

JOËL CANDAU

ANTROPOLOGIA DA MEMÓRIA

Título original: *Anthropologie de la mémoire*

Autor: *Joël Candau*

© *Armand Collin, Paris, 2005*

Coleção: *Epistemologia e Sociedade*, sob a direção de António Oliveira Cruz

Tradução: *Miriam Lopes*

Capa: *Dorindo Carvalho*

Direitos reservados para a língua portuguesa:

INSTITUTO PIAGET – Av. João Paulo II, lote 544, 2.º – 1900-726 LISBOA

Tel. 21 831 65 00

E-mail: info@piageteditora.com

Paginação: *Instituto Piaget*

Montagem, impressão e acabamento: *A Triunfadora – Artes Gráficas, Lda.*

ISBN: 978-989-659-042-0

Depósito legal: 353 846/2013

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo eletrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

As sociedades tradicionais não seriam deste modo sociedades sem memória mas sociedades no seio das quais a memória se desdobra de forma diferente das sociedades modernas: geralmente contida pelo escrito naquelas (nem sempre da maneira como temos visto), ela emancipa-se de toda a pressão formal nas segundas mesmo que conserve, para se organizar, pontos de referência, núcleos de sentido.

MEMÓRIA E HISTÓRIA

Qual a relação entre *Mnemosine* e *Clio*? Esta questão, colocada explicitamente pela revista *History & Memory* (Tel Aviv University) não pode ser mais atual na cultura ocidental onde se observa simultaneamente um extraordinário entusiasmo memorial e um imenso esforço historiográfico alimentado pela ambição de conhecer o passado inteiro de toda a humanidade.

Não é possível haver história sem memorização e o historiador apoia-se, regularmente, em dados memoriais. Se bem que a memória não seja história. Ambas são representações do passado mas a segunda tem por objetivo a exatidão da representação enquanto a primeira não vai além do seu caráter verosímil. Se a história visa iluminar o melhor possível o passado, a memória procura mais instaurá-lo, instauração imanente à memorização em ação. A história procura revelar as formas do passado, a memória modela-os, um pouco como o faz a tradição. A primeira tem uma preocupação de ordenar, a segunda é atravessada pela desordem da paixão, das emoções e dos afetos. A história pode vir legitimar, mas a memória é fundadora. A memória coletiva quer-se mostrar como estável no tempo («a tradição», «sempre se fez assim», «este costume existe desde a noite dos tempos», etc.) enquanto a história, por vocação, se empenha em captar a mudança. Lá onde a história se esforça por colocar o passado à distância, a memória procura fundir-se com ele. A instantaneidade da memória (ela surge, ou reconhece-se, ou é lembrada sem admitir o menor atraso como o demonstram as queixas mnésicas suscitadas por uma lentidão no recordar, mesmo breve) opõe-se o caráter mediato da história. A memória tem vocação

para dividir, a história para reunir. Mais exatamente, se a primeira (congrega, é quase sempre *contra* uma outra memória, excluída ou estigmatizada e, nesse sentido, ela também divide. E finalmente, se não existem nem sociedades sem memória nem sociedades sem história, a História enquanto científica não é uma preocupação partilhada de forma idêntica por todas as culturas: neste domínio, o leque vai de um desinteresse total à paixão absoluta. Estas são as primeiras oposições que chegam ao espírito quando se compara a disciplina histórica com a faculdade de memória. O próprio Halbwachs distinguiu a «memória histórica» que seria mais uma memória emprestada, apreendida, escrita, pragmática, longa e unificada e a «memória coletiva» que seria mais uma memória produzida, vivida, oral, normativa, curta ou plural.

Pierre Nora, por seu lado, opõe radicalmente a memória e a história (1984: XV-XLII). A primeira é a vida, transportada por grupos vivos, em evolução permanente, múltipla e desmultiplicada, «aberta à dialética da lembrança e da amnésia, inconsciente das suas deformações sucessivas, vulnerável a todas as utilizações e manipulações, suscetível a longas latências e repentinas revitalizações». Afetiva e mágica, enraizada no concreto, no gesto, na imagem e no objeto, a memória «só se acomoda com os detalhes que a confortam; ela alimenta-se de lembranças desfocadas, telescópicas, globais e flutuantes, particulares ou simbólicas». A história, pelo contrário, «não se agarra senão às continuidades temporais, às evoluções e às relações entre as coisas». Ela pertence a todos e a ninguém, ela tem vocação para o universal. É uma operação intelectual e laicizante que faz apelo à análise, ao discurso crítico, à explicitação das causas e das consequências. A história prosa sempre: enquanto «a memória instala a lembrança no sagrado, a história desaloja-a». Porque memória e história estão em oposição total, o «criticismo destrutivo» da segunda vai-se aplicar a reprimir e a destruir a primeira. A perspectiva adotada por Nora poderia resumir-se na fórmula seguinte: a história é uma antimemória e, reciprocamente, a memória é a anti-história. Contudo, em diversas circunstâncias, a história utiliza certos vestígios da memória. Como *Mnemosine*, *Clio* pode ser arbitrária, plural, falível, caprichosa, interpretativa dos factos que ela

memória
história
memória
história

memória
história
memória
história

se esforça por colocar em dia e por compreender. Como a memória, a história pode recompor o passado a partir de «partes escolhidas», tornar-se um risco, ser objeto de combates e servir. Por fim, a história pode passar a ser um objeto memorial assim como a memória se pode tornar um objeto histórico.

São numerosos os exemplos de uma história arbitrária nas suas abordagens (história factual, história das mentalidades, antropologia histórica, micro-história), nas suas categorias e nas suas seqüências temporais (Veyne, 1971: 23) como na escolha dos termos e dos conceitos. Assim, repara Moses Finley, o termo «Gregos», utilizado num enunciado histórico acerca da Antiguidade, constitui uma generalização enganosa que não tem em conta as diferentes formas de se ser grego, variáveis no tempo mas também segundo as regiões, as classes, etc. (1981: 124). A história é igualmente simplificadora, seletiva e esquecida dos factos. Finley, sempre, lembra que o passado só se torna inteligível a partir do momento em que o historiador efetua uma seleção em torno de um ou de vários centros de interesse. Documentos e arquivos são interrogados com relação ao presente do historiador e nem sempre em função do seu próprio conteúdo. Existem acontecimentos históricos que deixam incólume a memória social – talvez pudéssemos falar neste caso de desmemoriação? – e outros, pelo contrário, que a veem abanar: a Ocupação, a guerra da Argélia, a Revolução Francesa durante muito tempo, mesmo que ela pareça ter deixado hoje de ser uma memória perturbadora. A propósito da ciência nazi, Jeanne Favret-Saada repara que foi preciso esperar-se por 1984 e o livro de Müller (*Tödliche Wissenschaft*) para que fosse desenvolvida uma história do papel dos eugenistas, dos antropólogos e dos psiquiatras durante o período nacional-socialista. Se esta história foi tão tardia, foi porque a interditava «um certo estado das forças que organizam a memória social, na Alemanha e fora dela» (1991: 4). Como todo o mundo, os historiadores são portanto apanhados no trabalho de construção social da memória, «a sua produção é apenas um dos possíveis avatares da memória social». É o trabalho desta memória que faz que tal ou tal objeto se torne num dado momento pertinente para a disciplina histórica. Tzvetan Todorov (1995b) desenvolve um ponto de vista próximo, mesmo que menos radical, que dá

conta de um inquérito sobre as recordações da Ocupação ocorrida no Boisichaut Sud, região do Cher. Por um lado, ressalta ele dessa pesquisa, a história é também ela, em certos casos, parcial e, por outro, a memória é portadora de uma verdade de revelação do sentido que compensa largamente a sua relativa inaptidão para estabelecer uma verdade de adequação. Por essa razão, a memória é indispensável à história.

Poder-se-á dizer que a memória dá naturalmente conta de uma verdade profunda dos acontecimentos mais difícil de reencontrar na verdade factual restituída pelo trabalho do historiador? Pierre Vidal-Naquet insistiu sobre esta aptidão da memória para salientar pormenores que interessam normalmente ao romancista. A propósito da memória da Shoah, observa ele, esta visão do romancista é necessária para a história (1991: 392), o que se pode verificar no belo livro de Nicole Lapiere acerca da memória dos judeus de Plock, na Polónia (1989). Graças à recolha das narrativas de vida junto de uma centena de antigos habitantes desta cidade, o autor reconstitui toda a civilização do shtetel e dá conta das energias da memória individual assim como da existência de transmissão dos sobreviventes do desastre nazi. Mesmo um testemunho errado ou alterado pelo esquecimento pode permitir atingir o sentido de um acontecimento que se situa muitas vezes para lá da verdade factual, razão pela qual o testemunho se afasta dela. Evidentemente, é preciso que esta verdade dos factos possa ser estabelecida anteriormente, mas uma história completamente «desmemoriada» seria sem dúvida árida.

Aliás, enquanto alguns historiadores consideram que a sua disciplina se deve libertar da memória, outros admitem que a história verdadeira não a pode negligenciar, o que esta faz cada vez menos, particularmente desde 1977 quando *La Légende des Camisards* de Philippe Joutard apareceu, em França, como um texto fundador. De forma mais vinculada, o entusiasmo pela memória foi concomitante com o desenvolvimento da história do tempo presente (atualidade dos jogos memoriais, intervenção de testemunhos, etc.). A sua irrupção na disciplina histórica tornou-se inevitável a partir do momento em que portadores de memória fizeram obra de história, como foi o caso das vítimas do nazismo que se comportaram como arquivistas da tragédia.

Uma história do crime nazi que negligenciasse as memórias e as suas transformações, observa Vidal-Naquet, seria uma história muito pobre. Os «assassinos da memória» não se enganaram quanto a isso: ao negar as memórias plurais da Shoah, «eles querem atingir uma comunidade com os nervos ainda doloridos que a ligam ao seu próprio passado» (1991: 8).

MEMÓRIA HISTÓRICA E MEMÓRIA AUTOBIOGRÁFICA

A intricação e até a fusão entre os elementos históricos (memória semântica) e autobiográfica é por vezes forte nas narrativas dos informadores. Por ocasião do processo de Paul Touvier, aberto em Versalhes em 17 de março de 1994, os testemunhos reconstruíram narrativas históricas alimentadas não apenas pela sua experiência pessoal, por vezes trágica no caso das vítimas do acusado, mas também por tudo aquilo que ele tinha podido ler e ouvir sobre a questão durante cinquenta anos (Conan e Rouso, 1996:176). Maurice Bloch observou a mesma hibridação entre memória autobiográfica e memória histórico-semântica – que, segundo a sua definição, «diz respeito aos factos que o sujeito aprendeu por intermédio de outras pessoas» –, nas narrativas que ele recolheu sobre o levantamento de 1947 em Madagáscar (Bloch, 1995b). Cappelletto (2003) explora os mecanismos de construção de um grupo memorial, mecanismos que estão ligados ao mesmo tempo aos quadros sociais e à força emocional das imagens visuais associadas a uma tragédia. Analisando as narrativas dos massacres cometidos durante o verão de 1944 pelas tropas alemãs nas duas aldeias da Toscana (Civitezza, na região de Arezzo, e Sant'Anna di Stazzema, na região de Lucca), ela repara que a tragédia pôde ser restituída nos seus mais pequenos detalhes pelos habitantes dessas aldeias que não o haviam testemunhado, como se eles o tivessem vivido pessoalmente. Isso deve-se ao facto de as imagens memoriais de uma grande intensidade (por exemplo, a cena da chegada de um homem sobre o local dois dias depois do massacre e a sua descoberta dos corpos carbonizados da sua mulher e dos seus oito filhos), carregadas de afetividade, de emoções, circularem permanentemente nestas aldeias graças às narrativas regularmente repetidas de alguns sobreviventes que querem lutar contra o esquecimento. Elas são, por último, partilhadas por todos aqueles que evocam este período, tanto mais que o massacre representa um ponto fixo de orientação para as narrativas do grupo quando este se refere ao passado: desde «a nossa morte» designando aqui as vítimas do massacre (2003: 246). Estas imagens facilitam assim a passagem de memórias privadas a uma memória pública. Os sobreviventes e os seus filhos, refere Cappelletto, formam uma comunidade memorial que é menos definida pelas fronteiras espaciais do que pela longa duração da sua história. A experiência direta da tragédia carregada por alguns sobreviventes está na origem de um saber local histórico partilhado pelo grupo todo. Entretanto, esse saber não é simplesmente história: ele também é uma emoção partilhada, uma espécie de conhecimento intersubjetivo carregado de afetos e de um conteúdo simbólico, como o recorda Stewart (2004) ao mostrar que os romanis se podem lembrar do passado sem o comemorar. Estes últimos não possuem um termo equivalente a Holocausto ou a Shoah: o termo *Porrajmos* permanece um termo erudito, ao que parece não utilizado. Mas, como para Cappelletto, a força das imagens visuais da tragédia («*iconics moments*»), evocadas de forma repetida, contribui para a persistência de uma memória partilhada da tragédia.

