

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](mailto: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.



Instituto  
PIAGET

questões (culturais, sociais, simbólicas) do presente. A mesma abordagem pode evidentemente ser adotada no caso extremo do refluxo memorial que constitui o esquecimento: a amnésia coletiva não pode ser completamente explicada sem a colaboração de historiadores e de antropólogos. Essa é uma das múltiplas tarefas da antropologia da memória.

## CAPÍTULO 7

# ÁREAS DA ANTROPOLOGIA DA MEMÓRIA

Se presentemente temos muitas vezes a impressão de uma dominação excessiva dos vestígios – a propósito disso, Pierre Nora evoca a «superstição» (1984: XXVII) característica da época contemporânea –, deve-se contudo admitir que esta dominação, distendida ou imperiosa, é o denominador comum de todas as ciências humanas, incluindo a antropologia. Nós nunca operamos que não seja sobre os vestígios (Candau, 2002a). Por um lado, existe sempre a ação da decadência e há por toda a parte as sociedades que, por este mesmo facto, engendram vestígios indefinidamente. Por outro, o antropólogo, tal como o historiador, não acede senão a eles, em primeiro lugar porque a exaustividade da descrição do real está definitivamente fora do alcance (é inútil demorarmo-nos neste ponto que é tratado em todos os bons manuais: uma descrição não é nunca uma definição), em seguida porque nós não captamos senão acontecimentos *passados* cujo afastamento contínuo no tempo não concede mais do que fragmentos do real em pedaços, em suma, vestígios fugazes e infinitesimais a partir dos quais nós depois tentamos refazer uma totalidade. Entre dois etnógrafos, registando o primeiro, com um sentimento de urgência, as últimas deslocções de um povo nómada em vias de sedentarização, anotando o segundo as suas observações do dia no seu bloco de notas à noitinha num bairro de uma cidade francesa, não existe uma diferença de natureza

mas apenas de grau: de cada vez, aquilo que foi visto logo desapareceu e não voltará a reproduzir-se, pelo menos nunca de forma idêntica. «Assim que acabo de falar, assim que acabo de agir, as minhas palavras ou os meus atos afundam-se no reino da Memória» (Marc Bloch, 1993: 58). Assim, o antropólogo é sempre confrontado com o vestígio, ao mesmo tempo transparente e opaco, sinal ambíguo de uma perda, dupla. Em primeiro lugar, incompletude para com aquilo que produziu o vestígio – testemunho para além dele (Ricoeur, 1985: 277). «Vestígios da perda» (Steiner, 2001: 46), que significa a sua ausência –, ele é igualmente a prova de que não está tudo perdido: a partir do vestígio, espera-se recuperar um pouco daquilo que desapareceu. Em segundo lugar, ele pode ser traição daquilo de que ele é vestígio: a sua incompletude apela à reconstrução feliz daquilo que já não existe com o risco inerente da invenção ou da alteração. Podemos desanimar com esta ambivalência. Podemos igualmente ver nisso a própria condição de uma antropologia da memória. Neste último capítulo, iremos evocar um certo número de obras relevantes desta antropologia, sem pretender chegar à exaustividade e procurando evitar de cair na enumeração.

Um propósito teórico preside à nossa escolha. A memória, lembra Crettaz (1993: 26), é objeto de um combate no presente, incluindo porque alguns grupos procuram apropriar-se dela. O mesmo é dizer que uma antropologia da memória não deve ser confundida com uma exploração do passado. Uma vez que a memória se vive no presente, o antropólogo, rejeitando todo o passadismo, deve esforçar-se por descrever e, se possível, por elucidar as manifestações contemporâneas desta faculdade humana.

## MEMÓRIA E IDENTIDADE

Se a questão da identidade individual ou coletiva está subjacente em cada capítulo desta obra, é porque não há lugar para distinguir memória e identidade de tal forma as duas noções estão ligadas (Candau, 1998a). Não pode haver identidade sem memória, «uma espécie de sobresselente de si próprio para si próprio», observa Quine (1977: 138). Ela «define o nosso ser e modela

a nossa forma de nos comportarmos, assinala por seu lado Steven Rose, de forma bem mais apertada do que qualquer outro aspeto da nossa personalidade» (1994: 13). Em caso de perda de memória, é um pouco de nós próprios que nós julgamos perder. É, pois, com razão que Paul Antze e Michael Lambek (1996) sustentam que a memória pode ao mesmo tempo vir reforçar (no caso da recordação) e arrasar (no caso do esquecimento) o sentimento da nossa identidade. Quando a nossa memória se torna irremediavelmente falível, em caso de perturbações mnésicas severas associadas a doenças neurodegenerativas (doença de Alzheimer, de Huntington, de Parkinson), a amnésia crescente do sujeito é então acompanhada de uma perda de identidade pessoal e, claro está, das recordações autobiográficas sobre as quais se apoia a construção desta identidade. Imaginamos o marido descrito por Oliver Sacks (1988): vítima de uma memória que se deteve em 1945, ele esqueceu em alguns segundos todas as experiências posteriores a esta data. Por este facto, ele é «enterrado» por um instante, num momento vazio de sentido, sem passado nem futuro, tornando-se assim numa «alma perdida». A memória não é pois mais do que o nome dado a esta faculdade constituinte da identidade pessoal que permite ao sujeito pensar-se idêntico no tempo, graças particularmente à função narrativa. Compreende-se então que tudo o que ameaça a memória «provoca o pânico» (Todorov, 1995b: 112).

Inversamente, não pode haver memória sem identidade, porque a conexão dos estados sucessivos que o sujeito conhece é impossível se este não tem consciência *a priori* de que este encaixamento de sequências temporais pode ter uma significação. Com as reservas de uso quando se passa do indivíduo ao coletivo, pode-se ter o mesmo raciocínio para um grupo ou para toda uma sociedade. É uma regra implícita, sustenta Connernton, que os membros de uma qualquer ordem social devem pressupor a existência de uma memória partilhada (1989: 3). A conclusão da narrativa, acrescenta Ricoeur, é então posta «ao serviço da conclusão identitária da comunidade» (Ricoeur, 2000: 103-104).

Todo o que memoriza doméstica o passado mas acima de tudo ele apropria-se dele, incorpora-o e marca-o com a sua impressão, etiquetagem memorial manifesta nas narrativas ou memó-

rias de vida. Às memórias fortes correspondem as identidades sólidas, às identidades fragmentadas as memórias estilhaçadas. Muitos são os exemplos desta intricação entre memória e identidade, múltiplos são os casos em que a memória consolida ou desfaz o sentimento identitário. Assim, o peso que exerce a memória familiar sobre a identidade do sujeito foi bem colocado em evidência por um inquérito (*Le Monde*, 15 de julho de 1995) conduzido numa parte sobre as crianças da Shoah, portadoras de uma memória de horror e, noutra parte sobre os descendentes dos carrascos, herdeiros de memórias envenenadas. Os primeiros, que «não eram supostos nascer porque os seus pais não eram supostos viver», esforçavam-se de qualquer maneira por recolher os fragmentos da sua história familiar e por reconstituir assim uma memória que lhes permitisse talvez libertar-se de um sentimento frequente de culpabilidade: culpados «por não estar à altura dos seres desaparecidos e idealizados», culpados por não serem nada felizes, culpados de esquecerem por vezes a tragédia. Os segundos, assombrados por aquilo que é para a sua maioria um «fardo», manifestam por vezes uma rejeição dos seus ascendentes podendo ir até ao ódio de si próprio. Ascendência trágica ou ignominiosa, atingem assim, de forma diferenciada mas sempre muito marcante, a memória genealógica de um indivíduo ou de um grupo e, conseqüentemente, a sua identidade.

Como a identidade, a memória étnica ou religiosa constrói-se quase sempre opondo-se a outras memórias ou assimilando-as: a memória arménia mobiliza a cultura deste grupo contra o negacionismo turco, a memória judaica organiza-se por um lado em torno da memória da Shoah, face ao antisemitismo ou ao negacionismo, a memória protestante constrói-se a partir da recordação da Revogação do édito de Nantes e das perseguições, a memória acácia interpreta a «Grande Confusão»: a deportação de 1755 (Jean William Lapierre, em Poutignat e Streiff-Fenart, 1995: 13), etc. É frequente que a memória étnica ou religiosa se estruturem quando passam a ser memórias sofredoras: elas integram acontecimentos trágicos que, postos em relevo, vão confortar o sentimento de pertença, admitindo mesmo a possibilidade de brincar com a memória histórica desses acontecimentos quando as circunstâncias o exigem.

Já se escreveu suficientemente acerca dos laços estreitos entre a febre patrimonial, cuja dimensão memorial é evidente (ver a sessão seguinte) e a procura identitária para se não insistir sobre esta questão. Na Picardia, por exemplo, a defesa do património da guerra de 1914-1918 é assimilada à defesa de uma identidade regional. Há muito tempo que Georges-Henri Rivière ensina que um ecomuseu é «um espelho» onde a população se vê a si própria (1989: 142). Os museus-refúgios que são os museus do território ou das artes e tradições populares foram aliás sendo apelidados de «museus de identidade», podendo esta ser magnificada até à sua desvirtuação (chauvinismo, folclorismo, desvio da realidade, unanimismo, etc.: Raphaël e Herberich-Marx, 1987). Da mesma forma, os lugares de memória são estruturas de lembrança para a identidade dos grupos ou dos indivíduos. O discurso patrimonial funda-se frequentemente num apelo à sobrevivência de uma identidade local, regional ou nacional: o *Museon Arlaten* concebido por Frédéric Mistral, «Museu da natureza viva e da raça de Arles», é disso um bom exemplo. Há que salientar ainda que algumas ações de patrimonialização são ao mesmo tempo fazedores de memórias e de identidades. As empresas jogam aliás habilmente neste registo e fazem apelo aos historiadores e aos arquivistas para restituir e valorizar o seu património. A memória torna-se então num utensílio de gestão: espera-se que ela possa soldar o grupo e reforçar a competitividade. Da mesma forma, as pesquisas arqueológicas são muitas vezes recuperadas e embleáticas pelos Estados no quadro de estratégias de afirmação étnica ou nacionalista. Túmulos e sepulturas, em particular, são os suportes privilegiados para o jogo conjugado da memória e da identidade. Valerá de alguma coisa lembrar a importância da manutenção da memória dos mortos (Déchaux, 1997) na afirmação de um sentimento identitário, familiar ou nacional?

Dever-se-á ver neste comportamento uma espécie de dado *a priori* do laço social? De facto, uma característica propriamente humana parece residir na implementação de comportamentos de identificação que utilizam o registo memorial. Entretanto, contra a ideia de que no fundamento do social primam as estratégias identitárias, numerosas observações empíricas permitem sustentar que o que está em primeiro lugar é a procura de uma

cooperação com os indivíduos com que nos cruzamos no quotidiano. Seriam então as estratégias cooperativas que poderiam explicar a mobilização deste ou daquele marcador identitário ou deste ou daquele lugar de memória. Se, por razões históricas, os indivíduos com os quais interagimos apresentarem características sociais e culturais homogêneas e similares às nossas, a cooperação apoiará-se a muito naturalmente nestas características, tanto mais que existe uma crença bastante bem disseminada no facto de que se coopera melhor com os indivíduos com os quais nos pareçamos (ou com os quais nos julgamos parecer). Mas, podemos imaginar outras configurações cooperativas com os meios culturais heterogêneos. Podíamos, assim, subordinar as estratégias identitárias e memoriais às estratégias cooperativas interpretando as primeiras como produtos derivados das segundas. Os laços de identificação e de partilha memorial seriam a consequência dos laços de cooperação.

## MEMÓRIA E PATRIMÓNIO

Se existe um domínio em que o mnemotopismo se manifesta com esplendor, será efetivamente o do património. Todos os anos pelo outono, as Jornadas do Património são a confirmação disso. Por entre as múltiplas iniciativas dos poderes públicos ou das associações que se esperam responder à necessidade de memória expressa pela sociedade francesa, a organização destas Jornadas foi a que encontrou maior eco: se «apenas» 600 000 beneficiaram da primeira edição das Jornadas em 1983, elas escoam atualmente aproximadamente doze milhões de visitantes em mais de 10 000 monumentos históricos (em cerca de 38 000 que são protegidos e recensados) e o seu sucesso não parece querer desmenti-lo. De facto, desde o fim dos anos 1970 (tendo 1980 sido decretado como o «ano do património»), o entusiasmo patrimonial é forte, multiforme e sustentado por uma vontade política mais ou menos marcada mas aparentemente indefetível, de que um dos quadros institucionais mais visíveis é a Direção do Património ligada ao Ministério da Cultura.

Deve-se a André Chastel (1986) uma excelente síntese de significações sucessivas da noção de património, desde a aceitação

romana do termo *patrimonium* (legitimidade familiar que assegura a transmissão dos títulos e dos bens) à conceção moderna (ligação eletiva a vestígios do passado ou a heranças que dizem respeito tanto ao material como ao ideal, ao cultural como ao natural). A emergência da sensibilidade patrimonial nas suas formas contemporâneas é o fruto de um longo amadurecimento histórico. Se uma certa consciência patrimonial é atestada já anteriormente ao século XVIII – a admiração intelectual e estética dos *mirabilia* (réliquias, imagens, objetos maravilhosos) é disso um sinal no domínio religioso como também o é o cuidado relativo que se aplica aos *regalia* simbolizando a perenidade da monarquia –, esta consciência é frágil. A monarquia não hesitará nunca em alienar os bens da Coroa quando a necessidade financeira se fizer sentir. Para que a sensibilidade patrimonial comece a tomar a forma que é a sua na atualidade, será preciso esperar pelas Luzes – a ideia de um progresso contínuo da sociedade tornando necessária uma atenção para com a herança do passado (monumentos, edifícios) – e, sobretudo, a tomada de consciência provocada pela Revolução Francesa: necessidade de gerar os bens confiscados dos emigrantes, medidas de prevenção contra o vandalismo considerado rapidamente como «a profanação do culto das recordações» (Laborde e Littré, *in* Gardes, 1994: 42). A Nação providencia assim os meios de proteger uma herança (textos legislativos e administrativos, criação de comissões diversas e de instituições carregadas de inventário ou da conservação em Paris como na província, etc.), mesmo se para alguns (Quatremère de Quincy, tendo os anglo-saxões estigmatizado o iconoclasmo) a Revolução desnaturou os objetos religiosos conservados nos museus transformando-os em simples obras de arte. Nesta última atitude, encontramos aquilo a que Dominique Poulot (1993: 1612) chama o «lamento fúnebre» daqueles que veem em toda a patrimonialização «um fenómeno surgido das ruínas da memória viva». Ao longo de todo o século XIX, a perceção da herança permanece confusa e seletiva, com os poderes públicos e a administração a exibirem a intenção de valorizar as «origens» da nação francesa. É no decurso do século seguinte que a consciência patrimonial se vai alargar ao ponto de englobar progressivamente todas as realidades materiais, os *realia*, no projeto de controlar até ao mais

modesto nível a evolução da sociedade. Começa então a manifestar-se «uma atenção etnológica que não pode deixar nada fora do alcance no que diz respeito às coisas e aos usos» (Chastel, 1986: 437). Esta tendência vai acentuar-se sem cessar e o princípio do terceiro milénio revela um sentimento patrimonial exacerbado, interessando-se não apenas pelos *realia* mas também para com todo um domínio imaterial (línguas, cantares, tradições, saberes e habilidades, etc.) em que as populações se reconhecem e, até mesmo, por um «património de esquecimento» (Losonczy, 1999). Deste ponto de vista, André Chastel tem razão quando repara que nenhum elemento patrimonial tem sentido fora da ligação das sociedades interessadas (1986: 446). Reparemos que, nesta perspetiva, o património etnológico, que ocupa um lugar específico (Valière, 2002), pode ser definido como o conjunto das coisas da vida quotidiana, tangíveis e intangíveis (artefactos ou «mentefactos»), considerados como bens próprios pelos membros de um grupo ou pelos seus representantes. O ritual da visita patrimonial (por exemplo, aquando de viagens turísticas) é em si próprio produtor de uma memória. Ele permite, diz Jean Davallon, um trabalho de «memoração», a partir do qual «nós nos consideramos não como os depositários da memória daqueles que foram os criadores destes objetos, mas da descoberta desses próprios objetos» (2000: 15-16). É, de uma certa forma, o ato de seleção que cria o património, assimilado a um «achado» (Eco) numa perspetiva cultural. Em suma, a reivindicação presente de um património é produtora desse património.

