleração do tempo, de esgotamento, de modelos relacionais e de racionalidades, de intensa e contínua troca de informações, e de usos de tecnologias de produção, circulação e utilização de símbolos e linguagens. Desterritorializado e obrigado a produzir novos padrões de existência, bem como a reinventar a cultura, o sujeito – perplexo, sem poder sublimar ou se apaziguar, tal como pretendido pelos poderes – passa a viver em um tempo acelerado que, simultaneamente, esgota e supera outros tempos e processos. Tempos de uma tecnocultura (produto de uma tecnociência que almeja transgredir a ordem da natureza dominando a sociedade) que se pretende autônoma, universal e hegemônica em relação a outros campos e domínios humanos. Uma tecnocultura planetária por meio da qual Estados nacionais e organizações da sociedade civil foram atingidos em sua capacidade de impor ou regular relações e políticas, sem serem, no entanto, superados ou fulminados no processo político.<sup>1</sup> Um tempo em que tanto fronteiras quanto relações e linguagens que esgotam as certezas multiplicaram e retiraram qualquer possibilidade de lugar e permanência<sup>2</sup>.

O tempo acelerado é resultado da intervenção de tecnologias e de novos imaginários no cotidiano dos indivíduos em suas diversas formas

<sup>1</sup> Muitos autores contemporâneos afirmam ou fundamentam suas análises considerando o desinteresse das sociedades pela política. Enquanto Habermas aponta a crise do Estado prestador de serviços, Baudrillard destaca o desinteresse da sociedade pela política, sua desconexão das decisões políticas (do “espetáculo”). Acreditamos que, na América Latina, esse debate se apresenta de outra forma.

<sup>2</sup> Ver MORAES, Nilson. “Notícias sobre o ‘B. O.’ e saúde no Governo FHC – políticas e estratégias de comunicação”. Em: *Comunicação e Política*. Rio de Janeiro: CEBELA. 2002.

de organização. Entretanto, tal qual seus contextos socioexistenciais, o tempo acelerado e as tecnologias são vivenciados e distribuídos socialmente de forma desigual, produzindo impertinentes e impensáveis simulacros. Eles formulam leituras, compreensões e expectativas particulares. O imaginário se faz plural em um mundo em que a estranheza não mais assusta ou condena.

De forma paradoxal, ao menos aparentemente, a memória social foi reclamada e utilizada como técnica de produção de conhecimento e como forma de saber, passando a ser considerada uma possibilidade de multiplicação dos significados dos processos em curso, assim como uma estratégia para consolidar identidades e expectativas sociorrelacionais diante da intensidade e velocidade de mudanças que atingiam o projeto moderno e esgotavam o novo. A memória, nesses termos, aprofunda um novo campo social do conhecimento e relacional em que ela se inscreve como parte fundante e analiticamente privilegiada do presente.

Dupuy demonstrou que “nem a sociedade, nem os indivíduos relacionam-se como entidades separadas”<sup>3</sup>. Eles tecem relações que são suportes e constituem indivíduos e fenômenos sociais, apreendem indivíduos, produtos e produtores de relações sociais plurais. É impossível, portanto, descontextualizar e separar suas existências cotidianas de atores individuais e coletivos.

Os primeiros anos do século XXI reforçam uma idéia que vem sendo gestada, com maior rigor, a partir da década de 1960, a saber: conforme o pensamento ocidental hegemônico, estamos condenados a viver e orientar nossos comportamentos e desejos, assim como a produção de conhecimento segundo marcas ou tendências geradas não somente pelas tecnologias e dispositivos técnicos de armazenamento e difusão de informações, mas também pelos meios comunicacionais<sup>4</sup>.

A nosso ver, a memória social se constitui em um campo em que algumas idéias de Bourdieu ganham importância teórica e metodo-

<sup>3</sup> DUPUY, Jean-Pierre. “L’individu libéral”. Em: AUDART, C. *Individu et justice sociale*. Paris: Seuil, 1986.

<sup>4</sup> Ver MORAES, Nilson A. “Memória e mundialização: algumas considerações”. Em: LEMOS, M. T. T. e MORAES, Nilson (orgs.) *Memória e construções de identidades*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

lógica. Esse autor é fundamental para a compreensão de processos e estratégias sociais em que a imposição de um projeto se faz por uma resistência organizada, uma luta, exigindo uma negociação de sentidos em que a memória social constitui fator de mobilização e de produção de significados e sentidos.

Tais reflexões remetem a uma historicidade. Há uma história e um conjunto de teorias e pensadores fundamentais para a compreensão do tema. Um traço da conjuntura, que encontra e faz eco na produção intelectual, é o processo de dissolução e esvaziamento da política como esforço organizado de desmobilização social e enfraquecimento das instituições, escamoteando as relações de poder que predominam nas relações entre os diferentes grupos e projetos sociais. Memória social é sempre uma dimensão política.

Relações societárias, indivíduos e grupos de referência constituem elementos vitais na produção de sentidos, na orientação de comportamentos, na formulação de projetos e discursos. O terreno, marcado pela desigualdade, é estruturado pela interdiscursividade e pela impossibilidade de univocidade e linearidade. Cada ator, projeto ou grupo social é, simultaneamente, agente e espaço de negociação.

Importa, para a compreensão do campo da memória social, que ela – ao contrário do que foi proposto pelo pensamento dos “fundadores do campo”, como Halbwachs e Bergson – não é um espaço ou produtor de relações societárias solidárias, estáveis e imutáveis. A memória social é um vigoroso, complexo e tenso campo de disputa de sentidos em que a mobilização e a circulação dos discursos e representações são utilizadas com intensidade e possibilidades diferentes.

Pensar a memória como um campo social é enfatizar seu empenho em orientar e influenciar as disputas, as formas de dominação que permitem transitar por refigurações de fronteiras sociais e simbólicas que reforçam diferentes tempos, espaços, interações e dimensões reguladoras da produção das memórias. A memória se constitui como estratégia e negociação de sentidos. Uma estratégia que se apresenta como uma totalidade não valoriza o processo de recepção, tido como mecanismo individual em face do caráter social da memória.

Uma estratégia social é uma produção ou operação que se realiza e exige um planejamento, combinações de ações das forças e alianças implicadas em um conflito, preparadas para a disputa e a retomada de interesses ou sentidos ameaçados. Como toda estratégia pretende dirigir ou orientar um conjunto de dispositivos para um

determinado fim, as estratégias sociais são constituídas pelos modos de ativar, ou não, elementos e fragmentos dos processos. Quando essas são adotadas, formam-se os sentidos sociais, as condições de percepção e de ação que permitem a superação de uma condição, ou realidade, por outra.

A estratégia, como cálculo e direção de uma ação, anuncia a existência de um projeto que se contrapõe a outro(s) e exige coordenação e um grau mínimo de hierarquização e prioridades, obrigando os envolvidos a produzir uma organização. Além disso, parte de um pressuposto, de um conhecimento e de um domínio sobre as suas possibilidades e a dos demais envolvidos na disputa, admitindo-se que estes são capazes de prever e produzir adaptações e mudanças. A estratégia também remete à existência de uma modelagem das relações sociais, pois considera atitudes, comportamentos, valores e expectativas, e é abrangente; por meio de uma lógica de confronto, simplifica, limita, desqualifica ou desconsidera as demais vozes e falas, as divergências e as tensões, eliminando-as ou não, bem como enfatiza as diferenças e interesses que estruturam a vida social.

Pensar a memória social, a crítica à cultura e às instituições é tarefa complexa. Benjamin<sup>5</sup> denuncia o tempo rígido e fragmentado da modernidade. Adorno e a Escola de Frankfurt desenvolvem reflexões insuficientes diante da capacidade de a indústria cultural ancorar ou administrá-la, uma vez que permanece submetida à lógica do capital. Entre os frankfurtianos, havia a concepção de que a modernidade engendrou uma cultura por meio de uma estratégia de relações de exclusão, dominação e controle que teria favorecido a manutenção da ordem social e do sistema de distribuição e representação de poder. Foucault ampliou a possibilidade analítica e demonstrou a existência da transição de uma “ontologia do presente”<sup>6</sup> para a destruição do passado. Essa mesma percepção está presente em Hobsbawm, quando aponta o desafio de “não permitir o esquecimento”<sup>7</sup>, adotado como estratégia de Estado e da sociedade.

<sup>5</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1975.

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

<sup>7</sup> HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

A memória se constitui como poder, como um contrato e uma luta pela imposição de uma hegemonia, não conseguindo e pretendendo “dar conta” da complexidade social e dos processos em curso. Ao contrário, sua dimensão de poder e, portanto, sua eficácia dependem da política, cuja pretensão de controlar ou orientar a memória social é expressão dos interesses em luta. Dessa forma, toda memória social é política.<sup>8</sup>

Como afirma Araújo, ela não emana do universo acadêmico, mas da prática social, que corresponde a uma nova compreensão e composição dos processos sociais, assim como implica a incorporação de novas configurações e formas de expressão políticas, sociais e discursivas<sup>9</sup>. Le Goff demonstra que “tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominam as sociedades históricas”<sup>10</sup>. Com Pollak, demonstra-se a convivência e disputa de modelos antagônicos de constituição da memória e seus usos<sup>11</sup>. Essas diferentes vozes e discursos pretendem alcançar legitimidade, definindo-se como mais legítimos que outros.

Espaço, tempo e discursos são elementos fundantes e estruturantes da memória social. Espaço e tempo constituem desafios para o homem e para o conhecimento. No que concerne à memória social, Berger e Luckmann<sup>12</sup> demonstraram que o tempo vivido é um processo de ressignificação de conteúdos a partir dos processos de socialização, correspondendo às experiências do sujeito no curso da história pessoal e da vida social. Eles se traduzem em afetos, tornando-se referências ativas pelas quais enraizamos e produzimos narrativas pessoais e sociais.

Segundo Nora, a memória nas sociedades tradicionais estava incorporada ao cotidiano dos indivíduos e grupos sociais pelas vivências

<sup>8</sup> A idéia de contrato, muito utilizada pela lingüística e pelo pensamento social, destaca que os atores ou participantes de um enunciado aceitam, de maneira tácita, um certo número de princípios, regras e estratégias que tornam possível a troca e o reconhecimento dos atores e projetos em luta.

<sup>9</sup> Ver ARAÚJO, Inesita. *A reconversão do olhar*. Pelotas: Unisinos, 2001.

<sup>10</sup> LE GOFF, Jacques. “Memória”. Em: *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1994.

<sup>11</sup> POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”, *Estudos Históricos*. São Paulo: PUC, 1995.

<sup>12</sup> BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

da tradição e dos costumes, regulando e informando o futuro de indivíduos e coletividades<sup>13</sup>. A memória orientava os sentidos dos indivíduos. No mundo moderno, ela é incorporada a “lugares, outros espaços e processos sociais” tornando-se atributo de alguns indivíduos, instituições e agências: passa a depender desses lugares e a constituir agentes e saberes dedicados à sua produção e reprodução social.

Os “lugares da memória”, de Nora, estabelecem a compreensão dos laços e relações entre o passado e o presente, produzem ou atribuem sentidos aos processos, relações e símbolos; enfatizam, reinventam o mundo e as relações que o cercam, e, portanto, as lutas e tensões que o constituem.

*Memórias do Modernismo*<sup>14</sup> e *Seduzidos pela memória*<sup>15</sup>, livros de Huyssen, demonstram que, nas últimas décadas, o mundo ocidental presencia e favorece a constituição de um “boom da memória”. A emergência das tecnologias, os espaços urbanos e os meios de comunicação promovem a aceleração do tempo e esgotam os padrões tradicionais que imperavam. Constata-se a existência de um outro modo de existência e de pensamento que contraria as formas e os modelos tradicionais. O novo é associado ao passado. O mnemônico, por sua vez, revela-se cotidiana e crescentemente em uma cultura amnésica, favorecendo o enfraquecimento da consciência sócio-histórica. Em *Seduzidos pela memória*, Huyssen demonstra que se produziu uma política da memória com expansão em escala global. Produto da modernidade capitalista, a cidade – lugar privilegiado da memória – se realiza como espaço de concentração e poder político, simbólico, tecnológico e relacional, um conglomerado de signos e enunciados.

Marc Augé<sup>16</sup> assume importância na compreensão das tecnologias e relações societárias no mundo das inter-relações da “modernidade ocidental”. A memória, herdeira de uma pós-modernidade, de uma modernidade incompleta e subalterna, é um projeto inacabado de um tempo de superabundância da individualização, das liberdades

<sup>13</sup> NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. *Estudos Históricos*. São Paulo: PUC, 1984

<sup>14</sup> HUYSSSEN, Andréas. *Memórias do modernismo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

<sup>15</sup> HUYSSSEN, Andréas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

<sup>16</sup> AUGÉ, Marc. *Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.

individuais, das identidades de gênero etc. Temos aí a constituição de um cenário em que a opulência, a subjetividade, as tecnologias, as identidades constituídas ou assumidas e o não-lugar apressam e viabilizam a produção de novos sentidos e estratégias de produção de memória social.

Significados ou sentidos são construções, uma face do mercado simbólico em que a negociação, ou barganha, é um traço permanente. Considerando que atores e projetos sociais não ocupam o mesmo espaço de poder ou lugar social, essas diferenças são responsáveis por estratégias sociais específicas relacionadas ao peso e à influência de que dispõem. Toda memória social é produzida na perspectiva de uma disputa em que algumas idéias, estratégias e sentidos são permitidos, enquanto outros são omitidos, silenciados, ocultos ou manipulados. O mercado simbólico faz com que a memória social seja operada por um grupo sujeito a regras e por relações de força determinadas que convivem com múltiplas e contraditórias interseções entre campos sociais.

Esse mercado simbólico demonstra as estratégias que o processo desencadeia; não existem *a priori*, sendo produzidas em um processo de interlocução. Pêcheux demonstra que as palavras mudam de acordo com a formação discursiva a que estão articuladas<sup>17</sup>. Significados e sentidos não se limitam àquilo que se vê, se lê ou se ouve dos diferentes atores. Como diz Mello Santos, a memória se constitui, em um conjunto de percepções e representações que iluminam a compreensão da espacialidade da vida social, como um elemento fundamental para conhecer a estruturação desses espaços e sua valorização diferencial<sup>18</sup>.

O tempo permite entender o sentido da memória do indivíduo ou do grupo social. Ele produz combinações dos silêncios e das vozes ativas ou silenciadas pelos indivíduos e grupos. O distanciamento no tempo, assim como no espaço, produz ou permite a produção de abstrações, reforçando o papel do imaginário e das representações sociais na construção da vida social: abstrações, representações, imaginários sociais presentes em qualquer duração, movimento ou momento.

Moraes demonstra que a memória social é produzida como intervenção intelectual sistemática: elabora uma estratégia projetiva e res-

<sup>17</sup> PÊCHEUX, Michel. *L'inquiétude du discours*. Paris: Éditions de Cendres, 1994.

<sup>18</sup> MELLO SANTOS, Alexandre. *Quando as memórias se entrelaçam*. Rio de Janeiro: IBASE, 2003.

ponde a demandas específicas dos que a ela recorrem<sup>19</sup>. Mais importante, ocorre no presente, transformando-o ou reelaborando-o segundo lógicas e recursos em disputas e processos em desenvolvimento, mesmo quando referida ao passado. A memória não quer (ou deve) permanecer ou se constituir como aquisição individual ou isolada. A memória social exige atração, interlocução, mediação, vinculação e cumplicidade. Não de trata, portanto, de algo próprio à "natureza humana". Construção, dispositivo, articulação, decisão, impregnação e instauração social revelam que ela é uma das dimensões ou vinculações do real.

Em outros termos, a memória é um esforço organizado de intervenção na própria conjuntura, implicando intencionalidade sobre o modo de constituição simbólica, relacional e discursiva de realidades por meio do Estado, de movimentos sociais, de saberes, institucionais ou não, e de interesses socioeconômicos. A memória social deve ser pensada em seu contexto e produção sócio-históricos.<sup>20</sup> Considerada à luz de seu sentido plural, é a expressão partilhada de um sentimento e de um modo de compreender e de se relacionar no mundo, uma singularidade social, bem como um campo de lutas simbólicas, discursivas e relacionais; lembranças, silêncios e esquecimentos. Por meio de um discurso, a memória institui uma cena – aqui, no sentido tomado por Charaudeau.<sup>21</sup>

Como Bourdieu demonstra, a capacidade de fazer impor um modo de compreender por intermédio do discurso legítimo é uma demonstração de poder porque interfere na definição e no estabelecimento de prioridades no campo social. Segundo Araújo, a luta pelo poder simbólico – poder fazer ver e fazer crer – se torna muito visível, caracterizando-se por um embate de paradigmas manifestados em discursos. A luta pelo poder é também um embate discursivo, o que aumenta o seu capital simbólico. As análises de Bourdieu estão fundamentadas em uma teoria da ação, supondo, portanto, alguma coisa que ultrapassa a Língua no ato de fala ou no discurso social. Não sendo uma possibilidade de partilha, caracteriza-se como um artefato histórico e social.

<sup>19</sup> MORAES, Nilson A. "Memória e mundialização: algumas considerações". Ob. cit.

<sup>20</sup> Uma análise foucaultiana valorizaria as condições de produção de uma memória: os interlocutores, o lugar de onde se fala e para quem se fala, as imagens de si e do outro que são produzidas.

<sup>21</sup> Uma cena, portanto, envolve o enunciador e co-enunciador, momento e lugar. Ver CHARAUDEAU, Patrick. *Language et discours*. Paris: Hachette, 1983.

A memória deve ser vista não de acordo com uma perspectiva difusionista ou transferencial de um discurso por um grupo, e sim a partir de uma lógica dialógica, no sentido bakhtiniano de trocas e construções entre atores e projetos discursivos que permitem o desenvolvimento de estratégias que exercem uma ação efetiva sobre o mundo real em que se realiza a disputa. O modo de dizer e demonstrar consiste, portanto, em uma ferramenta estratégica de poder social, constituindo o que Foucault denominou regime de verdade.<sup>22</sup> A memória se inscreve em um processo de circulação e consumo em que diferentes formas de mediação se manifestam ou são utilizadas,

Há, de um lado, uma memória oficial que atua no sentido de viabilizar a manutenção das estruturas sociais, que seleciona, ordena e classifica fatos segundo critérios próprios, e se constrói considerando ou não silêncios, sombras, esquecimentos, repressões e estratégias de exclusão. De outro, há várias memórias sociais subterrâneas que, empenhadas em viabilizar as mudanças reclamadas pela sociedade, transmitem, conservam e produzem lembranças e comportamentos proibidos, desqualificados ou ignorados pelos discursos e pelas representações predominantes<sup>23</sup>.