Por fim, os historiadores empenham-se numa «história da memória» com o objetivo de devolver a memória à história. Nicolas Offenstadt (2004), no seu livro sobre o *Chemin des Dames*, reconstituiu ao mesmo tempo os acontecimentos de 1917, mas também o conjunto das comemorações dessa terrível batalha. Em *Auschwitz 60 ans après* é como historiadora preocupada antes de mais em estabelecer a verdade dos factos que Annette Wieviorka (2005) descreve a organização e o funcionamento de Birkenau (principal campo de exterminação dos deportados judeus em Auschwitz), e a seguir, depois de 1945, a sua emergência progressiva como lugar de memória. A história, aliás, tem vocação para desnudar os conflitos memoriais. O historiador é capaz de produzir um saber positivo – atestar acontecimentos que ocorreram realmente graças aos seus utensílios teóricos e aos seus métodos. Habitualmente, ele faz o seu trabalho, como qualquer cientista, sem o submeter a uma espécie de crivo memorial coletivo que decidiria acerca daquilo que se deveria esquecer ou não. Ele também pode atualizar os acontecimentos históricos. Estes não são «construídos», como por vezes se pretende. É a narrativa desses acontecimentos que o pode ser, mas não inelutavelmente: Luís XVI foi mesmo executado a 21 de janeiro de 1793 na Praça da Revolução; o campo de Auschwitz iniciou o seu funcionamento mesmo em 20 de maio de 1940 nos arredores de Oswiecim e libertado pelas tropas soviéticas a 27 de janeiro de 1945 e, entre essas duas datas, centenas de milhares de deportados judeus foram aí realmente mortos; a 11 de Setembro de 2001 aconteceram mesmo dois atentados aéreos contra as Torres Gémeas, em Nova Iorque, etc. Este ponto de vista, antirrelativista, é defendido por Erice Hobsbawm num artigo intitulado «Manifeste pour l'histoire», publicado no *Le Monde diplomatique* de dezembro de 2004. Ele propõe-se reconstruir aquilo a que chama «uma frente da razão» contra os desvios do «antiuniversalismo e do relativismo pós-modernistas, particularmente em voga, como refere, nos debates identitários. Existe uma realidade objetiva, sustenta ele, não construída pelo observador, incluindo no domínio histórico. Em suma, existe uma «ditadura dos factos». Não admitir a possibilidade desta «ditadura» é abrir a via à revisão permanente dos factos históricos, ou seja, ao revisionismo, por vezes com bons

argumentos – a história é frequentemente escrita pelos vencedores, a culpabilidade é definida pelos grupos dominantes (Sundar, 2004), etc. – que na maior parte do tempo não são mais do que pretextos para difundir ideologias muito discutíveis, ou mesmo completamente detestáveis. No momento em que estas linhas estão a ser escritas, os média dão conta de uma forte tensão entre a China e o Japão, depois da publicação em 2005 de manuais de história japonesa qualificados de revisionistas (a propósito da ocupação nipónica da China entre 1937 e 1945 e dos massacres de Nanquim em dezembro de 1937). Para lá daquilo que é apresentado como «um conflito de memória», existem os factos reais, os acontecimentos que indubitavelmente tiveram lugar, e se a disciplina histórica tem uma razão de ser, há o direito de esperar dos historiadores – japoneses, chineses, coreanos ou outros – que esses factos sejam um dia perfeitamente estabelecidos. Não pode existir quanto a isso, também nisso, confusão entre o processo histórico e o processo memorial. Ao mesmo tempo que existe um dever de memória, também existe um dever de história e pode-nos agradar a ideia de que o primeiro seja subordinado ao segundo.

Por outro lado, as políticas contemporâneas da memória tendem a confundir ensino e homenagem às vítimas, memória com sentida e memória obrigada, comemoração e memorialismo (ver o capítulo 5), razão e emoção, história e moral, como poderá ter sido o caso das viagens escolares de um dia a Auschwitz, financiadas pelas coletividades territoriais francesas. A história tende assim a ser sacralizada ao passo que, por definição, ela é uma atividade profana.

Há que reconhecer a este propósito que a distinção necessária entre memória e história não é facilitada pela polissemia dos dois termos. Confunde-se frequentemente a memória com o património ou a tradição mas também com a história, isto por que muitas situações memoriais dizem respeito às relações que uma sociedade mantém com o seu passado. O discurso do senso comum e, sobretudo, os média assimilam memória e história, sendo o primeiro substantivo frequentemente utilizado em circunstâncias em que o segundo conviria mais. Fala-se assim da memória de um país para evocar aquilo que é de facto a sua história.

Por outro lado, a palavra «história» em si, observa Marc Augé, tem uma tripla aceção uma vez que ela designa ao mesmo tempo uma disciplina, um conteúdo de acontecimento e uma forma de consciência coletiva e identitária (1994: 21). Se nos referirmos à disciplina, à História com um «H» grande, é preciso admitir que a distância é considerável face à memória. Mas, assinala Paul Veyne, esta «ideia de História é um limite inacessível ou antes uma ideia transcendente» (1971: 29). Na prática, a história, nas suas motivações, nos seus objetivos e por vezes nos seus métodos, utiliza muitas vezes alguns aspetos da memória, mesmo que ela trabalhe constantemente para se proteger. Por esta razão é que ela é a «filha da memória» (1971: 15). Aliás, ambas se conjugam em graus variáveis em qualquer memória coletiva, noção que é necessário agora precisar.

CAPÍTULO 5

MEMÓRIAS E AMNÉSIAS COLETIVAS

MEMÓRIA COLETIVA, MEMÓRIA SOCIAL, MEMÓRIA PARTILHADA

Poderemos realmente partilhar a intimidade de uma memória? Os homens, refere o biólogo Steven Rose, «não são mônades isoladas, com a existência confinada às suas respetivas cabeças, mas seres profundamente sociais, interagindo continuamente com o mundo externo das coisas e das pessoas». Por consequência, «por mais individuais que sejam as nossas memórias, elas são apesar de tudo estruturadas, e até os seus mecanismos cerebrais são afetados pela natureza coletiva, social, do nosso modo de vida de seres humanos» (1994: 81). Com efeito, acrescenta ele, na nossa sociedade impregnada pelas suas próprias produções culturais, a memória «ultrapassou os limites do individual e do pessoal, e tornou-se coletiva». Será que é verdade, e será assim tão simples?

Em ciências humanas e sociais, nos média ou nos discursos políticos, é frequente recorrer às noções de memória coletiva, nacional, profissional, familiar, etc. Todas pressupõem que os indivíduos, um grupo inteiro ou mesmo o conjunto de uma sociedade, partilham recordações de um passado comum. Contudo, a ideia de uma memória partilhada permanece conjuntural. Com efeito, só a memória individual é uma faculdade atestada, cujo substrato neuronal é hoje bem documentado graças às contri-

buições das neurociências cognitivas e das imagens cerebrais (capítulo 1). A partir daí, de um ponto de vista estritamente naturalista, partilhar uma recordação, para um sujeito dado, consiste em induzir (ou em reforçar) no cérebro de uma outra pessoa o mesmo tipo de conexão sináptica que aquela que, para ele (o emissor), permitiu o armazenamento da informação memorizada. Esta transmissão é o fruto de três aptidões naturais específicas do *Homo sapiens*: o seu instinto social, a sua capacidade para exteriorizar o seu pensamento (capítulo 4) e um instinto epistémico extraordinariamente desenvolvido. Entretanto, o resultado obtido – a partilha – não é garantido. Com efeito, desde o nascimento cada cérebro humano é único, e uma vida de aprendizagem e de experiência tende sempre a acentuar as suas particularidades, ao mesmo tempo genéticas e epigenéticas. Isto tem uma consequência de grande importância: a «produção» memorial de um indivíduo é, em parte, singular e, mesmo em certos casos, «indizível» (Capdevila, 2003: 70).

Em *La Mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paul Ricoeur ergue-se contra a tradição filosófica que fez prevalecer esse «lado egológico da experiência mnemónica». «Se dizemos muito facilmente que o sujeito de memória é o eu na primeira pessoa do singular, diz ele, a noção de memória coletiva só pode fazer figura de conceito analógico, ou mesmo de corpo estranho na fenomenologia da memória» (2000: 3). O antropólogo da memória pensa evidentemente de outra forma, já que ele admite ao mesmo tempo que a memória é uma faculdade individual e que a razão de ser da sua pesquisa é o estudo das representações partilhadas do passado. Ele precisa assim de assumir teoricamente essas duas representações, o que nos encarregamos de fazer aqui em três momentos: a discussão, nesta secção, das teses de Maurice Halbwachs, depois a apresentação na secção seguinte de duas formas de memória onde esta pode ser partilhada, segundo modalidades muito diferentes: a *protomemória* e a *metamemória*.

Deve-se a Maurice Halbwachs o facto de se ter forjado e depois imposto a noção de memória coletiva como conceito explicativo de um certo número de fenómenos sociais relacionados com a memória. Nunca nos lembramos sozinhos: pode-se resumir desta forma a tese de Halbwachs. Um indivíduo volta-se sempre para o pas-

sado, o seu ou o do grupo a que pertence, socorrendo-se mais ou menos dos quadros sociais em que ele vive. A sua memória individual é pois socialmente orientada, o que não significa necessariamente ser partilhada. É principalmente em três das suas obras, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective* (1941) e *La Mémoire collective*, publicada em 1950 a título póstumo, que Maurice Halbwachs propõe uma definição sociológica da noção de memória coletiva.

UMA NOÇÃO VAGA

Um ponto de vista extremo consistiria em ver na memória coletiva uma entidade inteiramente exterior aos indivíduos que ela dominava a partir de um céu platónico. Ou então, ela seria uma reprodução perfeitamente autónoma do passado, que emergiria de um conjunto de memórias individuais funcionando de forma muito paralela, para utilizar uma metáfora informática, ou ainda como uma sedimentação coletiva das aluviões de memórias individuais, para utilizar desta vez um vocabulário geológico. Este ponto de vista, que não é o de Halbwachs, mesmo se a influência de Durkheim está patente na sua obra, já não é defendido hoje pela maioria dos investigadores em ciências humanas e sociais que se interessam por este domínio. Uma vez afastada esta perspetiva, que podemos reter da noção de Halbwachs acerca da memória coletiva? Ela permanece vaga e, contudo, bem prática. Ela é tão vaga quanto a noção de consciência coletiva (e, *a fortiori*, de inconsciente coletivo), como o conceito das mentalidades em história, como as teorias da identidade cultural coletiva ou que o fantasma de uma «alma tão vaga como todas as retóricas comunitárias, tão ambígua quanto todas as conceções holísticas da cultura, das representações, dos comportamentos e das atitudes. Isto explica que a memória coletiva possa ter sido considerada como qualquer outra coisa de «misteriosa». Jocelyne Dakhlia (1990) deparou-se com este mistério quando, tendo partido para investigar a memória coletiva

dos habitantes dos oásis de Jérid, no Sul da Tunísia, ouviu sobre tudo narrativas de história genealógica e privada pouco conciliáveis com a evocação de um destino comum. Com efeito, a noção de memória coletiva é objeto de uma tripla confusão, de três armadilhas raramente evitadas em ciências humanas e sociais.

A primeira consiste em confundir as recordações memorizadas e as recordações manifestadas. Ora estas últimas não são necessariamente o reflexo exaustivo e fiel das recordações tal como elas se conservaram e cujo conteúdo permanece incerto, incluindo para os primeiros interessados. Elas não passam de uma expressão parcial entre várias outras possíveis. Observando as variações da rememoração aquando de um inquérito sobre as recordações do levantamento de 1947 em Madagáscar, Maurice Bloch (1995b) retirou a conclusão de que não se devia em caso algum «confundir uma narrativa de um acontecimento com a recordação que os participantes guardaram dele». A parte da recordação que é verbalizada (a evocação) não é a totalidade da recordação. A descoberta da multiplicidade das narrativas possíveis de um mesmo acontecimento, estimuladas pelos contextos mutáveis, tem um alcance antropológico considerável: ela mostra que «a presença do passado no seio do presente é bastante mais complexa, bem menos explícita, mas pode ser muito mais poderosa do que a existência de narrativas explícitas o poderia fazer crer» (*op. cit.*: 65). O que não é expresso nas recordações manifestadas, acrescenta Bloch, «possui por esse facto uma significação social uma vez que se trata de um recurso posto em reserva para futuras representações sociais». Importa contudo distinguir entre competência e *performance* memorial. Desde logo, qualquer tentativa de descrever a memória comum a todos os membros de um grupo a partir das únicas recordações manifestadas só pode ser prejudicial porque ela deixa na sombra aquelas que, precisamente, não o são.