No fundo, o património é o produto de um trabalho de memória que, com o tempo e segundo critérios muito variáveis, seleciona certos elementos herdados do passado para os arrumar na categoria dos objetos patrimoniais. Isso funciona com uma grande eficácia como «um aparelho ideológico da memória» (Guillaume, *in* Jeudy, 1990: 17). Por essa razão, importa distinguir bem a valorização do património da patrimonialização, decorrendo a primeira sempre do ato de memória que é a segunda. Diante desta produção indefinidamente estendida, duas orientações de pesquisa se oferecem, pelo menos, ao antropólogo. A primeira diz respeito aos critérios e às modalidades da patrimonialização, variáveis no tempo e no espaço, a segunda tem a ver com os efeitos ou consequências deste fenómeno.

Os critérios contemporâneos que fundam a seleção ou a construção de um objeto patrimonial são múltiplos e variados: laços afetivos, sentimentos de urgência, preocupação com a edificação das gerações futuras, solicitações tecnológicas (pressões ou influências da «cibercultura» e dos dispositivos multimédia), interesse religioso, intelectual, estético, político ou económico, ou, ainda, a antiguidade do objeto. Este último critério (o valor da idade) é incerto – as datações são por vezes aproximativas, e a idade de um objeto é, por vezes, exagerada – e relativa: a memória dos monumentos históricos é assim muito diferente na Europa e nos Estados Unidos onde ela se exerce numa temporalidade muito mais curta. A antiguidade é contudo um critério determinante em qualquer patrimonialização, sendo sempre considerado o objeto antigo como um «retrato de família», como «a imaterialização de um ser precedente – processo que equivale na ordem imaginária a uma elisão do tempo» (Baudrillard, 1968: 106).

Os critérios de escolha podem igualmente estar ausentes, impressão que dá a política de conservação de certos objetos da Antiguidade. Édouard Pommier faz notar que é sem dúvida pelo ângulo deste período histórico que o produto de série entrou nos museus: «A prossecução e a multiplicação das escavações fizeram despejar nos museus torrentes de objetos cuja mostra não faz mais do que suscitar o enfado ou a vertigem, se ela não for submetida a critérios de seleção draconianos, mas contrários ao espírito de uma cultura paralisada pelo medo doentio de escolher» (1991: 147). Ao passo que, como já fizemos referência por diversas vezes, uma dimensão essencial da memória é o esquecimento, parece que no domínio do património, a angústia da perda leva a guardar tudo e a não querer esquecer nada, talvez até uma saturação eminente.

Um critério de seleção por vezes avançado é o da autenticidade dos objetos, noção que é acima de tudo vaga, incluindo para aqueles que têm a seu cargo a gestão do património: assim, a conservação supõe intervenções repetidas sobre os objetos patrimoniais (manutenção, restauro) que, como as catedrais de Reims ou de Paris, como o Louvre ou Versailles, se tornam pouco a pouco cópias, fac-símiles (Dupavillon, 1994: 184). Seja como for, numa perspetiva antropológica, esta noção de autenticidade

é muito discutível (Bausinger, 1993). Conhecem-se com efeito casos em que um grupo pode dar um certificado de autenticidade a simulacros. Além disso, não se vê em que é que uma esta-tueta africana produzida em série e proveniente daquilo a que se chama «a arte do aeroporto» seja menos autêntica do que aquela que tivesse sido feita como um único exemplar por um artista local reputado: na condição em que as duas tenham sido fabricadas por autóctones, eles são ambos portadores de uma certa informação sobre a sociedade em causa. Recusar admiti-lo acaba por fazer da antropologia uma disciplina subalterna da estética.

### A PATRIMONIALIZAÇÃO DO PAÍS DOGON

Uma obra recente de Gaetano Ciarcia (2003) mostra a que ponto a abundância de produção «etnográfica» sobre o país dogon acabou por pesar sobre as memórias e as atitudes indígenas e sobre a região de uma forma geral. Em 1989, esta foi classificada pela UNESCO na lista do património mundial sob a denominação *Santuário natural e cultural da Falésia de Bandiagara*, tendo como preocupação prioritária a «conservação» da identidade cultural dos autóctones. O ministério da Cultura e da Comunicação do Mali, por seu lado, sublinha a importância do país dogon como «reserva» de uma etnia «mundialmente conhecida pela sua cosmogonia» (p. 139). Esta «reserva» encontra-se afinal de contas projetada num mercado de etnografia e do turismo. As elites do Mali são atualmente confrontadas com a gestão desses «presentes mitológicos», herança de matriz científico-colonial instrumentalizada para valorizar a cultura local. Para os autóctones, com efeito, importa não deixar esmorecer o fluxo de etnólogos e de turistas tendo em conta o interesse económico da sua presença. Uma vez que o mito etnológico dogon trouxe a prova da sua utilidade quer do ponto de vista material quer simbólico, ele vai ser realmente *vivido* pelos dogon — como um «bem cultural» de importância para o desenvolvimento socioeconómico da região. O mito etnológico é transformado em recurso patrimonial e turístico: criação pelo governo do Mali da Missão cultural de Bandiagara, profissionalização dos informadores, que passaram a ser «armchair informants», aparição dos «agentes étnicos», da diáspora dogon de Bamaco (sobre este ponto, ver Bouju, 1995: 114-115), proliferação e promoção das «amostras de memória» tais como as máscaras, altares, fetiches, danças, projetos de instalação de casas-museus, fabricação de um *ethnoscape*, etc. A memória etnográfica, nota Ciarcia, dinamizada pela estratégia patrimonial, «tomou-se assim numa questão e num campo semântico no interior do qual circulam discursos de proveniências e com desígnios diferentes, que se articulam em torno do crédito oferecido pelos estudos antropológicos em termos de promoção da tradição local» (p. 129). As referências regulares a estes estudos têm por objetivo «envolver e reforçar a trama da memória coletiva, ao lembrar o que merece *passar a ser* tradição em relação àquilo que *deve ser e pode ser esquecido*» (p. 163). Mas a promoção de uma cultura que *deve ser* ao mesmo tempo tradicional e turística constrange os autóctones num jogo difícil entre as «coisas da tradição» que perdem regularmente uma parte

das suas referências canónicas e a vontade de reforçar aquilo que deve permanecer idêntico a si próprio, o que deve permanecer «secreto» e «natural» porque muita gente (etnólogos, turistas, e muitos autóctones) tem interesse em acreditar neste segredo e nesse natural. Este jogo, observa Ciarcia, obriga uma parte da sociedade dogon a coabitar, por vezes dificilmente, «com a sua própria ficção» (p. 195). Aproximamo-nos aqui de um segundo nível de uma memória etnográfica medianamente conflitual. Mesmo que «os efeitos perversos da difusão de um folclore degradado sejam contrabalançados pela esperança inquietante de que este processo se atualize como recurso económico» (p. 141), o «jogo» acompanha os autóctones tal como os investigadores com o sentimento de uma possível alteração «da» cultura dogon.

Em definitivo, repara Ciarcia, o mito etnológico dogon passa atualmente a ser um recurso económico que não pode ser objeto de uma revisão crítica. Os responsáveis autóctones estão encerrados numa situação paradoxal e sem dúvida desconfortável, senão mesmo dolorosa. Depois da «situação colonial» e da «situação etnológica», ei-los prisioneiros daquilo que se poderia chamar uma situação exótico-patrimonial. Ligados por uma espécie de prisão por dívida de memória etnográfica, eles estão na quase obrigação de gerar (metamemorialmente) a invenção de uma identidade mítica constituída como património, porque a sua condição de sujeição económica lhes interdita qualquer possibilidade de serem em causa efetiva a herança de Marcel Griaule.

Os efeitos possíveis da patrimonialização generalizada são referenciados pelos etnólogos e os conservadores dos próprios museus. Trata-se da museificação sem discernimento de todo o passado, da folclorização, da fossilização e da colocação numa vitrina de tudo o que é julgado arcaico (as sociedades camponesas não modernizadas, certas formas da memória operária nas regiões industriais atingidas pela recessão, etc.), tendência evidente desde o fim do século XIX nos museus de etnografia onde se multiplicavam as cabeças de manequins moldados «sobre a natureza» em diferentes regiões de França. Pode-se ainda ver esta tendência a operar, por exemplo, na política de reabilitação da bacia carbonífera belga pelo Instituto do Património Valão: a antiga mina de carvão do Crachet, na comuna de Frameries, está recuperada como parque de aventuras científicas, o de Marcille no museu da mina local de memória da catástrofe mineira de 8 de agosto de 1956 (a catástrofe do Bois-du-Cazier) que fez 262 vítimas. Como explicar esta atração particular pela «beleza da morte», expressão que há que tomar ao pé da letra com a patrimonialização dos conflitos armados pouco depois da saída da guerra: na Croácia, abriu-se em 2004 o primeiro museu con-

sagrado à fotografia desses conflitos (*Le Monde*, 22 a 24 de agosto de 2004)? De onde vem esta ligação ao *memento mori* às custas do *memento vivere*, esta hegemonia do inventário e da coleção sobre a vida e a criação, esta paixão para uma memória morta, congelada, petrificada? Talvez convenha interrogarmo-nos à luz de uma célebre consideração de Nietzsche: «O cadáver é para o verme, uma bela ideia» (1993: 175).

Alguns, aliás, expulsam o cadáver da sua memória e recusam ver os mortos enterrar os vivos. É tocante constatar até que ponto a ausência de consciência patrimonial é incompreendida pela sociedade e é surpreendente ver que este fenómeno relativamente frequente – já o observámos nós próprios – é negligenciado pelos investigadores. Contudo, é frequente a expressão normal do trabalho da memória que, regularmente, liberta o sujeito dos vestígios mais penosos do seu passado. Deste modo é preciso compreender a destruição voluntária de antigos instrumentos agrícolas pelos camponeses, de formas pelos sapateiros, de velhas lançadeiras pelos pescadores mediterrâneos como uma rejeição para fora da sua memória de objetos que evocam para eles um ofício penoso, feito de sofrimento, de dureza e de esforços que permitiam apenas «ganhar a sua vida». Estas atitudes «aprimoniais» deveriam interessar a antropologia da memória da mesma forma que a tendência para uma patrimonialização da sociedade no seu todo.

## OS MONUMENTOS

A pedra acolheu sempre a memória: carregadas sobre as ombreiras do éfode, as duas pedras de ónix sobre as quais os nomes dos filhos de Israel estavam gravados chamavam-se pedras memoriais. Os monumentos devem a sua aparente indestrutibilidade ao facto de serem consideradas como uma «memória minimal» que vale para a eternidade. «Elas carregam a memória de um povo para lá da sua própria existência», escreve Chateaubriand, «e tornam-no contemporâneo das gerações que se estabelecem nos seus campos abandonados» (1997: 1142). Saint Martin d'Hères inaugura o «primeiro» monumento à República, a 6 de

agosto de 1789: é um «marco real de conversão, para a per pétua memória da destruição do feudalismo e de todas as servidões». Gilbert Gardes, que recorda esta fundação (1994: 97), dá excelentes exemplos do trabalho efetuado pela memória sobre o património monumental. É a produção de uma lenda, ou mais exatamente de uma «biolenda» – «interpretação biográfica *post mortem*» (1994: 35) – que no seio de uma coletividade preside à decisão de erigir um monumento em favor desta ou daquela personagem. De forma estereotipada, a memória coletiva faz dele um herói que, por se ter sacrificado em benefício da comunidade, se torna digno da comemoração. Mas, nota Gardes, a memória monumental tem a sua escala de valores e, em função dos imprevistos da história, ela pode desfazer aquilo que ela ligou. Enquanto a discrepância entre a memória coletiva e a memória monumental permanece contida dentro de certos limites, os monumentos não são ameaçados. Em contrapartida, em período de forte tensão social, pode acontecer que o povo ou que um novo poder não tolere mais os afastamentos entre a antiga memória monumental e a nova memória dominante ou aquela que o aspira a ser. Chega então o tempo do iconoclasma que coincide sempre com as crises políticas e religiosas e que é frequentemente anunciador de acontecimentos devastadores. Em certos casos, como o da ocupação de Estrasburgo pelos nazis em 1940, o «pogrom da estatutuária» (Gardes, 1994: 44) é uma alegoria trágica do destino prometido aos vivos.

Os «difusores» de memória por excelência são evidentemente os monumentos aos mortos em torno dos quais se exhibe toda uma «religião civil». Eles marcam o território e a sua inscrição na paisagem é ela própria «uma força de construção de um espaço político»: ocupando «um lugar central no espaço público republicano face à câmara municipal-escola ou à igreja», eles simbolizam «o papel da nação, o sacrifício pela pátria» (Boursier, 2001: 10). Mas as necrópoles, os ossários e, mais genericamente, todos os movimentos funerários também são suportes de uma forte memória afetiva, em particular a partir do nascimento do cemitério» (Lauwers, 1997 e 2005).

Atribui-se um duplo objetivo aos monumentos comemorativos: honrar as vítimas e transmitir a lembrança às gerações pre-



sentes e futuras, como demonstra o inquérito de Michel Bruneau e Kiriakos Papoudilis (2004) sobre a memória dos refugiados gregos da Ásia Menor. Em 1922, estes foram impelidos a abandonar as suas terras natais (no Ponto, na Capadócia e na Trácia Oriental), no seguimento do Tratado de Lausana que instaurava a troca das populações. Estes acontecimentos, durante muito tempo «esquecidos» pela historiografia nacional grega, são hoje objeto de um trabalho de memória, em particular da parte das associações de gregos da Ásia Menor. Na Grécia, mas também nos países onde reside a diáspora grega pôntica (Canadá, Austrália), monumentos comemorativos que transmitem doravante a memória destes acontecimentos e dos territórios da Ásia Menor.

Na realidade, estes dois objetivos – honorífico e de transmissão – avançados pelos discursos oficiais escondem um terceiro, sempre implícito. Trata-se de provocar uma emoção junto dos visitantes, com o fim de obter a sua adesão a um projeto político: reforçar a coesão nacional, satisfazer os representantes de «comunidades» ou de associações, fazer campanha para as próximas eleições, etc. Os monumentos visam produzir efeitos de memória, solicitando esta faculdade junto daqueles que se acercam deles. Não existe aí nada de automático. Alguns monumentos são memorialmente neutros porque eles já não estão mais integrados num mínimo de saberes partilhados e de práticas coletivas. Outros lugares de memória podem ser objeto de uma verdadeira recusa comemorativa.

Os diferentes poderes sempre puseram em prática uma política monumental porque eles compreenderam bem que esta tribuem para a codificação memorial cuja matriz é uma jogada: trata-se de decidir que representações do passado vão ser reveladas, postas em cena e, eventualmente, partilhadas. No caso dos monumentos públicos, esta codificação é oficial. Os dispositivos memoriais selecionados, tais como a classificação, instituem então uma memória legítima. Ao criarem espaços comuns da memória, refere James Young, «os monumentos propagam a ilusão de uma memória comum» (1993: 736). Mas, para lá da ilusão da partilha, qual é a natureza verdadeira desta memória? O entusiasmo patrimonial contemporâneo como uma profusão monu-

### UM EXEMPLO DE NEGAÇÃO DE VESTÍGIOS: LUGARES DE AMNÉSIA NOS ALPES-MARÍTIMOS

O período da Ocupação é sempre apresentado como um período com forte carga memorial, o que confirma a importância da memória toponímica e lapidária. O departamento dos Alpes-Marítimos não viola esta forma de expressão pública do dever de memória e, atualmente, contam-se aí 280 lugares de memória lapidária assim repartidos: 178 placas (63 %), 80 estelas (29 %), 23 monumentos (8 %). Esta memória, contudo, é altamente seletiva. Se «o marítimo resistente diz respeito a 183 sítios, ou seja, 66,5 por cento, sobre os quais três quartos evocam mártires locais», podemos-nos admirar que «num departamento onde viveram 30 000 judeus em 1943 não existam mais de quatro sítios e, ainda por cima posteriores a 1990, a respeito da deportação judaica, o que revela a ocultação, e até o recalçamento de um assunto incombustível, culpabilizante para a memória coletiva» (Panicacci, 1997: 8-9). Na estação de caminhos de ferro de Nice, existe até uma placa comemorativa que recorda que os comboios de deportados partiram desta cidade. Mas, nas proximidades, o viajante de passagem pode ficar no hotel Excelsior sem que nada (placa, estátua, monumento) lhe assinale que este estabelecimento foi uma das sedes da Gestapo (quartel-general da IV seção antijudaica) onde oficiou Alois Brunner e onde se fazia a triagem e o interrogatório dos deportados para Auschwitz via Drancy. Este hotel é um lugar de amnésia, o simétrico exato de um lugar de memória.