As memórias coexistem na cultura, às vezes de maneira conflituosa, em outras de maneira pacífica e mais ou menos integrada, mas também como sinalização ou explicitação de expectativas tanto em termos relacionais, conceituais, quanto empíricos, isto é, justapondo, integrando ou lutando em uma “rede” de distintas e contraditórias expressões, na prática e nas representações dos indivíduos e grupos. Nesse sentido, pode-se dizer que a memória constitui, do ponto de vista político, uma vigorosa e necessária estratégia. Trata-se do domínio da produção discursiva, simbólica e relacional para a afirmação ou a retomada de identidades e culturas que se sentem ameaçadas pela existência de outras e, mais recentemente, pelas condições planetárias que introduzem elementos que não habitavam o cenário da disputa.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Se um grupo é capaz de elaborar um discurso que se torna aceito como verdadeiro, a comunidade discursiva que o produz ou o faz circular conquista um poder capaz de afirmar essa idéia como verdade. Ver FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1976.

<sup>23</sup> Ver MORAES, Nilson A. “Memória e mundialização: algumas considerações”. Ob. cit.

<sup>24</sup> Isto é, se aceita as teses de Canclini.

Discutir os diferentes sentidos produzidos e as estratégias políticas adotadas pelos “modelos” considerados como memória demonstra a impossibilidade de um sentido homogêneo. Ao examinar essa diversidade, percebemos que, individualmente ou em grupo, há uma busca da preservação, da produção de um sentido, tornando-se um mandamento, ou condição, para todas as classes, idades, ocupações e gêneros. Em cada um deles, diferentes representações e discursos estão presentes nos agentes sociais e indivíduos.

O século XX fez com que a comunicação e a informação se tornassem “lugares privilegiados” na produção e veiculação de sentidos. Como mostra Goulart Ribeiro, a mídia constitui o principal lugar de memória das sociedades contemporâneas, o *locus* em que o trabalho sobre as representações sociais se realiza<sup>25</sup>. Segundo ele, a mídia estaria subtraindo da história o papel central de constituição e formação de uma memória social. Tal memória produz um discurso organizador e estruturador do mundo, das relações sociais e simbólicas. O mundo, as relações e os fatos se fazem segundo uma hierarquia, cronologia, atores, articulações e acontecimentos privilegiados ligados a uma lógica própria à construção do discurso dos indivíduos e dos grupos. Nesse sentido, o discurso se constitui, ou se converte, em operador de identificação na produção de sentido.

A memória social leva a uma reflexão que considera intervenções nos processos de veiculação, construção e publicização dos eventos de rotina, ou cotidianos, de acontecimentos e momentos privilegiados. Por conseguinte, produz uma intervenção tanto lingüística e simbólica quanto sócio-histórica que não existe originalmente nos fatos e processos.

Uma memória, além de introduzir e produzir sentidos, empenha-se em disputar sentidos com outras memórias e discursos sociais. Sendo social, faz parte de um campo discursivo e simbólico em luta. A contribuição de Bourdieu sobre o campo simbólico oferece uma teoria e uma metodologia estratégica intelectual para a compreensão dos veículos e processos culturais e informacionais. Interessa-nos aqui a capacidade da produção do campo e do *habitus*, a intermediação entre os interesses presentes na produção, na circulação e na leitura social.

<sup>25</sup> GOULART RIBEIRO, Ana P. “Fim do ano: tempo de rememorar”. Em: NETO, A. F. & PINTO, M. J. (orgs.) *O indivíduo e as mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim/COMPOS, 1996.

Os produtores culturais e informacionais, na perspectiva de Bourdieu, comportam-se como portadores de uma cultura e de um *habitus*, de um olhar treinado institucionalmente para observar, hierarquizar, registrar e selecionar alguns elementos, para portar uma linguagem específica partilhada e disputada por seus pares. Trata-se de operadores – construídos socialmente – da realidade e dessa realidade que constituem, articulando-as como partes de uma ordem social e produtiva que preexistem e independem de seus interesses ou juízos de valor.

Quando Bourdieu discute os campos de força, indica a existência de pessoas que participam de um mesmo código em relação a portadores de outros códigos, referências, valores e interesses. São disputas socioculturais para impor *mundos legítimos*. O campo é o “lugar social”, reconhecido, das disputas de sentido, compondo-se como uma síntese de diversos (e contraditórios) esforços intelectuais de compreensão e intervenção no mundo real.

Em suas análises, Bourdieu não valoriza uma idéia abstrata de sociedade. Para ele, o sociólogo trabalha o conceito de campo. Uma sociedade diferenciada, em constante processo de mudança, não forma uma totalidade. Não é única nem integrada por funções sistemáticas e constantes, não possui uma cultura única e comum aos pares, sendo marcada por conflitos e tensões entrecruzados, ou por uma única autoridade, um modelo global. Dito de outra forma, os campos sociais são multipolares e desconcentrados, tornando necessárias a interlocução e a mediação.

Há um conjunto de espaços de jogos (relações) relativamente autônomos que não podem ser remetidos a uma lógica social única ou totalitária. Cada um desses espaços constitui um campo. Estamos, portanto, submetidos a diferentes campos econômicos, políticos, culturais, científicos e jornalísticos, ou seja, há um sistema estruturado de forças objetivas (uma configuração relacional) dotado de uma força atrativa capaz de incorporar à sua lógica todos os agentes que nele se inserem ou buscam inserir-se.

O campo produz regras, é um espaço de conflitos e de concorrência no qual os competidores lutam para estabelecer o monopólio sobre a espécie específica de capital (no caso, o profissional) pertinente ao campo. Trata-se de uma recriação, um espaço relacional em movimento, cujas condições e existência são a permanente disputa, reconstrução e ressignificação, ou seja, signos e significados.

Um esforço de conclusão nos obriga a esclarecer que o objetivo deste texto é desenvolver reflexões sobre a possibilidade de produção,

recuperação e veiculação da memória social como parte do processo de constituição política e como objeto de intervenção intelectual. A memória social mobiliza e produz significados, signos e conteúdos.

O presente não permite vislumbrar destinos ou os próximos passos da história; admite, contudo, prever as estratégias sociais, simbólicas e discursivas constituídas ao longo das relações e disputas de sentido. Percebemos que essas lutas, relações, disputas simbólicas e projetos sociais não se restringem aos poderes sociopolíticos. Existem e convivem nas relações sociais silêncios, ocultações e manipulações do real que impedem ou dificultam que processos sejam compreendidos ou tomados em sua totalidade.

Local, nacional e planetária, a memória social ganha importância em um século em que a imagem, a instantaneidade, a pluralidade, o silêncio e o esquecimento trazem a marca de políticas públicas. As identidades locais, nacionais ou transnacionais, as estratégias e ações multinacionais, a cultura local e a tecnocultura, apontam para a emergência de novos arranjos relacionais e societários. Canclini relembra que existem mais opções do que se imagina entre o McDonald's e Macondo<sup>26</sup>. Esses arranjos são o desejo de novas estruturas, de modos de participação, de influências que reorganizam e deslocam os investimentos e alianças, assim como imprimem a possibilidade de uma nova democracia e de modos de ser em escala planetária.

A memória social possui e considera permanências e rupturas que viabilizam a constituição de novos padrões relacionais e discursivos. Permanências e rupturas que caracterizam reinvenções e alianças estratégicas. Portanto, significam e estimulam representações, consideradas as universalidades e particularidades que predominam ou se constituem em cada momento histórico de uma determinada comunidade. A história é vivida e contada como fragmentos e não como disputas sociais. A história referida não é a disciplina científica, mas o processo imediato, vivido e partilhado socialmente. Os atores sociais e seus projetos permanecem escamoteados em suas estratégias ou narrativas veiculadas pelas mídias e tecnologias que operam enunciados com objetivos, estratégias e linguagens definidos antecipadamente. Essa perspectiva faz o conhecimento científico e versões apresentadas se constituírem como reduções da realidade ou manifestação de suas estratégias.

<sup>26</sup> CANCLINI, Nestor. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Seguindo a trajetória de Bourdieu, a memória pode ser tomada como um processo contínuo – e tenso, posto que constitui um campo – de reconversão de bens e ativos materiais e simbólicos de um “jogo regido por regras explícitas e específicas com espaço e tempo delimitados”. A memória utilizada como saber, metodologia de produção de conhecimento e resistência social reinventa a identidade e a cidadania de grupos excluídos. Dentro de um sistema de distribuição e controle do conhecimento que marca a diferença social e cultural em benefício de um grupo socialmente desigual ou assimétrico em face dos grupos dominantes, esses atores desenvolvem formas de resistência que lhes permitem reivindicar a implementação de um projeto moderno e sua incorporação.

As relações sociais podem, segundo Bourdieu, ser analisadas como interações simbólicas que encontram nas trocas lingüísticas as condições para produzir efeitos sociais. As trocas lingüísticas “são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores e seus respectivos grupos”<sup>27</sup>. As trocas lingüísticas veiculam sentidos, produzem lutas e essas memórias. As atitudes e o próprio discurso, por sua vez, produzem um sentido prático, carregado de eufemismos, mas não totalmente consciente. A fala e a ação são atos condicionados ou influenciados por inúmeros elementos independentes entre si, em relação aos quais um mercado lingüístico organiza e hierarquiza atores e projetos.

O esforço ou a tentativa de compreensão das implicações e efeitos simbólicos da linguagem deve considerá-la “o primeiro mecanismo formal cujas capacidades geradoras são ilimitadas”<sup>28</sup>. A integração ou a presença dos indivíduos em uma mesma “comunidade lingüística” é condição primordial para que se estabeleçam as relações de dominação simbólica.

Bourdieu também demonstra que o uso que é feito da língua depende diretamente da “distribuição” do capital lingüístico, do acesso à aquisição desse capital e da própria estrutura de classes. A imposição ideológica por meio dos sistemas simbólicos se dá de um modo não perceptível, em que o capital simbólico do grupo é classificado segundo os parâmetros do discurso e da ideologia dominantes, sejam estes de ordem filosófica, moral, econômica, jurídica ou religiosa.

<sup>27</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 64.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 36.

A existência de sistemas simbólicos se vincula à estrutura do campo em que eles são produzidos e reproduzidos. Por intermédio dos sistemas simbólicos, efetiva-se uma violência simbólica “que extorque submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em ‘expectativas coletivas’, em crenças socialmente inculcadas”<sup>29</sup>.

A “violência simbólica” se expressa de modo mais explícito no processo de classificação de todas as coisas, tendo como parâmetro um elemento ou uma convenção externa ao que se classifica:

Na existência ordinária, praticamente só se fala daquilo que é, para dizer, por acréscimo, que é conforme ou contrário à natureza das coisas, normal ou anormal, admitido ou excluído, bendito ou maldito. Os substantivos são combinados a adjetivos tácitos, os verbos, a advérbios silenciosos, que tendem a consagrar ou a condenar, a instituir como digno de existência e de perseverar no ser, ou, ao contrário, a destituir, a degradar, a desacreditar.<sup>30</sup>

O poder simbólico se cristaliza por meio dos usos da linguagem e corrobora uma forma de poder. O poder simbólico é “uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada”<sup>31</sup> desses outros poderes, e só pode ser exercido e reproduzido porque existe um “desconhecimento dos fundamentos verdadeiros da dominação”<sup>32</sup>.

Bourdieu, em seus trabalhos, estabelece uma relação entre trocas lingüísticas e trocas econômicas em que as trocas lingüísticas se dão em meio ao estabelecimento de valores simbólicos<sup>33</sup>. Para ele, o domínio sobre o código da língua, assim como a “livre” permissão para utilizá-lo, pressupondo a legitimidade do discurso a ser proferido, são situações definidas pelo mercado lingüístico.

A autoridade do discurso está relacionada à autoridade, no campo do poder, do autor. Quanto mais oficial for a situação em que o locutor estiver envolvido, maior será a chance de funcionamento de sua competência lingüística e de seu uso do universo simbólico domi-

<sup>29</sup> BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. São Paulo: Marco Zero, 1983, p. 123.

<sup>30</sup> BOURDIEU, Pierre. *Lições da aula*. São Paulo: Ática, 1994, p. 23.

<sup>31</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo; Perspectiva, 1992.

<sup>32</sup> BOURDIEU, Pierre. *Lições da aula*. *Ob. cit.*, p. 34.

<sup>33</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. *Ob. cit.*

nante e seus códigos, traduzidos nas normas da língua oficial. Produz-se uma ambigüidade, já que esse discurso e a prática que o condiciona estão baseados no “tabu da explicitação”, ou seja, na proibição implícita de clarificar e externar objetivamente os mecanismos e estratégias da dominação simbólica.

Bourdieu conferiu às estruturas simbólicas papel decisivo na análise da sociedade, estendendo-se ao modo de encarar “as classificações propriamente intelectuais” e a maneira de produzir o conhecimento, para o qual propõe um permanente diálogo entre áreas diferentes do saber e uma maior interação entre a teoria e o mundo empírico. É nesse terreno, nessa negociação, que a linguagem produz os sentidos e orienta as ações que viabilizam a memória social.

O poder político, ao operar um regime próprio de discursividade e práticas, viabilizando um sentido e produzindo uma imagem que pretende que o outro a tome como real, não constitui uma instância de inteligibilidade do social, embora ajude a explicar os mecanismos de sociabilidade. O poder, como memória social, é e se compõe como discurso declarativo; produz uma agenda; é avaliativo, opinativo e indicativo de diferentes enunciados e nomeações. Testemunha e estabelece invocações, faz ou permite usos metafóricos. Além disso, apresenta-se ora como algo inevitável e irreversível na tragédia que ronda a sociedade, ora como esperança da viabilização de sua mudança; portanto, tal qual armadilha e margem de um processo.

Não se trata de uma expressão da natureza, mas da história. O poder opera a realidade e busca adequá-la às suas perspectivas. É também uma mediação, um ator/ agente – mesmo que oculto – que faz as pessoas se referirem a ele. Um movimento no *entre*, resultado provisório de um conjunto de forças e articulações, em uma ininterrupta cadeia de permanências e descontinuidades que convivem.

O poder político, em suma, estrutura a memória como conhecimento silenciado e vivido. A memória, ao contrário do poder político, é uma vivência partilhada horizontal, ativa e voluntariamente, embora não seja necessariamente consciente. Já o poder político possui uma memória. É sujeito de sua própria construção e pode, com muito maior potência de ação, transformar esforços isolados em movimentos articulados, seja a partir da necessidade de enfrentar problemas concretos e comuns, seja para criar um contexto externo mais favorável para combatê-los.

## As práticas discursivas e os (im)previsíveis caminhos da memória<sup>1</sup>

LUCIA M. A. FERREIRA

*Virtualmente toda experiência humana é mediada – pela socialização e em particular pela aquisição da linguagem. A linguagem e a memória estão intrinsecamente ligadas, tanto no nível da lembrança individual quanto no da institucionalização da experiência coletiva.*

Anthony Giddens

A preocupação com as novas modalidades de produção da identidade e da diferença em decorrência da globalização e da influência padronizadora da mídia tem motivado um grande número de reflexões a respeito da dimensão cultural e política da memória social em diferentes tradições disciplinares. Contagiada pelas mesmas motivações, examino neste texto, em primeiro lugar, alguns aspectos relacionados à memória social, procurando esclarecer de que forma as práticas discursivas em que nos engajamos no cotidiano contribuem para a sua construção. Em seguida, no limite do recorte a que me imponho, relaciono algumas das inúmeras possibilidades de abordagem, descrição e interpretação desses mecanismos construtivos.

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto Representações no Discurso Midiático, apoiado pelo Edital de Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas, CNPq, 2004.

### Memória e práticas discursivas: relações não tão óbvias

Para melhor problematizar o papel das práticas discursivas na constituição da memória social, tomarei um pequeno trecho da crônica “Tão bonita manhã”, da jornalista Miriam Leitão, publicada no jornal *O Globo* do dia 1º de julho de 2002, um dia após a seleção brasileira conquistar a Copa do Mundo de Futebol.

O amor à pátria, em dias assim, é físico. Temos sido assim, desde a remota Suécia de 58, que meus filhos não viram, mas se lembram. Do silêncio do Maracanã na derrota em 50, que não vi, mas me lembro e como eu todos os que nasceram nesses anos seguintes carregando o peso do maior silêncio do mundo.

Instituição nacional e fator de coesão social, o futebol, abordado de forma poética e apaixonada na crônica, liga-nos a um corpo social amplo, a uma sensação de vivência partilhada pelas gerações que permanece a despeito do tempo decorrido, a despeito da impossibilidade da experiência objetiva dos acontecimentos. De alguma forma, assim como a grande vitória na Copa de 1958, a derrota de 1950 permanece, afigurando-se como uma tragédia que, por ser citada, recontada e revivida, faz parte do repertório de narrativas inscritas em nossa memória e que construíram e continuarão a construir não apenas a instituição futebol brasileiro, mas também a identidade cultural brasileira.

Parte desse repertório narrativo que evoca nossas glórias e tragédias no âmbito do futebol, o relato da jornalista tem como trilha sonora a canção *Manhã de Carnaval*, de Luiz Bonfá e Antônio Maria, que se faz lembrar pelo título da crônica, remetendo-nos a outros grandes momentos em que o sentimento de excelência, de coisa que sabemos fazer bem, vem à memória. A canção faz parte da trilha sonora do filme *Orfeu do Carnaval*, baseado na premiada peça *Orfeu da Conceição*, de Vinícius de Moraes, que leva o mito de Orfeu para os morros cariocas e para o Carnaval. O filme, uma produção franco-italo-brasileira de 1958, conquistou a Palma de Ouro no Festival de Cannes de 1959 e o Oscar de melhor filme estrangeiro. Vale lembrar ainda que as trilhas sonoras da peça e do filme nos legaram canções inesquecíveis: *Manhã de Carnaval*, *A felicidade* e *Se todos fossem iguais a você*, de Tom Jobim e Vinícius de Moraes, os quais marcaram o início da parceria entre os dois artistas. A crônica, em resumo, ao

apontar para temas que nos são muito caros – futebol, música e carnaval –, apresenta-se como uma narrativa épica em que são relacionados fatos heróicos que, grandiosos também em sua dimensão trágica, narram-nos como coletividade e projetam uma identidade cultural.

Sem dúvida, um dos temas relacionados à memória suscitados pela crônica é a questão da narrativa, um recurso de interpretação do mundo que nos cerca, uma forma de mediação entre o indivíduo e o mundo por evocar ou simplesmente criar ordem e significado<sup>2</sup>. Nascermos em um mundo que se narra, e as imagens que muitas vezes acreditamos ter registrado em nossas memórias a partir de vivências pessoais são, na verdade, reconstruções baseadas em depoimentos e relatos que, de alguma forma, impõem-se a nós. As reflexões de Maurice Halbwachs sobre sua própria infância e a lembrança do que teria sido o seu primeiro dia de aula ilustram bem esse aspecto da construção da memória:

Imagem flutuante, incompleta, sem dúvida, e, sobretudo, imagem reconstruída: mas quantas lembranças que acreditamos ter fielmente conservado e cuja identidade não nos parece duvidosa são forjadas também quase que inteiramente sobre falsos reconhecimentos, de acordo com relatos e depoimentos!<sup>3</sup>

Tendo freqüentado muitas escolas, levado seus próprios filhos à escola e lido relatos em que se descrevem as impressões de crianças que entram em uma sala de aula pela primeira vez, Halbwachs conclui que a impressão da experiência vivida no primeiro dia de aula pode ter se “fundido” com as demais experiências e relatos.