A segunda armadilha consiste em induzir a existência de uma memória partilhada a partir da constatação de atos memoriais coletivos, constatação facilitada na presença de numerosos dados empíricos: comemorações, construção de museus, mitos, narrativas, visita familiar a um túmulo no cemitério, etc. Mas, estes não são suficientes para atestar aqueles. Frequentemente, nós somos

enganados por um efeito de falso consenso: porque um grupo assume as mesmas referências memoriais (por exemplo, uma comemoração diante de um monumento aos mortos do 11 de novembro), nós pensamos que todos os seus membros partilham as mesmas representações do passado. Na realidade, não podemos dizer nada acerca disso, porque a simples observação dos atos de memória não dá acesso às suas representações. Existem mesmo muitas razões para se supor que as representações do passado permanecem largamente idiomáticas. É uma característica geral do simbolismo cultural que «cria uma comunidade de interesses mas não opiniões» (Sperber, 1974: 149). Se a probabilidade da partilha total ou parcial dos *atos de memória* (o *facto* de se recordar) é geralmente elevada – essa partilha é empiricamente verificável: desde um decreto de 3 de fevereiro de 1993, existe por exemplo em França um dia nacional comemorativo das perseguições racistas e antissemitas cometidas pelo regime de Vichy que dá lugar todos os anos a diversas manifestações oficiais e coletivas – já tudo é diferente quanto às *representações* associadas a estes atos, quer dizer, *aquilo que é lembrado*: neste caso, a probabilidade da partilha total é nula, e a da partilha parcial fraca ou média. Mesmo se as recordações se nutrem da mesma fonte, a unicidade de cada espírito-cérebro faz com que eles não utilizem necessariamente o mesmo caminho. Os atos de memória decididos coletivamente podem delimitar uma área de circulação das recordações sem com isso determinar a via que cada um vai seguir. Algumas vias são alvo de uma adesão maioritária, mas as memórias dissidentes preferirão caminhos secundários ou seguirão outras vias mal delineadas. Nestas condições, a partilha memorial será fraca, ou quase inexistente. Para além disso, se existir numa dada sociedade um conjunto de recordações partilhadas pelos seus membros, as sequências individuais de evocação dessas recordações terão todas as probabilidades de serem diferentes tendo em conta as escolhas que cada espírito-cérebro pode fazer dentro de um grande número de combinações da totalidade das sequências. Quando ele invoca «a multiplicidade das séries causais» como origem de um ato de memória, Halbwachs não tem razão ao não distinguir a ação inicial da recordação (a lembrança de tal ou tal aconteci-

mento a partir de índices efetivamente fornecidos pela sociedade) e o desenvolvimento da anamnese, sempre idiossincrática, tanto pelo conteúdo como pela maneira como esse conteúdo está integrado no conjunto das outras representações do indivíduo. É mais ou menos certo, afirma Leach, «que dois observadores não partilham nunca exatamente a mesma experiência» (1980: 35-36). Nada indica que duas pessoas alguma vez produzam a mesma interpretação de um mesmo acontecimento, refere muito justamente Frederik Barth (em Kilani, 1994: 24), associando-se assim ao neurologista Gerald Edelman que recorda que a experiência fenomenal «é uma questão que se trata na primeira pessoa» e que, por esta razão, não pode ser partilhada com outras pessoas (1992: 176-177).

Por fim, existe uma tendência para se confundir o facto de dizer, de escrever ou de pensar que uma memória coletiva existe – facto facilmente atestado nos discursos contemporâneos, mediáticos e políticos, em particular – com a ideia de que o que é dito, escrito ou pensado dá conta da existência de uma memória coletiva. Esta confusão, notemos de passagem, tem uma função muito importante – uma função metamemorial – acerca da qual voltaremos mais adiante: ela reforça a crença de cada indivíduo na existência de uma memória coletiva.

UMA NOÇÃO PRÁTICA

A noção de memória coletiva, por outro lado, é prática, por que não há outra forma de designar algumas formas de consciência do passado (ou de inconsciência no caso do esquecimento) aparentemente partilhadas por um conjunto de indivíduos. Foi assim que Marie-Aimée Duvernois (1986) descreveu um fenómeno curioso junto dos «brancos» da Borgonha, minoria religiosa anticoncordatária. Quase dois séculos depois da Concordata, este grupo é mais vítima de marginalização, de alcoolismo, de depressões nervosas e de doenças psicossomáticas do que o resto da população. A sua consciência exacerbada da adversidade, que ao que parece está na origem desses males, poderia fundamentar-se na memória trágica da antiga oposição entre brancos

e católicos. Esta «memória longa» (Zonabend, 1980) é uma característica essencial da partilha das recordações. No Véron, região de Touraine reputada «por ter dado asilo, no século VIII, a um bando de sarracenos, sobreviventes da batalha de Poitiers», Karine Basset mostra como esta lenda sarracena constrói antes de mais «uma memória comum, pelo estabelecimento da diferença por meio de um discurso partilhado» (em Belmont e Calame-Griaule, 1998: 133-161). Esta mesma memória longa era ainda mobilizada por volta de 1900 pelos camponeses dinamarqueses que conservavam a lembrança precisa de um episódio da Guerra dos Trinta Anos relativo à sua aldeia, mesmo que já tivessem esquecido as circunstâncias gerais e a data do acontecimento (Veyne, 1971: 57, n.º 2). No mesmo registo, Claude Cockburn descreve a conversa que ele teve logo após a Segunda Guerra Mundial com três judeus que falavam ladino em Sófia. Depois de tentar sem sucesso começar a conversa em várias línguas, experimentou em espanhol: eles compreenderam e responderam numa forma de espanhol muito estranha. Cockburn prosseguiu: «Eu notei que era um tanto bizarro encontrar espanhóis aqui (em Sófia). Eles explicaram-me. Não eram espanhóis, mas, diz um deles, “a nossa família vivia em Espanha antes de se estabelecer na Turquia. Agora, nós instalámo-nos na Bulgária”. Imaginando que eles se tivessem talvez “deslocado” de Espanha com as convulsões da guerra civil, perguntei-lhes quanto tempo tinha decorrido desde a sua partida. Ele respondeu que tinham sido mais ou menos quinhentos anos. Ele falava desses acontecimentos como se tivessem acontecido uns dois anos antes» (citado em Finley, 1981: 27-28). Igualmente, Anna Collard (citada em Tonkin, 1992: 116) descreveu o modo como os habitantes de uma aldeia grega falavam pouco de acontecimentos históricos importantes ocorridos trinta anos e cinco anos antes, durante os períodos de guerra civil, entre 1940 e 1950, ao passo que, em compensação, descreviam com muitos pormenores, como se os tivessem testemunhado, os acontecimentos que remontavam à ocupação otomana que não podiam ter conhecido pessoalmente. Mas esta referência a um período histórico longínquo era também uma forma desviada de falar dos acontecimentos dos anos de 1940, mais dolorosos porque mais próximos. Esse telescópio

entre períodos históricos foi descrito, segundo uma modalidade sensivelmente diferente, por Jennifer Cole (2001). Na sua etnografia da rememoração das populações betsimisaraca da região de Madagáscar, ela mostra que para além do esquecimento aparente do passado colonial e dos massacres que se seguiram à rebelião de 1947, esses acontecimentos continuaram a trabalhar subterraneamente as memórias ao ponto de ressurgir em massa quando o contexto social se prestou a isso, aquando do movimento de democratização de 1992, em que a oposição ao poder central – ou do local *versus* global – foi uma espécie de anamnese da luta contra o poder colonial. Entrecruzam-se então ressurgências memoriais, história, ancestralidade, rituais, jogos políticos, sociais, económicos.

Num outro registo, Simon Schama mostrou o quanto os camponeses podiam contribuir para organizar uma memória partilhada e, igualmente, influenciar o sentimento de identidade nacional. Assim, a tradição poética da «doce França» conduz a uma geografia (campos cultivados, pomares, vinhedos, bosques e rios harmoniosamente ordenados, etc.) da mesma forma que a uma história, a mitos e narrativas lendárias relativas a tal ou tal lugar particular, sempre constituído por diversas camadas de memória (Schama, 1995: 15). O mesmo se passa com o lugar ocupado pela floresta germânica na memória e na ideologia do III Reich.

Um último exemplo provará o quanto é difícil ultrapassar esta noção de memória coletiva. Há uma dezena de anos, aquando de uma sondagem realizada do outro lado do Reno por ocasião do cinquentenário do 8 de maio de 1945, foi colocada a questão seguinte: «Quem teve maior participação no esmagamento do nazismo?» Aproximadamente 80 por cento dos alemães ocidentais responderam: «os Estados Unidos», mas 96 por cento dos habitantes da antiga RDA citaram a URSS (*L'Express*, 10 de agosto de 1995). Temos aqui duas representações do passado confrontando duas grandes categorias da população alemã em que a noção de memória coletiva funciona plenamente.

Podemos assim admitir que a sociedade produz as percepções fundamentais que por meio de analogias, ligações entre lugares, pessoas, ideias, etc., suscitam recordações que podem ser partilhadas por uma sociedade inteira.

De facto, nenhum antropólogo pode contestar a vontade dos grupos humanos de elaborar uma memória comum, uma memória partilhada cuja ideia é muito antiga. Os mitos, as lendas, as crenças, as diferentes religiões são construções memoriais coletivas. Assim, pelo mito, os membros de uma dada sociedade procuram veicular uma imagem do seu passado de acordo com a sua própria representação daquilo que eles são, o que é completamente explícito nos mitos de origem. O conteúdo da narrativa será objeto de uma regulação memorial coletiva que dependerá, tal como a recordação individual, do contexto social e dos jogos do momento da narração.

Entretanto, não podemos nunca esquecer que as representações veiculadas e suscitadas pelo mito são alvo, em última instância, de variações pessoais, individuais, mesmo que elas sejam elaboradas segundo quadros sociais determinados, e mesmo se a significação que é atribuída a estes mitos é alvo de uma focalização cultural, produzindo assim uma «memória étnica» para retomar uma fórmula de André Leroi-Gourhan (1964: 13, n. 14). Pode-se afirmar sem riscos que existem configurações memoriais características de cada sociedade humana, mas, no interior destas configurações, cada indivíduo impõe afinal de contas o seu próprio estilo, estreitamente dependente por um lado da sua história e da sua evolução pessoais e, por outro, da organização do seu próprio cérebro que, lembremo-lo, é sempre único.

UM EMPILHAMENTO DE MEMÓRIAS POLIMORFAS

Mais ainda, aquilo a que chamamos a memória coletiva é frequentemente o produto de um empilhamento de estratos memoriais muito diversos, podendo essas camadas sedimentares ser alteradas aquando das perturbações de memória. Dessa forma, se podemos admitir que *Les lieux de mémoire*, no volume 3 de *La Nation* (1986b: 647-658), nos falam realmente de algumas modalidades de memória coletiva (memória real, memória-Estado, memória-nação, memória-cidadão, memória-património), os lugares são na maior parte das vezes a condensação de memórias plurais mais ou menos antigas, frequentemente conflituosas e interagindo

ESTADOS UNIDOS
CARA SORRIS
C.P.D. (66/17)
?

umas com as outras. Podíamos multiplicar os exemplos: quer se trate das «Três Cores», do Panteão, das celebrações da Revolução Francesa, da Vendée, do soldado Chauvin, do galo gaulês, ou ainda do nome das ruas, observamos constantemente não o trabalho de *uma* memória mas a obra de memórias múltiplas, por vezes convergentes, muitas vezes divergentes e mesmo antagónicas. A memória coletiva não é nunca uma memória unívoca.

A Revolução Francesa é uma excelente ilustração das numerosas facetas que a memória coletiva pode tomar e da sua inscrição numa longa duração. Numa obra consagrada à transmissão da memória de 1789 de uma geração à outra, Gérard Belloin (1988) mostrou que esta transmissão era de cada vez uma reinterpretção do passado no quadro de recordações mais recentes (luta contra o fascismo, Frente Popular, Resistência, Libertação), reinterpretação que contribui para a persistência de memórias dispersas da Revolução. Pascal Ory (1992) interessou-se mais particularmente pelas comemorações deste acontecimento: Centenário, Cento e Cinquenta Anos e Bicentenário. Cada uma destas retrospectões reavivou e alimentou memórias múltiplas, mas a República soube muitas vezes jogar com elas para reforçar, com maior ou menor sucesso, o sentimento de identidade nacional.

No fundo, a única coisa que os membros de um grupo ou de uma sociedade partilham realmente é aquilo que eles esqueceram do seu passado comum. A memória coletiva é sem dúvida mais a soma dos esquecimentos do que a soma das recordações porque estas são antes de tudo e essencialmente o resultado de uma elaboração individual enquanto aqueles têm em comum, precisamente, o facto de terem sido esquecidos. Atualmente, para lá da retórica memorial convencional, quantos franceses possuem, por exemplo, um conhecimento *histórico* dos acontecimentos de que foram vítimas as crianças de Izieu? Não chamam eles antes de mais o esquecimento? A sociedade encontra-se portanto menos reunida pelas suas recordações do que pelos seus esquecimentos. Podemos atestar os esquecimentos comuns a todo um grupo, mas não se pode nunca ter certeza do carácter verdadeiramente coletivo das recordações porque cada um deles, mesmo histórico, recebe a utilização da memória individual. A ausência é certa, as modalidades da presença incertas e ficam por determinar.

Moses Finley tenta contornar alegadamente estas dificuldades teóricas ao afirmar que «a memória coletiva, afinal de contas, não é mais do que a transmissão, por um grande número de indivíduos, das recordações de um só homem ou de alguns homens, repetidas várias vezes» (1981: 32). A sua definição não é plenamente satisfatória porque, mais uma vez, estas recordações uma vez transmitidas podem ser objeto de um tratamento próprio a cada indivíduo «receptor», impedindo de se pressupor a existência de uma memória verdadeiramente partilhada. Ele tem razão, apesar de tudo, ao sublinhar que a persistência de recordações comuns ao interior de um grupo necessita da repetição, contrariamente à recordação individual que se pode despertar subitamente depois de anos de dormência sem que nada tenha sido feito para a conservar. A afirmação da necessidade da repetição e da presença de um ambiente favorável a esta lembra o papel dos quadros sociais ou quadros coletivos da memória sobre os quais insistiu justamente Halbwachs.