Não muito longe dali, sempre no centro da cidade, estão colocadas duas placas sob as arcadas da Avenue Jean Médicin (outra Avenue de la Victoire), em lembrança do enforcamento pelos nazis, a 7 de julho de 1944, dos comunistas (FTP) Séraphin Torrin e Ange Grassi. Desde 20 de setembro de 1944 (dia de aniversário de Valmy), este lugar passou a ser um lugar de memória, sendo as placas regularmente floridas aquando da festa nacional ou por ocasião de acontecimentos marcantes (por exemplo na cidade nacional ou por ocasião de acontecimentos huber num congresso do movimento de Le Pen). Ora os inquéritos de Michele Schlangier-Merowka (2001) mostram que se um pouco mais de um terço dos habitantes de Nice partilham da memória dos acontecimentos comemorados pelas placas colocadas sob as arcadas da avenida Jean Médicin, mais de 90 por cento deles partilham o esquecimento daquilo que se passou no hotel Excelsior. Com toda a evidência, neste caso preciso, o esquecimento é mais partilhado do que a recordação.

mental não são finalmente substitutos ao trabalho de memória que deveriam efetuar a comunidade e os indivíduos? Para Pierre Nora, «quanto menos a memória é vivida do interior, mais ela necessita de suportes exteriores e de referências tangíveis». Ele acrescenta ainda: a memória a operar nas sociedades modernas é uma «memória registadora», que delega para o arquivo

o cuidado de se lembrar por ela e multiplica os sinais onde ela se deposita, como a pele morta de uma serpente. Memória registadora mas também memória distendida e que agarra tudo o que cumpre, de forma convulsiva e mecânica, a sua tarefa sem se preocupar com o sentido do ato de memória. Ora, sustenta Young a propósito dos monumentos à memória do Holocausto, a atividade de memorialização que não se interroga sobre os seus próprios fins, que não se inscreve num projeto presente, equivale a não se recordar de nada (1993: 743).

É, pois, preciso estar-se muito atento às iniciativas de artistas como Hans Haacke ou Jochen Gerz que, nas suas criações ou pelos atos comemorativos, tendem a transformar «a reposição na memória do passado em questionamento crítico do presente» (Bourdieu e Haacke, 1994: 118). Um dos exemplos mais célebres desta «*guerilla* comemorativa» é o contramonumento (ou monumento invisível) de Sarrebruck: depois de ter descendo 70 lajes da praça desta cidade que conduziam à antiga residência da Gestapo, Jochen Gerz gravou sobre cada uma delas, com a ajuda de estudantes, os nomes dos antigos cemitérios judaicos da Alemanha (mais de 2000), e voltou a colocar os pavimentos com a face voltada para o chão, o que tornava o memorial invisível. Quando esta ação comemorativa em hipogeu foi tornada pública, suscitou uma viva controvérsia na Alemanha e muitos visitantes vieram ao local do monumento invisível. Evidentemente que eles não viam nada mas respondiam assim às expectativas de Gerz: ele esperava que, ao pesquisar a memória acerca deles, os visitantes descobrissem a memória que já estava neles. A praça foi finalmente rebatizada «Praça do monumento invisível», mas o maior feito desta iniciativa relatado por Young foi o seu poder de sugestão que «já tinha implantado o memorial aonde ele podia ser mais eficaz: não no coração da cidade, mas no coração do espírito público» (1993: 731-732). O contramonumento de Jochen Hertz, pelas múltiplas reações e tomadas de posição que ele suscitou quer no seio da população alemã quer na classe política, mostra mais uma vez que não há verdadeiro ato de memória se não for firmado no presente.

## CLASSIFICAÇÃO E CLASSE SOCIAL

Os monumentos históricos também podem ser produtos de uma classificação de classe, tal como o evidencia Yves Aguilar (1982) a propósito da Chartreuse de Mirande, em Bordéus. A sua classificação em março de 1981 obedeceu a critérios diferentes dos enunciados pela lei, quer dizer, o interesse público a respeito da história ou da arte. O que pesou, ao que parece, foi por um lado o interesse privado de uma família com forte capital que, com a classificação, reforçou o seu capital simbólico e beneficiou de subvenções e, por outro, o interesse da população satisfeita com a vizinhança que pôde assim defender o seu quadro de vida e assegurar a perenidade da paisagem à qual estava habituada. Para lá da sua singularidade, este exemplo recorda que o ato patrimonial, mesmo comum, não pode nunca ser reduzido a um ato neutro, fruto perfeitamente puro (são) de um parecer técnico ou estético: ele é sempre um ato político que, *in fine*, visa conservar uma ordem cultural e social.

## AS CASAS DA MEMÓRIA

A dinâmica patrimonial destes últimos anos provocou um vasto e rico debate sobre as relações que uma sociedade deve manter com o seu passado; esta dinâmica favoreceu igualmente o melhoramento dos métodos e dos meios de inventário e de conservação; por fim, ela permitiu a acumulação de um grande capital de conhecimentos postos à disposição do público e dos investigadores, graças em particular aos museus e ecomuseus, extraordinárias «máquinas da memória» segundo a fórmula de Marc Guillaume (1980).

Nos museus, Proust via casas que só abrigam pensamentos. Seja como for, é um certo «pensar» acerca da herança e da sua transmissão, uma representação do passado e do legado a fazer às gerações seguintes que preside à criação dos museus ditos de sociedade e que, por um lado, explica a forte ligação memorial que sentem por estes estabelecimentos os agentes que aí trabalham (Eidelman, Montjaret e Roustan, 2003). O poderoso desenvolvimento das «casas de memória» (museus de artes e tradições populares, de etnografia regional e de história local) enraíza-se na vontade de conservar, de guardar na memória as experiências humanas «do berço ao túmulo».

Mais de um milhar de estabelecimentos propõem assim todos os anos a centenas de milhares de visitantes um capital memorial. Em que consiste ele? Podemos abordar esta questão de diferentes formas, por exemplo prestando uma atenção tão grande àquilo que não está nos museus como ao que aí está exposto. É antes de mais a memória da terra, a das sociedades rurais tradicionais, que está massivamente representada nos museus de artes e tradições populares. Memória antes de mais local, ela está voltada para um passado que se crê dar uma imagem fiel da identidade de uma França que é essencialmente a das terras. Toda a história dos museus de França, aliás, está marcada pela questão política que representa a construção da identidade nacional (Poulot, 2005). No caso dos museus de sociedade, é principalmente o sentimento do fim próximo (ou já consumado) dos camponeses que inspira as ações de salvaguarda de tudo o que recorda a vida antiga nos campos: utensílios, mobiliário, trajes, brinquedos, contos, canções, etc.

O estatuto dos objetos colecionados e depois expostos permanece ambíguo. Para Krzystof Pomian, todo o objeto patriomonal obedece à sequência seguinte: ele é em primeiro lugar «coisa quando ele tem um valor de uso no aparelho de produção; depois ele passa a ser «desperdício» quando já não tem mais esta função, porque está usado, deteriorado ou obsoleto; pode transformar-se em «*semióforo*», ou seja, em objeto «portador de caracteres visíveis suscetíveis de receber significações» quando estiver exposto num museu (in Jeudy, 1990: 178-179). Um objeto «coisa» transformado num «*semióforo*» não pode ser percebido como o era na sua forma original. Cortados do seu contexto, por vezes «postos em cena» – e, neste caso, a memória do que coloca em cena intervêm –, que recordações despertam um arado, uma enxada de carvão ou um enxadão na memória de visitantes que, na sua maior parte, não podem nunca reconhecer esses objetos mas apenas conhecê-los? É verdade que este conhecimento é importante, mas é preciso não confundir a memória que um cidadão constrói acerca desta sociedade. Jean Cuisenier e Martine Segalen recordam o balanço feito nos anos de 1920 de trinta anos de criação de museus etnográficos (entre 1878 e 1909): os objetos «não valem mais apenas por aquilo que eles são quando se

está “entre si”, eles valem também e sobretudo por aquilo que eles são sob o olhar “dos outros”» (1986: 30-31). Esta constatação é sempre válida.

E além disso, o conhecimento adquirido pelo visitante tem todas as possibilidades de ser superficial quando se sabe que, nos museus de arte, um visitante médio não consagra mais de alguns segundos a cada quadro que ele «contempla» (Gottesdiener, 1992: 83). O que é que guarda na memória o visitante que percorre numa hora ou duas as salas dos museus das Artes e Tradições Populares em Paris, criado em 1937 (Segalen, 2005), no Trocadero, e depois transferido em 1969 para o Bois de Boulogne (ele deverá conhecer uma nova vida em 2010 com a abertura do Museu das Civilizações da Europa e do Mediterrâneo, em Marselha)? O que evoca para ele esse oratório, esse barrete ou aquele molho de ceifa diante do qual ele passa rapidamente? É certo que a capacidade memorial dos museus é inegável: metonimicamente, os objetos estabelecem o contacto dos visitantes com o passado (essa almofada de rendeira, esse rosário, esse livro da razão *vêm realmente do passado*), capacidade que não têm as simples imagens. Mas a visão de um utensílio de ferro (ou mesmo de toda uma forja) tem pouco sentido se não pudermos aceder ao mesmo tempo à memória dos gestos associados a esse utensílio, à da cadeia operatória na qual ele se inseria, gestos «a serem eles próprios ordenados numa simbólica da competência que posiciona o ferreiro num tecido social da aldeia, no seio do qual este ocupa uma posição de acordo com as suas qualidades, as suas competências e as do funcionamento social local» (Vallerant, 1980: 405). Esta observação, contudo, pode aplicar-se ao conjunto de museus de sociedade e não apenas aos museus consagrados ao mundo rural. Em todos esses estabelecimentos, a conservação de objetos «colocados entre parêntesis» e fazendo comércio entre si suspende qualquer referência real. Por esta razão, afirma Deotte, as instituições museológicas, longe de serem lugares de memória, são «máquinas de esquecimento ativo» (in Jeudy, 1990: 206-207) de uma temporalidade exterior donde são extraídos os objetos expostos.

A vocação de um ecomuseu é precisamente a de se inscrever nesta temporalidade exterior. Este tipo de estabelecimento quer

ser o conservatório de memórias locais, rurais ou urbanas, artesanais ou industriais (dos saberes e das habilidades ditas tradicionais) que ele se esforça por dar a conhecer e valorizar junto do público por meio de exposições, de publicações, de filmes feitos através de inquéritos, da recolha e dos inventários. Os primeiros *ecomuseus*, tais como o Marquêze, nas Landes, inaugurado em 1969, foram criados por iniciativa de Georges-Henri Rivière. Eles são uma tentativa de restituição de uma memória viva e é significativo que a maioria dos estabelecimentos *museo* lógicos reagrupados sob o *slogan* «*Avant de a Memória*» sejam precisamente os *ecomuseus* (Augé, 1992: 125). A vontade de animar, de dinamizar a memória muitas vezes congelada dos *museus* tradicionais, é aqui manifesta. Quando Claude Lévi-Strauss vê nos objetos expostos nos *ecomuseus* «o passado no estado puro» (em Augé, 1992: 120), ele deixa entender que se trata de uma memória do passado intacta e viva que se oferece aos visitantes. Várias destas instituições, entretanto, conhecem hoje dificuldades, e até verdadeiras crises. Algumas foram obrigadas a fechar (Ecomuseus das terras de Oise, do Nord-Dauphiné), outros estão em letargia (Forges d'Hennebont, Morbihan) ou sofrem de uma desafeição por parte do público (Ecomuseus de Fourmies-Trélon, no norte), outros ainda conhecem uma crise institucional (Ecomuseu do Creusot).

Para além das sociedades camponesas, só a memória do labor operário ou do artesanato está suficientemente bem tratada, porque ela beneficia do interesse crescente despertado para a arqueologia industrial que «associa a descoberta, o reconhecimento, a descrição de um património que inscreve no terreno as marcas e a memória de uma sociedade» (Andrieux, 1992: 4). Em 1995, um conjunto industrial, a fábrica alemã de Völklingen (Sarre), foi integrada pela primeira vez no património mundial da UNESCO, considerando esta organização que se trata de um testemunho único da história técnica e da cultura industrial do século XIX e do princípio do século XX. Acaba de se abrir muito recentemente um museu consagrado à Simca, em Poissy (CAAPY; Coleção de aventura automóvel em Poissy), próximo da antiga fábrica onde eram fabricados os automóveis desta marca. Por vezes, a obra de preservação do património industrial (Guibal,

1987) é feita pelos próprios operários que se tornam dessa forma «heróis da memória». Assim, em Cagnac, no Tarn, os mineiros reformados empenham-se na salvaguarda dos seus instrumentos de trabalho com o objetivo de fazer não um museu da mina mas uma «mina-museu». Do mesmo modo, em Graulhet, capital mundial da carneira de 1890 a 1930, foi graças às iniciativas locais que se criou uma casa dos ofícios do couro com o projeto de manter uma memória viva, a do artesanato ainda presente: as máquinas (para descarnar, ventilar, cunhar, aveludar, desengugar) estão conservadas em estado de funcionamento para não serem assimiladas a simples objetos de exposição.

Se o mundo rural está largamente representado nos *museus* e *ecomuseus* – o que não quer dizer que o seja fielmente –, se a memória operária parece doravante beneficiar dos esforços feitos em favor do património industrial, a memória urbana e das minorias étnicas ou religiosas era até há pouco tempo quase inexistente nas casas de memória. Contudo, «o museu é um local muito cobiçado pelas memórias em busca de reconhecimento» (Duclos, 2004: 172). Algumas instituições começaram a dar-lhe resposta. Assim, no Museu Dauphinois de Grenoble, uma exposição, em 1993, sobre os habitantes de origem grega desta cidade suscitou uma segunda sobre a população de origem arménia em 1997, e depois sobre os habitantes de Isère originários do Magrebe em 1999, e sobre os Pieds Noirs em 2003. Uma próxima exposição será consagrada aos ciganos. Por esta política de exposição, conduzida em colaboração com os «portadores de memória» dos grupos considerados, a instituição do museu contribui para a expressão, o reconhecimento e a agregação de memórias até então singulares e fechadas. Esta experiência mostra que o cruzamento de memórias entre si e com as dos visitantes não é necessariamente estéril ou conflitual: «As mensagens passam, as reações manifestam-se as visões modificam-se, corrigem-se e enriquecem-se, as aquisições capitalizam-se» (Duclos, 2004: 173). Apesar destas inovações conseguidas, a memória dominante nos *museus* de sociedade é uma memória do fechamento a tudo o que não é local e categorizado como antigo ou tradicional. Este desequilíbrio não parece estar em vias de desaparecer. Enquanto regularmente novas comunas decidem criar

*motu proprio* o seu museu das artes e tradições populares, já é difícil estabelecer-se uma política do património industrial, em contrapartida muito poucas iniciativas vêm colmatar o atraso que levam os outros museus de sociedade. Estabelecimentos como o museu do Deserto, em Mas-Soubeyran (próximo de Anduze, Gard) que lembram as perseguições contra os protestantes, são ainda excecionais. Atualmente, excetuando a Cidade da Imigração em gestão em Paris e o projeto do MUCEM em Marselha, existem ainda poucos projetos museológicos capazes de integrar as memórias plurais e por vezes concorrenciais das diversas populações francesas, capazes igualmente de ir para lá da simples organização do passado para «descodificar também as ruturas e continuidades do presente» (Prado, 1995: 155). A museofilia, tal como toda a manifestação da memória, permanece desmemoriada e seletiva.

## AS HISTÓRIAS (OU MEMÓRIAS) DE VIDA, OS ARQUIVOS ORAIS

As palavras são símbolos que supõem uma memória partilhada, afirma Borges (1989: 31). É, pois, a título justo que se vê na oralidade e nas histórias de vida os veículos privilegiados das memórias coletivas. Eles asseguraram a passagem das formas privadas da memória às suas memórias públicas.

A Columbia Oral History Office, nos Estados Unidos, a Imperial War Museum, na Grã-Bretanha, e o Serviço Histórico do Exército Terrestre, em França, são pioneiros no coligir dos testemunhos orais. Uma grande parte da missão da American Folklife Centre é a constituição de arquivos orais, que respondem ao mesmo tempo a uma exigência histórica e memorial: o seu sítio eletrónico «American Memory» fornece por exemplo testemunhos únicos dos antigos escravos, coligidos entre 1932 e 1975 (<http://memory.loc.gov/ammem>). Em França, o Instituto dos arquivos sonoros ([www.archisound.com](http://www.archisound.com)) é proprietário de cerca de 200 000 documentos em versão original. Em etnologia, o estatuto teórico desses documentos tem vindo a consolidar-se desde que Clifford (1978) propôs a noção de etnobiografia, retomada em seguida por diversos antropólogos americanos e europeus.