A memória é, com freqüência, apontada como elemento essencial da identidade, do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si<sup>4</sup>. Voltando à crônica

<sup>2</sup> HINCHMAN, Lewis P. & HINCHMAN, Sandra K. “Toward a definition of narrative”. Em: HINCHMAN, Lewis P. & HINCHMAN, Sandra K. (orgs) *Memory, identity, community: the idea of narrative in the human sciences*. Albany: State University of New York Press, 1997, p. xvi.

<sup>3</sup> HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 73.

<sup>4</sup> Ver LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996; e POLLACK, Michael. “Memória e identidade social”. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

da jornalista Miriam Leitão, podemos ver que, de fato, ao evocar o sentimento “quase físico” de amor à pátria que experimentamos após a conquista na Copa, o relato nos leva a reconhecer e reconstruir no imaginário uma das marcas mais recorrentes da nossa identidade cultural: o amor ao futebol. Mesmo que as evocações mais indiretas à música e ao carnaval, outras marcas identitárias recorrentes do nosso coletivo, não tenham sido reconhecidas por todos os leitores, vale lembrar que alguns estudos desenvolvidos no âmbito da antropologia mostram que o futebol e o carnaval no Brasil se configuram em lugares e momentos em que, em uma sociedade profundamente marcada pela hierarquia e pela exclusão, todos se imaginam como iguais, próximos, e em que a distância social pode ser invertida e até mesmo ironizada<sup>5</sup>. Isso significa que, nos momentos de grande comemoração, quando falam mais alto as marcas que constroem no imaginário uma identidade de nação e de pátria, e de solidariedade na felicidade e na tragédia, são simultaneamente silenciadas aquelas que poderiam denunciar o distanciamento social. Constata-se, assim, que o aspecto de dinamicidade, de instabilidade, de possibilidade de (re)construção de nossas memórias, implica a existência de um mecanismo de esquecimento permitindo que de todas as nossas percepções e vivências selecionemos, ou sejamos levados a selecionar, as que serão memorizadas.

É preciso que se considerem os aspectos éticos e políticos da construção da memória. Se esta pode ser vista como uma conquista, é preciso que a reconheçamos também como objeto e instrumento de poder<sup>6</sup>. Da mesma forma, a representação identitária implica um afrontamento de forças, uma escolha política das memórias que irão constitui-la e cuja manutenção exige a exclusão, “sob a forma de recalçamento, dissimulação, interdição, repressão ou censura”<sup>7</sup> de tudo aquilo que pode colocar em xeque o que se quer preservar.

<sup>5</sup> Ver DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

<sup>6</sup> Ver LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Ob. cit.

<sup>7</sup> GONDAR, Jô. “Lembrar e esquecer: desejo de memória”. Em: COSTA, Icléia T. M. & GONDAR, Jô (orgs). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 38.

### Investigando a memória social a partir das práticas discursivas

Se consideramos que é na linguagem que são construídas as culturas humanas, precisamos admitir que é também a linguagem que pode propiciar o acesso à melhor compreensão dos mecanismos e recursos que utilizamos para construir a memória e as configurações identitárias a ela relacionadas. É ainda na infância que passamos a entender a narrativa cotidiana como forma não apenas de relato, mas também de retórica. Crianças de três e quatro anos usam suas narrativas para bajular, enganar, lisonjear, justificar e obter o que querem. Ao mesmo tempo, são capazes de interpretar os significados das narrativas de outros<sup>8</sup>. Isso significa dizer que construímos as referências que constituirão a memória e as construções coletivas mais estabilizadas, como as crenças e tradições, nas interações cotidianas, nas práticas discursivas em que nos engajamos, nas narrativas que permeiam os diálogos que mantemos com nossos interlocutores, nos textos que lemos e escrevemos, nas imagens com que interagimos. Da mesma forma, nessas situações podemos também desestabilizar as referências construídas e produzir mudanças.

Essa perspectiva pressupõe que os dispositivos teórico-analíticos subjacentes à investigação devem permitir a melhor compreensão dos mecanismos discursivos em relação tanto aos aspectos mais estáveis quanto àqueles que propiciam a mudança. Uma das conseqüências de tal posicionamento nos dirige à perspectiva analítica socioconstrucionista que serve de base aos trabalhos interdisciplinares que vêm sendo realizados em diversos campos de investigação, entre os quais a psicologia social, os estudos da linguagem e os estudos culturais. Tais estudos se preocupam sobretudo com os processos de produção de sentidos e sua relação com nossos posicionamentos sócio-históricos na vida social. Na visão socioconstrucionista, o conhecimento não traduz uma representação da realidade. Ao contrário, é construído por categorias, termos e conceitos que são, eles mesmos, artefatos sociais derivados de nossas convenções, produtos de interações historicamente situadas. A pesquisa construcionista se propõe a examinar essas convenções e estruturas de legitimação, bem como entendê-las como regras socialmente construídas e historicamente localizadas.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ver BRUNER, Jerome. *Atos de significação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

<sup>9</sup> Ver SPINK, Mary Jane & FREZZA, Rose Mary. “Práticas discursivas e produção de sentidos: a perspectiva da psicologia social”. Em: SPINK, Mary J. (org) *Práticas*

Em grande parte das reflexões socioconstrucionistas acerca do conhecimento, da identidade e da memória, a noção de discurso é fundante. O discurso, retomado com variações em diferentes tradições disciplinares nas ciências sociais, tem em Foucault seu principal formulador. Em *Arqueologia do saber*, escrito em 1969, e em *A ordem do discurso*, de 1971<sup>10</sup>, ele define o discurso e destaca sua relevância: o discurso constitui os objetos do conhecimento, as estruturas conceituais, as categorias, os sistemas classificatórios, os sujeitos, as relações sociais. Ainda em *Arqueologia do saber*, Foucault estabelece as linhas gerais de uma proposta analítica das estratégias, das regras de formação do discurso e dos enunciados:

na análise do campo discursivo, trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciado exclui.<sup>11</sup>

Entretanto, ao conceber o discurso como um sistema construído com base em regras, Foucault não considera que o significado pode ser buscado em referentes que estão fora do discurso. Ao contrário, o conhecimento é construído pelo próprio discurso, sendo, portanto, vulnerável às lutas de poder, aos conflitos no interior das formações discursivas, dos aparatos institucionais que permitem sua existência. É importante ressaltar que a preocupação central da obra de Foucault se liga aos processos de subjetivação e à constituição do sujeito, visto como uma construção histórica realizada nas práticas discursivas. Enquanto os trabalhos acima mencionados, da chamada fase arqueológica, enfatizavam a questão do discurso, das formações discursivas e dos enunciados, reflexões posteriores se voltaram para o poder e sua relação com a produção da subjetividade.<sup>12</sup>

*discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas.* São Paulo: Cortez, 2004, p.17-39.

<sup>10</sup> Ver FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2000; e *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Ob.cit., p. 29.

<sup>12</sup> Por exemplo, *Vigiar e punir*, de 1975, e *Microfísica do poder*, de 1979.

Como afirmado acima, diferentes tradições disciplinares nas ciências sociais vêm, ao longo do tempo, utilizando e ressignificando algumas postulações de Foucault, assim como incorporando novas premissas e inaugurando novos dispositivos analíticos. A análise do discurso de linha francesa, que retoma várias das postulações de Foucault a respeito do discurso e das formações discursivas, tem em Michel Pêcheux seu principal formulador e em Eni Orlandi sua principal divulgadora no Brasil. Apresentando como preocupação central a articulação entre o discurso, a língua, o sujeito e a história, algumas das questões centrais dessa abordagem são o assujeitamento e a reprodução do que é pré-construído, a ilusão da transparência da linguagem, o caráter material do sentido e o esquecimento.

A vertente anglo-saxã, denominada análise crítica do discurso, tem como principal formulador Norman Fairclough e também orienta um considerável número de projetos no Brasil. As diferenças entre as duas formulações são mais programáticas que teóricas e, via de regra, há mais pontos em comum que conflitos. A análise crítica do discurso, ao pretender ser uma teoria social do discurso, tem como principal preocupação a investigação da mudança histórica nas práticas discursivas, uma vez que estas, além de sua dimensão constitutiva na construção social da realidade, são também ação social que, no cotidiano e ao longo do tempo, projetam e forjam a mudança social e cultural<sup>13</sup>.

No campo da psicologia social, as análises de cunho socioconstrucionista voltadas para as práticas discursivas com frequência entendem o discurso como o uso institucionalizado da linguagem e de sistemas de sinais do tipo lingüístico tanto no âmbito dos sistemas políticos e disciplinares quanto no nível mais restrito dos grupos sociais. O conceito de práticas discursivas remete, por sua vez, “aos momentos de ressignificações, de rupturas, de produção de sentidos, ou seja, corresponde aos momentos ativos do uso da linguagem, nos quais convivem tanto a ordem quanto a diversidade”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ver FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora UnB, 2001; e FAIRCLOUGH, Norman. “A análise crítica do discurso e a mercantilização do discurso público: as universidades”. Em: MAGALHÃES, C. (org). *Reflexões sobre a análise crítica do discurso*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2001, p. 31-81.

<sup>14</sup> SPINK, Mary Jane & Medrado, Benedito. “Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas”. Em:

Nessa ótica, as mais variadas práticas discursivas podem constituir-se em *corpus* analítico: conversas cotidianas, textos produzidos na mídia, documentos de arquivo, textos imagéticos, todos estes instâncias de construção de conhecimento.

No âmbito dos estudos da linguagem, destacam-se análises socioconstrucionistas que, apoiadas nas ciências sociais e na análise do discurso, têm produzido avanços consideráveis na investigação dos caminhos percorridos na construção do conhecimento, das configurações identitárias e da diferença. Uma das conseqüências metodológicas da opção pela perspectiva socioconstrucionista de natureza interpretativista é a percepção de que, sendo o próprio objeto de investigação socioconstruído, o pesquisador está “imbricado no conhecimento que constrói”<sup>15</sup>. São freqüentes as análises em que o pesquisador é participante na prática discursiva estudada já que não raro o estudo empreendido se relaciona à defesa de identidades, memórias e tradições. Com grande potencial para a investigação no campo da memória, destaca-se também a investigação das configurações identitárias construídas nas práticas discursivas em espaços institucionais, como, por exemplo, os estudos desenvolvidos por Moita Lopes<sup>16</sup> no contexto escolar. Observe-se que esses estudos, a maioria dos quais de base etnográfica, concebem o discurso como prática social em que as pessoas se posicionam em relações de poder e prevêm a possibilidade de contradiscursos que se articulam como forma de resistência, no processo de agir socialmente através da linguagem, ou seja, no processo social de construção do discurso, refletindo as visões de mundo e os projetos políticos dos envolvidos nos embates discursivos<sup>17</sup>.

SPINK, M. J. (org) *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. Ob. cit., p. 43-5.

<sup>15</sup> MOITA LOPES, Luiz Paulo da. “Socioconstrucionismo: discurso e identidades sociais”. Em: MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). *Discursos de identidades*. Campinas: Mercado de Letras, 2003, p. 23.

<sup>16</sup> Ver MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Campinas: Mercado de Letras, 2002; e MOITA LOPES, Luiz Paulo da. “Socioconstrucionismo: discurso e identidades sociais”. Ob. cit.

<sup>17</sup> MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula*. Ob. cit., p. 197.

É igualmente relevante para a investigação do papel das práticas discursivas de construção da memória social a pesquisa que vem sendo desenvolvida nos estudos culturais, amplo campo de investigação da cultura contemporânea fortemente marcado pelo compromisso com a mudança nas práticas políticas e sociais. Entre os variados enfoques teórico-metodológicos privilegiados por esse campo, de caráter eminentemente interdisciplinar, a investigação sobre as práticas discursivas de representação tem sido particularmente produtiva. Central para tal abordagem é a noção de que os significados que partilhamos são construídos no interior de sistemas representacionais ou sistemas de significação: os atores sociais utilizam os sistemas conceituais da cultura para construir significados, para dar sentido ao mundo e para se comunicar. À diferença da abordagem semiótica, no entanto, a abordagem discursiva da representação, apoiando-se principalmente nas noções de discurso, poder e conhecimento de Foucault, concebe a construção do significado não propriamente na linguagem, mas no discurso, visto como sistema representacional<sup>18</sup>.

Assim, a abordagem discursiva da representação tem informado um grande número de trabalhos que investigam a relação entre representação e poder e as estratégias de construção de contradiscursos nas representações da identidade e da diferença, as quais, por serem criações culturais e sociais, precisam ser ativamente produzidas e não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação em que adquirem sentido<sup>19</sup>. Compromissados com a mudança nas práticas políticas e sociais, esses trabalhos focalizam o caráter performativo da representação (representação é ação) e seu aspecto político, valendo-se de uma variada agenda temática que inclui, entre outros, estudos sobre raça, etnia, gênero, pós-colonialismo, literatura, cultura popular, multiculturalismo, pós-modernidade e globalização.

Concluindo, retomo o título e a epígrafe deste texto para lembrar que, independentemente dos caminhos da memória que desejamos

<sup>18</sup> Ver HALL, Stuart. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage, 2000.

<sup>19</sup> Ver SILVA, Tomaz Tadeu da. “A produção social da identidade e da diferença”. Em: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

iluminar – o da memória institucionalizada, o da contramemória que resiste à força dominante da memória hegemônica ou o da memória que, ao apontar para o futuro, surge como resistência criativa em um mundo em que interagem populações culturalmente distintas –, “memória e linguagem estão intrinsecamente ligadas”. As práticas discursivas que permeiam nosso cotidiano, tanto aquelas produzidas em contextos institucionais, como a família, a igreja, a escola, o trabalho, quanto aquelas veiculadas pela literatura e pela mídia, afiguram-se, portanto, como *locus* privilegiado da investigação que pretende tornar mais visíveis os caminhos da construção da memória ou das memórias que nos constroem como sujeitos.

## Casas e portas da memória e do patrimônio

MARIO CHAGAS

### As portas dos domínios museal e patrimonial

No século XX, observou Françoise Choay, “as portas do domínio patrimonial”<sup>1</sup> foram forçadas. Um número cada vez maior de pessoas (organizadas em grupos ou individualmente) passou a se interessar pelo campo do patrimônio não apenas em sua vertente jurídico-burocrática vinculada ao chamado direito administrativo, mas sobretudo em sua dimensão sociocultural. Forçadas as portas, o domínio patrimonial, ao invés de restringir-se, dilatou-se. E dilatou-se a ponto de se transformar em um terreno de fronteiras imprecisas, terreno brumoso e com um nível de opacidade peculiar.

A palavra patrimônio tem, ainda hoje, a capacidade de expressar uma totalidade difusa, à semelhança do que ocorre com outros termos como cultura, memória e imaginário. Frequentemente, aqueles que desejam alguma precisão se vêem forçados a definir e redefinir o termo. A necessidade de recuperar sua capacidade operacional, driblando seu acento de difusa totalidade, está na raiz das constantes requalificações a que essa palavra tem sido submetida. Se tradicionalmente ela foi utilizada como uma referência à “herança paterna” ou aos “bens familiares” transmitidos de pais (e mães) para filhos (e filhas), em particular no que se referia aos bens de valor econômico e afetivo, ao longo do tempo gradualmente adquiriu novos contornos e ganhou outras qualidades semânticas, sem prejuízo do domínio original.

<sup>1</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2001, p. 13.

iluminar – o da memória institucionalizada, o da contramemória que resiste à força dominante da memória hegemônica ou o da memória que, ao apontar para o futuro, surge como resistência criativa em um mundo em que interagem populações culturalmente distintas –, “memória e linguagem estão intrinsecamente ligadas”. As práticas discursivas que permeiam nosso cotidiano, tanto aquelas produzidas em contextos institucionais, como a família, a igreja, a escola, o trabalho, quanto aquelas veiculadas pela literatura e pela mídia, afiguram-se, portanto, como *locus* privilegiado da investigação que pretende tornar mais visíveis os caminhos da construção da memória ou das memórias que nos constroem como sujeitos.

## Casas e portas da memória e do patrimônio

MARIO CHAGAS

### As portas dos domínios museal e patrimonial

No século XX, observou Françoise Choay, “as portas do domínio patrimonial”<sup>1</sup> foram forçadas. Um número cada vez maior de pessoas (organizadas em grupos ou individualmente) passou a se interessar pelo campo do patrimônio não apenas em sua vertente jurídico-burocrática vinculada ao chamado direito administrativo, mas sobretudo em sua dimensão sociocultural. Forçadas as portas, o domínio patrimonial, ao invés de restringir-se, dilatou-se. E dilatou-se a ponto de se transformar em um terreno de fronteiras imprecisas, terreno brumoso e com um nível de opacidade peculiar.

A palavra patrimônio tem, ainda hoje, a capacidade de expressar uma totalidade difusa, à semelhança do que ocorre com outros termos como cultura, memória e imaginário. Frequentemente, aqueles que desejam alguma precisão se vêem forçados a definir e redefinir o termo. A necessidade de recuperar sua capacidade operacional, driblando seu acento de difusa totalidade, está na raiz das constantes requalificações a que essa palavra tem sido submetida. Se tradicionalmente ela foi utilizada como uma referência à “herança paterna” ou aos “bens familiares” transmitidos de pais (e mães) para filhos (e filhas), em particular no que se referia aos bens de valor econômico e afetivo, ao longo do tempo gradualmente adquiriu novos contornos e ganhou outras qualidades semânticas, sem prejuízo do domínio original.

<sup>1</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2001, p. 13.

Patrimônio digital, patrimônio genético, biopatrimônio, etnopatrimônio, patrimônio intangível (ou imaterial), patrimônio industrial, patrimônio emergente, patrimônio comunitário e patrimônio da humanidade são algumas das múltiplas expressões que habitam as páginas da literatura especializada, ao lado de outras mais consagradas como patrimônio cultural, patrimônio natural, patrimônio histórico, patrimônio artístico e patrimônio familiar. Em alguns meios museológicos, também podem ser encontradas as expressões “patrimônio total” e “patrimônio integral”<sup>2</sup>, as quais, utilizadas para designar o conjunto dos bens naturais e culturais, parecem querer reafirmar a referida totalidade difusa. Entre os problemas decorrentes da noção de “patrimônio integral”, destacam-se a naturalização da natureza e a despolitização do patrimônio, uma vez que, por seu intermédio, insinua-se uma espécie de dispositivo ilusionista que, sem sucesso, deseja criar uma pseudo-harmonia, apagar tensões e eliminar diferenças, eleições, conflitos e atribuições de valores aos bens culturais. Além disso, a idéia de que tudo faz parte do “patrimônio integral” não encontra eco nos processos e práticas sociais de preservação cultural.