OS QUADROS SOCIAIS DA MEMÓRIA

Esta noção é muito mais convincente do que a da memória coletiva. Parece incontestável que «nós completamos as nossas recordações ao nos socorrermos, pelo menos em parte, da memória dos outros» (Halbwachs, 1925: 21). A reconstrução, de uma lembrança passa pela reconstrução das circunstâncias do acontecimento passado, portanto dos quadros sociais ou coletivos de que o mais constringedor é certamente a linguagem: as convicções verbais, as simples palavras que nos são propostas pela sociedade têm um poder evocador e orientam esta evocação (Candau, 2003a) como, aliás, toda a ideação. Todas as sociedades, incluindo as mais simples, fabricam esses quadros sociais. O meio ambiente dos caçadores-coletores percorrido ininterruptamente, refere Philippe Descola, mantém por toda a parte os traços dos acontecimentos passados (restos de um campo abandonado, lugar de uma iniciação, caminhos antigos), cuja lembrança é partilhada e conservada pelos membros do grupo. «A vida do grupo e a memória da sua identidade» agarram-se assim «aos marcos singulares

OS SOCIOTRANSMISSORES

que, ano após ano, assinalam os seus trajetos» (2004: 21). Os quadros podem ser mais íntimos. Ricoeur evoca a «memória partilhada» entre os parentes mais próximos que, por exemplo, têm em comum a recordação de terem habitado numa dada casa de uma certa cidade ou de terem feito uma viagem juntos. Desta memória partilhada, podemos em seguida passar «por degraus à memória coletiva e às suas comemorações agarradas a lugares consagrados pela tradição» (2000: 184). A mesma constatação é feita por Anne Muxel a propósito do universo doméstico. Na casa, «toda a família gostará de evocar as mesmas recordações, de repetir as mesmas histórias. Esses lugares lendários, referenciados com a ajuda de um mesmo mapa e decifrados com a ajuda do mesmo léxico, não se discutem, eles impõem-se como uma memória coletiva que cada um subscrive» (1996: 56).

Quando um indivíduo é atingido por afasia, sustenta Halbwachs, a natureza desta deficiência (verbal, nominal, sintático ou semântico) explica-se, em graus diversos, «por uma alteração profunda das relações entre o indivíduo e o grupo» (1925: 69), quer dizer, por uma rutura com os quadros sociais da memória. Esta tese a respeito da afasia tornou-se muito contestável à luz dos progressos registados na bioquímica da memória, mas podemos entretanto reter a ideia de que, segundo as modalidades variáveis, esta faculdade humana se exerce sempre em quadros estabelecidos pela sociedade e que em parte a determinam. «Não existe memória possível fora dos quadros de que os homens que vivem em sociedade se servem para fixar e reencontrar as suas recordações» (Halbwachs, 1925: 79). Esses quadros não são apenas um envelope para a memória mas integram eles próprios antigas recordações que vão orientar a construção das novas. São indispensáveis à partilha memorial. Assim que esses quadros são modificados, os modos de memorização de uma dada sociedade e dos seus membros transformam-se para se adaptarem aos novos quadros que serão estabelecidos. Quando eles são destruídos, quebrados, deslocados – o afundamento daquilo que Pierre Nora chama os meios de memória (1984: XXIII) –, a probabilidade da partilha memorial diminui ou até desaparece totalmente.

A multiplicidade dos quadros sociais e dos objetos de transmissão que eles encerram pode resumir-se na noção de «socio-transmissores» (Candau, 2004b), ou seja, todas as coisas que mobilam o mundo (objetos tangíveis, intangíveis, como por exemplo os lugares de memória, os seres animados, os seus comportamentos e o que eles produzem) que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva (Sperber, 2000) entre pelo menos dois espíritos-cérebros. Metaforicamente, os sociotransmissores preenchem entre indivíduos a mesma função que os neurotransmissores (ou seja, os aminoácidos e os seus derivados que difundidos no espaço sináptico) entre neurónios: eles favorecem as conexões. Numerosos trabalhos etnológicos e sociológicos oferecem uma descrição minuciosa destes sociotransmissores indispensáveis à transmissão memorial. Pensemos, por exemplo, nos trabalhos de Yvonne Verdier acerca das mulheres de Minot (Cote-d'Ôr) que «fazem o costume» (Verdier, 1979). Um artigo de Josiane Massard-Vincent (2003), publicado na revista *L'Homme*, dá um apanhado particularmente rico do papel primordial dos sociotransmissores no trabalho partilhado da memória. Na pequena cidade das Midlands, em Inglaterra, as associações (Royal British Legion, Saint-John's Ambulance), os movimentos de juventude, o clero, os hinos, cânticos e poemas, os média, os monumentos, os objetos (bandeiras, sinos), etc., procedem todos do processo de construção social de iniciativas partilhadas em torno da questão da «boa» comemoração do armistício do 11 de novembro de 1918.

Em todas as discussões da noção da memória coletiva, encontramos os velhos debates acerca da relação entre o indivíduo e o grupo, mal colocada uma vez que se imagina poder pensar um dos dois termos excluindo o outro. Deste ponto de vista, Roger Bastide define a memória coletiva de forma mais satisfatória do que Maurice Halbwachs: para ele, esta é um «sistema de inter-relações de memórias individuais. Se é necessário um outro para se lembrar, como o diz e muito bem Halbwachs, não é contido porque «eu e o outro» mergulhamos no mesmo pensamento social, é porque as nossas recordações pessoais são articuladas com as

recordações das outras pessoas num jogo bem regulado de imagens recíprocas e complementares». O grupo não conserva a estrutura das conexões entre as diversas memórias individuais (Bastide, 1994). Esta estrutura é a dos sociotransmissores.

De facto, não existe nem memória estritamente individual, nem memória estritamente coletiva, observação que os psicanalistas fizeram desde há muito tempo a propósito do surgimento memorial. Aquando de uma lufada de memória, esta induz bem o desejo do sujeito, mas ela não se pode propagar senão «no tecido das imagens e da linguagem» (Le Poulichet, in Jeudy, 1990: 170) proposto pelo grupo. Para germinar, a «semente de rememoração» evocada por Halbwachs (1950: 5) necessita de um terriço coletivo. É, aliás, possível que a germinação que não é bem-sucedida por causa de uma incompatibilidade entre esse terriço e o trabalho pessoal da memória (pouco importa aqui o sentido da rejeição), resulte então em sintomas nevroticos, numa memória selvagem e instável por estar mal enraizada no social (Pottier, 1994: 179).

O «homem nu» não existe porque não há indivíduo que não carregue o peso da sua própria memória sem que ela seja misturada à da sociedade à qual ele pertence. Mesmo que o possamos censurar por ter autonomizado demasiado a memória coletiva em relação às memórias individuais, Halbwachs teve contudo o imenso mérito de insistir nesta impossibilidade para o homem de memorizar fora da sociedade: «Os quadros sociais da memória encerram e associam os nossos pensamentos mais íntimos uns aos outros. Não é necessário que o grupo os conheça. Basta que nós não os possamos perspetivar de outra forma senão pelo lado de fora, ou seja, colocando-nos no lugar dos outros, e que, para os encontrar, devamos seguir o mesmo andamento que no nosso lugar eles teriam seguido» (1925: 145). Esta ideia é retomada na sua obra póstuma, ao definir a memória individual como «um ponto de vista sobre a memória coletiva» (1950: 33) concebida como uma combinação de influências de natureza social. Num momento ou noutro, a memória individual tem necessidade do eco da memória dos outros e um homem que se lembra sozinho daquilo de que os outros não se recordam corre o risco de passar

por um «alucinado» (1925: 167). Nesta perspetiva, a memória individual tem sempre uma dimensão coletiva, sendo a significação dos acontecimentos memorizados pelo sujeito sempre medida pelo diapasão da sua própria cultura. Assim, um «portador de memória» pode ver-se dotado de prestígio pelo grupo quando aquilo de que ele se recorda é valorizado (ele é então aquele que sabe) ou, pelo contrário, ser estigmatizado quando a imagem do passado que ele fornece é rejeitada pela sociedade no seu todo (ele é então aquele de quem ninguém quer saber). O mesmo é dizer que a salvação do guardião de memória que, em muitos dos casos, surge como uma função puramente individual, é inseparável das interações sociais.

Para concluir, os fundamentos teóricos da noção de memória coletiva revelam-se frágeis, contrariamente à dos quadros sociais da memória. Se uma teoria é uma proposição que tem um certo valor explicativo do real, não podemos verdadeiramente falar de teoria da memória coletiva. Com efeito, esta noção é mais expressiva do que explicativa. Ela exprime bem uma parte da realidade. Alguns acontecimentos parecem memorizados ou esquecidos por uma dada sociedade, existem competências memoriais diferentes entre gerações, entre classes sociais, entre sexos, etc. Mas ela não explica de que forma as memórias individuais, que são as únicas atestadas biologicamente (só os indivíduos memorizam efetivamente, nunca uma sociedade), se podem aglomerar para constituir uma memória coletiva, de que forma esta memória coletiva se pode conservar, transmitir, modificar, etc. A noção de «quadros sociais», como a de sociotransmissores que a pode substituir, ajuda-nos a compreender como as recordações individuais podem receber uma certa orientação própria de um grupo, e como essas orientações se podem tornar semelhantes ao ponto de produzir uma representação partilhada do passado que adquire então a sua própria dinâmica no que diz respeito às memórias individuais. Deste ponto de vista, a noção de memória partilhada parece mais operativa do que a de memória coletiva, no sentido que ela sugere a existência de processos concretos de convergência, de encontro e de agregação de recordações, tornadas possíveis pela presença dos sociotransmissores.

NG 2014
COMPARTILHA

PROTOMEMÓRIA E METOMEMÓRIA

A PROTOMEMÓRIA

No seio de uma dada sociedade, os comportamentos culturais mais estáveis são aqueles que «são evidentes» e que, a esse título, são considerados como «uma segunda natureza». Os comportamentos protomemoriais (Candau, 1998a: 11-14) estão incluídos nesses. A protomemória é uma memória de baixo nível, análoga ao «protopensamento» que Dummett define como um pensamento que «não pode ser desligado da atividade em curso e das suas circunstâncias» (1991: 118).

Grosso modo, podemos englobar neste termo a memória pro-
cessual – a memória repetitiva ou memória-hábito de Bergson (1939: 86-87), a inteligência profunda que, segundo Marcel Jousse, permite ao cavaleiro debater-se «sem se preocupar com a montada em que vai» (1974: 75) – ou ainda a memória social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, assim como as múltiplas aprendizagens adquiridas aquando da socialização precoce e mesmo durante a vida intrauterina: técnicas do corpo que são o resultado de uma maturação ao longo de várias gerações, condutas «convenientes» memorizadas sem reservas (Zona-bend, 2000: 510), memória do gesto que, no sistema nervoso central, resulta do reforço ou do enfraquecimento de conexões sinápticas, esquemas sensorio-motores de Piaget, rotinas, estruturas e hábitos cognitivos, cadeias operatórias inscritas na linguagem gestual e verbal, transmissão social e costumes que arrastam «o espírito sem que ele pense nisso» (Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 252), traços, marcas e condicionamentos constitutivos do *ethos* e, mesmo, alguns conceitos que não são nunca verbalizados (Bloch, 1995a: 52-53). Infracientes, as modalidades da protomemória escapam-nos quanto ao essencial. Com a noção de *Habitus*, Pierre Bourdieu descreveu bem «esta experiência muda do mundo como ocorrendo naturalmente dando sentido prático», as aprendizagens primárias que «tratam o corpo como um animal-pensante», as montagens verbo-motoras que fazem funcionar corpo e linguagem como «depósitos de pensamentos diferidos» e tudo aquilo que provém do *hexis* corporal, disposição incorporada

permanente, inculcada, «forma durável de se segurar, de falar, de caminhar, e com isso, de *sentir* e de *pensar*», sabedoria herdada «nunca desligada do corpo que o carrega» (1980: 115-123) e que, por essa razão, provém daquilo a que ele chama «um conhecimento corporal» (1997: 163). Esta forma de conhecimento ou «sentido prático» é o que permite agir como é preciso sem colocar nem executar um «é preciso». Nesses casos, refere Bourdieu, o passado não é representado mas age através do corpo ou mais exatamente, «permanece presente e atuante nas disposições que ele produziu». O *habitus* como aquisição incorporada é uma presença do passado – ou no passado – «e não, memória do passado» (1997: 166, 79 e 251). A protomemória, com efeito, é uma memória sem tomada de consciência: ela influencia o sujeito sem ele dar por isso. Ela é esta forma de memória, tão bem descrita por Anne Muxel, que trabalha o corpo sem parar, o esculpe para fazer dele um corpo *mimesis* e que é «alienação fundadora da identidade» (1996: 116 e 130). Em suma, esta protomemória, feita de «sistemas inteiros de conhecimentos que se despertam automaticamente a dado momento» (Nicolas, 2003: 5), constitui o saber e a experiência mais resistentes e melhor partilhados pelos membros de uma sociedade. A esse título, ela dá uma forte verossimilhança à hipótese de uma memória comum.

A METOMEMÓRIA

Uma outra forma memorial, a metamemória, tem também vocação para ser partilhada. Os seres humanos não se contentam a lembrar-se; eles também têm consciência e falam disso. A metamemória é por um lado a representação que cada indivíduo cria da sua própria memória, o conhecimento que ele tem dela e, por outro lado, o que ele diz dela. Ela é uma memória reivindicada, ostensiva. Mais exatamente, na sua forma coletiva, ela é a reivindicação partilhada de uma memória que se supõe que o seja. A diferença entre metamemória e memória é da mesma ordem que a que Ricoeur queria instituir na linguagem «entre a memória como objetivo e a recordação como coisa visada» (2000: 27). No segundo caso, o objeto é a coisa de que nos lembramos enquanto, no primeiro, ele é o próprio ato de nos relembrarmos.