Os testemunhos orais adquiriram um forte valor patrimonial para as coletividades territoriais que veem neles peças essenciais da cultura local: histórias da vida quotidiana, antigos ofícios (os pedreiros da ardósia ou os destiladores ambulantes na Dordogne), festas de aldeia, práticas religiosas, Resistência (em Isère, em Echirolles e Eybens), todo o testemunho do passado tem vocação para ser conservado, em particular na perspetiva de uma história do tempo presente e com mais acuidade nas regiões que conhecem fortes mutações económicas, arrastando com isso o desaparecimento rápido de saberes e de habilidades. Por vezes, como em Nantes, a coleta da memória oral responde também a objetivos socioculturais tais como a preocupação «de enraizar os habitantes nos bairros que evoluem muito depressa» (*La Gazette des communes*, 13 de maio de 2002). Em definitivo, uma preocupação de acumulação e de difusão dos conhecimentos conjuga-se com as preocupações culturais, patrimoniais e identitárias e uma vontade de animação das regiões.

Neste contexto, as histórias de vida conhecem desde há vários anos um sucesso provado. Desde a publicação do *Cheval d'orgueil* em 1975 pelo «inquiridor de memória» Pierre-Jakez Hélias, e depois de diversos outros títulos da coleção «Terra humana», diversos editores acompanharam a paixão do público pelas memórias autobiográficas. Memória viva, memória sentida e, por vezes, memória em carne viva, estas obras satisfazem o entusiasmo contemporâneo por um passado próximo ou longínquo. Mas, antes de ser uma iniciativa editorial, as histórias de vida constituem um método que procede plenamente da etnologia. A esse título, convém medir o interesse e os limites da memória que eles restituem. Toda a anamnese é na verdade uma reconstrução tributária ao mesmo tempo da natureza do acontecimento memorizado, do contexto passado deste acontecimento e do momento da memorização.

## A NATUREZA E O CONTEXTO DO ACONTECIMENTO MEMORIZADO

«Não nos lembramos apenas de nós próprios, vendo, experimentando, aptendendo», repara Ricoeur, «mas das situações mun-

danas nas quais vimos, experimentámos, aprendemos» (2000: 44). Muitos psicólogos, entretanto, na linha de Freud, demonstraram a tendência de alguns sujeitos para esquecerem os acontecimentos desagradáveis mais rapidamente do que outros e, também, para atenuarem com o tempo o lado amargo de certas recordações, por processo de reduções e omissões. De uma forma geral, o «otimismo memorial» teria preponderância sobre o pessimismo. Assim, os inquéritos conduzidos junto de mulheres depois de darem à luz mostraram que a recordação da dor provocada pelo parto diminui com o tempo. Contudo, isto não prova a existência de um recalçamento porque é possível que a memória de uma sensação de prazer também diminua da mesma forma. Além disso, as recordações agradáveis são talvez muito simplesmente dominantes em comparação com as desagradáveis. As primeiras seriam, assim, mais facilmente lembradas, sem que exista com isso recalçamento das segundas. Mas estas afirmações não colocam em causa o facto frequentemente verificado da propensão humana para esquecer os acontecimentos dolorosos suscetíveis de desencadear junto do sujeito angústia, ansiedade e emoções intensas. De um inquérito sobre recordações de infância de quadragenários americanos, resultou que apenas um terço deles se lembrava de ter recebido castigos corporais, enquanto no mesmo grupo, interrogado no momento da adolescência, eles eram 90 por cento neste caso (Schater, 2003: 10). Baddeley (1993) dá conta dos resultados de um inquérito efetuado sobre antigos deportados interrogados em dois tempos, uma primeira vez quando da sua libertação entre 1943 e 1947, e uma segunda vez entre 1984 e 1987. As conversações efetuadas aquando deste último período fazem surgir uma atenuação ou um recalçamento das recordações mais dramáticas que eles tinham contido relatado no momento da sua libertação: sevícias extremas, assassinio de um camarada cometido sob os seus olhos pelos guardas do campo, etc. Uma emoção muito forte provocada por um acontecimento particularmente horrível pode mesmo conduzir à amnésia psicogénica, ou seja, à censura total da recordação.

A *contrario*, emoções fortes podem contribuir para consolidar as recordações, o que confirma a fisiologia (Berthoz, 2003: 66). Algumas recordações traumáticas duram toda uma vida (McGaugh,

2003: 124). É o caso da recordação *flash* ou *Flashbulb memory*: a maior parte das pessoas lembra-se exatamente do local onde se encontravam e o que estavam a fazer, quando souberam dos atentados do 11 de Setembro de 2001. O mesmo fenómeno havia sido observado aquando do assassinio de Kennedy (a 22 de novembro de 1963) ou, numa dimensão mais pequena, aquando da morte de François Mitterrand ou de Lady Diana. Existe neste caso uma intricação evidente entre o social e o psicológico, mesmo que este fenómeno também se possa produzir aquando de acontecimentos trágicos provenientes da vida privada.

Outras experiências sublinharam igualmente os efeitos da natureza e do contexto do acontecimento memorizado. Deste modo, os melhores índices de lembrança são aqueles que se associaram a acontecimentos da vida do sujeito (Baddeley, 1993). Além disso, os acontecimentos que se produzem frequentemente parecem menos frequentes quando são relatados pelo narrador. Pensa-se a propósito nas «regularidades monótonas que não deixam nenhum vestígio, senão réstias de lembranças sem ligação», tal como Bourdieu as viveu no universo do internato (2004: 119). Por fim, lembramo-nos mais das tarefas concluídas do que das abandonadas ou interrompidas. Como a inconclusão tem que ver com a desordem, a maior taxa de recordação das primeiras tarefas conecta-se provavelmente com uma necessidade de pôr em ordem o passado manifestado em todas as narrativas de vida.

## O CONTEXTO DA ANAMNESE

Uma vez que os quadros sociais da memória orientam a evocação, a anamnese de um informador dependerá dos quadros que lhe são contemporâneos e dará uma visão dos acontecimentos passados em parte retocados pelo presente. «Os nossos interesses e as nossas preferências», referem Squire e Kandel, «influenciam assim a natureza e a força das nossas recordações» (2002: 90). Da mesma forma que para se poder ler um livro com a mesma disposição da infância, seria preciso esquecer tudo aquilo que foi vivido desde então e redescobrir tudo aquilo que então sabíamos (Halbwachs, 1925: 87), o informador que quisesse revi-

ver fielmente um acontecimento pertencente à sua vida passada deveria ser capaz de esquecer todas as suas experiências posteriores, incluindo aquela que estiver a viver durante a narração, o que é claramente impossível. Duas pessoas que dão conta de um mesmo período histórico, por exemplo no quadro das histórias de vida, não partilham necessariamente as mesmas impressões exteriores no momento da evocação. Daí resulta que «aquilo que se fixou na memória de um» é por vezes esquecido por outro, um acentua acontecimentos que o outro minimiza, etc. É portanto evidente, como assinala Freud, «que um grande número de fatores que presidem à seleção dos factos a reter escapa ao nosso conhecimento» (1979: 144). Daí a necessidade, se quisermos tentar medir a amplitude desta reconstrução memorial, de reconstituir tão fielmente quanto possível o contexto antigo do acontecimento considerado, com a ajuda da história, da etnografia da cultura material, etc., a fim de o colocar em paralelo com a narrativa do informador, ele próprio contextualizado.

#### INFORMAÇÕES CONTEXTUAIS E MEMORIZAÇÃO

Alguns trabalhos etnográficos sublinham o peso das informações contextuais na memorização e na categorização dos vestígios olfativos. Num estudo sobre o estabelecimento em categorias do espaço olfativo junto dos Li-Waanzi do Gabão (Mechin, Blancis e Le Breton, 1998: 47-49), um «graduador» olfativo construiu com substâncias odoríferas julgadas – por um informador autóctone – representativas dos termos Li-Waanzi foi submetido à apreciação dos membros desse grupo quando dos inquéritos no terreno. Ora os investigadores constataram que «alguns dos frascos odoríferos concebidos para evocar as categorias olfativas indígenas não engendraram os termos específicos designando estas categorias». Em troca, «esses frascos não eram apontados quando se indicava os termos específicos». Por exemplo, um odor havia sido selecionado para evocar a categoria *téla* (almíscar). Para os Li-Waanzi, *téla* «designa um traço olfativo de uma certa intensidade deixada pelo animal imediatamente depois da sua passagem, num contexto de caça». Mas, em situação experimental, o termo *téla* não era conectado pelos inquiridos à sensação olfativa provocada pelo frasco, apesar da similaridade deste com o de *téla* (a qualidade da amostra não estava em causa). A explicação deste fracasso é simples: partindo do princípio que, para os Li-Waanzi, (I) não havia evidentemente nenhuma possibilidade de que o animal se tivesse introduzido no frasco, (II) a olfação era praticada fora do contexto de caça, o reconhecimento e a categorização não podiam ser as esperadas. Fora de contexto, os Li-Waanzi não podiam interpretar o vestígio olfativo do almíscar. Importa consequentemente nunca excluir os critérios de pertinência ecológica fora da interpretação dos vestígios memorizados.

Por outro lado, um fenómeno de histerese memorial pode desempenhar um papel importante na produção dos testemunhos orais. A comemoração de Auschwitz assumiu uma importância internacional a partir do 40.º aniversário. Na mesma época, em França, sai o filme de Claude Lanzmann intitulado *Shoah* e abrem-se os primeiros processos para crimes contra a humanidade ligados ao genocídio. Samuel Pisar, antigo deportado em Auschwitz, avança a explicação seguinte: «No outono da vida, os sobreviventes de Auschwitz sentem o dever de transmitir a memória daquilo que eles viveram na carne e na alma às novas gerações» (*Le Monde*, 26 de janeiro de 2005). Em 2004, as vigílias organizadas na Normandia pelo Memorial de Caen e nos média para o 60.º aniversário do desembarque reuniram mais de 10 000 pessoas, vindas para ouvir as histórias de testemunhas ou de protagonistas dos combates. Uma experiência semelhante, para o 50.º aniversário, teve menos sucesso, sem dúvida porque hoje, declara o diretor de France Bleu Basse-Normandie, «as pessoas têm verdadeiramente o desejo de confidenciar e de ouvir. Elas sentem que é sem dúvida a última vez que têm essa oportunidade» (*Le Monde*, 7 de maio de 2004). O sentimento de que existe um momento privilegiado para transmitir a história de uma vida procede sem dúvida da ilusão biográfica.

#### A ILUSÃO BIOGRÁFICA

Como dar sentido aos encadeamentos de uma vida, à série de ações descosidas, à descontinuidade do real, a uma «poeira de acontecimentos pessoais» (Bachelard, 1950: 35)? Como dar sentido a recordações que, reproduzidas pela memória, se arriscam a ser «ruínas vistas à luz de archotes» (Chateaubriand, 1997: 730). Esta questão é colocada por todo aquele que fizer as suas memórias, conscientemente ou não. O ato de memória que se manifesta nas histórias de vida põe em evidência esta aptidão especificamente humana que consiste em poder voltar-se para o seu próprio passado para o inventariar, pôr em ordem e tornar coerentes os acontecimentos da sua vida tidos como significativos no próprio momento da narração. Ao proceder deste modo,

a memória autobiográfica visa construir um mundo relativamente estável, verosímil e previsível, em que os projetos de vida assumem sentido e onde a sucessão dos episódios biográficos perde o seu caráter aleatório e desordenado para se integrar num *continuum* tão lógico quanto possível cujo ponto de origem e ponto de destino são constituídos pelo próprio sujeito ou, eventualmente, pela sua família (as raízes), o seu clã, o seu país (os mitos fundadores).

Esta ilusão biográfica, esta ficção que produz a narração da unidade de uma vida, agrega de novo as observações dos psicólogos cuja participação é preciosa para todo o etnólogo que trabalhe sobre narrativas de vida. Para Pierre Janet, a «condução da narrativa» que é o ato mnemónico nunca é uma pura reprodução do acontecimento ausente, mas sim, na sua forma mais elaborada, uma construção que exige a participação das funções psicológicas mais elevadas. Apoiando-se no conceito de MOP (*Memory organization packets* ou *Pacotes de organização da memória*), Roger Schank sustenta que o facto de se contar uma história não se trata de uma simples repetição, mas um real ato de criação: «É o processo de criação própria da história que cria a estrutura mnemónica que conterá a essência desta história para o restante da nossa vida. Falar é lembrar-se» (Schank, 1995: 154). Esta construção tem uma função social: ao manifestar frequentemente a nostalgia por um passado pintado em cores dos «bons velhos tempos», o narrador entrega-se a uma crítica da sua sociedade atual que pode revelar a exigência subjacente de mudança para o futuro. O conteúdo da narração é neste caso uma transação entre uma certa representação do passado e um «horizonte de expectativa». Esta memória portadora de uma estrutura possível do futuro é sempre uma memória viva. Por outro lado, esta construção pode mudar na sua forma e no seu conteúdo porque o sujeito «presentifica» a informação lembrada. O estado emocional do narrador, as suas afeições, podem ter um efeito sobre a natureza das recordações evocadas, sem que se possa realmente determinar se a qualificação feita do acontecimento passado quando ele é lembrado é devida aos seus caracteres próprios ou antes à projeção da tonalidade afetiva do próprio momento da reminiscência. Seja como for, o sujeito num estado triste terá

mais tendência para se lembrar das experiências qualificadas pelas próprias como tristes, dando assim de uma certa forma uma visão enviesada da sua própria vida. Esta dependência contextual procede da reconstrução das recordações. Contudo, esta não significa a ausência total de reprodução. Na maior parte dos casos, a reconstrução organiza-se em torno daquilo que, segundo Bachelard, se podia chamar um núcleo memorial, que é também um núcleo de sentidos, constituído de elementos do passado relativamente estabilizados, quer dizer, conservados sem mudanças desde a sua percepção original.

Além disso, o facto de dotar a sua trajetória de vida permite ao mesmo tempo ao narrador transformar aos seus próprios olhos a narrativa que ele está em vias de tornar num enunciado pertinente, respondendo também às supostas expectativas de uma «bela história de vida» da parte do receptor da narração. A natureza (e certamente a duração) da interação entre o narrador e o receptor da narração é, aliás, a vários níveis determinante da qualidade da narrativa de vida. Diversas observações incitam a pensar que as recordações autobiográficas, espontâneas são frequentemente mais exatas do que quando eles são suscitados, por exemplo, por uma questão colocada pelo destinatário da narração. Consequentemente, quando os informadores em situação de anamnese fazem prova de uma retenção memorial, o facto de se lhes solicitar com muita insistência pode reduzir lembranças inexatas e até mesmo recordações inexistentes. Graças a pesquisas em psicologia experimental, conhecem-se, com efeito, exemplos de recordação de acontecimentos que nunca existiram (Roediger e McDermott, 1995). Na prática, o etnógrafo que recolhe histórias de vida deve encontrar um equilíbrio difícil entre a reserva e a solicitação. Quando esta está demasiado apoiada o inquiridor expõe-se aos fenómenos descritos anteriormente. Em contrapartida, se ele se retrair demasiado, arrisca-se a tropeçar «na memória reservada», espécie de «gel mnésico» que se produz quando existe uma distância demasiado grande entre os modelos culturais antigos e os atuais. O narrador pensa então que as suas histórias não vão interessar a ninguém» (Poirier e Raybaut, 1989: 280-281) e empobrece a sua narrativa de vida. Em certos casos, pode-se contornar estas dificuldades recorrendo



a narrativas em várias vozes. Discutindo os três modos mnésicos distinguidos por Edward Casey (1987), *Reminding, Reminiscing, Recognizing*, Ricoeur assinala que o segundo «consiste em fazer reviver o passado evocando-o por várias pessoas, um ajudando o outro a fazer memória de acontecimentos ou de saberes partilhados», como nós pudemos mostrar a propósito das recordações não autobiográficas dos perfumistas (Candau, 2000), em que a partilha é o fruto de uma aprendizagem coletiva fundada sobre a contextualização e a repetição da percepção. A forma canónica do *Reminiscing*, acrescenta Ricoeur, «é a conversação sob o regime da oralidade: "Diz, tu lembras-te de..., quando... tu... nós...?"» (Ricoeur, 2000: 46-47).