A noção moderna de patrimônio e suas diferentes qualificações, assim como a moderna noção de museu (casa de memória e poder) e suas diferentes tipologias não têm mais de 250 anos. Filhas do Iluminismo, nascidas no século XVIII, no bojo da formação dos Estados-nação, elas se consolidaram no século seguinte e chegaram com pujança ao século XX, provocando ainda hoje inúmeros debates em torno de suas universalidades e de suas singularidades, de suas classificações como instituições ou mentalidades de interesse global, nacional, regional ou local.

De todo modo, vale registrar que, para além de seu vínculo com a modernidade, a categoria patrimônio, como categoria antropológica de pensamento, tem, como sublinhou José Reginaldo Santos Gonçalves, “caráter milenar” e não é “uma invenção moderna”, estando em ação, nomeadamente, “no mundo clássico”, “na idade média” e também “nas chamadas sociedades tribais”<sup>3</sup>. As noções de museu (casa de

<sup>2</sup> Ver “Anais do 1º Encontro Internacional de Ecomuseus”, de 18 a 23 de maio de 1992. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura Turismo e Esportes, 1992, p. 58.

<sup>3</sup> GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “O patrimônio como categoria de pensamento”. Em: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21-9.

memória e poder) e patrimônio no mundo moderno, além de se manterem conectadas à de propriedade, seja ela material ou espiritual, econômica ou simbólica, estão umbilicalmente vinculadas à idéia de preservação. Provisoriamente, quero sugerir que um anelo preservacionista e um sentido de posse são estímulos que se encontram na raiz da instituição do patrimônio e do museu (casa de memória e poder).

A noção de posse, da qual derivam, por exemplo, possessão, possuidor e possuído, parece, nesse caso, mais precisa e adequada que a de propriedade. O termo posse tem, entre outros, os seguintes sentidos: “retenção ou fruição de uma coisa ou de um direito”; “estado de quem frui uma coisa, ou a tem em seu poder”; “ação ou direito de possuir a título de propriedade”; “ação de possuir, de consumir o ato sexual”<sup>4</sup>. A última acepção me leva à observação de Donald Preziosi que entendeu o objeto museal (ou patrimonial) como “artefato encenado” e “objeto de desejo”, e insinuou que o “museu também pode ser compreendido como um instrumento de produção de sujeitos sexuais”<sup>5</sup>.

Apenas aqueles que se consideram possuidores ou que exercem a ação de possuir, do ponto de vista tanto individual quanto coletivo, é que estão em condições de instituir o patrimônio, de deflagrar (ou não) os dispositivos necessários para a sua preservação, de acionar (ou não) os mecanismos de transferência de posse entre tempos, sociedades e indivíduos diferentes. Essa é, possivelmente, uma das radículas do “poder mágico da noção de patrimônio” a que se referiu Françoise Choay, ao reconhecer que “ela transcende as barreiras do tempo e do gosto”<sup>6</sup>; uma outra radícula pode ser associada à noção de preservação, que implica as idéias de prevenção, proteção, conservação e, mais precisamente, a ação de “pôr ao abrigo de algum mal, dano ou perigo futuro”<sup>7</sup>.

O que não está explicitado, todavia, é que, para que a ação preservacionista seja deslanchada, não basta a imaginação de “algum mal”,

<sup>4</sup> PRADO E SILVA, Adalberto (org.). *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1971.

<sup>5</sup> PREZIOSI, Donald. “Evitando museocanibalismo”. Em: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA, Adriano (orgs.). *XXIV Bienal de São Paulo. Núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismos*, v. 1. São Paulo: Fundação Bienal, 1998, p. 50-56.

<sup>6</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Ob. cit., p. 98.

<sup>7</sup> PRADO E SILVA, Adalberto (org.). *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos*. Ob. cit.

de algum “dano” ou “perigo” futuro. É preciso, e este não é um ponto sem importância, que o sujeito da ação identifique no objeto a ser preservado algum valor.

#### **Patrimônio & museu: perigos, valores e portas**

Perigo e valor. Perigo e valor imaginados são palavras-chave para a ação preservacionista. Essas palavras-chave contêm ao menos duas sugestões:

a) ainda que a morte seja o perigo maior e praticamente inevitável, o sentido corriqueiro de perigo depende fundamentalmente de um referencial. Em outros termos, aquilo que se apresenta como perigo para uns pode não ser percebido como perigo para outros. Além disso, uma mudança de perspectiva pode alterar a visão de perigo. A necessidade de um referencial para a melhor qualificação do perigo permite identificá-lo com maior precisão, mas permite também pensar a própria preservação como um perigo, algo que contribui para a desnaturalização dos discursos preservacionistas. A tentativa de preservação da ordem e da paz a todo custo tende a pôr em perigo a paz e a própria ordenação social; a tentativa de preservar a vida por meio de ritos políticos de limpeza tende a deixar a própria vida em perigo. Ao ver antecipadamente o perigo concreto que representava a ascensão do nazismo na Alemanha, ameaçando de destruição a cidade, a vida social, a cidadania e os princípios democráticos, Walter Benjamin realizou um projeto de preservação e escreveu, em 1933, o livro *A infância em Berlim por volta de 1900*, dedicando-o ao seu “querido Stefan”<sup>8</sup>. A dedicatória do livro para seu filho, como observou Willi Bolle, é significativa. “Nessa comunicação de pai para filho temos literalmente a transmissão de um patrimônio, um elo de continuidade de geração para geração”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 71-142.

<sup>9</sup> BOLLE, Willi. “Cultura, patrimônio e preservação (Texto I)”. Em: ARANTES, Antônio Augusto (org.). *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 11-23.

b) sem a identificação de um valor qualquer, seja este mágico, econômico, simbólico, artístico, histórico, científico, afetivo ou cognitivo, a preservação não será deflagrada, ainda que exista o perigo de destruição. O lema adotado pelo Núcleo de Orientação e Pesquisa Histórica (NOPH) de Santa Cruz, fundado em 1983 e que nove anos mais tarde seria publicamente proclamado como um Ecomuseu ou Museu Comunitário, indica essa mesma direção: “Um povo só preserva aquilo que ama. Um povo só ama aquilo que conhece”<sup>10</sup>. Esse lema ajuda a compreensão de que a preservação como prática social utilizada para a construção de determinadas narrativas está impregnada de subjetividades, embora frequentemente elas sejam mascaradas por discursos que se pretendem positivos, científicos, objetivos. A narrativa de Benjamin era completamente diferente desses discursos. Ele foi buscar com sensibilidade e sem pretensão de exatidão, nos dias da sua infância, o elemento de inspiração para o registro da memória da cidade em processo de mudança. Por isso, falava dos labirintos da cidade, dos ruídos do aparelho de telefone, da coleção de borboletas, da jóia ovalada de sua mãe, da biblioteca do colégio, do jogo das letras etc.

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade. Mas é por isso que a compreendemos, e tanto melhor, quanto mais profundamente jaz em nós o esquecido.<sup>11</sup>

Olhando por outro ângulo: há uma hierarquia de valores que é mobilizada politicamente para justificar a preservação ou a destruição dos chamados bens culturais. Em nome da preservação e da defesa de supostos valores “mais altos”, exércitos são mobilizados e postos em marcha, provocando a destruição de seres e coisas que, de resto, passam a ser tratados como patrimônios inúteis.

O caso do Museu Nacional do Iraque, de onde foram saqueados, após a tomada de Bagdá pelos exércitos de G. W. Bush, mais de cinquenta mil objetos, alguns dos quais com mais de cinco mil anos,

<sup>10</sup> Núcleo de Orientação e Pesquisa Histórica de Santa Cruz. *Ecomuseu: Quarteirão Cultural do Matadouro*, ano XI, n. 51, jan/abr 2003.

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. Ob. cit., p.104-5.

é um exemplo emblemático do museu (e suas coleções) como cenário de conflito<sup>12</sup> ou lugar onde também está presente a “gota de sangue”. A memória traumática, nesse caso, instala-se definitivamente na história dos museus do início do século XXI. Na reportagem “O genocídio cultural do Iraque. Saques levaram parte da História da Humanidade”, publicada em *O Globo*, de 19 de abril de 2003, Ana Lúcia Azevedo informou que a UNESCO reconheceu “que entre os saqueadores estavam não apenas iraquianos desesperados, mas também ladrões profissionais de antiguidades”, que “abastecem um mercado milionário mantido por colecionadores, dispostos a pagar fortunas por peças raras, mesmo que jamais possam exibi-las [publicamente]”. Saque, roubo e tráfico de imagens<sup>13</sup>, como se sabe, são percebidos por técnicos que se dedicam à preservação do patrimônio cultural (musealizado ou não) como ameaças cotidianas e, por isso mesmo, eles se especializam no conhecimento de técnicas de identificação, vigilância, segurança, fiscalização e proteção legal dos tesouros que se encontram sob sua guarda. A permanente ameaça que paira sobre esses tesouros é, paradoxalmente, um reconhecimento tácito de seu valor social. “Só em 1974, foram furtadas na Europa 4.785 telas de grandes mestres”<sup>14</sup>.

A lembrança desses gestos saqueadores vinculados aos desdobramentos da guerra recente põe em pauta alguns problemas, entre os quais se destacam: a) o da inseparabilidade do par de contrários constituído pela preservação e pela destruição; b) o da relação entre o público e o privado no domínio patrimonial; e c) o da refuncionalização e da ressignificação dos bens culturais, ou, dito de outro modo, o da antropofagia dos significados da memória e do patrimônio.

É possível supor que algumas das obras saqueadas, como a *Cabeça de nobre de Níveve* e a *Harpa da rainha de Ur*, a primeira com mais de

<sup>12</sup> Para uma introdução aos problemas dos museus em tempos de guerra, recomenda-se a consulta de um pequeno texto de Gustavo Barroso incluído em uma das seções do livro *Introdução à técnica de museus*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde/Museu Histórico Nacional, 1951, p. 92-6.

<sup>13</sup> Em 1995, foi realizada em Cuenca, Equador, sob os auspícios da associação UNESCO/ICOM, uma reunião regional para a América Latina e Caribe sobre o tráfico ilícito de bens culturais. Dessa reunião resultou, entre outras coisas, a publicação pelo ICOM, no ano seguinte, do livro *El tráfico ilícito de bienes culturales en América Latina*.

<sup>14</sup> POMIAN, Krzysztof. “Coleção”. Em: LE GOFF, Jacques (org.). *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1: Memória/História. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984, p. 54.

quatro mil anos e a segunda com mais de cinco mil anos, sejam preservadas em lugares secretos, mantidas em coleções clandestinas. Em uma situação como essa, mesmo assegurada a preservação das obras, suas funções sociais teriam sido praticamente eliminadas. Seqüestradas da esfera pública, elas teriam sido novamente lançadas no domínio – nesse caso, brumoso – do privado, com a agravante de que não se teria nenhuma certeza pública de que sua existência estaria garantida. De algum modo, as obras teriam sido submetidas a uma espécie de destruição ou morte social. Impor-se-ia, de modo radical, sobre o interesse público o interesse privado. Mesmo que viessem a ser resgatadas epicamente ou passassem por um processo de ressurreição, suas vidas não seriam mais as mesmas, as suas potências “auráticas” estariam “para sempre” contaminadas por essa experiência traumática.

Quando foram inseridas pela primeira vez no espaço museal, as referidas obras já tinham experimentado uma refuncionalização. A *Harpa*, que possivelmente servira para encantar a corte da rainha de Ur, foi sepultada em um túmulo real e ali permaneceu por mais de cinco mil anos. Redescoberta na primeira metade do século XX, foi transferida para o Museu Nacional do Iraque e voltou ao domínio dos vivos, investida de novos significados e funções. Ao ser seqüestrada do museu, de algum modo retornou ao reino das sombras.

Para além dessas trajetórias espetaculares e desses câmbios de funções e significados, permanece a capacidade de esses objetos suportarem a função de intermediários entre mundos diferentes, daí o seu “poder mágico”. Os fluxos e refluxos de significados e funções, envolvendo em alguns casos as esferas pública e privada, parecem ser mais frequentes do que se imagina, ainda que os museus (casas de memória e poder) de maneira geral operem com a hipótese da eternização dos bens culturais sob seus domínios.

Situação limite e igualmente emblemática é a que se refere a *Retrato do Dr. Gachet*, pintado por Vincent Van Gogh em 1890 e arrematado cem anos depois, em leilão promovido pela *Christie's Auction*, de Nova Iorque, por 82,5 milhões de dólares, pagos pelo industrial e colecionador japonês Ryoei Saito, de 75 anos<sup>15</sup>. Desafiando e provocando a lógica patrimonial (e museal) do Ocidente, Saito deixou que se divulgasse que, ao morrer, gostaria de ser enterrado ou cremado, segundo

<sup>15</sup> SEGALL, Maurício. *Controvérsias e dissonâncias*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 65-81.

os ritos tradicionais, com as melhores pinturas de seu acervo, entre as quais estavam *Retrato do Dr. Gachet* e *Au moulin de la galette*, de Auguste Renoir. Independente do mérito e da veracidade da informação posta em circulação por um jornal britânico, ela toca em um dos pontos nevrálgicos da lógica patrimonial do mundo ocidental moderno.

Após pagar um preço recorde pelo referido quadro, Saito teria sobre ele direito irrestrito de propriedade? É possível imaginar que o mundo ocidental se sinta possuidor dessa imagem e compreenda que ela está possuída de valores ocidentais de culto e de cultura que devem ser preservados. Saito morreu em 1996, e ainda hoje há um certo ar de mistério acerca do destino de *Retrato do Dr. Gachet*. É quase impossível ao pensamento ocidental admitir que o destino de uma obra como essa não seja, ao fim e ao cabo, o espaço museal. Os museus são devoradores. Não é demais lembrar, no entanto, a incômoda observação de Theodor Adorno, para quem museal, “museu e mausoléu são palavras conectadas por algo mais que a associação fonética”<sup>16</sup>. Do ponto de vista museológico, interessa reter o fato de que preservar também pode implicar uma ação contra a vida. Não basta preservar contra a ação do tempo; é preciso garantir a prerrogativa do interesse público sobre o privado, mesmo reconhecendo que, sob essa designação (interesse público), ocultam-se diversos grupos de interesse, de interesses diferentes e até mesmo conflitantes.

Voltemos ao domínio patrimonial. Propriedade e posse, preservação e destruição, perigo e valor, público e privado, e refuncionalização e ressignificação parecem ser os termos que dão o contorno moderno da noção de patrimônio e, de modo particular, da noção de patrimônio cultural musealizado, que, a rigor, é um instrumento de mediação entre diferentes mundos, entre o passado, o presente e o futuro, entre o visível e o invisível.<sup>17</sup> Não é outro o sentido de uma herança que socialmente se transmite em termos diacrônicos e se partilha em termos sincrônicos. Essa herança adjetivada, como indica Norbert Elias<sup>18</sup>, não é apenas social e individualmente constituída; ela também participa da construção de sociedades e indivíduos.

<sup>16</sup> ADORNO, Theodor. “Valery-Proust Museum”. Em: *Prisms*. London: Neville Spearman, 1967, p. 173-86.

<sup>17</sup> POMIAN, Krzysztof. “Colecção”. Ob. cit, p. 51-86.

<sup>18</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

O “Catador” de pregos, de Manoel de Barros, é um indício de como se constitui a *imaginação museal ou patrimonial*.<sup>19</sup> Ele coleta um acervo de coisas que já não têm a mesma função que tinham antes. Ao coletar “pregos enferrujados” e marcados pela memória do tempo – pregos que “ganharam o privilégio do abandono” e que “já não exercem mais a função de pregar” – o homem que “cata” quase se identifica com os pregos nessa função aparentemente inútil. Ao catar pregos, porém, o homem constitui um patrimônio. Não importa que seja um “patrimônio inútil da humanidade”, mas sim sua condição de patrimônio adjetivado. Não é, diga-se de passagem, descabida de sentido museológico a hipótese de um museu de pregos, até porque em um prego há um mundo de saberes e fazeres. Como observou Gaston Bachelard em *A poética do espaço*, “o minúsculo, porta estreita por excelência, abre um mundo. O pormenor de uma coisa pode ser o signo de um mundo novo, de um mundo que, como todos os mundos, contém os atributos da grandeza”<sup>20</sup>.

A possibilidade da “afirmação de si ou do grupo” pela valorização e institucionalização de acervos biográficos, etnográficos, históricos, artísticos e outros – elevados formalmente à categoria de patrimônio cultural – sublinha seu papel de mediação. Em outras palavras, os pregos coletados, sejam eles pregos, agulhas, dedais, caixas de ferramentas e de costura, cipós, leques, broches de propaganda política, rótulos de cigarro e de cachaça, máscaras mortuárias, canhões e espadas de guerra, flechas, facas de ponta, jóias de arte plumária e outras jóias, panelas de barro, troncos do império, cestos de palha trançada, produção artística de crianças, médicos, bancários, banqueiros, bandidos, mendigos e doentes mentais, condecorações, medalhas, moedas, cédulas e um infinito de coisas, não só forçam as portas dos domínios patrimonial e museal, como também se afirmam como portas.

A insistente alusão às portas dos domínios patrimonial e museal, além de deixar entrever a função de porta para o patrimônio, que, ao findar as contas, é alguma coisa que liga e desliga mundos distintos, prepara o terreno para duas referências históricas distantes no tempo e no espaço, mas com grande poder de condensação dos argumentos aqui desenhados. Refiro-me a duas portas, uma francesa e outra bra-

<sup>19</sup> BARROS, Manoel de. *Tratado geral das grandezas do infimo*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 43.

<sup>20</sup> BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 164.

sileira, que, em situações históricas distintas – uma no fim do século XVIII e a outra na primeira metade do século XX – foram transformadas em emblemas de disputas do imaginário, em corpos mediadores do combate pela construção simbólica da memória e do patrimônio.

#### **Primeira referência: a porta de Saint-Denis (França)**

As políticas e práticas de esquecimento e de memória, de destruição e de preservação, postas em movimento pela Revolução Francesa implicaram, como se sabe, diligências deliberadas para destruir e apagar determinados corpos capazes de condensar uma simbologia referente ao Antigo Regime, ao mundo feudal, à monarquia e ao clero; esforços efetivos para promover deslocamentos ou transferências de sentido de alguns desses corpos, e ações concretas capazes de produzir novos corpos, de construir novas simbologias e de criar novos lugares e padrões de representação de memória.

Essas políticas configuravam campos de tensão e conflito. Medidas e ações de celebração da nova ordem deflagravam forças iconoclastas para a destruição das lembranças da ordem velha e se chocavam com outras medidas e ações que, em nome da nova ordem, preconizavam a defesa de ícones do patrimônio cultural, identificando nesses ícones valores econômicos, históricos, científicos ou artísticos que os deveria tornar dignos de ações preservacionistas.

Enquanto dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, dois ou mais sentidos podem ocupar um mesmo corpo patrimonial, uma vez que estão (os sentidos) na dependência do lugar social que a ele (o corpo) é destinado. Esse lugar social, no entanto, é dado pelas relações dos indivíduos e dos grupos sociais com o referido corpo, decorrendo dessas relações o seu alto grau de volatilidade. A capacidade de os corpos patrimoniais encarnarem múltiplos sentidos contribui para a ampliação de tensões e conflitos.