E porque ela é uma memória reivindicada, a metamemória é uma dimensão essencial da construção da identidade individual ou coletiva. Frequentemente, confunde-se a *afirmação* da existência de uma memória coletiva – facto banal se é que o é – com a realidade da existência ela própria. Em suma, confunde-se o facto de o discurso com aquilo que se supõe que ele descreve. Quando diversos informadores afirmam lembrar-se como eles acreditam que os outros se lembram, em que a única coisa atestada é a sua metamemória coletiva: eles *dizem e acreditam* todos lembrar-se como eles creem que os outros se lembram. O facto de o dizer é evidentemente verdadeiro. O facto de crer, igualmente. O conteúdo do dizer e do crer pode sê-lo ou não. Ora esse meta-discurso tem, como qualquer linguagem, efeitos sociais extremamente poderosos. Ele alimenta o imaginário dos membros do grupo ajudando-os a pensarem em si próprios como uma comunidade, e contribui para modelar um mundo em que a partilha memorial se torna ontológica. Ele faz entrar *nas* memórias individuais a crença em raízes e num destino comuns, como o conseguem maravilhosamente o discurso patrimonial ou as ideologias comunitaristas. Esta dimensão é sugerida por Auguste Comte no seu *Calendrier positiviste*. A comemoração, diz ele, é destinada a desenvolver no seio de uma geração «o sentimento de continuidade» (1849: 11). Graças a ela, os participantes acreditam partilharem uma representação de um passado que se supõe comum e, mesmo se os inquéritos empíricos permitem duvidar disso, eles partilham pelo menos essa crença. Por exemplo, quando a comemoração reveste a forma daquilo que Olazabal (2000: 157) chama de narração «cerimonial» a partir de um local concreto do drama, ela coloca «os sujeitos coletivamente reunidos numa disposição psicológica que lhe permite visualizar os factos “como se eles estivessem lá”». O autor acrescenta: «Mesmo se as imagens que desfilam na cabeça dos participantes diferem sem qualquer dúvida, o filme permanece o mesmo.» Deste ponto de vista, as comemorações são constitutivas da metamemória e é também por essa razão que elas são «garantias da sobrevivência dos grupos» (2000: 157). Enquanto fenómenos metamemoriais, elas contribuem para a ilusão holística, ou seja, para a representação do grupo de pertença como um todo homogéneo e inte-

grado. A partilha da metamemória dá uma certa verosimilhança a esta ilusão.

Em definitivo, à partilha objetiva do sentimento subjetivo da partilha acrescenta-se geralmente a partilha de um discurso que veicula a crença de que esse sentimento se funda sobre uma partilha real. Nós não acreditamos apenas no que acreditamos, pensamos e dizemos também que acreditamos nisso, o que vai dar mais autoridade àquilo em que se acredita. Por um lado, a nossa memória é assim regulada pela nossa metamemória. A coerência do mundo social não advém portanto apenas do fio precário «das ilusões partilhadas» (Dosse, 1995: 147) mas também do que os membros de um grupo dizem dessa partilha e dos efeitos desse discurso sobre a própria ilusão.

Esses efeitos são evidentes se considerarmos o «rico legado de recordações» que recebem, segundo Renan, os cidadãos. Sem um órgão capaz de o unificar, assinala, a esse propósito, Michel Oriol, «a memória popular, entregue a si própria, não conseguiria produzir esse esquema da “possessão em comum” de um único e grande passado. Falta-lhe aí o discurso escolar, a instauração pelos monumentos, as festas rituais de uma tradição a comemorar, que é preciso reunir com cuidado nos textos oficiais para evitar que se disperse e não venha a dividir o grupo que ela deve unir» (1984, vol. I: 120). A unidade simbólica do grupo é assim «uma criação continuada» na qual cada indivíduo tem uma parte ativa, tal como é manifesto nas respostas de uma informadora de 18 anos, proveniente da imigração portuguesa, interrogada na região parisiense onde vive desde a infância: a festa, diz ela, «é a identidade de toda a gente – é a memória coletiva» (1984, vol. II: 107). Tais pressupostos, afirmando explicitamente que existem no seio do grupo de pertença formas de identidade e de memória partilhadas, propagam e unificam (focalizam) as crenças na partilha, desde que eles sejam suficientemente repetidos. Igualmente, permitem a emergência de uma partilha real, a da crença adotada pelos membros do grupo. Foi um procedimento similar que observou Halbwachs na sua análise dos discursos normativos acerca da memória familiar: «Quando se diz: “na nossa família, vive-se muitos anos ou: somos desconfiados, ou: não enriquecemos”, fala-se de uma propriedade física ou moral que se supõe ser inerente

ao grupo, e que passa dele aos seus membros» (1925: 151). Na realidade, é bem mais a crença nesta propriedade partilhada que é transmitida – e desde então partilhada – do que a propriedade propriamente dita.

Com efeito, de cada vez que no interior de um grupo restrito as memórias individuais por um lado querem e podem se abrir facilmente uns aos outros – nos casos em que existe uma «escuta partilhada» (Détienne, 1981: 86) –, por outro tendem a visar os mesmos objetos (por exemplo, estímulos, monumentos, objetos, lugares que tiveram um papel de sociotransmissores), existe focalização cultural e homogeneização parcial das representações do passado, processo que permite supor uma partilha da memória em proporções mais ou menos grandes. Esta memória parcialmente partilhada constrói-se e reforça-se deliberadamente, por triagem, acrescentos e eliminações nas heranças.

Consequentemente, a existência de um discurso metamemorial deve despertar a atenção do antropólogo. Em primeiro lugar, é um indicador precioso, revelador da relação particular que os membros do grupo considerado mantêm com a representação que fazem da memória desse grupo. Em segundo lugar, esse discurso pode ter efeitos de interpretação sobre esta memória: retomado por outros membros, ele pode reuni-los no sentimento de que a memória coletiva existe e, por esse mesmo movimento, dar um fundamento relativo a esse sentimento. Existe aí uma espécie de ratificação de registo do trabalho de construção de uma realidade memorial. Entretanto, cabe ao investigador não se enganar no nível de análise assimilando esta metamemória à memória coletiva. Para isso, num primeiro tempo, ele deve cuidadosamente distinguir entre o facto de se dizer que existe uma memória coletiva e a existência desta memória. Encontramos na excelente obra de Jean-Hughes Déchaux sobre *Le Souvenir des morts* um exemplo de confusão entre as duas ordens de realidade. Muito justamente, ele repara que «a concepção holística da memória não pode ser tida em conta» porque «o grupo não se lembra e não pode recordar-se por si mesmo». O investigador, acrescenta, deve considerar que «a memória familiar é uma memória plural que se desdobra sobre diversos registos: individual, que pode variar de uma pessoa para outra, e coletivo, o que

consagra o grupo organizado que constitui a comunidade familiar» (Déchaux, 1997: 157). Não nos podemos deixar abusar aqui pelo procedimento retórico: «a memória familiar... desdobra-se». Esses são na realidade os discursos metamemoriais acerca da memória familiar, apresentada passo a passo como íntima ou coletiva, que jogam com esses diferentes registos.

Em conclusão, a prudência deve incitar a antropologia a consi-
derar a priori a memória como heteroglóssica, segundo a termi-
nologia que Andrea Smith utiliza de Mikhail Bakhtine, traduzindo
diversos pontos de vista sobre o mundo e veiculando represen-
tações do passado divergentes e até antagónicas (Smith, 2004).
Quando elas convergem – o que acontece frequentemente – isso
deve-se às propriedades próprias do mundo social, propriedades
propriamente miraculosas: «não se nasce, tornamo-nos parecidos»,
lembra Tardé (1993: 78) e, se o fazemos, é porque acreditamos
firmemente nisso.

DIREITO, DEVER E NECESSIDADE DE MEMÓRIA

Comemorações, celebrações, aniversários, devoções do pas-
sado, culto do património e outras formas ritualizadas da remi-
niscência, tudo se passa como se a sociedade no seu todo se
esforçasse por satisfazer o imperativo bíblico *Zakhor!* (Lembra-tel!).
Por toda a parte, e por vezes até à saturação, manifestam-se os
sinais de uma inflação de memória, de uma febre comemorativa
e de um «produtivismo arquivístico» para retomar uma expressão
de Pierre Nora. Uma «vaga memorial» espalhada pelo mundo
inteiro, sustenta ele (1994). Esta irrupção espetacular da memó-
ria no debate público, refere Michel Wieviorka, é «indissociável
de um fenómeno que a transporta e que lhe confere todo o seu
sentido: a emergência da vítima» (2004: 89). A memória das tra-
gédias, acrescenta ele, constituída por uma parte da memória da
destruição, é feita igualmente por uma memória de afirmação, a
de um grupo que se mantém ou se constrói na persistência da
recordação e no reconhecimento dos seus sofrimentos. Outros
referem um desejo de memória que procederia sobretudo do

medo do vazio de sentido. Outros ainda pretendem que numa época marcada pela subida do individualismo, haveria que multiplicar os dispositivos memoriais visando manter o sentimento de partilha, mais ou menos ilusória e sempre provisória. Já vimos, com estas duas últimas teses, explicações «prontas a pensar» da maior parte dos fenómenos sociais contemporâneos.

Na realidade, as causas do mnemotropismo generalizado são múltiplas. Para lá da sua função cívica e pedagógica, novos memoriais de guerra ou da Resistência – Péronne (histórial inaugurado em 1992), Caen (1988), Verdun (Centro Mundial da Paz, aberto na totalidade desde o verão de 1995); Oradour-sur-Glane (um «Centro da memória» foi aberto em 1999) – tornaram-se cartadas políticas e económicas, organizando as coletividades locais em certos casos um verdadeiro turismo da memória. As iniciativas crescentes dos militantes da memória são por vezes difíceis de canalizar e não impedem um certo desvio para a comemoração-espetáculo (A. Wiewiorka, 1993). O colocar em cena da memória é, aliás, claramente reivindicado em manifestações como a representação do combate na Vendée, em Puy-du-Fou, a vida de Jaurés em Carmaux ou a, menos conhecida, de espetáculos históricos na cidade de Meaux (Rouxel, 1995) em que um Carnaval criado no princípio dos anos 1980 foi apresentado como a restauração de uma tradição.

Este fenómeno não é exclusivo da França. Também poderíamos falar de uma América comemorativa: a inauguração do Vietnam Memorial Hall, a 7 de novembro de 1982, comemoração de Martin Luther King desde 1986, bicentenário da Constituição em 1987, Columbus Day a 12 de outubro, inauguração do Holocaust Memorial Museum em 1993, etc. Segundo Marita Turken (2004: 321), os Estados Unidos conhecem atualmente um entusiasmo sem precedentes pela memorialização («*the rush to memorialization*»). O projeto de um memorial no Ground Zero foi evocado quase instantaneamente, desde o dia seguinte aos atentados de 11 de Setembro de 2001. A mesma constatação é válida para a Alemanha (comemoração dos 750 anos de Berlim em 1987, múltiplas celebrações relativas ao fim da Segunda Guerra Mundial, da libertação dos campos, da reunificação, etc.) e para muitos outros países europeus.

«ATIVISTAS DA MEMÓRIA»

Em Espanha, memórias militantes exigem um regresso da atenção para a repressão franquista. A 28 de janeiro de 2004, o segundo canal da TVE transmitiu um documentário intitulado «*Las fosas del olvido*», realizado por Israel Sánchez Prieto. Este filme lembra a existência no país de cerca de 800 valas comuns contendo provavelmente os corpos de 30 000 republicanos desaparecidos durante a guerra civil espanhola. Ele descreve igualmente a ação da *Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica* (www.memorialhistorica.org) que se esforça por descobrir esses corpos para lhes dar uma sepultura condigna. O documentário mostra as exumações feitas pela ARMH em diferentes regiões de Espanha. Aquando desta transmissão, a associação incitou os seus aderentes a comportarem-se como «ativistas da memória», convidando o maior número dos seus conhecidos a ver a emissão.

Em França, contudo, parece ser o país inteiro que comemora, num processo em que o que é exaltado é finalmente menos o passado do que a comemoração em si própria. Se acumularmos todas as celebrações de todos os aniversários em todas as cidades de França, chegaremos a um total de 1571 celebrações entre 1986 e 1993 (Gasnier, 1994: 93). Paris abriga perto de 1600 placas comemorativas das quais 40 por cento estão ligadas aos acontecimentos da última guerra (Sauber, 1993). As comemorações consistem num recurso e um instrumento de ação política: a lista oficial das comemorações estabelecida pelo Estado para 2004 (existe uma delegação para celebrações nacionais e centenários) inventaria 81 datas (só para celebrações de cinquentaenários e centenários), desde o nascimento do código civil ao cinquentaenário da morte de Henri Matisse. A lista previa os 1650 anos do nascimento de Santo Agostinho, os 1200 anos da morte do pregador anglo-saxónico Alcuíno, os 350 anos do *Tratado do Triângulo Aritmético* de Blaise Pascal publicado em 1654, o tricentaenário da morte de Bossuet, o bicentaenário da morte de Kant, o centenário do nascimento de Jean Gabin. O ano de 2004 foi igualmente marcado pelo 60.º aniversário do desembarque da Normandia e da Provença, o cinquentaenário do princípio da guerra da Argélia, o cinquentaenário da batalha de Dien Biên Phu, o centenário do entendimento cordial franco-britânico. O ano de 2005 será igualmente rico com o centenário da lei de 1905 sobre a separação das Igrejas e do Estado, o da SFIO, etc.