Em resumo, o etnógrafo deve admitir que ele não será nunca o Schliemann das memórias individuais, porque estas são, constantemente, movimentos e cambiantes e, por este facto, a sua publicitação sob a forma de «narrativas de vida» é sempre provisória. Além disso, muitas memórias de vida são «enevoadas» por diversos fenómenos tais como a fabulação e a fabulação autobiográfica (Hirstein, 2005), os retoques mitológicos (Ferrarotti, 1983: 91), a produção daquilo a que se chama falsos amigos (repostas ligadas à boa resposta mas incorretas, porta apenas entreaberta sobre o inconsciente segundo os psicanalistas), o bovarismo, a ênfatuação, a paramnésia ou o seu contrário, a ecmnésia, a ocultação. O esquecimento, as deficiências mnésicas devidas à idade, o anacronismo ou o paracronismo ou ainda os delírios de memória semelhantes às hipermnésias oníricas. Seria preciso ainda evocar os efeitos da personalidade do etnógrafo (o seu género, a sua idade, a sua idiossincrasia a sua origem cultural) sobre narrativas recolhidas (para uma discussão, ver Okely e Callaway, 1992). Por fim, em presença de pessoas idosas, as narrativas terão duas características. Por um lado, uma tendência para embelezar o passado, efeito ao mesmo tempo do esquecimento que diz respeito sobretudo às más recordações e ao facto de que a juventude, retrospectivamente, é mais considerada como um período feliz. Por outro lado, segundo a lei de regressão de Ribot (1881) e se acreditarmos na metáfora da armazenagem-desarmazenagem das recordações de Cabanis (1844: 213), quando a memória se desfaz, as recordações antigas tendem a

estar menos afetadas do que as recordações recentes, o que se traduz, nas narrativas de pessoas idosas, por uma sobre-representação das primeiras.

Estes fenómenos exercerão os seus efeitos de forma diferenciada consoante a memória restituída seja familiar, profissional, local, nacional. Contudo, seria inexacto querer avaliar as narrativas de vida a partir de critérios do verdadeiro e do falso rejeitando pura e simplesmente as anamnéses que não parecem credíveis porque, por um lado, «aquilo que se diz de si próprio é sempre poesia» (Renan, 1992: 38) e, por outro, como para toda a manifestação da memória, existe uma verdade do sujeito que se diz nos espaços referenciados entre a narração (a memória restituída, as maneiras de «tomar-por-certo»: Ricoeur, 1985: 402) e a «realidade» factual. Por fim, na perspectiva de uma antropologia da memória, é a existência desses espaços que apresenta o principal interesse porque, a partir deles, pode-se esperar melhor memorização e depois recordação. Como o notam Jean Poirier *et al.*, «a ocultação do real [...] é sem dúvida o aspeto mais importante da apreensão do real» (1983: 58), o que reverte em dizer que a verdade do homem é igualmente aquilo que o esconde ou o que ele esquece. A recordação tal como é entregue na narrativa de vida mostra-nos que a memória é também uma arte de narração.

Reparemos que, para terminar, o recurso recente dos historiadores do presente aos testemunhos orais contribuiu para uma certa confusão epistemológica em torno do estatuto da etnobiografia. No fundo, historiadores e etnólogos não fariam eles o mesmo trabalho, uma vez que eles utilizam os mesmos métodos? Contudo, a diferença é de tamanho. Enquanto o historiador se interessa essencialmente pelo acontecimento que é objeto da narrativa, o antropólogo focaliza-se sobre o acontecimento da narração. A formulação em narrativa do passado pelos seus informadores será partilhada, nas suas formas (onde, quando, como?) e no seu conteúdo (os próprios acontecimentos?) Que nos ensina essa narrativa – a sua própria possibilidade, por vezes as suas dificuldades e até a sua incapacidade para vir à luz do dia – sobre a sociedade presente, sobre as questões memoriais, sobre os usos partilhados do passado, etc.? Para o antropólogo, a narrativa me-

morial não é apenas a descrição de um acontecimento, é em si mesmo um acontecimento.

## MEMÓRIA GENEALÓGICA, MEMÓRIA GERACIONAL

À paixão autobiográfica (Luso, 1997) responde a paixão genealógica (Sagnes, 1995; Barthelemy e Pingaud, 1997). Se o passado – a sua representação – nunca é irrevogável, é particularmente verdadeiro no domínio da genealogia em que cada memória desvia à sua maneira os acontecimentos familiares.

### A MEMÓRIA GENEALÓGICA E FAMILIAR

Em primeiro lugar, importa distinguir (I) genealogia, (II) memória genealógica e (III) memória familiar (acerca das questões do método, ver Pascale *et al.*, 2000), seja, na ordem, uma disciplina que visa reconstituir as linhagens obedecendo a regras rigorosas, um parentesco memorizado e uma memória que abraça toda a vivência de uma família. A genealogia é, pois, o instrumento utilizado por *ego* (ou uma família) para nutrir a sua memória genealógica e, eventualmente, a memória familiar, quando procura o rasto dos ascendentes.

A memória genealógica, quando é unicamente oral, não difere no seu funcionamento da memória individual: pode provir de uma memória longa, como observou Françoise Zonabend (2000) ainda Isabelle Nicolini (2005: 420) junto de russos nobres da primeira geração de emigrados em França. Ela pode mesmo cobrir sete gerações (Héritier, 1981: 163), o que corresponde estranhamente ao palmo mnésico. A maior parte do tempo, contudo, ela fica-se pela terceira geração de ascendentes e passa então a ser lacunar, imprecisa, seletiva ou fictícia. Um questionário que nós submetemos a 81 estudantes da Universidade de Nice-Sophia Antipolis revela uma profundidade da sua memória genealógica de 2,64, quer dizer, um pouco menos de três gerações.

Françoise Zonabend fez observações semelhantes na aldeia de Minot e existem múltiplos trabalhos de etnólogos relatando as mesmas constatações nas sociedades africanas e ameríndias.

As formas e usos da memória genealógica são submetidos a determinismos históricos e socioculturais. A respeito dos primeiros, Georges Duby mostrou como em França, entre os séculos X e XIII, uma consciência do parentesco «vertical» – a ascendência – substituiu consciência «horizontal» privilegiando as alianças (Duby, em Nora, 1986a: 31-56). A percebemo-nos da influência dos segundos quando se constata que, segundo os meios, a extensão da memória (a memória horizontal em torno do *ego*), a sua profundidade (a memória longitudinal chamada igualmente «extensão de memória», Maget, 1962: 8), ou ainda a natureza da linhagem privilegiada aquando da construção desta memória (filiação paternal, maternal ou indiferenciada, importância respetiva dos aliados e dos consanguíneos) são muito variáveis. Os habitantes sedentários dos oásis de El Ksar (Tunísia) têm uma memória genealógica de fraca profundidade, enquanto a das populações nómadas da mesma região é, pelo contrário, muito profunda, como se ela viesse compensar a ausência de enraizamento num território (Kilani, 1994: 219-221). As formas de «falar família» e de estabelecer uma memória genealógica não são as mesmas junto dos camponeses, dos burgueses e dos nobres ou das classes médias. O inquérito sobre a memória familiar dos parisienses conduzida por Béatrix Le Wita (1984) evidenciou uma oposição entre a memória dos meios populares e a das classes superiores. As famílias do XIII Bairro interrogados pelo etnólogo não possuem uma memória genealógica «abundante», nem em profundidade, nem na mais pequena medida, em extensão. Em contrapartida, a sua memória familiar é privilegiada: mortes trágicas, vida na aldeia, vida profissional, álbum de fotografias, mobiliário e bibelôs representando a «memorização tangível» (Zonabend, em Chiva e Jeggle, 1987: 106) da história doméstica. É na vida quotidiana que se enraíza a memória familiar desta população, menos interessada na reconstrução das árvores de Jessé do que as classes mais favorecidas.

Estas últimas têm um comportamento muito diferente a respeito da sua memória genealógica. Por ocasião de um inquérito

sobre «novos mercados genealógicos» (Candau, 1997), nós mostramos como certas sociedades comerciais (empresas telemáticas, revistas, prestadoras de serviços que propõem autobiografias «chave na mão») conseguindo tirar proveito do entusiasmo atual pela genealogia «alvejando» mais particularmente as categorias sociais dispondo de um bom poder de compra (classes médias e superiores). O estudo da oferta presente no mercado da memória permitiu compreender melhor a natureza da procura. Resultou deste inquérito que as sociedades em questão se esforçam por responder às expectativas de produção de um «imaginário minimal da continuidade» (Hervieu-Léger, 1993: 206) e de um lendário familiar que procede da construção de uma memória do parentesco. Esta, idealmente, é uma memória de linhagem aristocrática, embora não deixe de subestimar o desejo de pertencer a uma estirpe de ascendentes nobres. Não é pois de admirar que certos documentos publicitários sobre os quais nós trabalhámos designem o seu futuro cliente como o «herói» de uma «epopeia» que há que restituir e, sobretudo, de não deixar cair no esquecimento. É preciso não «romper com o fio da memória» e, nesta medida, o registo numérico das memórias familiares é apresentado como um «suporte eterno».

Como explicar esse desejo de inscrição de uma memória para a eternidade? Um indivíduo está realmente morto, dizia Jules Romain, no dia em que mais ninguém se lembre dele. «Como o recorda a crença kabila segundo a qual as probabilidades que um homem tem de sobreviver ao desaparecimento dependem do número e da qualidade de descendentes que este tiver produzido que saibam citar o seu nome, que desse modo o ressuscitam, é no presente que reside o princípio da sobrevivência seletiva do passado» (Bourdieu, 1997: 253). Cada indivíduo sabe que se a profundidade da sua própria memória não vai além de três ou quatro gerações, ele próprio estará total e definitivamente morto algumas gerações depois da sua morte. Se este medo do esquecimento se manifesta mais no seio das classes atingidas pelos novos mercados genealógicos, é talvez porque se trata essencialmente de populações urbanas cortadas dos «meios de memória» tradicionais tais como as sociedades rurais no seio das quais o conhecimento mútuo assegurava a manutenção, pelo menos durante

um tempo, da memória dos desaparecidos. Por outro lado, não é impossível que a solicitação memorial no interior das famílias seja hoje mais forte devido ao facto da coexistência mais frequente de várias gerações no seio de uma mesma família (nós não falamos aqui de coabitación), consequência do aumento de esperança de vida. O papel de mediadores da memória que é desempenhado sempre pelos avós exerce-se então mais frequentemente do que antigamente, apoiando assim o desenvolvimento de uma atividade económica visando em seguida a formulação e a comercialização da memória assim transmitida. Não se poderá responder evidentemente a estas interrogações a menos que se multipliquem os inquéritos e integrando neles numerosas variáveis aqui deixadas, como por exemplo as «recomposições familiares».

A formulação de uma memória genealógica e, mais genericamente, de uma memória familiar, procede sempre da produção de uma identidade individual, social e cultural. Obedecendo ao princípio de localidade (importância do enraizamento nos lugares), ela é produzida pela seleção de elementos particulares ao longo das gerações, com o fim de ordenar, dar sentido e coerência à linhagem e à trajetória de que o *ego* ou os seus filhos constituem o termo provisório. As genealogias, lembra Elizabeth Tonkin (1992: 110) são regularmente reajustadas a fim de melhor justificar a situação presente. Uma genealogia, diz ela, é «uma representação seletiva da demografia, feita à luz das regras sociais que regem a sucessão». Isto transparece à vista do trabalho de «solista da memória» (Sagnes, 1995: 144) ao qual se dedica todo o genealogista amador ou ainda ao exame do papel desempenhado na construção das memórias familiares pela patronímica, «utensílio mnemotécnico» (Zonabend, em Lévi-Strauss, 1983: 262), ou pelos sistemas de prenomeação. Assim, a atribuição a uma criança de um necrónimo, isto é, o nome próprio de um parente falecido, manifesta o desejo de não interromper a cadeia genealógica ou de não desagradar a uma parte da parentela (Bahloul, 1985: 69). Em todos os casos, é menos um si individual que se revela do que um si coletivo, o da sua família, incluindo sob novas formas. Martine Segalen evidenciou a fabricação pelos jovens de uma «neomemória», adaptada à sua compreensão e

alimentada pelas reuniões e festas familiares. A identidade familiar é tecida de histórias «que se reinventam, retomadas em cada geração, histórias feitas de pequenas lembranças desses encontros, de férias passadas em conjunto, da memória de personalidades fortes que marcaram cada um – um avô particularmente generoso, por exemplo... Tudo isso constitui o cimento familiar» (Segalen, em Dortier, 2002: 161).

A escrita doméstica obedece a motivações diversas (Fabre, 1993 e 1997) mas uma das principais é igualmente a luta contra o esquecimento dos acontecimentos familiares: tarefas a cumprir, genealogias, bens e objetos diversos, contas, direitos e deveres, etc. Livros de *ricordanze*, crônicas, jornais íntimos, autobiografias, jornais familiares mantidos diariamente (Cazalé Bérard e Klapisch-Zuber, 2004) são todos suportes de uma escrita memorial que visa conservar o passado de uma família e prolongá-lo no futuro. Mesmo os livros de razão, memória de papel relativamente fruste, podem «falar família». A sua análise (Candau, 2003b) revela uma utilização talvez desconhecida destas escritas comuns: para lá da imagem de uma relação com o mundo puramente quantificável que nasce da enumeração fastidiosa de números, de datas, de credores e devedores, pode-se revelar aí o projeto implícito de uma escrita minimal pessoal com a ajuda de menções biográficas díspares que vêm dar carne a uma contabilidade árida. Desde então, escondida por detrás dos números, o fio de uma vida humana passa a ser palpável, e ouve-se aí um eco mesmo que muito fraco das penas e das alegrias.

Em definitivo, a ordem genealógica deve reinar no seio da família, mas enquanto nas formas antigas da memória genealógica esta ordem estabelecia de forma provisória no seio de uma unidade familiar, suscetível de ser posta em causa, para lá de uma «extensão de memória» limitada a três ou quatro gerações, algumas formas modernas da genealogia caracterizam-se pela delegação do trabalho de memória junto de um depositário profissional exterior à família, responsabilizado pelas suas competências próprias e os seus meios técnicos, de satisfazer uma preocupação de inscrição «eterna» da memória genealógica e familiar, não deixando mais lugar desde logo ao trabalho comum da memória de que uma dimensão essencial é o esquecimento.

Para assegurar esta ordem, os profissionais em questão não registam uma memória preexistente mas «organizam-na», produzem-na dominando de ponta a ponta as diferentes etapas desta produção a fim de evitar qualquer derrapagem incomodativa para o cliente. Há que referir que não existe neste caso uma diferença de natureza com o trabalho do etnógrafo mas simplesmente de intensidade. Este último, com efeito, sabe bem, contra qualquer conceção primordialista da memória, que a sua própria inquirição contribui para a construção mais ou menos ordenada de uma narrativa de vida, mas, contrariamente às sociedades comerciais de que foi aqui questão, ele esforça-se por limitar tanto quanto possível os efeitos de sucesso das suas próprias expectativas.

#### A MEMÓRIA GERACIONAL

A memória geracional é uma memória ao mesmo tempo horizontal e vertical que apresenta duas formas, uma antiga, a outra moderna. A forma antiga é uma memória genealógica entendida bem para lá do parentesco. Trata-se da consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas de que o grupo ou indivíduo se sente muito ou pouco herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores dos nossos predecessores. Durante muito tempo, esta «memória da humanidade» ficou-se no Ocidente pelos seis mil anos das gerações bíblicas. Foi preciso esperar a descoberta da pré-história e as querelas suscitadas pelos trabalhos de Boucher de Perthes para que esta memória crescesse para três milhões de anos, bem mais desde as novas descobertas sobre a origem do homem. Esta consciência do peso das gerações anteriores é manifesta nas expressões como: «as gerações precedentes trabalharam para nós» ou «os que nos antecederam lutaram por nós», etc.

A forma moderna também ultrapassa o quadro familiar mas é fundamentalmente diferente da relação anónima entre contemporâneos, predecessores e sucessores de que fala Alfred Schutz a propósito da noção de sequência de gerações (in Ricoeur, 1985: 198). Com efeito, esta memória permanece intrageracional e não tem vocação para ser transmitida: ela é transportada pelos mem-

bro de uma dada geração que se autoproclamam guardiões e é chamada a desaparecer com o último deles. Neste sentido, a geração caracteriza-se pela descontinuidade, enquanto a genealogia (e a forma antiga da memória geracional) é marcada pela continuidade (John Davis, citado em Tonkin, 1992: 11). Algumas gerações, aliás, como as dos imigrantes da segunda geração, são por vezes apresentadas como gerações sem memória (Galissot, 1994), que não teriam por esse facto mais nada a transmitir. Além disso, a definição deste tipo de geração não se faz a partir de critérios puramente biológicos (a pertença a uma classe de idade ou a um conjunto de classes de idade) mas faz intervir também critérios sociais, culturais, e até políticos que os sociólogos (Karl Mannheim) resumem sob a noção de critério sociológico disposicional. Deste modo pode-se falar da geração de 1968, ano que, segundo Nora, hipertrofiou a dimensão geracional (lembremo-nos do sucesso do termo geração em política e na publicidade), mas também houve, de forma mais ou menos premente, a geração de 1789, a da guerra de 1914-1918, a da Ocupação, a da guerra da Argélia, etc. Cada uma das gerações construiu e transportou a sua própria memória e a construção destas memórias geracionais oferece à antropologia um campo de estudo verdadeiramente apaixonante que nos permite precisar melhor a noção frequentemente ambígua de memória coletiva.