O célebre retratista e iconoclasta<sup>21</sup> convicto Jacques-Louis David, ao desejar erigir monumentos em honra do povo francês, quis que seus

<sup>21</sup> O caráter iconoclasta de David, ao ser contraposto à sua iconofilia, favorece o entendimento de que não se tratava de uma guerra contra toda e qualquer imagem, mas de uma disputa de imagens ou de um combate que tinha como alvo a destruição de imagens que faziam lembrar o Antigo Regime.

alicerces fossem construídos com os fragmentos de “antigas estátuas reais”<sup>22</sup>; já Dussault, seu contemporâneo, em direção oposta, articulou um discurso de conservação de alguns ícones patrimoniais. Em 1792, na Convenção Nacional, discursou em defesa de uma porta:

Os monumentos do despotismo caem em todo o reino, mas é preciso poupar, conservar os monumentos preciosos para as artes. Fui informado por artistas renomados de que a porta Saint-Denis está ameaçada. Dedicada, sem dúvida, a Luís XIV [...], ela merece ódio dos homens livres, mas essa porta é uma obra-prima [...]. Ela pode ser convertida em monumento nacional que os especialistas virão, de toda a Europa, admirar.<sup>23</sup>

A retórica que se constrói em torno da porta é admirável. A porta “está” ameaçada. A porta “foi” dedicada. A porta “merece” ódio. A porta “é” obra-prima. A porta “pode ser” convertida em monumento nacional. A porta não é isso ou aquilo, ela é isso e aquilo e mais aquilo outro.

A retórica da porta tem seu eixo, portanto, em um deslocamento brutal e veloz de sentidos. Como porta e como corpo concreto, ela condensa valores diferentes, ancora significados distintos e múltiplos adjetivos, e encarna diferentes funções, inclusive a de ser porta.

#### **Segunda referência: a porta da velha igreja de São Miguel (Brasil)**

Em junho de 1937, Paulo Duarte, a convite de Mário de Andrade, que fora nomeado pelo ministro Gustavo Capanema para a função de delegado, em São Paulo, do Ministério da Educação e Saúde, realizou algumas excursões com o objetivo de iniciar o inventário do que deveria ser tombado e preservado como patrimônio histórico e artístico nacional no estado de São Paulo. Dessas excursões resultou uma *Campanha*, capitaneada por ele e veiculada no jornal *O Estado de S. Paulo* com o título: “Contra o vandalismo e o extermínio”<sup>24</sup>. No centro dessa *Campanha*, encontrava-se uma porta desaparecida:

<sup>22</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Ob. cit., p. 108.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>24</sup> Artigo publicado por Paulo Duarte em *O Estado de S. Paulo* de 11 de junho de 1937. Em 1938, o material da *Campanha* foi publicado, sob o mesmo título, pelo Departamento de Cultura de São Paulo.

Destas colunas quero denunciar o atentado! Quero denunciá-lo, com as reservas necessárias, pois é inacreditável a revelação! Ao que parece o golpe partiu de um padre da paróquia de São Miguel [...]. A porta da sacristia, uma pesada porta de cobre, toda ela trabalhada a mão, documento da toska, ingênua, suave, deliciosa escultura antiga; uma grande cômoda [...] e, mais ainda, um precioso sacrário da igreja acabam de ser vendidos.<sup>25</sup>

A presença dos numerosos adjetivos confere ao discurso preservacionista de Paulo Duarte uma marca distintiva. A perda denunciada e o valor adjetivado justificam a *Campanha* que, logo em seguida; abarcaria outros corpos patrimoniais e seria engrossada com a participação de diversos intelectuais e representantes de instituições, em atenção ao seu chamamento para que todos se mobilizassem e vencessem a “barbárie de iconoclastas”<sup>26</sup>.

O tom dramático do discurso, todavia, não deve impedir a compreensão de que se tratava não de uma guerra de iconófilos contra iconoclastas, mas sim de um combate em torno de determinadas imagens. O que estava em pauta era a disputa pela produção de um corpo imaginário para o passado brasileiro, um corpo representativo dos ideais modernos que, já nessa altura, consideravam-se vitoriosos.

A carta de Oswald de Andrade para Paulo Duarte a propósito da referida *Campanha* é explícita nesse sentido:

Muita gente ainda crê que o mundo moderno, em literatura e arte, é contrário ao passado. Os renovadores são considerados, pela má informação, como quebra-louças ou quebra-cabeças.

Ora, liquidada a fase polêmica, [...] nosso intuito é constituir uma época – a contemporânea do rádio e do avião – com toda a dignidade que a outras deram os criadores das Catedrais ou Renascimento, e, entre os quais, no passado nacional, se encaixam os obscuros mestres do entalhe e da decoração que a sua atilada energia quer ainda salvar dos apostólicos leiloeiros de São Miguel.

A fase agressiva do modernismo atual está encerrada com a nossa vitória. Quem hoje defende o ‘passadismo’ de modo algum defende o ‘passado’. Defende o nada!<sup>27</sup>

<sup>25</sup> DUARTE, Paulo. “Contra o vandalismo e o extermínio”. São Paulo: Departamento de Cultura de São Paulo, 1938, p. 11.

<sup>26</sup> Ibid., p. 16.

<sup>27</sup> Carta de Oswald de Andrade datada de 13 de junho de 1937. Ibid., p. 169-170.

Por não interessar ao presente estudo, fica no ar o destino final das portas. Importa reter a moldura da função porta. Enquanto no caso francês a retórica da preservação se constrói sobre uma hipotética ameaça de destruição e perda, no caso brasileiro a porta foi perdida, vendida por um “padre”<sup>28</sup> (ou pai), e “a retórica da perda”<sup>29</sup>, utilizada como dispositivo de preservação que deverá rumar para outros ícones ou corpos patrimoniais. De um lado, tem-se a porta da perda como porta; de outro, a perda da porta como porta. No caso francês, a porta ainda é um corpo presente; no brasileiro, um corpo ausente. Mas mesmo o corpo ausente ainda evoca memórias, o que sugere a capacidade de deslocamento da imaginação criadora para a moldura restante da porta. A porta não é apenas um corpo material, é também a idéia desse corpo.

De outra janela: do ponto de vista poético e museológico, tanto a presença quanto a ausência da porta, na condição de corpo patrimonial, podem ser criativas, produtivas e estimulantes. Pela presença ou pela ausência, pela preservação ou pela destruição, importa que o patrimônio cultural – corpo portal imaginário – seja atravessado por múltiplas linhas de força e poder, por tradições, contradições, conflitos e resistências; nada nele é natural, mesmo se chamado de natural; tudo é mediação cultural. O jogo das pedrinhas – popular no Brasil e em Portugal, nas antigas Roma e Grécia, e que, segundo Câmara Cascudo, está representado em uma ânfora grega existente no museu de Nápoles<sup>30</sup> – traduz com ludicidade o argumento apresentado aqui. Esse jogo milenar pode ter, como tem no meu caso, enorme potência evocativa de lembranças. Guardar cinco pedrinhas (elementos da natureza), contudo, não é guardar o jogo. O jogo, que envolve tensão, atenção, movimentos e habilidades, só se guarda jogando em sociedade com outros jogadores (imaginários ou não). Sua preservação como jogo (bem intangível) está na inteira dependência do saber-fazer rolar, subir e descer o corpo das pedras.

<sup>28</sup> No artigo “Contra o vandalismo e o extermínio”, Paulo Duarte diz ter sabido que o padre era “estrangeiro”, insinuando a insensibilidade do vigário para as tradições locais e o seu interesse nos valores econômicos.

<sup>29</sup> GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ / IPHAN, 1996.

<sup>30</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

### A cidadela patrimonial e o bastião museal

Constituída a partir de práticas sociais específicas, a cidadela do patrimônio cultural contém o museu e suas especificidades como uma espécie de bastião, de tal modo que o processo de musealização se confunde com o que se poderia chamar de patrimonialização. Sendo parte dessa cidadela, o museu, no entanto, tem freqüentemente, de dentro para fora e de fora para dentro, forçado as portas e dilatado o domínio patrimonial.

No caso brasileiro, basta lembrar a criação em 14 de julho de 1934, no Museu Histórico Nacional, da Inspeção Nacional de Monumentos, dirigida por mais de três anos por Gustavo Barroso, e que foi um dos principais antecedentes do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como reconheceu Rodrigo Melo Franco de Andrade em matéria publicada no *Jornal do Comércio*, do Recife, de 18 de agosto de 1939: "Outrora, a função que hoje desempenhamos estava cometida ao Museu Histórico Nacional, pela inexistência de uma instituição especializada. A amplitude do Serviço cingia-se, então, à cidade de Ouro Preto, considerada, por ato do governo, monumento nacional"<sup>31</sup>.

A morte da Inspeção Nacional de Monumentos não se deu, como o texto acima poderia sugerir, por problemas técnicos de falta de especialização ou em razão de sua pouca amplitude geográfica, mas sim por embates de poder, por disputa de projetos de política de memória. A corrente de pensamento e prática patrimonial que Gustavo Barroso representava foi derrotada politicamente pela corrente modernista que tinha em Rodrigo Melo Franco de Andrade e Mário de Andrade os seus representantes mais destacados. No entanto, no que se refere ao bastião museal representado pelo próprio Museu Histórico Nacional, Gustavo Barroso foi vitorioso e formou mentalidades. A compreensão desses embates, com vitórias e derrotas parciais e diferenciadas, favorece o entendimento das práticas discursivas que até hoje separam e reaproximam, casam e divorciam seguidamente, "as coisas do patrimônio e as coisas dos museus"<sup>32</sup>, o povo do patrimônio e o povo dos museus, que, a rigor, são povos irmãos.

Ao contribuir para a constituição e a dilatação do domínio da cidadela patrimonial, o campo museal se vê igualmente forçado a uma dilatação e

<sup>31</sup> ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. *Rodrigo e o SPHAN*. Rio de Janeiro: MinC/SPAHN/FNPM, 1987, p. 30.

<sup>32</sup> CHAGAS, Mário e SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. "A vida social e a política dos objetos de um museu", *Anais do Museu Histórico Nacional*, vol. 34, 2000, p. 203.

a uma reorganização dos seus próprios limites, especialmente a partir das suas práticas de mediação. Esse fenômeno, passível de ser observado após a Segunda Grande Guerra e as guerras coloniais, ganha maior nitidez nos anos 1980 com os desdobramentos da chamada nova museologia.

É nesse quadro de reorganização, reconceituação e dilatação de limites que pode ser entendido o conceito de *museu imaginário* desenvolvido por André Malraux nos anos 1970, e que tem como pontos de partida a evidência da não-completude dos "verdadeiros museus" e o reconhecimento de que a ampliação das possibilidades técnicas de reprodução das obras de arte alterara a relação dos sujeitos sociais com essas mesmas obras.

Movimentando-se na contramão dos processos de institucionalização, o conceito de museu imaginário, que Malraux faz coincidir, na falta de expressão mais adequada, com o chamado "mundo da arte"<sup>33</sup>, desarranja as tentativas de disciplinar o gosto e de controlar a relação dos indivíduos e grupos sociais com o patrimônio cultural em metamorfose. A invasão e a ampliação do campo de possibilidades<sup>34</sup> do domínio patrimonial, o rompimento com leituras rígidas e sistematicamente diacrônicas, a insurreição contra o domínio absoluto da racionalidade, a celebração da vitória contra o medo da imagem e a valorização das metamorfoses de significados parecem ser algumas das características inovadoras do *museu imaginário*. De certo modo, esse museu também é um estímulo libertário ao desenvolvimento da *imaginação museal*.

O Movimento Internacional da Nova Museologia (MINOM), que se organizou nos anos 1980 com base nos flancos abertos, nos anos 1970, no corpo da museologia clássica tanto pela Mesa Redonda de Santiago do Chile quanto pelas experiências museais desenvolvidas no México, na França, na Suíça, em Portugal, no Canadá e um pouco por todo o mundo, viria também configurar um novo conjunto de forças capazes de dilatar a um só tempo o bastião museal e a cidadela patrimonial.

Ecomuseus, etnomuseus, museus locais, museus de bairro e de vizinhança, museus comunitários, museus de sociedade e museus de território são algumas das múltiplas expressões que passaram a habitar as páginas da literatura especializada, ao lado de outras mais consagradas como museus históricos, museus artísticos, museus científicos e museus ecléticos. Os no-

<sup>33</sup> MALRAUX, André. *O museu imaginário*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 206.

<sup>34</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

vos tipos de museu romperam fronteiras e limites, quebraram regras e disciplinas, esgarçaram o tecido endurecido do patrimônio histórico e artístico nacional, e se estilçaram na sociedade. Suas práticas de mediação atualizaram a potência de uma *imaginação* que deixou de ser prerrogativa de alguns grupos sociais. Não se tratava mais apenas de abrir os museus para todos, e sim de admitir a hipótese e desenvolver práticas em que o próprio museu, concebido como um instrumento ou um objeto, poderia ser utilizado, inventado e reinventado com liberdade pelos mais diferentes atores sociais. Por essa estrada, o próprio museu passou a ser patrimônio cultural, e o patrimônio cultural uma das partes constitutivas da nova configuração museal.

A musealização, como prática social específica, derramou-se para fora dos museus institucionalizados. Tudo passou a ser museável, ainda que nem tudo pudesse, em termos práticos, ser musealizado. A *imaginação museal* e seus desdobramentos museológicos e museográficos se tornaram passíveis de serem lidos em qualquer parte onde estivesse presente um jogo de representações de memórias corporificadas. Casas, fazendas, escolas, fábricas, estradas de ferro, músicas, minas de carvão, cemitérios, gestos, campos de concentração, sítios arqueológicos, notícias, planetários, jardins botânicos, festas populares, reservas biológicas, tudo isso poderia receber o impacto de um olhar museológico. E a existência mesma do museu continuou sendo sustentada não em uma totalidade, mas no fragmento, no estilhaço, na descontinuidade do imaginário que constitui o patrimônio cultural (incluindo aí o natural). A aceitação dessa descontinuidade e da necessidade de negociação sistemática de significados e funções para o patrimônio cultural musealizado passaram a ser alguns dos antídotos necessários para evitar a germinação de discursos totalizantes (por vezes totalitários) que, assim como as práticas museais, também se renovaram.

Peregrinando pela obviedade e assinalando a não-completude dos museus e das coleções, essa afirmação, que bem poderia ser assinada por André Malraux, sustenta a possibilidade de se alinhar um conhecimento mais amplo por intermédio das relações que podem ser mantidas com os diferentes fragmentos de patrimônio cultural. O esforço “para tentar imaginar um museu de um tipo novo” e ao mesmo tempo sistematizar as novas práticas, sublinhando as diferenças em relação a outros modelos teóricos, levou Hugues de Varine<sup>35</sup>, ainda nos anos 1970, a desenhar uma concepção de museu que substituisse as noções de públi-

<sup>35</sup> VARINE, Hugues de. “O ecomuseu”, *Ciências e Letras. Revista da Faculdade Portogalense de Educação, Ciências e Letras*, n. 27, 2000, p. 61-101.

co, coleção e edifício pelas de população local, patrimônio comunitário e território ou meio ambiente. Tudo isso, acrescento eu, atravessado por interesses políticos diversos, por disputas de memória e poder.

A concepção museal, sustentada por Hugues de Varine e outros praticantes da museologia se organizou sob a forma de um quadro comparativo, ainda hoje divulgado e utilizado<sup>36</sup>:

Museu tradicional = edifício + coleção + público

Ecomuseu / Museu novo = território + patrimônio + população

O que não está explícito nesse esquema é que os termos território, patrimônio e população (ou comunidade) não têm valor em si. A articulação desses três elementos pode ser excludente e perversa, pode ter função emancipadora ou coercitiva. Além disso, as práticas ecomuseológicas não têm sido sempre de territorialização; ao contrário elas têm se movimentado entre a territorialização e a desterritorialização, sem assumir uma posição definitiva.

Quando nos anos 1990, em reunião de trabalho, um dos responsáveis pelo Museu Etnológico de Monte Redondo, em Portugal, afirmou que “o Museu é a taberna do Rui, quando lá nos reunimos para a tomada de decisões, e também a casa do Joaquim Figueirinha, em Genève, quando lá estamos trabalhando”<sup>37</sup>, estava deliberadamente desgeografizando o Museu. Em outro momento, durante a mesma reunião, essa mesma pessoa achou importante fazer coincidir o território de abrangência física do Museu com um mapa medieval da Região de Leiria. Assim, se, de um lado, marcar o território pode significar a criação de ícones de memória favoráveis à resistência e à afirmação dos saberes locais em face dos processos homogeneizadores e globalizantes, de outro, assumir a volatilidade desse território pode implicar a construção de estratégias que favoreçam a troca, o intercâmbio e o fortalecimento político-cultural dos agentes museais envolvidos.

O domínio patrimonial, como vimos, não é pacífico. Ele envolve determinados riscos e pode ser utilizado para atender a diferentes interesses políticos. A passagem do conceito de coleção para o de patrimônio, portanto, aumentou a quantidade dos problemas em jogo. Ainda assim, as práticas ecomuseológicas também aqui não parecem reforçar a

<sup>36</sup> ALONSO FERNÁNDEZ, Luís. *Introducción a la nueva museología*. Madrid: Alianza 2002, p. 95.

<sup>37</sup> CHAGAS, Mário. “Memória e poder: focalizando as instituições museais”, *Revista de Estudos Transdisciplinares do PPCIS da UERJ*, ano 3, n. 2, 2001, p.5-23.

idéia de coleção ou mesmo de patrimônio, considerado apenas um conjunto de bens que se transmitem de pai para filho. Experiências como as do Museu Didático-Comunitário de Itapuã<sup>38</sup>, na Bahia, e do Ecomuseu de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, operam com o acervo de problemáticas dos indivíduos envolvidos com os processos museais. O que parece estar em foco, então, é uma descoleção, na forma como a conceitua Nestor García Canclini<sup>39</sup>. Nos dois casos, para além de uma preocupação patrimonial no sentido de proteção de um passado, há interesse na dinâmica da vida e na capacidade de os corpos patrimoniais funcionarem como instrumentos de mediação entre diferentes tempos e mundos. Em outros termos, o interesse no patrimônio não se justifica apenas por seu vínculo com o passado, seja ele qual for, mas também por sua conexão com os problemas fragmentados da atualidade, com a vida dos seres em relação com outros seres, coisas, palavras, sentimentos e idéias.

O termo população, que ancora o desafio básico do museu, possui alta complexidade. Em primeiro lugar, é preciso considerar que a população não é um todo homogêneo, e é composta de orientações e interesses múltiplos, muitas vezes conflitantes. Em segundo, em uma mesma população encontram-se processos de identificação e identidades culturais completamente distintos, que não cabem em determinadas reduções teóricas. Assim, as identidades culturais locais também não são homogêneas e não estão dadas de antemão.