As celebrações nacionais, referia Thierry Gasmier (1994) há uma dezena de anos, tendem a evacuar os aniversários de uma forte carga memorial (guerra da Argélia, genocídio dos judeus), como se o projeto da nação fosse o de impor uma memória irénica, uma imagem consensual de si própria. Esse já não é o caso hoje em dia. Com efeito, assistimos desde há alguns anos a uma multiplicação das declarações de arrendimento e de perdão da parte de Estados, de Igrejas, de corporações profissionais (polícia, justiça, exército) e de «comunidades». Uma orquestração planetária do perdão vem a eco da afirmação universal de um dever de memória. Na América Latina, depois das ditaduras e das exações dos anos de 1970 e de 1980, a «memória obstinada» (título de um documentário político, em 1997, do cineasta chileno Patricio Guzman), faz a sua caminhada no Chile, na Argentina e no Uruguai. Em Buenos Aires, a Escola mecânica da Marinha, antigo centro de tortura sob a ditadura, vai ser transformada em museu. E o mesmo se passa no Camboja, em Phnom Penh, com a prisão de Tuol-Sieng ou S-21, onde pereceram mais de 10 000 pessoas, transformada hoje num museu. Em Marrocos, a Instance Équité e Réconciliation caminha inspirada nos passos da Comissão Verdade e Reconciliação na África do Sul. Sem reconhecer o genocídio arménio, a Turquia acaba de aceitar constituir com a Arménia uma comissão de estudo dos acontecimentos trágicos de 1915. Em França, uma comissão *ad hoc* propôs-se fazer do dia 10 de maio o dia «da memória partilhada a propósito da escravatura», sendo esta a data da adoção da proposta da lei sobre o reconhecimento da escravatura e do trato negroiro como crimes contra a humanidade. A França «descobriu» há pouco tempo que ela tinha instalado no coração de Paris «zoos humanos», visitados por dezenas de milhões de pessoas (Bancel *et al.*, 2002).

Por um lado, esta recuperação memorial obedece, ao que parece, a um sentimento de urgência. Órgãos de comunicação e comentadores políticos sublinharam a amplitude do 60.º aniversário da libertação de Auschwitz pelo Exército Vermelho. Culminou a 27 de janeiro de 2005, com as cerimónias no local vizinho de Birkenau reunindo 45 delegações oficiais do mundo inteiro, incluindo diversos chefes de Estado europeus. Como tinha sido feito para o 60.º aniversário do desembarque, o eco da comemora-

ção deve-se provavelmente à iminência do desaparecimento dos últimos sobreviventes. Dos 76 000 judeus de França deportados sob a Ocupação (dos quais 11 000 crianças), só 2500 regressaram dos campos e em janeiro de 2005 não restavam mais de 400. Esses são as últimas testemunhas, as últimas palavras vivas. Esta sensibilidade memorial aguda não exclui a transição para uma memória mais institucionalizada e, talvez, uma patrimonialização. Nos Estados Unidos, desde o ano 2000, o Veterans History Project colige e conserva (no âmbito do American Folklife Center, na Biblioteca do Congresso) testemunhos orais, correspondências, diários pessoais junto dos veteranos das duas guerras mundiais e das guerras posteriores (Coreia, Vietnam, Golfo). Criada em 1994, a fundação de Steven Spielberg («Survivors of the Shoah Visual History») recolheu mais de 50 000 testemunhos, em 32 línguas diferentes, de pessoas originárias de 56 países. Desses, 90 por cento são testemunhos de sobreviventes do Holocausto mas os arquivos contêm igualmente entrevistas de outros que sobreviveram aos campos: Testemunhas de Jeová, sinti, romani, homossexuais, deportados políticos. Em França, a crença na necessidade de um registo memorial é igualmente notória. Esta expressa-se no seio de múltiplas associações (antigos combatentes, resistentes, deportados, círculos históricos, etc.) bem como ao mais alto nível do Estado. Ela está na origem de numerosas publicações, de emissões radiofónicas ou televisivas, de monumentos, de estelas, etc. A 25 de janeiro de 2005, em Paris, o presidente da República inaugurou o Memorial da Shoah, no Marais: sobre um muro de pedra estão gravados os nomes dos judeus deportados de França. Por iniciativa da Fundação para a Memória da Deportação, criada em 1990, foi publicado em 2004 pelas edições Tirésias o *Livre-mémorial des déportés de France arrêtés par mesure de répression*. Em quatro volumes e 5548 páginas, a publicação apresenta a lista de 86 827 pessoas deportadas por «aquilo que elas fizeram», a acrescentar aos deportados «pelo que eles eram», ou seja, principalmente os deportados judeus. Por outro lado, desde 1997, a Fundação reúne os testemunhos orais de antigos deportados ou internados. No fim de 2004, 247 testemunhos já haviam sido recolhidos e depositados no Centro Histórico dos Arquivos Nacionais que os numerou. Este trabalho

é apresentado como uma contribuição ao dever da memória (Tanésie, 2004).

Se os Estados e os povos estão menos inclinados do que há uma vintena de anos a evitar os acontecimentos mais conturbados da sua história recente, não é menos verdade que, de uma forma geral, a comemoração oficial se quer (com cada vez mais dificuldades tendo em conta a «batalha das memórias») «um álbum de imagens muito sábias», uma «autocelebração» (Sansot, in Jeudy, 1990: 284), organizada de tal forma que o passado, a memória não possa colocar em causa o presente. Deste ponto de vista, é sensato interessar-se tanto por aquilo que uma sociedade não comemora como por aquilo que ela comemora, pois, uma vez mais, a ausência (o esquecimento) tem uma importância tão grande como a presença (a comemoração).

À vista de um mesmo acontecimento histórico, a celebração estabelece uma hierarquia das memórias – materializada nos nomes das ruas, nas placas comemorativas, na colocação de estátuas e monumentos –, o que bem demonstrou Gérard Namer no seu estudo sobre as comemorações políticas em França do 26 de agosto de 1944 ao 11 de novembro de 1945 (1987: 191-215). Estas, graças a uma hábil encenação dos símbolos, permitiram conferir uma posição dominante à memória da França resistente – uma visão unificada de uma França combatente e eterna – em relação à do resto da população. Cada memória pode ser ela própria definida em relevo, pelas falhas, os «buracos», as ausências: esquecimento da memória dos inimigos, dos STO, dos prisioneiros, por muito tempo deportados não políticos.

Mas não basta transmitir uma memória, o que é feito por ocasião de cada celebração. Ainda é preciso que existam retores, sem os quais a mensagem será perdida, receio que parecer fundamento para algumas formas da memória do totalitarismo. A necessidade de memória, dependente do dever de memória, esteve um tempo em falta: quando no fim dos anos de 1950 aproximadamente 18 000 testemunhos de sobreviventes dos campos já tinham sido recolhidos para a Europa Ocidental (Valensi, 1993: 494), faltava ainda esperar quase vinte anos antes que a França se debruçasse seriamente sobre o papel desempenhado pelo regime de Vichy na exterminação dos judeus france-

ses ou estrangeiros e que, por exemplo, fosse empreendida uma história dos campos franceses de internamento. Os do Loiret (Pithiviers e Beaune-la-Rolande) saíram progressivamente do esquecimento. Foi só muito recentemente, por ocasião de uma exposição em Marselha, em 2001, que se falou do campo de Saliers, na comuna de Arles, onde de 1942 a 1944 setecentos ciganos (grandes esquecidos da história) foram internados em condições inimagináveis. Foi no mesmo ano que foi classificado como monumento histórico o campo de Drancy, onde, de agosto de 1941 a 1944, perto de 80 000 judeus foram detidos, na maior parte antes de morrerem em Auschwitz. Foi igualmente difícil reconhecer que o campo de Milles tinha sido instalado antes da derrota para aí encerrar as vítimas da legislação francesa sobre «os inimigos estrangeiros» que seriam em seguida libertados por aplicação do artigo 19 do Armistício (Grosser, em *Autrement*, 1994: 214-215). Os campos de internamento dos combatentes republicanos espanhóis, entre 1939 e 1941, principalmente nos Pirenéus orientais, em Saint-Cyprien e Argelès-sur-Mer, mas também em Arles-sur-Tech, Prats-de-Mollo, Barcarès (Dreyfus-Armand, 1994) permanecem ainda pouco conhecidos.

Falhas de memória, memórias hierarquizadas, oficiais ou subterrâneas, memórias ocultas, injuriadas (existe um negacionismo do genocídio do Ruanda de 1994 que fez 800 000 vítimas numa centena de dias, principalmente por entre a «minoria tutsi»), eclipsadas, apagadas, feridas, mutiladas, à deriva ou naufragadas, empurradas entre uma necessidade e um dever de memória: em numerosos países, observa-se hoje uma espécie de esquizofrenia memorial, em particular na sociedade francesa, sempre hesitante entre a tentação de uma banalização da memória e a vontade de fundar uma memória unificadora da diversidade nacional ou, mais recentemente, europeia. A 27 de janeiro de 2005, em Auschwitz, por ocasião da inauguração da nova exposição do pavilhão francês do Museu-memorial de Auschwitz-Birkenau, Jacques Chirac, presidente da República, declarou: «Aqui, mais do que noutros lugares, neste alto lugar de lembrança, nós medimos o quanto a Europa é à partida uma memória partilhada» (*Le Monde*, 28 de janeiro de 2005). O objetivo político reivindicado desse discurso metamemorial é de fazer da Europa uma comu-

nidade de valores. No mesmo espírito, a associação «Europa da memória» dedica-se à promoção de um trabalho de memória à escala europeia sobre os conflitos, deportações, genocídios e perseguições que marcaram o continente na primeira metade do século xx. Fica ainda por se saber se este trabalho de memória conseguirá atravessar a das fronteiras nacionais.

COMEMORIALISMO

A vista do interesse atual pelos usos sociais do passado, parece afirmar-se uma tendência para o comemorialismo, se é que podemos arriscar este neologismo. Em nome do dever de memória, uma moral imperiosa da comemoração invade o campo político e o debate público, com consequências diversas. Por um lado, os primeiros interessados (vítimas e seus descendentes, mas também o conjunto dos cidadãos) arriscam-se a ver-se desaposados do seu próprio trabalho de memória. Com efeito, a reivindicação do direito e dever de memória é instrumentalizada e, muitas vezes, apropriada por alguns «profetas do passado» que, cultivando a postura de indignação, proclamam *urbi et orbi* o que deve ser a «boa» memória. Por um lado, o comemorialismo ambiente contribui paradoxalmente para desviar as memórias. A propósito dos incidentes que se produziram aquando das viagens de alunos de liceus, organizados com o fim de visitar os campos de exterminação nazis, a Licia declara: «Em nome do dever de memória por vezes encantatória, alunos cada vez mais novos e mal preparados eram conduzidos para esses lugares que exigem de cada um um período de preparação importante tanto intelectual como psicológica. Nós temos hoje o direito de reacar que tais viagens sejam contraproducentes uma vez que esses factos já foram assinalados por diversas vezes» (*Le Monde*, 18 de janeiro de 2005). Frequentemente, o turismo da memória privilegia a emoção coletiva em detrimento da razão, enquanto a emoção – individual – deveria nascer da razão. Estamos a lidar com uma lógica participativa da imediatez (p. ex., as viagens de 24 horas) e da compaixão que vai ao encontro de um processo histórico fundado sobre o tempo e uma busca de inteligibilidade de fenómenos estudados. A economia da memória desdobra-se entre as comemorações sinceras, manifestações de uma sensibilidade e até de uma compulsão memorial generalizada, e as encenações memoriais de que o comportamento de alguns eleitos políticos constitui a ilustração prototípica. Ela obedece também a uma lógica muitas vezes mediática de incriminação e da denúncia. «Hoje, queremos que toda a gente seja culpada, deplorou Simone Weil. Quer-se implicar toda a gente sem fazer diferença (entre os nazis e os Aliados) como quem diz: mas vocês não fizeram nada, não assumiram os riscos, vocês também são culpados [...] Winston Churchill e Roosevelt não são Hitler, eles não fizeram o mal absoluto» (*Le Monde*, 18 de janeiro de 2005). Sob a perspetiva destes pontos de vista de compaixão, o pensamento torna-se confuso. Ao mesmo tempo, podemos igualmente colocar todas as vítimas no mesmo plano e estender infinitamente o campo dos culpados. Por exemplo, os judeus deportados e a população de Dresden serão categorizados juntos pelo pensamento vitimista e, afinal de contas, estas tragédias muito diferentes, tanto pelas suas causas como pela sua amplitude, serão banalizadas em exortações morais «formatadas», tão consensuais como confortáveis (existirá um único país que esteja totalmente clarificado quanto ao seu pas-

sado?). Evocando as «devastações do dever de memória», Shmuel Trigano estima que no que diz respeito à Shoah o dever de memória tal como é praticado reforça o antissemitismo porque comemora o desaparecimento de vítimas anónimas, e não o assassinio de um povo cujos representantes estão hoje ainda enquadrados num deslino histórico coletivo. Por outro lado, a ideologia comemorialista leva a que populações inteiras se sintam inteiramente culpadas. Contudo, deveria ser natural que a responsabilidade da recordação não significasse a responsabilidade do acontecimento como realidade: a imensa maioria dos alemães de hoje não tem evidentemente nenhuma responsabilidade no modo de extermínio realizado pelos nazis. Por fim, o comemorialismo pode ser paralisante quando os sobreviventes ou os seus descendentes, exclusivamente definidos pelo seu estatuto de vítimas, são encerrados numa religião da comemoração.