Existirá uma «lealdade invisível» para com os antepassados, uma transmissão transgeracional que contribua para moldar a identidade do indivíduo, habitado por sua vez pelos acontecimentos familiares (dramas, segredos de família) ocorridos duas ou três gerações antes dele? Mesmo que existam coincidências perturbadoras (Ancelin-Shützenberger, 1993; de Gaulejac, 2003), não se vê que base científica dar à hipótese de uma transmissão de um inconsciente de um pai ao inconsciente de um filho, e mesmo do de avós ou mesmo de bisavós aos seus netos ou bisnetos. É mais provável que a fidelidade invisível a estas heranças dolorosas sejam o fruto de uma transmissão muito concreta de uma geração a outra de um conjunto de indícios, de objetos, de subentendidos, de emoções, de silêncios que cabe ao antropólogo identificar.

## TRADIÇÕES, USOS E COSTUMES, RITUAIS

Qualquer sociedade humana é perecível, mas a representação que nós próprios fazemos das tradições, ou antes da tradição, dos costumes e dos rituais visa fazer-nos acreditar no contrário. A «manutenção» da tradição, o respeito dos costumes e a repetição dos rituais baseiam-se, evidentemente, na memória mas, neste domínio tal como nos outros, esta memória troca-nos as voltas. Para ter o sentimento de perseverar na sua existência, a sociedade (os indivíduos que a compõem) alimenta a ficção da herança de um conjunto de práticas que, na condição de serem respeitadas, poderiam garantir a sua própria reprodução. O que define principalmente a tradição, diz Danièle Hervieu-Léger, «é que ela confere ao passado uma autoridade transcendente». Ela é, acrescenta ela, «um universo de significações coletivas na qual as experiências quotidianas que mergulham os indivíduos e o grupo no caos são ligadas a uma ordem imutável, necessária e preexistente aos próprios indivíduos e ao grupo» (1993: 125 e 126). Daí a importância destes «discursos de crise» que, desde sempre, são precauções contra uma mudança percebida como ameaçadora e até mortífera. Nunca a memória foi tão traiçoeira, disciplinada, caprichosa como neste domínio da tradição e dos costumes em que, como se diz sempre, já nada é como dantes: antigamente os jovens respeitavam os velhos, as festas eram autênticas, etc. Efetivamente, nada é como dantes, mas a nossa memória esquecida não admite que isto é verdade para todas as épocas. Na realidade, nunca nada é como dantes e a teoria da continuidade («desde sempre») resulta de uma construção memorial fundada na lenda de uma permanência «secular» das práticas, embelezando o passado para chegar àquilo que Bernard Crettaz chama a beleza do resto, a sua arcaização e a fabricação de novas tradições. Esta mudança contínua é aliás o próprio sinal da vida e não de uma simples sobrevivência. Jean-Claude Schmitt refere justamente que uma crença, um ritual são sempre vividos e não sobrevividos, senão desaparecem (1976: 946).

Como a tradição se liga a um passado atualizado no presente, ela «incorpora sempre uma parte de imaginário» (Hervieu-Léger, 1993: 211). No século XIX, as fábricas de faiança de Quimper come-

çam a fabricar os objetos representando cenas de género pintadas segundo os critérios mais académicos da arte erudita. Contudo, com o tempo, observa-se um processo de «ingenuização» da decoração e das personagens, que passam a ser tipos étnicos; os «pequenos bretões». Numa espécie de ilusão de retrospetiva, este artesanato pode desde logo erigir-se como arte popular tradicional, referente disponível para estratégias identitárias cuja finalidade é, aqui, essencialmente económica (Gossiaux, 1995). Como se pode ainda verificar em diversos rituais de memórias migrantes que conjugam habilmente as incorporações e as rejeições da novidade com as ideologias da conservação da herança, ou mais ainda na constante reinterpretação de usos «ancestrais» – por exemplo a troca e a entreadjada, a caça em montaria – que assegura a vitalidade da identidade da Vendée (Bucher, 1995: 179), a tradição é então «tradicional», modo de legitimação no presente da tradição «tradicional» que é a referência legitimadora (Bouju, 1995: 117). Na ausência desta legitimação, a tradição não é mais do que uma forma vazia de todo o conteúdo partilhado pelo grupo. Com esta perda de sentido, ela deixa de ser esquecida da sua história, ela passa a ser uma memória «historicamente consciente de si própria» (Nora, 1992b: 13), uma herança objetiva, um vestígio cultural sem repercussão no presente» (Hervieu-Léger, 1993: 125), um simples objeto de nostalgia, ou «uma consciência de si embaraçada» (Collini, 1994: 6-7). A partir daí, ela não é mais, segundo a expressão de Balandier, geradora de continuidade, e não consegue mais enraizar-se da mesma forma na vida quotidiana. Ela transforma-se então numa memória vulnerável enfraquecendo-se cada dia mais, numa sobrevivência que, pouco a pouco, se desliga da própria vida do grupo até desaparecer completamente.

Reparemos, de passagem, que graças à extensão de memória consecutiva à invenção da escrita, as versões apresentadas como autorizadas da tradição foram fixadas definitivamente. Isto pôde exacerbar a perceção das tensões constitutivas de qualquer sociedade entre as forças que impulsionam a mudança e as que essencialmente se preocupam com a continuidade. É provável que nas sociedades em que predomina o oral, o afastamento percebido entre o discurso sobre a tradição («nada deve mudar») e a

prática efetiva das tradições (atravessadas permanentemente pela dinâmica da vida social) é mais pequeno do que nas sociedades de escrita em que se dispõe de um referente (o texto) que pode ser apresentado como memória autorizada. Inspirando-nos numa fórmula de Ricoeur (1985: 410), poderíamos dizer que a *presunção* de verdade é mais fácil para a segunda. Negar que as sociedades tradicionais são mais «geradoras de continuidade» (Balandier) do que as sociedades modernas seria estúpido, mas se as segundas são mais trabalhadas pela problemática da mudança – e daí, por exemplo, o «culto» do património –, é menos por causa da amplitude, bem real, deste do que porque a existência de suportes exteriores da memória torna mais fácil a constatação dos seus efeitos: pode-se sempre comparar o que se faz com o que se desfaz. Seríamos tentados a dizer que as sociedades modernas possuem uma consciência aguda do esquecimento e da perda inerentes a toda a mudança social porque, muito mais do que as sociedades de tradição oral, elas são capazes de conservar memória disso. É o arquivo que lembra o esquecimento e, naturalmente, o crescimento da conservação não faz mais do que reforçar o sentimento da perda.

O inquérito de Joëlle Bahloul acerca das memórias de Dar-Refayil é uma excelente ilustração desta tese. Quando ela anunciou aos seus informadores que iria fazer um livro com as suas conversas, ela passou a ser para eles o escriba de uma tradição essencialmente oral. Desde então, a sua iniciativa constituiu a sua memória de arquivos do passado. Mas, ao mesmo tempo, reparar a etnóloga, as suas recordações da Argélia «assumiam a forma literária que a tradição judaica santifica e sacraliza» (1992: 14-17). Transcrever esta memória, era perpetuá-la mas também, acrescentamos nós, fixá-la definitivamente num texto constituindo doravante uma referência para os informadores ou os seus descendentes como, aliás, para a etnóloga e os seus leitores. Assim, afirmar que a memória étnica é multilingue porque os informadores, que se exprimiram habitualmente em francês, voltavam ao uso do árabe no momento em que eles invocavam as suas recordações é uma verdade do momento do inquérito, *apenas desse momento*, que é transformada em verdade definitiva pela graça da escrita. E será que a evocação das mesmas recordações dez

ou vinte anos mais tarde, depois de o esquecimento se ter feito sentir, vai revelar a mesma memória? Abordamos aqui em toda a sua ambiguidade o processo etnográfico de que está perfeitamente consciente o autor deste inquérito sobre a casa judaica-árabe de Dar-Refayil.

Foi talvez por falta de consciência desta ambiguidade que Griaule se empenhou na pesquisa desvairada de um «pensamento africano» autêntico e original, indemne de qualquer «mestiçagem» cultural», homogêneo e anistórico (tal como existiria *uma* «arte negra» e *uma* «música negra»), tendo como contrapartida a negação da diversidade cultural da sociedade dogon. Encerrado nas suas «aspirações pan-ópticas», ele contesta qualquer legitimidade à palavra daqueles que se creem ter perdido as suas tradições, os intelectuais africanos, por exemplo. Os «verdadeiros africanos» são aqueles cujo discurso, «não «poluído» pela mudança, vem confortar os pressupostos do cientista sobre aquilo que são as verdadeiras tradição e cultura «negras». Segundo Clifford, a ligação de Griaule à «tradição» tinha-o tornado desconfiado acerca dos cristãos, dos muçulmanos (cuja religião estava contudo presente na região do Sudão, pelo menos desde o século XVI) e dos indivíduos que já tinham contactos regulares com os brancos. Isto teve por consequência, inevitavelmente, uma esquematização e uma reedificação do passado cultural dogon. O discurso mitográfico, escreve por seu lado Ciarcia, «contribuiu para a cristalização de uma essência antropológica dogon» (2003: 196). Mais do que isso, as generalizações de Griaule a propósito de uma pretendida essência exótica permitiram passar sucessivamente de Ogotemmel e Sangha aos Dogon, e dos Dogon ao Sudão tradicional, do Sudão à África Negra e da África ao «homem negro» (Clifford, 1996: 92).

Que caminho deve então tomar o antropólogo da memória no domínio das tradições e dos costumes? Consciente dos limites que nós acabamos de lembrar, ela deve apoiar-se nos notáveis trabalhos de folcloristas, de etnólogos ou de historiadores realizados em diferentes épocas (manuais e atlas de folclore, inventários sistemáticos de dados (etnográficos, monografias, história de costumes, da vida privada, etc.) para os comparar entre si. É provável que esta inscrição numa perspectiva temporal, já

empreendida por diversos pesquisadores, como por exemplo Bausinger na Alemanha, contradirá a negação da mudança no passado – aquele que veicula a metamemória, aquele que é recolhido nas conversas orais – ao trazer à luz as mutações, as evoluções e as inovações (por exemplo, as tradições inventadas, Dimitrijevic, 2004; Candau, 2004f) que são de todas as épocas.

## A TRANSMISSÃO CULTURAL

As modalidades sociais e culturais da transmissão das informações memorizadas são de uma grande diversidade. Esta transmissão pode ser formal ou informal, oral e escrita, consciente ou não, verbalizada ou não, ocasional ou sistemática, vertical (dos pais aos filhos, dos avós aos netos), horizontal (entre membros de uma mesma geração) ou ainda oblíqua (entre membros não aparentados de gerações diferentes). Ela veicula crenças, normas, valores, saberes, modos de fazer, de ser, de sentir. Em todos os casos, ela passa pelos objetos, pelos corpos, pelos nomes, instituições, e discursos. Ela opera assim graças aos processos protomemoriais, aos sociotransmissores e, por fim, à metamemória.

O conceito de *transmissão* está no centro de toda a abordagem antropológica da memória. Sem transmissão, de que serve a memória? Louis-Jean Calvet (1984) resume as questões da transmissão social em quatro questões: O que conservar? Como conservar? Para quem conservar? Como transmitir? Podemos acrescentar a pergunta: Porquê transmitir? Se memorizar serve para transmitir, será o conteúdo transmitido que o pressiona ou o elo social que alimenta a transmissão? Museus, educação, arte são afinal encenações da transmissão que visam menos transmitir *uma* memória do que fazer entrar *nas* memórias a crença do corpo social na sua própria perpetuação, a fé nas raízes comuns e num destino partilhado?

O uso social da memória evoluiu no decurso do tempo. Foi provavelmente quando a aquisição começou a ter preponderância sobre o inato no processo de socialização, há aproximadamente 50 000 anos, que esta faculdade assumiu um lugar crescente no

seio das sociedades. Desde então, impôs-se a necessidade de transmitir as aquisições – saberes, saber fazer, crenças e tradições – às gerações seguintes, necessidade que estará na origem da invenção de diversos procedimentos mnemotécnicos e, bem mais tarde, do desenvolvimento das artes da memória (capítulo 4), antes que a escrita e depois a imprensa substituíssem parcialmente a memorização. Estas modalidades da partilha memorial têm sempre sido reguladas e continuam a sê-lo: elas variam conforme as sociedades ou os grupos, e mesmo consoante os indivíduos, no quadro das pressões globais próprias da espécie.

Os fundamentos da duração de uma linhagem doméstica, mostrada por um inquérito sobre uma casa de família do Languedoc de Louis Assier-Andrieu (1987), situam-se numa vontade, num capital imaterial, uma cultura doméstica bem mais do que em táticas notariais que não o expressam. Esta vontade de adesão a um sistema que garanta a perpetuação da linhagem alimenta-se de uma memória doméstica de longa duração que utiliza suportes muito diversos. Os documentos de família, em primeiro lugar, os lugares e a paisagem que envolvem a propriedade mas também as múltiplas relações de recordações íntimas: objetos reputados como antigos, árvores plantadas por ocasião do nascimento deste ou daquele antepassado, cueiros do século precedente dobrados cuidadosamente nos armários, filmes e fotografias de família, sepulturas, itinerários, etc. Todos esses sinais evocativos servem menos para veicular informações ou para lembrar acontecimentos do que para afirmar o caráter durável do laço familiar. Na casa de família, o sinal mais manifesto desta vontade de perpetuação e de transmissão da linhagem foi, durante muito tempo, a conservação parcial do corpo do antepassado (um dedo inteiro), imerso num frasco contendo provavelmente formol. Esta espécie de memória do corpo de um ascendente, transmitida de geração em geração, exprime assim espetacularmente a vontade familiar de manter a memória do corpo doméstico.

Como seleccionar o que deve ser conservado e transmitido? Paradoxalmente, é sem dúvida mais difícil determinar o que se deve conservar nas sociedades de tradição escrita do que nas de tradição oral. Com efeito, as possibilidades de armazenagem e de difusão do saber memorizado tornaram-se tão grandes nas

primeiras e a quantidade de informações de tal forma abundante que a receção da transmissão, finalidade da conservação, já não está assegurada: as capacidades de aquisição de um ser humano são limitadas e, para além disso, o acesso à fonte de informação (o transmissor) tornou-se extremamente complexo tendo em conta a quantidade de saber a tratar. É preciso, pois, fazer triagem, escolher, esquecer e esta seleção é muito difícil e dolorosa. Por fim, quando o indivíduo se descarrega do fardo da transmissão sobre as memórias exteriores, ele tem por um lado uma perda de autonomia e por outro uma mudança das modalidades da transmissão: enquanto nas sociedades tradicionais esta se faz sem mediação, por «um contacto vivo com as pessoas» (Lévi-Strauss, 1958: 400-401), nas sociedades modernas a transmissão de uma parte crescente da memória é mediada (livros, arquivos, armazenagem numérica, etc.). Por esta razão, Lévi-Strauss qualifica as primeiras sociedades autênticas e confere às segundas um caráter de não autenticidade, ao mesmo tempo que reconhece que mesmo nas sociedades modernas existem níveis de autenticidade caracterizados por uma densidade psicológica particular e das relações interpessoais fortes, as que se podem observar por exemplo numa aldeia, numa empresa ou nas relações de vizinhança.

Seriam as sociedades modernas finalmente menos capazes de transmitir a memória do que as sociedades «autênticas»? Tanto Hervieu-Léger (1993) como Joëlle Bahloul (1992) sublinham nos seus trabalhos a importância dos quadros sociais para a transmissão da memória religiosa ou doméstica. Quando estes se aprofundam, a transmissão interrompe-se, frequentemente de forma irremediável, provocando uma falta, uma necessidade de memória. A compulsão memorial contemporânea podia ser explicada, então, pelo desaparecimento das sociedades de memória. Mas, ficar-se por esta constatação, não é finalmente recusar admitir que as sociedades modernas são igualmente geradoras de memória e de transmissão tal como as outras? O que resulta de novo em subestimar do peso das tradições vividas no grupo social, quer dizer, no sentido etimológico, o peso de tudo o que é transmitido e supõe, portanto, a memória. Nas sociedades modernas como em todas as outras, opera uma memória social, subjacente



nos ritos, nas instituições, na força do costume, nos hábitos, nas relações entre sexos e o próprio corpo do sujeito (técnicas do corpo, gestual, etc.). De forma mais geral, esta memória exprime-se em todas as disposições protomemoriais, particularmente visíveis nas transmissões das memórias profissionais.