O campo museal, como se costuma dizer, está em movimento, tanto quanto o domínio patrimonial. Esses dois terrenos que ora se casam, ora se divorciam, ora se interpenetram, ora se desconectam, constituem corpos em movimento. E como corpos, também são instrumentos de mediação, espaços de negociação de sentidos, portas (ou portais) que ligam e desligam mundos, indivíduos e tempos diferentes. O que está em jogo nos museus, e também no domínio do patrimônio cultural, é memória, esquecimento, resistência e poder, perigo e valor, múltiplos significados e funções, silêncio e fala, destruição e preservação. Por tudo isso, interessa compreendê-los em sua dinâmica social e interessa compreender o que se pode fazer com eles, contra eles, apesar deles e a partir deles.

<sup>38</sup> SANTOS, Maria Célia Teixeira Moura. "Processo museológico e educação: construindo um museu didático-comunitário", *Cadernos de Sociomuseologia*, n. 7, Lisboa 1996.

<sup>39</sup> CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998, p. 283-350.

## A memória e as condições poéticas do acontecimento

MAURICIO LISSOVSKY

Uma apresentação sistemática do pensamento de Walter Benjamin não é possível. No início de sua vida acadêmica, ainda estudante de teologia e filosofia, chegou a propor para si projetos ambiciosos no terreno da metafísica, em particular uma revisão do conceito de *experiência* em Kant.<sup>1</sup> Por ocasião de sua tese de doutorado, recusada por mais de uma banca, a ruptura com o que chamava "filosofia sistemática" se explicita.<sup>2</sup> Na introdução metodológica de *Origem do drama barroco alemão*, anuncia claramente suas escolhas "epistemológicas" fundamentais: o pensamento se torna "iluminação", o conceito, "imagem cintilante", e a dissertação, uma "prosa interrompida". O próprio objeto do conhecimento passa a ser, antes de tudo, um fragmento. Em oposição à analítica cartesiana, fundada sobre o exame dos "detalhes", Benjamin adere à "monadologia" de Leibniz, em que o fragmento guarda um ponto de vista único sobre o Todo, irreduzível a qualquer outro.

A aproximação que me proponho a fazer da noção de memória em Walter Benjamin será realizada aqui à sua maneira, *fragmentariamente*. É como fonte de fragmentos que lidaremos com alguns de seus textos mais importantes para esse tema: "Sobre alguns temas em Baudelaire" e "Sobre o conceito de história". O que isso significa? Significa

<sup>1</sup> Ver "Sobre o programa da filosofia futura". Em: BENJAMIN, Walter. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avila, 1970, p. 7-19.

<sup>2</sup> A leitura de *Matéria e memória*, de Bergson, contribuiu em larga medida para que Benjamin renunciasse a suas ambições como filósofo acadêmico. Em Bergson, teria encontrado uma formulação convincente dessa "metafísica da experiência" e desistido de continuar buscando-a.

que, antes de “compreendermos” seus conceitos, devemos tropeçar neles. E antes de desfrutarmos de suas belas imagens, elas devem ser como flechas que nos atingem os olhos. E nossas próprias interpretações? Não podem jamais soar como descobertas; devem se assemelhar a reencontros: pensamentos “achados”, retirados de um baú de guardados, onde talvez sempre tenham estado à nossa espera.

Fragments desse tipo nunca estão dados de antemão. Para dispor deles, da matéria-prima para o nosso trabalho, é preciso estilhaçar os próprios textos de Benjamin. Necessita-se, portanto, de uma ferramenta de destruição razoavelmente precisa. Minha ferramenta favorita para a produção de fragmentos benjaminianos é a fotografia. Arrisco aqui valer-me de outros instrumentos: dois sonetos de Baudelaire. Eles serão o martelinho e o cinzel com os quais golpearemos as obras de Benjamin, buscando a mesma precisão de um lapidador que conseguisse encontrar as pedras preciosas da memória na rocha indistinta do passado.

Ambos os textos mencionados estão relacionados ao monumental e inconcluso livro de Benjamin sobre Paris no tempo de Baudelaire, conhecido como “Projeto das passagens”. “Sobre alguns temas em Baudelaire” é uma revisão da parte “teórica” de uma versão reduzida do livro projetado, que estava sendo financiada pelo Instituto de Pesquisa Social, chefiado por Theodor Adorno. O primeiro esboço havia sido rejeitado pelo “chefe” sob a alegação de ser demasiadamente fragmentário. O foco do texto, escrito em 1939, é Baudelaire, mas o personagem conceitual que Benjamin apresenta é o *flâneur*. Já “Sobre o conceito de história”, de 1940, é um esforço de síntese quase milagroso do que poderia ser uma teoria benjaminiana da história, admitindo-se que ele tivesse uma. É praticamente seu último texto, e tendemos a acolhê-lo como um testamento, pois nesse mesmo ano Benjamin se suicida na fronteira espanhola.

Muitos dos materiais utilizados por Benjamin nestes textos provêm diretamente das “passagens”, em particular do famoso *Konvolut N*, cuja primeira anotação é: “No campo que nos concerne, o conhecimento surge como a luz dos relâmpagos. O texto é apenas o longo trovão que se segue”<sup>3</sup>. É como um trovão, portanto, que devemos ler (e ouvir) este soneto de Baudelaire (“A uma passante”):

<sup>3</sup> BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*. Cambridge: Belknap Press, 1999, p. 456. Em *Konvolut N* [Caderno N], Benjamin compilava as reflexões teóricas que guiavam sua pesquisa.

A rua em torno era um frenético alarido.  
Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,  
Uma mulher passou, com sua mão suntuosa  
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.

Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.  
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia  
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,  
A doçura que envolve e o prazer que assassina.

Que luz... e a noite após! – Efêmera beldade  
Cujos olhos me fazem nascer outra vez,  
Não mais hei de te ver senão na eternidade?

Longe daqui! tarde demais! *nunca* talvez!  
Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,  
*Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!*<sup>4</sup>

Logo no terceiro verso, um choque: “uma mulher passou”. A rua antes dela era um “frenético alarido” e desse modo permaneceu depois de sua passagem. Mesmo assim, essa mulher não “passa”. Desde logo, ela “já passou”. Tal como o relâmpago que só se deixa durar no trovão que o segue, a “passante” é “luz... e a noite após!”. Afinal, a mulher está de luto e é contra o colorido homogêneo da massa que ela se destaca. Mais precisamente, é dessa homogeneidade que ela se desprende. Essa mulher é um *acontecimento*, e tão logo irrompe, já passou.<sup>5</sup>

É também de “choque” que Benjamin fala, ao se referir a esse poema, pois nele se revela que o “êxtase do cidadão é um amor não já à primeira vista, mas à última”<sup>6</sup>. Esse irromper do acontecimento Benjamin só poderia chamar pelo trovejante nome de “catástrofe”. Em “Sobre o conceito

<sup>4</sup> BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 179.

<sup>5</sup> Ver. LISSOVSKY, Mauricio. “4 + 1 dimensões do arquivo”. Em: MATTAR, Eliana (org.). *Acesso à informação e política de arquivos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 47-63.

<sup>6</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Em: *Textos escolhidos (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 38.

de história”, o acontecimento assume variadas formas, e a primeira delas é a do anão. Por trás da oposição entre o autômato do materialismo histórico e o anão da teologia, há uma outra que opõe a narrativa romanesca da história processual, dialética – no sentido mais hegeliano do conceito –, a uma história como poética do acontecimento. A história processualística, acadêmica, desenvolveu-se como substituta da memória. Já a história como poética do acontecimento é indissociável da memória. Essa outra história, que Benjamin uma vez chamou de “história filosófica”, é a narração-ouvão que o acontecimento ecoa. O acontecimento é um relâmpago; o céu onde ele relampeja, a memória: “o céu lívido onde aflora a ventania”.

Nessas teses sobre a história, podemos ler: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”<sup>7</sup>. É “o salto de tigre em direção ao passado”<sup>8</sup>. O soneto de Baudelaire, porém, alerta para a especial complicação da temporalidade que esse salto põe em jogo.

Efêmera beldade

Cujos olhos me fazem nascer outra vez,

Não mais hei de te ver senão na eternidade?

Efêmera (*fugitive*) beldade, passante passageira, fugaz, instantânea, quase inapreensível, indivisível, pois se pudesse ser dividida, duraria algum tempo e deixaria de ser efêmera. Mas ainda que não dure nada, dura o suficiente para atrair e abrigar um salto em direção ao passado (“nascer outra vez”), um salto em direção à origem.<sup>9</sup> Salta-se hoje no agora fugidio, mas a origem que se busca alcançar só poderá ser reencontrada no futuro, quando então participará da *eternidade*. Na con-

<sup>7</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. Em: *Obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 224. Diante do olhar da passante, Baudelaire é tomado pela mesma sensação de risco: “a doçura que envolve e o prazer que assassina”.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 230

<sup>9</sup> Ao longo de “Sobre o conceito de história”, Benjamin sugere, de muitos modos diferentes, que o salto em direção ao passado visa, realmente, à origem. Uma das epígrafes do texto, tomada de Karl Kraus, enuncia claramente: “a origem é o alvo”. BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. *Ob. cit.*, p. 229.

fluência da origem com a eternidade, Benjamin reencontra a imagem do Juízo Final, que, na sua concepção, redime não apenas a humanidade, mas a própria história em cada um de seus acontecimentos:

[...] cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente de seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um de seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do Juízo Final<sup>10</sup>.

A redenção dos acontecimentos é possível porque cada um deles está orientado de algum modo para o futuro. Cada acontecimento abriga uma semente de eternidade que é como uma “reserva de porvir” infiltrada nele pelo passado. A redenção é possível porque essa pequena semente desfaz a ilusão de “um tempo homogêneo e vazio”. Isso que se infiltra em cada instante do tempo são “estilhaços do messiânico”: cada acontecimento, “cada segundo”, afirma Benjamin, pode ser redimido porque foi uma vez “a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”<sup>11</sup>.

A singularidade dos instantes é um princípio da tradição judaica que remonta ao Talmud, em que se pode ler que, para cada instante do tempo, foi assinalado um “ano específico, quer dizer, sua qualidade própria, ou suas virtualidades messiânicas insubstituíveis” (“anos recriados a cada instante em multidões inumeráveis para cantar seu hino a Deus antes de serem destruídos e desaparecer no nada”<sup>12</sup>). Mas para que possamos vê-los ou escutar seus cânticos, é preciso que se rompa o próprio passar do tempo. Isso é o que sucede ao poeta diante da sua “passante”. Como todo instante que se distingue da massa homogênea, como todo acontecimento que se desprende do contínuo, a passagem dessa mulher é uma “catástrofe”.

Baudelaire descreve com cristalina acuidade a complicação temporal em que somos lançados por essa ruptura. Essa complicação chamada “agora”, subitamente adensada pela sobreposição de passado e futuro:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>12</sup> Ver MOSÉS, Stéphane. *El ángel de la historia*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 19-20.

Pois de ti já me fui, de mim tu já fugiste,  
Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!

O acontecimento ficou para trás, mas o que dele resta em mim, no presente, não é o seu passado consumado (seu “passado perfeito”), e sim aquilo que do passado se desprende e salta em direção do futuro (o “futuro do pretérito”): “tu que eu teria amado”.

Agora já o sabemos, é só através do que no acontecimento aponta para o futuro que ele pode ser redimido do passado. Mas o historiador em Benjamin se pergunta: como percebê-lo, como reconhecer o acontecimento “histórico”, como distingui-lo da massa? Sua resposta é bastante precisa e já havia sido fornecida por Baudelaire (ele a vê/ela o vê; eles se vêm vendo, os olhares se cruzam). Trata-se da *reciprocidade* do olhar:

A verdadeira imagem do passado perpassa veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido... Pois irrecuperável é cada imagem do passado que se dirige ao presente, sem que este presente se sinta visado por ela.<sup>13</sup>

Para Benjamin, a memória é a condição para que tal reciprocidade subsista. Disso decorre uma das características importantes da memória: ela não é unidirecional, não é um movimento que surge no presente e se volta para o passado (como sugere a idéia de rememoração), mas sim bidirecional: o passado visa, na mesma medida em que é visado, ao futuro. O tempo em que essa reciprocidade tem lugar é o *agora*.

A concepção clássica do presente é a de um ponto infinitamente pequeno que divide passado e futuro. O *agora* de Benjamin, ao contrário, é o lugar e a ocasião em que passado e futuro visam um ao outro, onde eles se *tocam*. Para o *agora* de Benjamin convergem passado e futuro, e não o ponto a partir do qual divergem. Um outro soneto de Baudelaire ajuda a compreendê-lo. Consideremos apenas suas duas primeiras estrofes:

Leitor, tens já por vezes respirado  
Com embriaguez e lenta gostosura  
O grão de incenso que enche uma clausura,  
Ou de um saquinho o almíscar entranhado?

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. Ob. cit., p. 224.

Sutil e estranho encanto transfigura  
Em nosso agora a imagem do passado.  
Assim o amante sobre o corpo amado  
À flor mais rara colhe o que perdura.<sup>14</sup>

A jovem prostituta do poema exala o mesmo perfume que habita a “madeleine” de Proust. O leitor de Baudelaire é interrogado – “Leitor, tens já por vezes respirado com embriaguez e lenta gostosura [...]?” –, do mesmo modo que o leitor de Benjamin: “Pois não somos tocados por um sopro de ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer?”<sup>15</sup>

Os versos que se seguem em Baudelaire são a expressão mais exata do caráter bidirecional da memória e do mistério que envolve esse “agora”: “Sutil e estranho encanto transfigura em nosso agora a imagem do passado”. O passado faz-se presente, como em Proust, por seu “hálito”, transfigurando-se a si mesmo, no presente, como imagem; e transfigurando o próprio presente em “agora”. Mas, de modo ainda mais radical, sustenta-se que tudo que verdadeiramente *resta* do passado é essa potência de transfiguração do futuro. Do mesmo modo que o presente tocado (e transfigurado) pelo perfume do passado, “assim o amante sobre o corpo amado à flor mais rara colhe o que perdura”.

A tarefa do historiador em Benjamin é redimir os acontecimentos. Ele o faz “farejando” no passado os indícios de sua potência de transfiguração. Ele o faz “agora”, e porque um “agora” é possível. Mas a tarefa é urgente porque os indícios que nos orientam neste trabalho (os “índices misteriosos” que impelem o passado à redenção) estão prestes a desaparecer. Nada melhor que os sintomas dessa urgência define a modernidade para Benjamin: somos mobilizados pelo “choque”; a experiência “declina”; a “origem” é cada vez menos acessível. A “infinita tristeza” dos versos de Baudelaire testemunha e pranteia essa perda: “Perdeu a doce primavera o seu odor!”<sup>16</sup> Seguindo Proust, Benjamin considera o

<sup>14</sup> BAUDELAIRE, Charles. “O perfume”. Em: *Poesia e prosa*. Ob. cit., p. 133.

<sup>15</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. Ob. cit., p. 223.

<sup>16</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Ob. cit., p. 50. BAUDELAIRE, Charles. “O gosto do nada”. Em: *Poesia e prosa*. Ob. cit., p. 164.

odor como o último refúgio da experiência: “o odor é o refúgio inacessível da memória involuntária”: “É isso o que faz esse verso de Baudelaire infinitamente triste. Não há consolo para quem já não pode fazer mais nenhuma experiência”<sup>17</sup>.

Entre os sintomas da modernidade especialmente dramáticos para quem se dirige ao passado disposto a resgatá-lo está o suposto desaparecimento da própria possibilidade de narração, assediada pelo texto jornalístico, cujo objetivo, segundo Benjamin, é “excluir rigorosamente os acontecimentos do contexto em que poderiam afetar a experiência do leitor”<sup>18</sup>. Excluídos também estão o narrador e a narração:

Esta não visa, como a informação, comunicar o puro em-si do acontecimento, mas o faz penetrar na vida do relator, para oferecê-lo aos ouvintes como experiência. Assim af se imprime o sinal do narrador, como o da mão do oleiro no vaso de argila.<sup>19</sup>

O sinal do narrador é como um dedo indicador apontado para a *origem*. E, nesse sentido, é indissociável da memória. Não se deve, portanto, confundir a noção benjaminiana de experiência com aquela de uma “experiência sensível” imediata, nem com algum domínio exclusivo da subjetividade individual: “[...] a experiência é um fato da tradição”, Benjamin o diz claramente.<sup>20</sup> A informação e à sensação (o que de melhor se diz de uma notícia é que ela é “sensacional”) opõem-se a tradição e a experiência. O grande interesse de Benjamin por Bergson e Freud é que, para ambos, memória e percepção estão obrigatoriamente vinculados um ao outro.

O historicismo deixava a história a serviço da salvação da memória. A causa da memória legitimava e justificava a história burguesa. Em Walter Benjamin, as posições se invertem. É a história que está perdida – definitivamente perdida para nós – sem o concurso da memória. Porém, uma vez redimida pela memória, que forma essa história pode assumir? A forma das “imagens dialéticas”, dirá Benjamin. A forma dos acontecimentos poeticamente transfigurados pela memória, apre-

<sup>17</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Ob. cit., p. 50.

<sup>18</sup> Ibid., p. 31.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., p. 30.

endidos, como imagem, no instante em que são “reconhecidos”, isto é, no *agora* que esse reconhecimento inaugura. As imagens da história que Benjamin oferece não resultam da descoberta ou da rememoração, mas desse reencontro.

Já foi dito que, para o “agora”, confluem o futuro e o passado. O exame das condições de visibilidade dos acontecimentos, da sua “reconhecibilidade”, impõe-nos dizer que o “agora” só subsiste na confluência da interrupção com a fugacidade.<sup>21</sup> O acontecimento é da ordem da interrupção como o são a fotografia, o teatro épico de Brecht e a própria prosa de Benjamin, em que “cada sentença é escrita como se fosse a primeira, ou a última”<sup>22</sup>. A interrupção que funda o objeto histórico será dita “messiânica” toda vez que fizer “saltar pelos ares o contínuo da história”.

Aqui é necessário sublinhar uma distinção fundamental entre interrupção e choque. Este também parece fraturar a continuidade do passar do tempo, mas a descontinuidade que nos oferece é apenas *repetição*, que Benjamin relaciona à noção original do “trauma” em Freud, às neuroses de guerra, aos comportamentos compulsivos. No choque, na sua repetição, busca-se excluir a experiência e, nos termos em que Benjamin lê Freud, oferecer à memória uma lembrança que retira do acontecimento sua potência. O “choque”, devidamente captado e “aparado” pela consciência, “esterilizaria para a experiência poética esse acontecimento, incorporando-o diretamente ao inventário da lembrança consciente”<sup>23</sup>. Benjamin elabora um personagem conceitual para o homem que se torna refém do choque. É o *jogador*. Por meio da aposta, ele dá “aos acontecimentos um caráter de choque”, tirando-os assim de “seu contexto de experiência”<sup>24</sup>.