Quais serão os efeitos matriciais deste comemorialismo ambiente sobre as próximas gerações? Banalização e rotina, ou sensibilização verdadeira? A culpabilização generalizada e o seu corolário, a vitimização sem tréguas, não perturbam elas perigosamente as referências: «todos os vítimas», «todos culpados»? A retórica encantatória do «Isso nunca mais!» não preencherá a função de uma acronia lenitiva a de um tempo ilusório em que os homens deixariam de se matar uns aos outros? Estas questões ultrapassam sem dúvida o domínio de competência da antropologia da memória. Para lá mesmo do campo das ciências humanas e sociais, elas são do âmbito do debate político. Aliás, a alternativa não é entre dever de memória e direito de esquecimento uma vez que o esquecimento não tem necessidade nenhuma de um direito para existir: ele faz obstinadamente a sua obra, e é tudo. A verdadeira escolha, política, é esta: é ou não preciso manter a partilha da crença numa memória partilhada desde o momento em que esta se manifesta muitas vezes ilusória? *De facto*, os atores da memória – homens e mulheres políticos, filósofos, vítimas e seus representantes – respondem pela afirmativa na sua grande maioria, sem ser contudo sempre conscientes da ilusão. Com efeito, na maior parte do tempo, eles acreditam eles próprios transmitir muito sinceramente uma herança memorial. Outras vozes, pouco numerosas e dissidentes, fazem valer que uma relação imaginária com a realidade, quaisquer que sejam as boas razões pressupostas, é sempre uma forma de alienação. Alguns comemorialistas põem em causa o excesso de esquecimento, e outros a querela memorial. Por esta altura, aparecem por vezes investigadores de ciências humanas e sociais a tomar posição. Tanto quanto possível, o antropólogo deve guardar a sua neutralidade axiológica. Tal como a propósito do bem fundado esquecimento, ele não tem que se pronunciar sobre o mnemotropismo. Ele deve descrever esses fenómenos, nada mais, e esforçar-se por torná-los inteligíveis. A questão de saber se, nos processos memoriais (individuais ou coletivos), se deve privilegiar o esquecimento ou não, não deriva de uma discussão científica mas de uma tomada de posição moral e política.

NECESSIDADE DE ESQUECER, AMNÉSIA COLETIVA

«ABUSO» DE MEMÓRIA?

«É um efeito da malignidade humana», escreve Tácito, «que aquilo que é antigo seja sempre louvado e o presente desdenhado» (*Diá-*

logo dos oradores, XVIII-3). «Todo o culto do passado é um abuso do passado», afirma em eco Finley (1981: 7). Face à obsessão de um passado que não passa» (Conan e Rouso, 1996), as sociedades têm tanta necessidade de uma *ars obliuionis* (Weinrich, 1999) como de uma *ars memoriae*. Qual é o bom equilíbrio entre a soma das nossas recordações e a dos esquecimentos? É uma questão difícil, colocada por Ricoeur quando ele tenta definir aquilo que poderia ser uma memória justa, que não aprisionasse tudo no culto do passado deduzindo toda a responsabilidade face a este.

Poderá a memória ser abusiva? Para o 50.º aniversário da Paz de 1945, o Conselho Regional da Baixa Normandia organizou no mês de maio 1995, em Caen, um colóquio intitulado «O dever de memória, a tentação do esquecimento». Será preciso ver sempre no esquecimento uma tentação? Jules Renard escrevia no seu diário: «Tenho uma memória admirável, esqueço tudo! É muito cómodo!» Esquecer, será cómodo? Na narrativa de *La Maladie de Cuchulainn*, os druidas dão a esse personagem um elixir de esquecimento para o fazer esquecer Fand, esposa do deus Manannan. «Quando ele o bebeu, já não se lembrou mais de Fand nem de nada do que tinha feito» (Guyonvarc'h, 1997: 249). Desde a mais alta antiguidade, os homens não deixaram de sublinhar as angústias da hipermnésia e os benefícios do esquecimento, idealmente provocado «por um doce antídoto» («Some sweet oblivious antidote», *Macbeth*, V, 3). Na *Odisseia*, Helena, filha de Zeus, obtém de Polidamna, a mulher de Ton, o segredo de uma droga que, deitada no vinho, faz esquecer os males, a dor e o ressentimento: «Quem bebia desta mistura não deixava correr as lágrimas pelas faces, mesmo que a sua mãe e pai tivessem morrido» (IV, 220-230). Depois do Terror, escreve Chateaubriand nas *Mémoires d'outre-tombe*, a sociedade regressou rapidamente aos seus prazeres porque as vítimas dispersas temiam «ser acusadas de culpadas de memória». Ao regressar de Buchenwald, Jorge Semprun escolheu uma «longa cura de afasia, de amnésia deliberada, para sobreviver» e evoca a «felicidade louca», a «beatitude obsessiva do esquecimento», deliciosas ausências que o protegeram durante um tempo de angústia da vida, as «incertezas traumatizantes da memória», as «metástases fulgurantes da lembrança» (Semprun 1994: 205, 210, 229 e 236). Seguramente que, para evitar que o

passado se tornasse um «abismo do presente», é por vezes bom saber e poder esquecer. Que recordação não suportou Primo Levi que acaba por morrer em abril de 1987, depois de ter contado a sua experiência terrível dos Lager alemães? Aharon Appelfeld evoca explicitamente o «escopro da memória». A cada tentativa de reencontrar as recordações de *antes*, na época da sua infância nas estações de férias com a sua família, voltavam-lhe, diz ele, «visões de comboios e de campos», e as suas recordações de infância «mais recuadas estavam maculadas pela fuligem dos comboios» (em Roth, 2004: 43). Como se vê, o passado pode ser despótico e o seu peso tão pesado que ele se arrisca a esmagar aqueles que o carregam. «A vida das minhas recordações absorve o sentimento da minha vida real», escreve ainda Chateaubriand. Em *La Psychanalyse du feu*, Bachelard pergunta-se, aliás, «como ter um futuro sem esquecer o passado» (1949: 187).

Eis porque, como assinala Élie Wiesel, se o mais trágico dos personagens bíblicos é o profeta, o mais trágico dos profetas é Jeremias porque ele sobreviveu à tragédia e não a consegue esquecer (em Malet, 1993: 33). O prazer, a felicidade ou, mais profundamente, a sobrevivência passarão então pelo esquecimento, pela traição da memória? Na Bósnia-Herzegovina, os apaixonados pela memória manipularam-na para satisfazer os seus objetivos de depuração étnica. O esquecimento não permitirá em muitos casos os conflitos de memória? Um pacto de esquecimento poderá ter uma função pacificadora no seio dos grupos confrontados com uma memória conflituosa e dolorosa?

Talvez, também, nós estejamos tão amedrontados pelo inelutável consumo memorial que nos tenhamos tornado cegos à natureza emancipadora do esquecimento. O privilégio da criança, diz Nietzsche, é o de não ter ainda nada a renegar da sua vida, o que não é o caso do homem que, mais tarde, se espanta por não poder aprender a esquecer, ficando «permanentemente agarrado ao passado», mesmo que em cada festa de Ano Novo se prenda um renascimento pleno de resoluções que denunciam todas elas o desejo de fazer *tábua rasa* do passivo de qualquer vida humana. Nietzsche acrescenta ainda: «Qualquer ação exige o esquecimento, tal como todo o organismo tem necessidade, não apenas de luz, mas também de obscuridade» (Nietzsche, 1993: 219-220).

Poderá a memória ser uma corrente, um entrave à ação e à liberdade? Alguns monumentos, como o «Vietnam Veterans Memorial» de Washington, podem ter sido considerados como instrumentos de catarse, permitindo à memória coletiva desfazer-se do fardo que representam as recordações particularmente penosas. A comemoração poderá ser então um esquecimento disfarçado? As grandes convulsões históricas nunca se podem completar sem uma vontade de depurar e mesmo de erradicar qualquer traço e qualquer símbolo dos regimes políticos anteriores. Será necessário, em certos momentos, colocar o passado entre parêntesis, e chegar até ao «esquecimento dos nossos crimes» (revista *Autrement*, 1994)?

Ou ainda, não nos perdemos a nós próprios assim que nos esquecemos? A amnésia de Matsyendranâth, um dos Mestres ioguis mais populares da Idade Média indiana, fez-lhe perder a sua identidade, o que lhe custou perder a imortalidade que só a anamnese, assimilada a um despertar, lhe permite de salvar (Eliade, 1963: 145-146). Os perfeitos, que nunca perdem a visão da verdade, não precisam, aliás, desta virtude que é a memória porque eles estão sempre despertos: o Buda é o desperto por excelência e, por isso, ele possui, como Mnemósine, a omnisciência absoluta. Hipnos é o irmão gémeo de Tanatos, e ambos podem assustar não será porque ambos são portadores do esquecimento, um provisoriamente, e o outro definitivamente? Vigiar é não esquecer e, logo, não morrer: porque como ele faria de ficar acordado seis dias e seis noites, Gilgamesh não pode alcançar a imortalidade. Segundo o *Dighnikâya* (I, 19-22), os Deuses caem do Céu quando a «memória lhes falta e a sua memória se desvanece» (Eliade, 1963: 147). Pelo esquecimento, a alma pode «deixar fugir o seu conteúdo» (*Gorgias*, 493 c), expondo-se então às piores maldições: «Tu esqueceste o ensinamento do teu Deus, por minha parte vou-me esquecer dos teus filhos» (*Os*, 4,6). Esquecer, não é também a perda do outro? Esquecer um período da sua vida, refere Maurice Halbwachs, «é perder contacto com aqueles que então estavam à nossa volta» (1950: 10). É, por vezes, também abandonar o outro, afirma há quarenta anos uma organização como a Amnistia Internacional que tem por missão lutar «contra o esquecimento».

Estas questões são colocadas por qualquer sociedade (tal como, aliás, qualquer indivíduo) e respondem a ela de forma diferenciada. Contudo, seria demasiado simplista opormos as sociedades do esquecimento privilegiando a mudança e a inovação e as sociedades da memória que se agarram à reprodução, à manutenção das tradições, à estabilidade das hierarquias sociais, etc., ou seja, de um lado as sociedades autónomas e do outro as sociedades «heterónomas» para retomar uma distinção de Cornelius Castoriadis. O próprio exemplo da sociedade francesa mostra que aquilo a que se convencionou chamar a modernidade pode conjugar-se sem dificuldades aparentes com um entusiasmo muito marcado pelo passado. Grosseiramente, no seio de uma mesma sociedade, podem distinguir-se períodos em que o esquecimento é mais valorizado e outros em que ele é negado, sendo a dose (consciente, inconsciente ou meio espontâneo, meio voluntário) entre as recordações e a sua amnésia sempre uma operação subtil e delicada.

ESQUECIMENTO RELATIVO, MEMÓRIAS «IMPEDIDAS»

O fenómeno do esquecimento coletivo é misterioso. Tal como para a memória coletiva, as hipóteses sociológicas, antropológicas ou psicanalíticas sobre a sua origem possível são frágeis porque os modelos teóricos que elas propõem negligenciam os problemas colocados pela passagem do indivíduo ao grupo, e inversamente. Da mesma forma que há tantas memórias quantos indivíduos – o que relativiza a noção de memória coletiva tal como vimos no princípio deste capítulo –, existem provavelmente tantas formas de esquecimento quantos seres humanos. E para além disso, é tão difícil a tomada de consciência do esquecimento num ato de memória (e tão interessante) quanto a do não dito num discurso. Contudo, o esquecimento coletivo pode mais facilmente ser atestado do que a memória coletiva. Com efeito, se as modalidades do esquecimento variam de um indivíduo para outro, acontece que o mascarar ou o apagar das informações deamboca num mesmo resultado, observável junto da quase totalidade de membros de um grupo. Assim, durante quase três

décadas, a sociedade francesa «esqueceu» que o papel da França e de uma grande parte de franceses não tinha sido sempre digna e honrosa ao longo de toda a Ocupação. De facto, durante esse tempo, a sociedade francesa procurou esquecer-se de que se tinha esquecido, como se diria de um homem que se tinha esquecido por não se ter comportado à altura. As imagens-recordações tornaram então o real menos inaceitável: a França resistente, a negação de qualquer participação no genocídio, etc. Foi preciso esperar por acontecimentos tais como a realização em 1969, por Marcel Ophüls, do filme *Le Chagrin et la pitié*, ele próprio a expressão de um longo trabalho subterrâneo da memória, ou ainda a publicação em 1973 de *La France de Vichy, 1940-1944*, do historiador americano Robert Paxton, para que a rememoração relativa a esta época histórica fosse empregue, sendo parcialmente fim a um fenómeno de esquecimento coletivo. Foi apenas a 16 de julho de 1995, aquando da comemoração da rusga do velódromo do inverno de 16 de julho de 1942, no decurso do qual 12 884 judeus foram presos e depois deportados, que o presidente da República reconheceu as «faltas cometidas pelo Estado francês». A história da deportação sofre ainda a existência de memórias abafadas ou até ocultadas. A do genocídio dos ciganos nos campos nazis onde cerca de 250 000 deles pereceram. A, ainda menos conhecida, da deportação de negros para os campos nazis (Bilé, 2005).