Cada profissão «faz de si uma memória» destinada a ser transmitida e, eventualmente, emendada ou aumentada. Se a transmissão dos saber-fazer técnicos é por vezes considerada como sendo mais importante do que a transmissão dos bens, é porque a memória das técnicas é frágil, fugaz, e não vai para lá de cinquenta ou sessenta anos depois da interrupção da prática. Assim, nas Cévennes, a memória do tamanho das vinhas com a ajuda de um *podet* (foice de duas lâminas, uma curva e uma direita) está hoje perdida em benefício da tesoura de poda para os sarmentos e de um serrote agrícola (o *resset*) para os ramos

apropriados e reprime outros a fim de produzir uma memória adequada à reprodução dos saberes e dos saber-fazer. Annie-Hélène Dufour (1985) mostrou por exemplo como os pescadores do Var constituem a sua própria memória do mar, quer da superfície quer dos fundos, se bem que eles não vejam nunca estes últimos. As sociedades modernas têm tendência a privilegiar os aspetos técnicos da transmissão. Contudo, não é certo que o simples domínio das receitas, de doutrinas pedagógicas ou de um sistema de ditado de boa qualidade sejam suficientes para «fazer memória». Há muitos exemplos, nas sociedades tradicionais, de transmissão do saber por caminhos diferentes tais como os rituais de iniciação, as visões, a aprendizagem por imitação, imitação, etc. Quando o Sioux Tahca Ushte (1977) conta como ele passa a ser um *yurwipi*, isto é, um vidente-curandeiro, ele explica que isso não tem nada a ver com a aprendizagem de um branco que segue estudos de medicina. O simples conhecimento das regras, das ervas, dos ritos e dos objetos não serve de nada sem a visão e o poder que ele deve esperar, sozinho, na fossa de vidência, no topo da colina. Assim, torna-se possível a transmissão. Transmitir uma memória não consiste portanto apenas em legar um conteúdo mas um modo de estar no mundo.

Viviana Pâques refere muito justamente que não foram ainda desvendados todos os segredos do companheirismo, mesmo quando se aprendeu como, tecnicamente, se fabrica uma obra-prima (1989: 257). Françoise Zonabend (1980) insiste na pedagogia silenciosa do olhar que opera na quinta, no ateliê da costureira, no tamanqueiro, no carpinteiro de carroças ou no barbeiro. Denis Chevallier, em *Savoir faire et pouvoir transmettre* (1991), dá múltiplos exemplos de transmissão profissional por «criação», abertura, inculcação progressiva, saberes do corpo, aquisições de atitudes, aptidões e hábitos mentais, conjuntos de disposições que se tornam numa segunda natureza. Na aprendizagem profissional, mais do que de outra forma sem dúvida, o *habitus* «funciona como a materialização da memória coletiva, reproduzindo nos sucessores a aquisição de antecessores» (Bourdieu, 1980: 91 n. 4). Da mesma forma, não se transmite o «remédio memória das origens» que é, na Alta Provença, a carvalhinha divulgando simples receitas de utilização desta planta depurativa: «Trata-se de um saber impossível de dominar integralmente de fora, porque os principais conceitos dirigem-se ao outro lado da razão» (Lieutaghi, 1986: 246). Compreende-se então que o uso científico contemporâneo dos remédios depurativos tenha sido incapaz de integrar esta memória terapêutica que remete para uma representação globalizante do corpo e do mundo. Poderíamos ainda multiplicar os exemplos a propósito dos excelentes meios mnemotécnicos que são os provérbios, brasões, contos, canções, formas de transmissão muitas vezes ameaçadas hoje em dia, em parte devido à regressão das línguas vernáculas e em parte devido ao facto da tendência natural da memória humana para esquecer os conhecimentos desde que estes sejam tidos como inúteis.

Tenhamos em conta, por fim, que a *transmissão* também é *produção* por parte daquele que recebe, pois, como em qualquer fenómeno memorial, as informações adquiridas são arranjadas pelo grupo ou pelo sujeito, condição indispensável para a inovação e para a criação. Se, como refere Claude Lévi-Strauss, os homens «sempre pensaram igualmente bem» (1958: 255), se «as sociedades que nós chamamos primitivas não são menos ricas em Pasteur ou em Palissy do que as outras» (1973: 407), é porque toda a espécie humana sem exceção se caracteriza por uma

aquisição do saber cumulativa e adaptativa. O capital memorial transmitido pelas gerações precedentes nunca é fossilizado: ele é objeto de acrescentos, de supressões e de atualizações que se enriquecem permanentemente. A intensidade, a natureza e a profundidade das mudanças imprimidas a esse capital podem variar de uma sociedade para outra, mas elas não ficam menos ativas na alguma parte pois, como se sabe, não existem sociedades «frias».

## LUGARES DE MEMÓRIA, MEMÓRIA DOS LUGARES

«Não é por inadvertência», refere Ricoeur, «que nós dizemos acerca daquilo que ocorreu que ele teve lugar» (2000: 49). A memória, com efeito, é topófila. Ela enraíza-se nos territórios, nos itinerários, nos espaços públicos, em torno de fronteiras, servindo o lugar como índice de recordação. Esta característica tem ainda sido confirmada recentemente pela colocação em evidência de uma relação entre memória espacial e memória episódica na região do hipocampo (Jeffery, 2004). O espaço (e portanto os lugares) parece ser mesmo uma componente essencial da codificação das recordações que constituem a memória episódica.

A noção de lugares de memória de Frances Yates, que havia ele próprio formulado a partir de diversos trabalhos consagrados à arte da memória entre a Antiguidade e o princípio do século XVII (capítulo IV), é retomada por Pierre Nora. O interesse dos *Lugares de memória* para o antropólogo surge imediatamente ao examinar o vocabulário utilizado por Nora quando ele se refere a uma memória «sensível a todas as transmissões, ecrãs, censura ou projeções» (1984: XIX). Neste imenso empreendimento editorial que são os *Lugares*, a história e a antropologia colocam a memória e a forma como ela se encarna na sociedade francesa no centro das suas interrogações. Em torno dos lugares de memória, a nação faz-se e desfaz-se, apazigua-se ou dilacera-se, abre-se ou fecha-se, expõe-se ou censura-se.

A amplitude dos *Lugares de memória* é tal (sete volumes, 135 artigos, mais de 5600 páginas) que seria irracional tentar resumí-la em poucas linhas. *Le Grand Robert de la langue française* (1993)

recorda a definição da noção: um lugar de memória é uma «unidade significativa, de ordem material ou ideal, da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico de uma qualquer comunidade». A ideia de fabricação, de produção do lugar está subjacente nesta definição. Deste modo, podemos falar de uma produção dos lugares santos pelos Cruzados depois de terem tomado Jerusalém. Na presença de vestígios incertos, ou mesmo na ausência de qualquer vestígio, eles localizaram mais ou menos arbitrariamente alguns detalhes da vida de Cristo, «obedecendo à inspiração do momento» (Halbwachs 1950: 164), de tal modo que hoje é difícil distinguir a recordação dos lugares que remontam aos primeiros séculos da era cristã e o que a imaginação dos Cruzados lhe associou. Uma vez que o lugar foi produzido, é difícil alguma vez aboli-lo. Exceto nos casos de amnésia espontânea de um grupo, isto não se pode, de uma forma geral, produzir sem a destruição física do lugar, no caso de se tratar de um lugar material. «Quando dispensávamos os senhores e as religiosas de Port-Royal, nada estava concluído até termos arrasado os edifícios da abadia» (Halbwachs, 1950: 133). Do templo dos antigos deuses até ao bairro social das Minguettes, passando por Port-Royal, pela Bastilha ou pelos múltiplos lugares sagrados (cemitérios, mesquitas, igrejas, sinagogas), a destruição de um lugar visa matar uma memória, objetivo que não pode, aliás, ser atingido enquanto viver um portador de memória (Bouchara, 1994: 18). Compreende-se assim a necessidade que existe de manter os locais tais como Auschwitz, sítio que constitui sem dúvida, diz Jürgen Habermas (citado em François, 1994: 66), o lugar de memória mais importante para os alemães de hoje.

Willem Frijhoff propôs em holandês um equivalente muito pertinente da expressão francesa: *geheugenboei*, quer dizer, uma «boia da memória», pois «a memória agarra-se a formas, sem cessar de flutuar ao sabor das ondas e sem perder a sua capacidade de retomar o alto mar» (1994: 30). Não haverá melhor forma de significar que o trabalho de inventário desses lugares, materiais ou ideais, nos quais a memória se encarna, está votado por natureza ao inacabado. Não que os lugares sejam tão numerosos que seja impossível dar conta deles, mas eles não preexistem à

memória e constituem-se no próprio momento em que a memória trabalha. Ora esta, eletiva, seletiva, caprichosa, repõe permanentemente o ofício em marcha. Os lugares de memória de hoje serão os lugares de amnésia de amanhã, perspetivando-se da mesma forma o caminho inverso. Na expressão lugares de memória, é preciso compreender a preposição como significando mais uma pertença ou uma proveniência – trata-se dos lugares que pertencem à memória, que são o seu produto, que vêm dele – do que uma simples indicação de localização: os lugares *onde* a memória se encarna. Se existem lugares que parecem predeterminados pela memória, mais votados do que outros para a acolher, é porque ela já aí trabalhou e depositou, ao longo do tempo, camadas sucessivas de sedimentos memoriais ao ponto de, por vezes, saturar de sentido esses sítios particulares. Lembremo-nos por exemplo de Buchenwald, lugar de memória do indizível, mas também lugar voltado para Weimar, a cidade mais próxima onde vagueia a memória de Goethe e de Schiller. Lembremo-nos ainda da gênese da Roche de Solutré como lugar de memória, desde a pré-história, ou mais exatamente a percepção que nós temos dele, até à peregrinação de François Mitterrand passando pela guerra, pela Resistência e pelas referências ao simbolismo cristão. Este sítio foi assim carregado de memórias múltiplas que constituem outros tantos convites ao visitante, quando ele consegue sentir o seu peso, a pôr em movimento também a dele, aumentando ainda o capital memorial do lugar.

Segundo Pierre Nora, o tempo dos lugares de memória é o tempo do fim dos meios de memória, «é o momento preciso em que um imenso capital que nós vivemos na intimidade de uma memória desaparece para apenas existir sob o olhar de uma história reconstituída» (1984: XXII). Ao sustentar esta tese, Nora dá uma visão redutora da sua própria contribuição teórica. É verdade que não se pode negar o desaparecimento de comunidades, sociedades ou meios de memória, fenómeno bem analisado no domínio do religioso por Danièle Hervieu-Léger, por exemplo quando ela evoca o desaparecimento da paróquia ou da sociedade camponesa, caracterizando-se as sociedades modernas doravante por uma «memória de migalhas» (1993: 183). Contudo, se

os meios de memória desaparecem, outros emergem, quer seja no movimento associativo, no desporto (os adeptos marselhenses – Bromberger, 1995 – não serão um meio de memória, tornando-se o próprio OM num lugar de memória?), a política, o mundo do espetáculo e muitos outros domínios. Por outro lado, os lugares de memória podem permanecer estáveis na longa duração, congelados por exemplo nos topónimos. Anne Raulin (1997) ilustrou brilhantemente esse fenómeno quando se esforçou por restituir uma «memória insular», a de Manhattan. Opor radicalmente um período contemporâneo que seria caracterizado pelo fim das «sociedades-memória» (tal como se pôde falar do fim dos camponeses) a um passado em que a comunidade partilhava intimamente uma memória viva, é ceder à quimera de uma espécie de grande partilha histórica entre hoje e ontem, outrora, antigamente. Nunca existem sociedades totalmente imóveis e hoje difere de ontem como ontem diferia de anteontem, mesmo que seja incontestável que as mudanças se aceleram. Já em 1912, Durkheim evocava em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* uma forma de desencanto do mundo que se pode comparar ao desaparecimento de um meio de memória. Mas nada exclui que um certo desencanto seja concomitante com um novo encantamento, como refere justamente Marc Augé (1989: 11). De facto, é menos do desaparecimento dos meios de memória que se deveria falar do que da sua transformação: enquanto durante muito tempo alguns membros da sociedade (o antepassado, o chefe, o antigo combatente) eram reconhecidos como os únicos legítimos portadores e autores da memória coletiva, estes perderam hoje o seu monopólio. São cada vez mais numerosos os indivíduos que se autoproclamam guardiões da memória do grupo a que pertencem. Por este mesmo facto, a produção de lugares de memória torna-se demasiado profusa, mais dispersa, mais fragmentada, por vezes inesperada (Pouchelle, 1983), muitas vezes menos visível e menos espetacular do que no tempo das grandes «sociedades-memória» em que era mais fácil estar-se de acordo acerca dos lugares (ou mesmo os Altos Lugares) suscetíveis de se tornarem objeto de um consenso memorial.

Desde 1984 (data da publicação do primeiro volume dos *Lugares*), Pierre Nora abriu um campo de investigação fecundo

ao trazer uma contribuição fundamental para o conhecimento dos lugares de memória da França. A esse título, esta contribuição apeia igualmente à crítica. Os *Lugares* pretendem recensear tudo aquilo que era *suposto* fazer parte da memória para «os franceses» – lugares onde a sua memória trabalha –, sem que seja precisada a memória de *quem* exatamente e sem que seja aliás sempre evidente que ela trabalha aí realmente. O que se sabe de *Larvisse*, das *Giuides-Joanne* ou *d'Arcisse de Caumont*? O lugar efetivo que ocupam esses «lugares» na memória dos nossos concidadãos é mal conhecido e até mesmo ignorado. Assim, os resultados de uma hipotética memória nacional permanecem misteriosos. Igualmente, aos nossos olhos de antropólogo, o principal interesse da noção de lugar de memória reside no convite que ela nos endereça de proceder a um inventário e a uma etnografia das modalidades concretas de encarnação nos lugares materiais e ideais de uma memória em mudança, movediça, seletiva, mais ou menos forte mas sempre viva, e isto ontem tal como hoje, na nossa sociedade tal como nas outras.

A tarefa a realizar permanece imensa. Trata-se de um projeto de «memórias comparadas» (como outros países produzem os seus lugares de memória, como eles os representam), que se pense nos lugares de memória das minorias e da imigração, que se pense ainda numa problemática mais regional e até mesmo local, as perspetivas de investigação são incontáveis. Por exemplo, existem microlugares de memória – aqueles que Martin de La Soudière chama «altos lugares *communs*» (*in* Micoud, 1991: 27) –, que, à escala de uma aldeia (Candau, 2002b), de um bairro ou de uma rua, podem ter tanta importância para a coletividade como o Panteão (lugar material) ou as «noções memória» de direita e de esquerda (lugar ideal) e para os quais é mais fácil, a partir de uma população restrita, determinar o seu papel na memória coletiva. Com efeito, é mais fácil saber se os habitantes de uma aldeia encarnam uma memória partilhada do que colocar a mesma questão a propósito dos cidadãos de um país, isto porque no primeiro caso podem identificar-se precisamente os contornos dos quadros memoriais locais (lugares de trabalho, de sociabilização, mas também comemorações, monumentos).

## UM LUGAR PATRIMONIAL, ENTRE MEMÓRIA E ESQUECIMENTO

O santuário de Notre-Dame du Beausset Vieux ergue-se na comuna do Beausset, no departamento do Var, a cerca de quinze quilómetros a noroeste de Toulon, numa região muito turística, mas onde a atividade agrícola permanece ainda relativamente sustentada graças à viticultura quase inteiramente voltada para o comércio de vinhos de Bando. Este santuário está hoje em bom estado de conservação, mas as coisas eram bem diferentes há cerca de 50 anos, antes de começar uma ação patrimonial de envergadura. No fim dos anos de 1950, com efeito, a capela e as suas dependências estavam completamente degradadas, e o sítio estava ele próprio ao abandono: paredes de sustentação derrubadas, vegetação a invadi-la, dificuldades de fornecimento de água, ausência de eletricidade, estrada para veículos inexistente, etc. Só quatro peregrinações anuais por meio de um caminho escarpado mantinham a ligação entre os aldeãos e o santuário.

Em 1961, o novo padre nomeado no ano anterior lança um apelo premente para que os homens da aldeia aceitem dedicar um dia por semana – que seria o sábado – à restauração do santuário. Este apelo foi largamente ouvido. Até princípio dos anos de 1990, ou seja, durante trinta anos, umas vinte pessoas em média (por vezes indo até aos 40 trabalhadores), maioritariamente homens, trabalham todos os sábados na restauração do sítio. Isto representa no total mais de 30 000 dias de trabalho voluntário. Há que acrescentar-lhe a contribuição de diversos empresários e comerciantes locais que participaram no esforço coletivo com ajudas de todo o tipo: provisões, empréstimo de material, dádivas diversas, etc. A partir de 1990, em contrapartida, a empreitada de valorização do santuário começa a enfraquecer e, atualmente, ela quase acabou, ainda que a criação de uma associação dos amigos do Beausset Vieux há uns anos atrás anuncie uma possível reanimação.