A imagem da história, porém, não resulta apenas da interrupção, ela precisa ser “reconhecida” como “imagem que relampeja irreversivelmente”, para se deixar fixar de alguma maneira. Mas como reconhecê-la? Pode haver um método, uma disciplina de identificação e captura para as imagens da história? Já se disse uma coisa importante acerca delas: essas imagens *nos olham*. Mas há um segundo aspecto. Elas podem

<sup>21</sup> Para uma exposição menos apressada dessa questão, ver LISSOVSKY, Mauricio. “Signo: Tigre. Ascendente: Lontra. História, fotografia e adivinhação em Walter Benjamin”, *O Percevejo*, ano 6, n. 6. Rio de Janeiro, 1998, p. 92-106.

<sup>22</sup> Ver SONTAG, Susan. *Sob o signo de Saturno*. Porto Alegre: L&PM, 1984, p. 100.

<sup>23</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Ob. cit., p. 33.

<sup>24</sup> Ibid., p. 46.

ser reconhecidas por seus efeitos de *semelhança*. Daí decorre sua fugacidade, pois a *semelhança* é algo que se vê, ou que não se vê. A percepção da *semelhança* – Benjamin chama a atenção sobre isso – é tão fugidia quanto a figura formada por uma *constelação* de estrelas.

Nesse ponto, o tema da imagem do passado se encontra com o tema da *aura*. Ao longo de sua obra, Benjamin assinala diversas maneiras pelas quais a *aura* se faz notar. Uma delas é o “olhar correspondido”, tal como ele nos surpreende quando parece provir de um objeto inanimado: “Quem é olhado, ou se julga olhado, levanta os olhos. Perceber a *aura* de uma coisa é dotá-la da capacidade de olhar”<sup>25</sup>. Mas também a pressentimos como o resíduo do passado depositado sobre os objetos, vestígios das mãos que o tocaram, dos olhos que o miraram. A *aura* é, finalmente, a marca da origem: “um sopro de pré-história circundando a existência atual”. Por tudo isso, a *aura* pertence à ordem da experiência:

Observar em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho que projeta sua sombra sobre nós, até que o instante e a hora participem de sua manifestação, significa respirar a *aura* dessa montanha, desse galho.

Ao enfatizar que a participação do “instante” e da “hora” é necessária para a percepção da *aura*, Benjamin, no fundo, está a nos dizer que ela só acontece por acaso.<sup>26</sup> E ainda que a experiência aurática seja intensamente subjetiva, ela não pode ser considerada segundo um ponto de vista estritamente individual: “Onde há experiência, no sentido próprio do termo, determinados conteúdos do passado individual entram em conjunção, na memória, com os do passado coletivo”<sup>27</sup>.

A memória é o território em que tal experiência pode ser reencontrada, e disso decorre sua importância crucial para o pensamento de Benjamin. Memória, porém, que não se confunde com a da crônica histórica, e nem com aquela de nossa biografia pessoal. O território dessa memória é assinalado pelo entrecruzamento de traços das memórias individual e coletiva, e para ele confluem tanto o passado quanto o

<sup>25</sup> Ibid., p. 53.

<sup>26</sup> O que a torna correlata do acesso à memória involuntária em Proust, que também só se pode dar de modo casual.

<sup>27</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Ob. cit., p. 32.

futuro. Quais são os conteúdos dessa memória? Que seres a habitam? Que imagens da história ela nos tem a oferecer?

Não é como repositório dos fatos que foram que essa memória deve ser pensada. Ao contrário, o relato desses fatos prescinde da memória porque tem a pretensão de substituí-la. A “memória coletiva” de que fala Benjamin não é aquela que informa o que foi, mas aquela que transmite o legado do que “poderia ter sido”. Essa memória abriga, sobretudo, como cada época sonhou o seu futuro irrealizado.

Se, porventura, existe um método propriamente benjaminiano de pôr a memória a serviço da produção de imagens da história, então talvez ele se resuma por um conjunto de “condições” essencialmente casuais.

Para que uma imagem do passado se configure, o acontecimento, tal como a *Passante* de Baudelaire, deve desprender-se do contínuo. Para que se desprenda, para que salte, foi reconhecido. E se foi reconhecido, é porque teve sua *semelhança* subitamente notada.

O tipo de *semelhança* capaz de produzir uma catástrofe dessa magnitude no contínuo da história diz respeito não à similaridade atual das coisas, mas sim à correspondência virtual entre passado e futuro. Algo que só a memória pode perceber e sustentar. Esse tipo de *semelhança* jamais pode ocorrer, se comparamos às coisas que “foram”, aquelas que hoje “são” ou as que ainda “serão” um dia. Trata-se, ao contrário, da *semelhança* que subsiste precisamente na ausência dessas coisas, na falta que elas fazem. *Semelhança* que, ao vincular a origem à eternidade, preserva na memória coletiva as imagens do que “poderia ter sido”.

### O que é a antropologia?

Sou o que se costuma classificar de “antropólogo social”. Mas a antropologia que pratico é ‘social’ (ou, se preferirem chamá-la assim, ‘cultural’) apenas porque a primeira questão com que ela se defronta é determinar *o que* constitui, em extensão e em compreensão, o conceito de ‘o social’ (ou ‘o cultural’) para o povo que o antropólogo estuda, ou seja, qual é a antropologia *desse* povo – entenda-se, aquela que tem esse povo como agente e não como paciente teórico.

O que estou dizendo é que fazer antropologia é comparar antropologias, e nada mais – nem menos. E se isso é verdade, então a comparação não é apenas nosso principal instrumento analítico, mas também nossa matéria-prima e nosso horizonte último. Pois o que comparamos são sempre e necessariamente já comparações. Se a cultura “[...] consiste no modo pelo qual as pessoas estabelecem analogias entre os diferentes domínios de seus mundos”<sup>1</sup>, então toda cultura é um gigantesco e multidimensional processo de comparação. E se a antropologia, e agora cito, “estuda a cultura por meio da cultura”, então “as operações que caracterizam nossa investigação, sejam elas quais forem, devem ser também propriedades gerais da cultura”<sup>2</sup>. Em

<sup>1</sup> STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. New York: Routledge, 1992, p. 47.

<sup>2</sup> WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: Chicago University Press, 1981, p. 35.

suma, o antropólogo e o nativo estão engajados em “operações intelectuais diretamente comparáveis”<sup>3</sup>, e tais operações são antes de tudo operações comparativas. Relações intraculturais, ou comparações internas (as “analogias entre domínios” de Strathern), e relações interculturais, ou comparações externas (a “invenção da cultura” de Wagner), estão em estrita continuidade ontológica.

Comparabilidade direta, todavia, não significa necessariamente tradutibilidade imediata, e continuidade ontológica não implica transparência epistemológica. Como restituir as analogias traçadas pelos povos amazônicos nos termos de nossas próprias analogias? O que acontece com nossas comparações, quando as comparamos com as comparações indígenas?

Proponho a noção de *equivocação* para reconceitualizar, com o auxílio da antropologia perspectivista ameríndia, esse procedimento emblemático de nossa antropologia acadêmica, a comparação.

A comparação que tenho em mente não é a comparação explícita entre duas ou mais “culturas” com o fito de detectar constantes ou identificar variações concomitantes com potencial nomotético; esse é apenas um dos procedimentos usados pelos antropólogos. A comparação de que falo, ao contrário, é uma regra constitutiva da disciplina. Ela é o procedimento envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do “nativo” nos termos do dispositivo conceitual do antropólogo; em outros termos, falo daquela comparação, na maior parte das vezes implícita ou automática, que inclui necessariamente o discurso do antropólogo como um de seus termos, e que começa a se processar a partir do primeiro minuto de trabalho de campo, senão bem antes.

Hoje é certamente um lugar-comum dizer que a tradução cultural é a tarefa distintiva da nossa disciplina. O problema, porém, consiste em saber o que exatamente é, pode ou deve ser uma “tradução”, e como tal operação se realiza. É aqui que as coisas se complicam bastante, como mostrou Talal Asad em um notável artigo<sup>4</sup>. Eu adoto a

<sup>3</sup> HERZFELD, Michael. “Orientations: anthropology as a practice of theory”. Em: HERZFELD, Michael (org.). *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. London: Blackwell/UNESCO, 2002, p. 7.

<sup>4</sup> Ver ASAD, T. “The concept of cultural translation in British social anthropology”. Em: CLIFFORD, James & MARCUS, George (orgs.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

posição radical que é, penso, a mesma de Asad, e que resumo dizendo que, em antropologia, *a comparação serve à tradução e não o contrário*. A antropologia compara *para traduzir*, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que *va sans dire*, todo esse tipo de coisa. E direi também que se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, a boa tradução – e aqui estou apenas parafraseando Walter Benjamin (ou antes, Rudolf Pannwitz) – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir.

Pois bem, apresentarei um brevíssimo resumo (traduzido) da teoria da tradução presente no perspectivismo ameríndio, para ver se conseguimos modificar nossas próprias idéias sobre a tradução, de modo a reconstituir a *intentio* da antropologia ameríndia na linguagem da nossa. Sustentarei, assim, a afirmação de que o perspectivismo projeta uma imagem da tradução como *processo de equivocação controlada* – “controlada” no sentido em que se pode dizer que andar é cair de modo controlado. O perspectivismo indígena é uma teoria do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas e, portanto, como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica.

### Perspectivismo

Chamei de “perspectivismo” a um conjunto de idéias e práticas muito difundido na América indígena e ao qual me referirei, para simplificar, como se constituísse uma “cosmologia”<sup>5</sup>. Tal cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas e não-humanas, todas dotadas de um mesmo tipo de alma, isto é, de um mesmo conjunto de disposições cognitivas e volitivas.

<sup>5</sup> Ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Em: *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

A posse de uma alma similar implica a posse de conceitos análogos, o que faz com que toda espécie de sujeito cósmico veja as coisas da mesma maneira; em particular, os indivíduos de cada espécie vêem-se a si mesmos (e apenas a si mesmos) como os humanos se vêem, isto é, como dotados de forma e hábitos humanos, vendo ademais seus atributos corporais e comportamentais sob a espécie da cultura humana. O que muda quando de passa de uma espécie de sujeito para outra é o correlato objetivo, a referência desses conceitos: o que as onças vêem como “cerveja de mandioca” (a bebida própria da gente, humana ou outra), nós humanos vemos como “sangue”; onde vemos um barreiro lamacento na beira do rio, as antas enxergam sua grande maloca cerimonial, e assim por diante. Tal divergência de perspectivas – não uma pluralidade de visões de um mesmo mundo, note-se bem, mas uma única e mesma visão de mundos diferentes – não pode radicar na alma, uma vez que esta é o fundo comum do ser; a divergência está localizada nas diferenças corporais entre as espécies, pois o corpo e seus afetos (no velho sentido espinosista do conceito) é o sítio e o instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial.<sup>6</sup>

Assim, enquanto nossa ontologia antropológica moderna é “multiculturalista”, fundada como está na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade das culturas, a concepção ameríndia supõe, ao contrário, uma unidade espiritual e uma diversidade corporal, ou seja, uma só ‘cultura’ e múltiplas ‘naturezas’. Nesse sentido, o perspectivismo não é um tipo de relativismo como os que conhecemos, um relativismo subjetivo ou cultural, mas sim um ‘relativismo’ objetivo e natural, um *multinaturalismo*. O relativismo cultural imagina uma diversidade de representações subjetivas e parciais (as culturas) que se referem a uma natureza objetiva e universal, exterior à representação; os ameríndios propõem, ao contrário, uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal (qualquer espécie de sujeito percebe a si mesmo e a seu mundo do modo como nós percebemos a nós mesmos e a nosso mundo; a “cultura” é o que (como) se vê de (a) si mesmo quando se diz ‘Eu’), aplicada sobre uma radical diversidade real.

<sup>6</sup> Conseqüentemente, os mitos amazônicos tratam principalmente das causas e das conseqüências da especiação corporalmente determinada dos diferentes tipos de sujeito pré-cosmológicos, todos eles concebidos como sendo originalmente semelhantes a “espíritos”, isto é, seres puramente intensivos em que os aspectos humanos e não-humanos estão misturados de maneira indiscernível.

O problema do perspectivismo indígena não é, portanto, encontrar a referência comum (digamos, o planeta Vênus) a duas representações diferentes (digamos, “Estrela Matutina” e “Estrela Vespertina”), mas, ao contrário, explicitar o equívoco que consistiria em imaginar que o jaguar, quando diz “cerveja de mandioca”, esteja se referindo à mesma coisa que nós, apenas porque ele “quer dizer a mesma coisa” que nós (a saber, uma bebida nutritiva e embriagadora). Em outras palavras, o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis; mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas. O propósito da tradução perspectivista não é encontrar um ‘sinônimo’ (uma representação co-referencial) em nossa língua conceitual humana para as representações que outras espécies de sujeito utilizam para falar de uma mesma Coisa; o propósito, ao contrário, é não “perder de vista” a diferença oculta dentro de “homônimos” equívocos entre nossa língua e a das outras espécies – pois nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas.

O perspectivismo inclui uma teoria de sua própria descrição pela antropologia, pois ele é uma antropologia. As ontologias ameríndias são intrinsecamente comparativas: elas pressupõem uma comparação entre os modos pelos quais os diferentes tipos de corporalidade experimentam “naturalmente” o mundo como multiplicidade afectual. Nesse sentido, elas são uma sorte de antropologia invertida, já que esta procede por meio de uma comparação explícita entre os modos pelos quais diferentes tipos de mentalidade representam “culturalmente” o mundo, tomado como origem unitária ou foco virtual de suas diversas versões conceituais. Uma descrição culturalista (isto é, antropológica) do perspectivismo implica necessariamente, portanto, a negação ou deslegitimação de seu objeto, sua retroprojeção como um tipo primitivo e “fetichizado” de pensamento antropológico.

O que proponho como programa experimental é a inversão dessa inversão, que partiria da pergunta: o que seria uma descrição perspectivista da comparação antropológica? Como aqui não tenho tempo para responder a ela com exemplos detalhados de ‘equivocação controlada’, discutirei apenas seus princípios gerais.

### O equívoco e a perspectiva

Um dos pontos de partida para minha primeira análise do perspecti-

vismo, publicada em 1996<sup>7</sup>, foi uma anedota que Claude Lévi-Strauss conta em *Raça e história*. Ela ilustra a tese pessimista de que pertence à natureza humana a recusa de sua própria universalidade. Uma avareza narcísica congênita, que impede a atribuição dos predicados da natureza humana ao conjunto da espécie, parece ser parte desses próprios predicados. O etnocentrismo, em suma, como o bom senso (de que ele talvez seja a tradução sociológica) é a coisa mais bem partilhada do mundo. Lévi-Strauss ilustra a universalidade de tal atitude antiuniversalista com uma anedota baseada em *História*, de Oviedo, e que teria se passado em Porto Rico:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os índigenas tinham ou não alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação.<sup>8</sup>

A lição da parábola obedece a um esquema irônico familiar, mas nem por isso menos contundente. O favorecimento da própria humanidade em detrimento da humanidade de outrem manifesta uma semelhança com esse outrem desprezado. E assim, porque o Outro do Mesmo (do europeu) se revela o mesmo que o Outro do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, à sua revelia, exatamente o mesmo que o Outro.

A anedota foi recontada pelo autor em *Tristes trópicos*. Ela ilustra, ali, o choque cosmológico produzido na Europa quincentista pela descoberta da América. A moral da parábola continua sendo a do livro anterior, a saber, a mútua incompreensão entre índios e espanhóis, igualmente surdos à humanidade de seus outros inauditos. Mas Lévi-Strauss introduz no segundo livro uma assimetria, ao observar com ironia que, em suas investigações sobre a humanidade do outro, os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios confiavam mais nas ciências naturais; e que, se os primeiros concluíam que os índios eram animais, estes se contentavam em suspeitar que

<sup>7</sup> Para a versão desenvolvida deste ensaio de 1996, ver VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Ob. cit.

<sup>8</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. "Race et histoire" (1952). Em: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973, p. 384.

os brancos fossem deuses. "Dada a igual ignorância", conclui o autor, a última atitude era mais digna de seres humanos<sup>9</sup>.

Mas se é assim, então, apesar de uma igual ignorância sobre o Outro, o Outro do Outro não era exatamente o mesmo que o Outro do Mesmo. Foi ao meditar sobre essa diferença que comecei a formular a hipótese de que o perspectivismo indígena situava as diferenças cruciais entre os diversos tipos de sujeito no plano do corpo e não do espírito. Para os europeus, o diacrítico ontológico era a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, o corpo (os europeus são humanos ou espíritos?). Os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpos (os animais também os têm); os índios em nenhum momento puseram as almas dos europeus em questão (os animais e os espíritos também as têm). Em suma, o etnocentrismo europeu consistia no duvidar que outros corpos possuísem uma alma como os seus (hoje, chamaríamos a "alma" de "mente"). O etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas possuísem o mesmo tipo de corpo.

A anedota das Antilhas me parecia, assim, jogar luz sobre um dos elementos centrais da "mensagem" perspectivista – a idéia da diferença inscrita nos corpos, e a idéia de corpo como sistema disposicional de afetabilidade (os europeus apodrecem ou não?) antes que morfologia material. Só há pouco tempo, porém, dei-me conta de que a anedota não era apenas "sobre" o perspectivismo, mas era *ela própria* perspectivista, instanciando a mesma estrutura manifesta nos inúmeros mitos ameríndios que tematizam o perspectivismo interespecífico. O que tenho em mente é aquele tipo de mito em que, por exemplo, o protagonista humano se perde na mata, chega em uma aldeia estranha, cujos moradores o convidam a se refrescar com uma cuia de "cerveja de mandioca", que ele aceita com gosto, e, para sua surpresa horrorizada, seus *hosts* lhe põem à frente uma cuia cheia até à borda de sangue humano. Tanto a anedota quanto o mito giram em torno de um tipo de disjunção comunicativa em que os interlocutores não falam a mesma coisa, e não sabem disso (no caso da anedota, o 'diálogo' se trava no plano do raciocínio comparativo de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo recíproco). Assim como os jaguares e os humanos dão o mesmo nome para duas coisas muito diferentes, tanto os

<sup>9</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 81-3.

européus quanto os índios “estavam falando” da humanidade, isto é, estavam se perguntando sobre a aplicabilidade desse conceito auto-descritivo ao Outro; mas aquilo que europeus e índios entendiam como sendo o critério definidor do conceito (sua intensão e, conseqüentemente, sua extensão) era radicalmente diverso. Em suma, tanto a anedota de Lévi-Strauss quanto o mito giram em torno de um equívoco.

Se pensamos bem, a anedota das Antilhas é semelhante a inúmeras outras que podemos encontrar na literatura etnográfica ou em nossas próprias reminiscências do trabalho de campo. Na verdade, penso que ela resume a situação ou o evento antropológico por excelência, exprimindo a quintessência de nossa disciplina. É possível ver, por exemplo, no arquivamoso episódio da morte do Capitão Cook, tal como analisado por Marshall Sahlins<sup>10</sup>, uma transformação estrutural dos experimentos cruzados de Porto Rico: trata-se de duas versões do motivo antropológico arquetípico, a equivoçidade intercultural. Esse motivo, por sua vez, visto da Amazônia indígena, seria uma variante transformacional da mitologia perspectivista sobre a equivoçidade interespecífica. A vida, como sempre, imita a arte – o evento imita o mito; a história, a estrutura.