As memórias «impedidas» (Ricoeur, 2000) são incontáveis. O tratamento da memória da escravatura nos antigos portos negreiros (Bordéus, Bristol...) está longe de ter sido conseguido (Chivallon, 2004), tal como a memória da resistência à escravatura (C. Durand, 2001). Grande parte do colonialismo enferma ainda de memória impedida. Foi só em agosto de 2004 que a França consentiu em ver na repressão de Thiaroye, no 1.º de dezembro de 1944, um «acontecimento trágico e chocante». Nesta localidade junto de Dacar, pelo menos 24 estivadores senegaleses foram mortos, e várias dezenas de feridos, aquando de uma revolta contra a desigualdade de pagamentos e prémios de desmobilização. Em julho de 2004, no porta-aviões *Charles de Gaulle*, o presidente da República condecorou com a legião de honra 21 soldados do exército de África que participaram no desembarque do 15 de

agosto de 1944 na Provença, reconhecendo assim muito tardiamente a dívida da França para com as tropas coloniais. Se o impedimento de memória cessou, foi porque o governo desejava apresentar um sinal político às populações imigrantes do Magrebe e de África. Foi preciso esperar pelo 27 de fevereiro de 2005 para que a França, na pessoa do seu embaixador na Argélia, qualificasse como «tragédia inexcusável» os massacres cometidos pelo exército francês em Sétif, em maio de 1945, cujo balanço varia entre 10 000 e 45 000 mortos de acordo com as fontes. O reconhecimento da repressão mortífera da manifestação dos argelinos, em Paris a 17 de outubro de 1961, que fez várias dezenas de mortos, foi igualmente longo e difícil. Na própria Argélia, o ensino da História e a classe política alimentaram um mito de um povo unanimemente heroico durante a guerra de independência, ocultando ainda a rivalidade sangrenta entre o Movimento Nacional Argelino (MNA) e o Front de Libération Nationale (FLN), as divisões no seio deste último movimento, etc.

O ESQUECIMENTO, FALTA OU NECESSIDADE?

O esquecimento é por vezes trágico e, quando é total como no caso de certas amnésias patológicas, ele pode interditar toda a vida normal. Lévi-Strauss, que repara na frequência do esquecimento nos contos e nos mitos, sustenta que o esquecimento é menos um defeito de comunicação com o outro do que consigo mesmo: «Esquecer, é deixar de dizer a si próprio aquilo que se deveria poder dizer a si mesmo» (1973: 230-231). Contudo, seria incorreto definir-se sempre o esquecimento pela falta. Os esquecimentos são vazios cheios de alguma coisa, como o notou justamente Roger Bastide. A cultura afro-americana, prossegue ele, constitui-se inspirando-se para os seus materiais no passado dos brancos para colmar os buracos da memória coletiva da escravatura. Este pleno de uma ausência tem um sentido para o grupo que, ao fim de uma «bricolagem», se esforça por organizar uma nova configuração do grupo considerado. Não existe esquecimento para uma cultura, frisa por seu lado Traki Zannad Bouchara, simplesmente «formas de substituição ou, na sua falta, formas de

resistência» (1994: 24). A esquecida memória não é sempre um campo de ruínas, ela pode ser uma construção. Consequentemente, o esquecimento não deve ser forçosamente percebido como uma privação, um déficit, expressão favorita da neurologia que, repara Sacks, tende a focalizar-se sobre tudo aquilo que é falível na noção neurologia: afasia, alexia, apraxia, ataxia, amnésia, etc. O esquecimento é uma censura mas ele pode ser também um trunfo permitindo à pessoa ou ao grupo construir ou restaurar uma imagem de si globalmente satisfatória. A recordação, escreve Kierkegaard em *In vino veritas*, «não deve apenas ser exata, mas deve ser também feliz» (1992: 12). Podia-se mesmo dizer que uma recordação tende a ser feliz antes de ser exata, fenómeno induzido pela faculdade de esquecer os aspetos mais penosos de um acontecimento passado. Pode-se chegar ao ponto de desejar esquecer a recordação de um acontecimento feliz quando ele evoca simultaneamente a recordação da sua perda. Inversamente, em certos casos particularmente trágicos, a recusa de esquecer um acontecimento doloroso pode constituir a única razão para se viver.

Dia a dia, o nosso cérebro esforça-se por se livrar de milhares de informações inúteis, o que parece ser uma condição necessária para um funcionamento psicológico satisfatório. Nós esquecemos mais do que nos lembramos. A quase impossibilidade de esquecer observada em alguns sujeitos dotados de uma memória hipertrofiada (hipermnésia ou memória «incontinent») pode mergulhá-los num universo caótico e numa confusão alucinatória que os torna inaptos a pôr em ordem os acontecimentos memorizados ou, o que é pior, a dar sentido à sua própria vida. Assim, Veniamin, o célebre paciente do neurologista Alexandre Luria (1995), faz lembrar no *Funes* de Borges (1957): Ele é capaz de associar milhares de dados a versos declamados na sua presença mas, ao mesmo tempo, ele é incapaz de compreender o sentido do poema recitado. A água de Mnemósine pode ser uma fonte petrificante.

Em *Qu'est-ce qu'une nation?* (conferência pronunciada a 11 de março de 1882, na Sorbonne), Renan aborda o tema do esquecimento. Numa passagem luminosa que convém citar integralmente uma vez que ela permanece atual, ele ergue-se

vigorosamente contra uma forma de obsessão, a pesquisa dos traços de origem étnica:

«... não se tem o direito de ir pelo mundo a apalpar o crânio das pessoas, depois pôr-lhes o pé no pescoço e dizer-lhes: "Tu és nosso sangue, tu pertences-nos!" Para lá das características antropológicas, existe a razão, a justiça, a verdade, o belo que são os mesmos para todos. E atenção, esta política etnográfica não é segura. Vocês exploram-na atualmente contra os outros; e depois haveis de a ver voltar-se contra vós próprios. Já se sabe que os alemães, que ergueram tão alto a bandeira da etnografia, não hão de ver os eslavos vir analisar, por sua vez, os nomes das aldeias da Saxónia e da Lusácia, procurar os traços dos Wiltzes ou dos Obotrites, e pedir contas dos massacres e das vendas em massa que os Othons fizeram dos seus antepassados? Para todos é bom saber esquecer» (1992: 49).

O esquecimento, acrescenta ainda Renan, é um fator essencial da criação de uma nação: «A essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas» (1992: 42). Mas, poderá este esquecimento necessário ser voluntário?

Não existem letotécnicas, nenhuma arte do esquecimento equivalente à arte da memória, arte que seria provavelmente igualmente útil. O indivíduo pode fazer esforços de memória mas o esquecimento não se comanda. O espírito, repara justamente John Brown (em Gregory, 1993: 939), «não parece dispor de nenhum equivalente ao botão de desgravar de um gravador». Conversas conduzidas junto dos sobreviventes do Goulag mostram que eles não conseguem esquecer certos detalhes da vida dos campos (Sherbakova, em Passerini, 1992: 103-115). No seio de uma sociedade, em contrapartida, pode-se «decidir em conjunto fazer passar o passado» (Deotte, 1994: 21), consentir no esquecimento, amnistiar. Em 403 a. C., os atenienses prestam juramento de «não lembrar os males do passado» depois de um período rico em confrontos políticos e militares. Este «esquecimento na cidade» (Loraux, 1977 e 1980) estipula que ninguém, exceto os Trinta Tiranos, podia ser perseguido pelos seus atos passados. A cidade ateniense funda então a sua existência política sobre a perda de memória. O esquecimento fundador substitui aqui um

fenómeno mais clássico, a memória fundadora. Esta foi, sem dúvida, a primeira amnistia, a primeira interdição institucional de memória, que não se deve confundir com o perdão. Com efeito, com a amnistia, ato político e jurídico, considera-se que o acontecimento não aconteceu, ele é apagado da memória, que se apagou, deliberadamente. A amnistia é radical, neste sentido em que a raiz própria da recordação é arrancada. É em todo o caso aquilo em que a sociedade se esforça por acreditar.

O esquecimento pode, assim, ser desejado. «Odeio o con-viva que tem memória» diz um provérbio grego, lembrando assim as virtudes do esquecimento entre comensais que, sob o efeito do vinho, podem deixar-se levar por inconfidências ou indiscrições. Em algumas situações, é preciso saber esquecer, esquecer por exemplo a memória da dor ou a morte do próximo. Se acontece que o esquecimento faz sentir dor, é porque ele continua a ser ainda uma certa forma de memória: a paz de espírito não se atinge senão com o esquecimento do esquecimento. Toda a recordação é avaliada em função do seu esquecimento possível e o trabalho da memória consiste precisamente em esquecer certos acontecimentos para privilegiar outros. Longe de ser antinômico da memória, o esquecimento é a sua própria essência e alguns momentos estão-lhe reservados.

Tal como se reclama espaços livres, Pierre Sansot reivindica «durações livres», onde só o presente aconteceria (*in* Jeudy, 1990: 286), em que o futuro voltaria a ser respirável, quer dizer, um tempo provisoriamente libertado do fardo das nossas ações passadas que tendem a saturar as nossas vidas. Advogando pelo «que não comemora» que não é perturbado pelo medo de falhar um aniversário, ele lembra uma afirmação de Claude Rivière sobre o rito: este não pode ser vivido plenamente sem um certo grau de esquecimento, sem ignorar, em parte, as razões da sua instituição. As fadigas de memória, a lembrança demasiado insistente do histórico de uma festa podem estragar a sua vivência. Encontramos aí as preocupações de Claudette Marquet face à multiplicação das comemorações protestantes: «Cada ano, cada mês, quase cada dia, eu devo fazer recordar um acontecimento passado. Tudo parece organizado para me distrair do presente e dos seus imperativos» (citado *in* Bizeul, 1993: 420). Essa é ainda

a preocupação de uma possível tirania da memória que é expressa por Bernard Crettaz, conservador do museu de etnografia de Genebra, quando ele quer denunciar «a memória crispada e conservadora para agarrar o indispensável esquecimento [...] que ritualiza o luto necessário e que permite ser-se do seu tempo» (1993: 27).

A constatação que se impõe é que as sociedades modernas tentadas pela capitalização infinita da memória, numa fuga para a frente visando talvez dispensar-lhes inscrever o passado no presente para aí realizar o luto. Não se trata assim de uma construção presente de uma memória em função de expectativas para o futuro mas um imenso arquivo que, de alguma forma, resulta em vão. É uma memória literal, estéril, frequentemente feita de ressentimentos, prisioneira do acontecimento passado que continua a ser para ela «um facto intransitivo, que não conduz para lá de si próprio», que Todorov opõe à memória exemplar, para a qual o passado, domesticado, se torna «princípio de ação para o presente» (1995a: 30-31). Esta memória potencialmente libertadora supõe um trabalho de luto cuja realização, sempre perigosa, é contudo possível: como foi, por exemplo, o desfile dos carros alemães nos Campos Elísios, no 14 de julho de 1994, ou a presença do presidente alemão na comemoração dos cinquenta anos da insurreição de Varsóvia a 1 de agosto de 1944, ou ainda a «cadeia de luz» organizada em Berlim na noite de 30 de janeiro de 1993, em resposta ao desfile com bandeiras a 30 de janeiro de 1933 celebrando a chegada de Hitler ao poder (François, 1994: 67).

Toda a vida humana é uma aprendizagem da perda pelo esquecimento ativo desta: perda da juventude, da saúde, das ilusões, das ambições, dos amores, dos pais, dos amigos, até à última fase em que «a idade leva tudo, até mesmo a memória». Esta aprendizagem parece mais difícil para os grupos constituídos do que para os indivíduos. Os primeiros hesitam entre a memória total, submissão sem limites ao passado, o esquecimento total, submissão absoluta ao futuro, e duas formas bem distintas de esquecimento parcial: uma, o esquecimento ativo, consentido – que não há que confundir com a falsificação orwelliana da memória ou com aquilo a que Primo Lévi chamou a guerra do «Reich

CAPÍTULO 6

CONFLITOS DE MEMÓRIA

milena» contra a memória: destruição de documentos, retóricas de fotografias, autos de fé, etc. – é uma anamnese fundadora do futuro porque este esquecimento é assunção do passado; a outra, o esquecimento passivo atentatório da memória das vítimas (o «esquecimento culpado» evocado por René Char) é o sinal de um encadeamento com uma história reprimida, atitude exatamente simétrica do repisar memorial que manifesta o aprisionamento num passado obsessivo.

RETÓRICAS DO CONFLITO MEMORIAL

O que é que se entende por aquilo a que se chama conflito de memória (CDM)? Esta expressão (tal como as diferentes formas de a declinar: confrontações de memória, lutas de memória, memórias agonísticas, etc.) é obscura (Candau, 2004c), apesar da sua utilização muito disseminada (Bonnet, 2004). Será possível considerar que as memórias se podem confrontar, com a mesma facilidade com que o podem fazer dois indivíduos, ou dois grupos? A noção de CDM não é pacífica, ela é problemática: se a tomarmos à letra, ela tende a ser imprópria à exceção de um número muito restrito de casos. Contudo, tal como a noção de memória coletiva, é-nos quase impossível passar sem ela nas ciências humanas e sociais.

No nível mais baixo do trabalho da memória, o do substrato anatómico, a expressão «conflito de memória» tem uma acção descritiva real. Com efeito, facilmente se compreende o que seja um conflito *entre* traços mnésicos, sob a forma de um reforço ou de um enfraquecimento de redes de neurónios, tal como foi no capítulo 1. É igualmente fácil elaborar uma representação da natureza de um conflito de memória ao nível de um único objeto, no seu foro íntimo, muito simplesmente porque cada um de nós vive esses conflitos regularmente. O Narrador, na *Pesquisa*, dá