Darei mais um exemplo de equivocação adiante. Mas quero, desde logo, sugerir que o equívoco não é apenas uma entre inúmeras patologias a ameaçar a comunicação entre o “antropólogo” e o “nativo”, como o são a incompetência lingüística, a ignorância do contexto, a falta de empatia pessoal, a indiscrição grosseira, a ingenuidade literalista, a mercantilização da informação, a mentira, a manipulação, a má-fé, o esquecimento, e outras tantas deformações ou carências que podem afligir empiricamente a enunciação antropológica. Ao contrário dessas patologias contingentes, o equívoco é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, é uma dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural próprio da disciplina.<sup>11</sup> Ele exprime uma estrutura *de jure*, uma figura imanente da antropologia; não é uma mera facticidade negativa, mas sim uma condição de possibilidade do discurso antropológico – ele é aquilo que *justifica* a existência da an-

tropologia (*quid juris?*). Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. Não para desfazê-lo, pois isso suporia que ele nunca existiu (*de jure*), mas, ao contrário, para enfatizá-lo ou potencializá-lo, isto é, para abrir e alargar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato – espaço que, justamente, o equívoco ocultava. O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e que a propela: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro, ao presumir uma univoçalidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo”.

M. Herzfeld observou recentemente que “a antropologia se ocupa dos equívocos [*misunderstandings*], inclusive os equívocos nós mesmos os antropólogos, pois a equivocidade é, em geral, o resultado da incomensurabilidade mútua entre as diferentes noções do que seja o senso comum – e este é nosso objeto de estudo”<sup>12</sup>. Concordo em gênero, número e grau. Insistiria apenas sobre a idéia de que se a antropologia existe (*de jure*), é apenas porque isso que Herzfeld chama de “senso comum” *não é*, precisamente, *comum*. Acrescentaria também que a incomensurabilidade das “noções” em confronto, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é exatamente o que a permite e justifica, como argumentou notavelmente Michael Lambek<sup>13</sup>. Pois só vale a pena comparar o incomensurável – comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos. Por fim, observo que concebo a idéia de *misunderstanding* no sentido específico de equivocidade que podemos encontrar na cosmologia perspectivista ameríndia: um equívoco não é apenas um “defeito de interpretação”, mas uma deficiência no compreender que as interpretações são necessariamente divergentes, e que elas dizem respeito não a modos imaginários de “ver o mundo”, mas aos mundos reais que estão sendo vistos. Na cosmologia ameríndia, o mundo real das diferentes espécies depende de seus

<sup>10</sup> Ver SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

<sup>11</sup> Estas considerações se inspiram, por analogia, em uma passagem de DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991, p. 53-ss.

<sup>12</sup> HERZFELD, Michael. “Orientations: anthropology as a practice of theory”. Em: HERZFELD, Michael (org.), *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. Ob. cit., p.2.

<sup>13</sup> Ver LAMBEK, Michael. “Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation”. Em: STRATHERN, Andrew & LAMBEK, Michael (orgs.). *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

pontos de vista porque o “mundo em geral” consiste nas diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas como pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista.<sup>14</sup>

A antropologia, então, “trata de equívocos”. Mas, como disse lapidamente Roy Wagner sobre suas relações iniciais com os Daribi, “sua incompreensão de mim não era a mesma que minha incompreensão deles”<sup>15</sup>. O ponto crucial aqui não é o fato empírico das incompreensões, mas o “fato transcendental” de que elas não eram as mesmas.

A questão, pois, não é saber quem está errado, e menos ainda quem está enganando quem. Um equívoco não é um erro, um engano, um logro ou uma falsidade, mas o fundamento mesmo da relação que o implica, e que é sempre uma relação com a exterioridade. Um erro ou um engano só pode se determinar como tal dentro de um dado jogo de linguagem, enquanto o equívoco é o que se passa no *intervalo* entre jogos de linguagem diferentes. O engano e o erro supõem premissas já constituídas, e constituídas como homogêneas, ao passo que o equívoco não “supõe” apenas a heterogeneidade das premissas em jogo: ele as põe como heterogêneas, e as pressupõe como premissas. O equívoco determina as premissas mais que é determinado por elas. Por conseguinte, o equívoco não pertence ao mundo da contradição dialética, pois sua síntese é disjuntiva e infinita. Ele é indissolúvel, ou antes, recursivo: tomá-lo como objeto determina um outro equívoco a montante, e assim por diante.

O equívoco, em suma, não é uma falha subjetiva, mas um *dispositivo de objetivação*. Ele não é um erro ou uma ilusão – não se trata de imaginar a objetivação na linguagem iluminista e moralizante da reificação ou da fetichização (hoje mais conhecidas por “essencialização”) –, mas a condição-limite de toda relação social, condição que se torna ela própria super-objetivada no caso-limite da relação dita “interétnica” ou intercultural, em que os jogos de linguagem divergem maximamente. Essa divergência inclui, não é preciso dizer, a relação entre o discurso do antropólogo e o discurso do nativo. Assim, o conceito antropológico de cultura, por exemplo, como argumentou Wagner, é o equívoco que surge como tentativa de solução para a equívocidade inter-

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988, p. 203.

<sup>15</sup> WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Ob. cit., p. 20.

cultural; e ele é equívoco porque assenta no “paradoxo criado ao se imaginar uma cultura para um povo que não a imagina para si mesmo”<sup>16</sup>. Por isso, mesmo quando as incompreensões se transformam em “compreensões” – quando o antropólogo transforma a sua incompreensão inicial sobre os nativos na “cultura deles”, ou quando os nativos compreendem, por exemplo, que aquilo que os brancos chamavam de “presentes” são na realidade “mercadorias” –, eles permanecem não sendo o mesmo. O Outro dos Outros é sempre outro. E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o *unívoco*, como pretensão à existência de um sentido único e transcendente. O erro ou ilusão, por excelência, consistiria, justamente, em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo.

#### Duas imagens da relação

Gostaria de discutir, à guisa de conclusão, um pequeno “acidente de tradução” em que me vi envolvido há alguns anos. Milton Nascimento fizera uma viagem à Amazônia guiado por amigos meus que trabalham no Instituto Socioambiental (ISA). Um dos pontos altos da viagem fora uma estada de cerca de duas semanas entre os Kaxinawa do rio Jordão. Milton ficara muito emocionado com a acolhida calorosa dos índios. De volta ao litoral, decidiu usar uma palavra indígena como título do disco que gravava. A palavra escolhida foi *txai*, que os Kaxinawa haviam abundantemente empregado para se dirigir a Milton e aos outros membros da expedição.

Quando o álbum *Txai* estava para ser lançado, um dos meus amigos do ISA me pediu para escrever uma nota de contracapa. A idéia era explicar aos fãs de Milton o que significava o título: “Será que você não poderia dizer algo sobre o sentido de fraternidade expresso pelo termo *txai*, sobre ele significar “irmão”, e assim por diante?”

Respondi que não cabia escrever a nota nesses termos, visto que *txai* podia querer dizer tudo, salvo, justamente, “irmão”. Expliquei que *txai* é um termo que um homem aplica a certos parentes: a seus

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 27.

primos cruzados, ao pai de sua mãe, os filhos de sua filha e, em geral, conforme o sistema de “aliança prescritiva” kaxinawa, a todo homem cuja irmã Ego trata como equivalente à sua esposa, e vice-versa<sup>17</sup>. Em suma, *txai* significa algo como “cunhado”; ela se refere aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como vocativo amigável para falar a estrangeiros não-Kaxinawa, a implicação é que esses são uma espécie de afins. De resto, esclareci, não é preciso ser amigo para ser *txai*; pode bastar ser um estrangeiro ou até, e mesmo de preferência, ser um inimigo: assim os Inca, na mitologia kaxinawa, são ao mesmo tempo monstros canibais e *txai* arquetípicos, com os quais, diga-se de passagem, não se deve ou se pode casar<sup>18</sup>.

“Mas assim não vai funcionar”, disse meu amigo; “Milton pensa que *txai* quer dizer irmão, e, de qualquer modo, seria bastante ridículo dar ao disco um título cuja tradução é “cunhado”, você não concorda?” “Talvez”, concedi, “mas não contem comigo para passar por cima do significado de *txai* como ‘outro’ ou afim”. O resultado da conversa foi que o disco continuou a se intitular *Txai*, e que a nota acabou sendo escrita por outra pessoa.

Notem que o problema desse equívoco sobre *txai* não reside no fato de que Milton Nascimento e meu amigo estavam *errados* a respeito do sentido da palavra kaxinawa. O problema, ao contrário, é que eles estavam *certos* – em certo sentido. Eles estavam, em outras palavras, equivocados. Os Kaxinawa, como tantos outros povos indígenas da Amazônia, usam termos cuja tradução mais direta é “cunhado”, ou “primo cruzado”, em vários contextos em que os brasileiros e outros povos de tradição eurocristã realmente esperariam algo como “irmão”. Nesse sentido, Milton estava certo. Tivesse eu me lembrado, teria dito a meu interlocutor que o equívoco já fora antecipado por uma etnóloga dos Kaxinawa. Ao falar da diferença entre a filosofia social desse povo e aquela própria aos brancos que os cercam, Barbara Keifenheim concluiu: “A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrava um mundo em que a expressão mais nobre das relações

humanas é a relação de cunhados [...]”<sup>19</sup>. Bem dito. Mas é por isso mesmo que “irmão” não é uma tradução adequada de *txai*; se há alguém que um Kaxinawa dificilmente chamaria de “*txai*”, é seu próprio irmão. *Txai* significa “afim”, não “consangüíneo”, mesmo quando empregado com propósito similar ao nosso, quando nos dirigimos a um estranho como “irmão”. Se os propósitos podem ser similares, os pressupostos decididamente não o são.

Meu acidente de tradução soar, com certeza, completamente banal aos ouvidos dos americanistas, que há muito tempo se interessam pelas inúmeras ressonâncias simbólicas do idioma da afinidade na Amazônia. O interesse dessa anedota no presente contexto, entretanto, é que ela parece exprimir, na própria diferença entre os idiomas do “irmão” e do “cunhado”, dois modos inversos de conceber o princípio da comparação tradutiva: o modo multiculturalista da antropologia e o modo multinaturalista do perspectivismo

As poderosas metáforas ocidentais da fraternidade privilegiam certas propriedades lógicas dessa relação. O que são irmãos em nossa cultura? São indivíduos identicamente relacionados a um terceiro termo, os genitores ou seus análogos funcionais. A relação entre dois irmãos deriva de sua relação equivalente a uma origem que os engloba, e cuja identidade lhes identifica. Essa identidade comum faz com que os irmãos ocupem o mesmo ponto de vista perante o mundo exterior; derivando sua similaridade de uma relação similar a uma mesma origem, terão relações “paralelas” (para usarmos uma imagem antropológica) com todo o resto. Assim, pessoas sem relação, quando concebidas como relacionadas em um sentido genérico, só o são em termos da comum humanidade que nos faz todos parentes, isto é, irmãos ou, ao menos, para continuarmos com a imagem, primos paralelos, irmãos classificatórios: filhos de Adão, da Igreja, da Nação, do Genoma ou de qualquer outra figura da transcendência. Todos os homens são irmãos em algo, pois a fraternidade em si é a forma geral da Relação. Dois parceiros de uma relação qualquer são definidos como ligados quando podem ser concebidos como *tendo alguma coisa em comum*, isto é, como estando na *mesma* relação a um terceiro termo. Relacionar é assemelhar, unificar, identificar.

<sup>17</sup> Ver KENSINGER, Kenneth. *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press, 1995, p. 157-74.

<sup>18</sup> Ver MCCALLUM, Cecilia. “Cashinahua (Huni Kuin) death, dying and personhood”. Trabalho apresentado no XLVII International Congress of Americanists, New Orleans, 1991.

<sup>19</sup> KEIFENHEIM, Barbara. “Identité et alterité chez les indiens Pano”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII, 1992, p. 91.

O modelo amazônico da Relação não poderia ser mais diferente disso. “Diferente” é a palavra certa, pois as ontologias amazônicas postulam a diferença, antes que a identidade, como princípio da relationalidade. E é precisamente a diferença entre os dois modelos que funda a relação que tento estabelecer entre eles (e aqui já utilizamos o modo ameríndio de comparar e traduzir).

A palavra comum para a relação, nos mundos amazônicos, é a que se traduziria por “cunhado” e/ou “primo cruzado”. É por ela que chamamos a quem não sabemos o que chamar, àqueles com quem desejamos estabelecer uma relação genérica. Em suma, “primo-cunhado” é o termo que cria uma relação onde havia nenhuma; ele é a forma pela qual o “desconhecido” se dá a conhecer.

Quais são as propriedades lógicas do vínculo de afinidade que recebem destaque nesses usos indígenas? Como modelo geral da relação, o laço de cunhadia fá-la aparecer como uma conexão cruzada a um termo mediador, que é visto pelos pólos da relação de modos diametralmente opostos: minha irmã é tua esposa e/ou vice-versa. As partes envolvidas se acham, aqui, unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa<sup>20</sup>. Minha relação com meu cunhado se funda em ‘eu estar em uma *outra* relação que ele com minha irmã ou minha esposa’. *A relação ameríndia é uma diferença de perspectiva*. Se nós parecemos conceber a ação de relacionar como um descartar das diferenças em favor das semelhanças, o pensamento indígena vê o processo de um outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade, mas a *indiferença*. Estabelecer uma relação como a dos Kaxinawa com Milton Nascimento é diferenciar a indiferença, pôr uma diferença ali onde a indiferença era suposta.

As implicações desses dois modelos da relação social para uma teoria antropológica da tradução são evidentes, e é por elas que concluo. Tais implicações não são “metafóricas”; na melhor das hipóteses, trata-se do inverso, pois as relações de sentido são relações sociais. Pois bem, se o antropólogo parte do metaprincípio de que “todos os homens são irmãos”, ele pressupõe que seu discurso e o discurso do nativo manifestam uma relação de natureza, em última instância, “fraternal”. O que funda a relação de sentido entre os dois discursos –

<sup>20</sup> STRATHERN, Marilyn. “Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies”. Ob. cit, p. 99-100.

e, portanto, justifica a operação de tradução – é sua *referência comum*, da qual os dois apresentam visões “paralelas”. A idéia de uma Natureza externa e anterior, lógica e cronologicamente, às culturas que a representam parcialmente desempenha aqui o papel do Genitor que funda a relação entre os dois “irmãos”. (E aqui poderíamos imaginar uma interpretação hierárquica desse paralelismo fraterno, com o antropólogo sendo o “irmão mais velho” literal e racional, o nativo seu “irmão mais moço” metafórico e simbólico; ou, ao contrário, podemos adotar uma interpretação radicalmente igualitária, com os dois personagens visto como gêmeos etc.). Seja como for, nesse modelo a tradução só é possível porque os discursos são compostos de “sinônimos”, eles exprimem a mesma referência “parental” a uma transcendência qualquer com estatuto de Natureza (a *Physis*, o *Socius*, o Gene, a Cognição, o Discurso, a Economia etc.). Aqui, traduzir é encontrar o que os discursos têm em comum, e que só está “dentro deles” porque está (e já estava antes deles) “lá fora”; as diferenças entre os discursos não são mais que o *resíduo* que impede uma “tradução perfeita”, isto é, uma superposição identitária absoluta entre eles. Traduzir é presumir a redundância.

Mas se todos os homens são cunhados antes de serem irmãos, isto é, se a imagem do laço social não é a do compartilhamento de algo em comum (um *algo-em-comum* a servir de fundamento), mas, ao contrário, a da diferença entre os termos da relação, ou melhor, da diferença entre as diferenças que constituem os termos da relação, então só pode haver relação entre o que difere, e porque difere. Nesse caso, a tradução passa a ser uma operação de diferenciação – de produção da diferença que liga os dois discursos na exata medida em que eles não estão dizendo a mesma coisa, em que eles visam exterioridades discordantes, para além das homonímias equívocas entre eles. (Ao contrário de Derrida, entendo que o *hors-texte* existe perfeitamente e plenamente, de fato e de direito; ao contrário dos positivistas, todavia, entendo que cada *texte* tem seu próprio *hors-texte*). Nesse caso, em suma, a tradução cultural não é um processo de *indução* – achar os pontos comuns em detrimento das diferenças –, nem muito menos um processo de *dedução* – aplicar *a priori* um princípio de unificação natural ao diverso cultural para decretar seu sentido –, mas um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon chamou *transdução*:

A transdução opera a inversão do negativo em positivo: aquilo pelo qual os termos não são idênticos uns aos outros, aquilo pelo qual eles são díspares

(no sentido em que a palavra tem na teoria da visão) é integrado ao sistema de resolução e se torna condição de significação. Não há empobrecimento da informação contida nos termos; a transdução se caracteriza pelo fato de que o resultado dessa operação é um tecido concreto que compreende todos os termos iniciais [...].<sup>21</sup>

Nesse modelo de tradução, que penso coincidir com aquele presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, *condição* da significação, e não *obstáculo*. A identidade entre a “cerveja” do jaguar e a “cerveja” dos humanos só é posta para que melhor se veja a diferença entre os jaguares e os humanos. Como na visão estereoscópica, é preciso que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que uma *outra* coisa (a coisa real da visão) possa ser *vista*, isto é, construída – contra-inventada como real. Traduzir, nesse caso, é presumir a diferença. A diferença, por exemplo, entre os dois modos de tradução que lhes apresentei aqui. Mas isso talvez seja apenas um equívoco.

<sup>21</sup> SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa gènèse physico-biologique* (1964). Paris: Jérôme Millon, 1995, p. 32.

## Sobre os autores

### **Carmen Irene Correia de Oliveira**

Mestre em Memória Social e Documento (UNIRIO) e Doutoranda em Ciência da Informação (IBICT/UFF)

### **Eduardo Viveiros de Castro**

Antropólogo. Doutor em Antropologia Social (Museu Nacional). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro.

### **Evelyn Goyannes Dill Orrico**

Linguísta. Doutora em Ciência da Informação (IBICT/UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO

### **Jô Gondar**

Psicanalista. Doutora em Psicologia Clínica (PUC-Rio). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

### **Lucia M. A. Ferreira**

Linguísta. Doutora em Linguística. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

### **Mario Chagas**

Museólogo. Doutor em Ciências Sociais, UERJ. Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

### **Mauricio Lissovsky**

Historiador, Roteirista de Cinema e TV. Doutor em Comunicação (UFRJ). Professor da ECO/UFRJ.

**Miguel Angel de Barrenechea**

Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

**Nilson Alves de Moraes**

Sociólogo. Doutor em Ciências Sociais (UFRJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

**Regina Abreu**

Antropóloga. Doutora em Antropologia Social (Museu Nacional). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

**Vera Dodebei**

Bibliotecária. Doutora em Comunicação e Cultura (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.