Como se poderá explicar o efeito duradouro que teve a iniciativa do padre, durante uns trinta anos, e depois o desinteresse progressivo que se manifestou no decurso da última década? Tentar responder a esta questão pode esclarecer a forma como opera a produção simbólica de um alto lugar patrimonial, mesmo «comum». Diversos investigadores se têm esforçado por identificar as condições de possibilidade desta produção. Segundo Denis Chevallier (*in* Dimitrijević, 2004), uma retoma poderá ser abordada nas suas relações com diferentes componentes: um lugar (é um momento de construção territorial); um tempo (construção de uma memória, de uma autenticidade); uma justificação (um argumento, um sistema de explicação); um grupo (intervenção de novos atores e construção de redes); um objeto (transformação do estatuto de objeto ou de instituição). Para Martin de La Soudière (*in* Micoud, 1991), a eleição de um sítio como alto lugar «pressupõe um auditório, um público, um consenso muito largo». Procurando compreender como a capela expiatória dos Brotteaux em Lyon pôde tornar-se num lugar de memória, Philippe Dujardin (*in* Micoud, 1991) enuncia cinco condições necessárias: é preciso, diz ele, uma coletividade iniciadora do gesto de memória, a eleição de um sítio, a monumentalização desse sítio, a eleição de datas de referência e a palavra dos portadores de memória. Com níveis de variação, todos estes fatores estão presentes no caso do santuário de Beausset Vieux, ligados entre si por um conjunto de interações complexas.

*Um contexto social favorável.* Quando a ação patrimonializante foi empreendida, no princípio dos anos de 1960, a aldeia assistiu ao princípio de uma mutação socioeconómica fundamental, sob o efeito de um movimento duplo: a depressão

agrícola e o desenvolvimento exponencial do turismo que, muito depressa, se traduziu por um forte crescimento demográfico, principalmente devido a uma contribuição de fora. É pois, por um lado, em reação à atração de uma transformação profunda da aldeia que alguns dos seus habitantes experimentam então a necessidade de restaurar o santuário. Existe aí um fenómeno banal que renvia para a tese bem conhecida de Nora: os lugares de memória impõem-se «porque já não há meios de memória» ou porque estes estão ameaçados. Encontramos a mesma perspetiva na ideia segundo a qual o interesse manifestado pelo património rural foi concomitante com a desorganização das sociedades rurais (o fim das terras, e dos camponeses). Entretanto, esta consideração é de um interesse limitado. Trata-se com efeito de uma explicação que se pode aplicar quase por toda a parte e que por esse facto não nos adianta grande coisa. Se quisermos tentar captar todos os seus aspetos em favor de um património de proximidade, há que considerar outros fatores em

As *qualidades patrimoniais intrínsecas*, há que considerar outros fatores em qualidades patrimoniais intrínsecas do sítio. No meio destas, existem seguramente destas qualidades objetivas terem sido percebidas como ameaçadas foi evidentemente um fator que incitou alguns aldeões a restaurar o sítio. A preocupação de sal-*que já lá estava*, mas também uma atitude que contribui para o seu reforço. Por entre essas qualidades intrínsecas, existe à partida tudo aquilo que tem a ver com o espírito ou o «génio do lugar»: o penhasco rochoso sobre o qual se ergue a capela particular, porque foram aí descobertos peixes fósseis com mais de 170 milhões de anos. A capela em si está situada a uma altitude de cerca de 400 metros e domina largamente toda a região: ela é um lugar no sentido físico do termo, aliás muito visível de noite numa grande parte da região, desde a sua iluminação, há uns vinte anos. Ela havia sido construída em 1164, onde se erguia provavelmente uma capela mais antiga. Ao seu valor de antiguidade acrescenta-se um certo número de valores patrimoniais não negligenciáveis: as qualidades arquitetónicas incontestáveis (de estilo ogival-românico, é bem proporcionada, em pedra da região); a presença de numerosos *ex-voto* pintados (83 exaltamente, a maior parte do século XIX, e alguns do XVIII) e de um *ex-voto* em madeira esculpida classificado do século XVI; um sino do século XI apresentado como o mais velho sino da Provença; o sítio está inscrito no inventário suplementar dos monumentos históricos; por fim, beneficiou de um programa de televisão «Obras-Primas em perigo» da ex-ORTE.

*Sedimentos memoriais*. Estas qualidades patrimoniais intrínsecas estão misturadas com os sedimentos memoriais. O material conjuga-se assim com o ideal, o objetivo com o subjetivo e, por essa razão, não é fácil distinguir à partida o que vem da verdade histórica e o que, reivindicado com igual força, é mais ou menos lendário. Sem procurar triar o verdadeiro do falso, podemos limitar-nos a retomar os argumentos autóctones, admitindo que num alto lugar é mais importante aquilo em que se crê do que o que se pode ver. Muitas representações do passado do lugar, umas historicamente justas, outras erradas, procedem da eficácia memorial do sítio. Temos aqui um dispositivo metamemorial que contribui para fabricar um passado coletivo jogando ao mesmo tempo com os acontecimentos reais e fictícios. O sítio de Beausset Vieux inscreve-se numa história de longa duração que pode ser reivindicada se necessário. Embora esta não seja original, conta mesmo assim e é interessante em narrativas que ligam os aldeões (uma parte deles) ao sítio: são assim evocados, sem verdadeira preocupação de uma cronologia rigorosa, o povoamento

figure do século X ao VII, a proximidade de feitorias focenses a partir do século VI, a influência helénica de Marselha, a construção de um ópido romano, a resistência a diversas invasões ditas «bárbaras e «barbarescas», a edificação no século X de uma «verdadeira fortaleza» com torre de menagem, cerca dupla, resistente a numerosos cercos e batalhas até ao século XVI, a visita de Luís XIV, diversos périplos durante a época revolucionária, a passagem de Bonaparte, etc. Muitos outros elementos participam na densidade temporal e numa espécie de saturação memorial do lugar. O santuário é o sítio epónimo da aldeia atual, instalado a partir do século XVI na planície. É considerado como o local onde foi fundada a comunidade da aldeia, que é frequentemente uma das principais razões para a eleição de um Alto Lugar. A legitimidade desta fundação é reforçada pela presença da capela, nas proximidades, com o ossário que data do século XVI, ligado a uma das muitas batalhas que o sítio conheceu. A memória dos mortos, e sobretudo a memória das tragédias, desempenham sempre, como vimos, um papel importante na produção simbólica de um lugar. Além disso, a capela tomou-se muito cedo num lugar de peregrinação desde a nova aldeia, o que contribuiu para a manutenção dos laços memoriais entre os dois sítios. Isto é atestado desde pelo menos 1655, ano em que já se subia até lá em procissão no dia da Ascensão. A nova aldeia e a antiga estão aliás ligadas por um caminho chamado dos oratórios sobre o qual treze destas edículas, muito populares na região, acrescentam às qualidades patrimoniais intrínsecas do sítio. As *crenças religiosas*. Com os oratórios, abordam-se as crenças religiosas, evidentemente centrais no caso da patrimonialização de um santuário. O sítio é dedicado à Virgem, defensora da aldeia («Baussetentium Advocata») segundo o brasão local. Nesta região de forte devoção mariana, novos milagres são-lhe atribuídos particularmente a preservação da peste em 1720, a da cólera em 1849 e 1865 e, por fim, a proteção quando da ocupação alemã durante a Segunda Guerra Mundial. A presença dos *ex-voto* pintados, outro interesse patrimonial já evocado, conforta a crença nos poderes protetores da padroeira da capela. Por fim, sempre no registo taumatúrgico, um facto é citado em todas as brochuras apresentando o santuário: aquando do gigantesco incêndio da floresta em setembro de 1936, o calvário foi calcinado, incluindo a cruz em madeira, mas o Cristo em madeira esculpida – que data do século XVIII e que se encontra atualmente na capela – foi «miraculosamente poupado», salvo três dedos da mão direita.

A *inscrição da ação patrimonializante numa tradição*. Mesmo se o contexto, os sedimentos memoriais e as crenças religiosas desempenharam um papel importante no sucesso da ação patrimonializante empreendida em 1961, o fator que foi provavelmente decisivo é a inscrição desta ação numa tradição muito enraizada localmente, a da sociabilidade masculina. Nos livros de razão de agricultores da comuna, a participação em cada sábado nos trabalhos de restauro do santuário é aí sistematicamente mencionada. É esse o sinal da importância dessas concentrações semanais entre homens e, em particular, da refeição tomada em comum, geralmente numa grande convivialidade. O projeto de restauração do sítio também permitiu a numerosos aldeões renovar a tradição dos círculos, das assembleias de homens e das confrarias. Além disso, o facto de ter participado num investimento durante um período, pelo menos, para uma certa representação associativa do grupo dos trabalhadores, o que fez crescer a tonalidade afetiva da relação mantida pelo grupo com o sítio patrimonial.

O *promotor e mediador cultural*. Por fim, é provável que sem o apelo do novo padre da paróquia a ação patrimonializante não tivesse conhecido a amplitude

que foi a sua durante trinta anos e, talvez, não tivesse mesmo visto a luz do dia. A presença de um promotor-mediador cultural é frequentemente decisiva numa ação deste tipo, pelo menos para dar o impulso fundamental.

Em resumo, o sucesso da operação de valorização do sítio resultou da conjugação de múltiplos fatores: um contexto de crise identitária, um sentimento de urgência patrimonial, a inscrição numa tradição, a fidelidade na assunção de uma herança religiosa e memorial e, por fim, um personagem instigador do empreendimento de restauração do santuário. Assim fortificada por estes diferentes fatores, a ação patrimonial (e patrimonializante) durou trinta anos. Hoje, contudo, a situação mudou. O grupo dos trabalhadores do santuário de Beausset Vieux cessou praticamente toda a atividade e o lugar de memória que é o sítio, embora não se desvança completamente, parece passar para segundo plano. Quais são as razões disso? Podemos tentar responder retendo, uma após outra, as diferentes componentes de sucesso da operação entre 1960 e 1990.

*O contexto social.* Em primeiro lugar, a aldeia já não tem grande coisa a ver com o que era no princípio dos anos de 1960 (de 3000 habitantes ela passou para mais de 8000) e, nestas condições, a questão da identidade local não se coloca mais nos mesmos termos, em referência a um lugar de memória carregado de história real ou lendária da antiga comuna e da sua fundação. Aqueles que foram diretamente atingidos pela rutura socioeconómica e cultural dos anos de 1950-1960 envelheceram ou morreram. Para as gerações que se lhes seguiram, agora confundidas com a população de origem extracomunal, tanto do ponto de vista do seu modo de vida como da sua atividade profissional (cada vez mais voltada para o setor terciário), o santuário já não é um ponto forte de enraizamento identitário. É verdade que o santuário recebe milhares de visitantes por ano (não existem estatísticas precisas), principalmente dos turistas e também de autóctones. Há casamentos, batismos e comunhões que são celebrados nele, mas tudo isto é feito numa lógica consumista, sem que haja aí implicação da população na gestão do sítio.

*As qualidades patrimoniais intrínsecas.* Estas permaneceram iguais, evidentemente, mas o sentimento de urgência patrimonial desapareceu, como resultado do próprio objetivo alcançado pela empreitada de restauro realizada durante trinta anos. De uma forma geral, o santuário está em bom estado de conservação, ainda que os trabalhos de manutenção e arranjos continuem a ser necessários.

*Os sedimentos memoriais.* Continuam presentes e enriqueceram-se desde a época dos trabalhadores de Beausset Vieux ao longo de trinta anos de restauração do santuário. A ação patrimonial, com efeito, consolidou o capital memorial do lugar. Veio alimentar a metemória. Apesar disso, a sedimentação memorial que fez do santuário um alto lugar local é hoje menos interessante, ao que parece, por razões relacionadas com as alterações demográficas e socioeconómicas já evocadas.

*As crenças religiosas.* O contexto geral do recuo da prática religiosa enfraquece seguramente o peso simbólico do santuário. É certo que ainda se verificam três peregrinações anuais (segunda-feira de Páscoa, Pentecostes e 8 de setembro) que reúnem sempre umas duzentas a trezentas pessoas. Mas a participação é menos importante do que antigamente e a peregrinação cantonal, a 2 de julho, que tinha vocação para reunir os fiéis de todas as aldeias dos arredores, foi suprimida desde o fim dos anos de 1960. Dá-se assim uma retração do território interessado pelo sítio patrimonial.

*O recuo da sociabilidade.* A inscrição da ação de restauração numa tradição de sociabilidade tinha sido responsável por uma grande parte do seu sucesso. A partir dos anos de 1990, as dissensões internas do grupo alteraram esta componente

essencial da ação patrimonializante. Desde que os trabalhadores voluntários deixaram de ter o mesmo prazer em reunir-se, esta ação ficou fortemente comprometida.

*O promotor e mediador cultural.* Todos os aldeões estão de acordo em reconhecer que o padre que esteve na origem do apelo de 1961 era um personagem excepcional, capaz de galvanizar as energias não apenas dos crentes como também dos não crentes. A sua partida, em 1966, constituiu um primeiro alerta, mas o dinamismo do movimento que ele tinha impulsionado era tal que os padres seguintes puderam continuar a acompanhá-lo. Nenhum, contudo, foi capaz de lhe dar um novo fôlego quando os períodos de crise começaram a chegar.

No final, o santuário é hoje objeto de uma relativa desafeição e, sobretudo, a ação patrimonial e patrimonializante praticamente cessou. Isto leva a diversas reflexões. Em primeiro lugar, é sem dúvida inevitável que um lugar patrimonial seja objeto de um interesse ou de uma ligação flutuante ao longo do tempo por parte das populações em questão. Embora haja sempre tendência para apreciar os fenômenos sociais na perspetiva dos tropismos contemporâneos, há que recordar que a sensibilidade patrimonial é historicamente marcada por períodos de fluxo e de refluxo. Assim, o santuário de Beausset Vieux já tinha beneficiado de ações de restauração de 1805 a 1843, em 1850, e no princípio do século XX, antes de voltar a cair, sucessivamente, num período de esquecimento relativo. Esta sucessão de amnésias e de anamneses, de abandonos e de fulgores, de anemias e de revitalizações, é provavelmente uma característica do lugar de memória. Ela recorda, para além disso, até que ponto pode ser volátil a atitude tradicional aplicada a um determinado objeto patrimonial hoje, ou a um outro qualquer amanhã, ou, muito simplesmente, posta em «banho-maria».

Em segundo lugar, este estudo de caso permite verificar um fenómeno banal: a elaboração do património segue o movimento das memórias e acompanha a construção das identidades. O seu campo alarga-se assim que as primeiras se tornam mais numerosas, o que se produziu em Beausset com a chegada de novas populações, menos conotadas com o antigo santuário e sem dúvida mais voltadas para outros objetos patrimoniais ou para outros lugares de memória que seria necessário estudar; ele pode igualmente regressar ou modificar-se quando estiver relacionado com as identidades fugazes ou das quais os indivíduos procuram fugir. Assim, o património é menos um conteúdo do que uma prática da memória, destinada a permanecer sempre inacabada.

Assinalemos, em jeito de conclusão desta secção, o domínio sem cultura dos lugares de amnésia, lugares que, tendo em conta o seu passado, teriam podido tornar-se lugares de memória mas onde, curiosamente, a memória não «aderiu», não se encarnou. Ora, na perspetiva que foi a nossa nesta obra – privilegiar o esquecimento, os vazios «cheios», a falta, a ausência como manifestação das censuras que os membros de uma coletividade se impõem –, os lugares de amnésia, que podem passar a ser lugares de anamnese, têm certamente tantas coisas para nos ensinar sobre o estado de uma sociedade como os lugares de memória.

Tanto Stewart como Cappelletto, seguindo Maurice Bloch e Dan Sperber, sublinham a necessidade para os antropólogos de dar mais verosimilhança psicológica às suas teorias da memória coletiva e *memory studies*, isto ao integrarem a contribuição das ciências cognitivas. O desenvolvimento da antropologia cognitiva inscreve-se nesta perspetiva. Esse subdomínio da antropologia cultural tem por objeto os processos de formação e de exploração dos conhecimentos, assim que esses processos e esses conhecimentos são partilhados. Podemos por exemplo interrogar-nos sobre o que Susan Blackmore chama a «memoriabilidade» das informações (1999: 55). Indubitavelmente, algumas delas conseguem mais facilmente do que outras serem transmitidas, memorizadas, partilhadas e depois estabilizadas no seio de um grupo de indivíduos. Parecem dever esta propriedade ao facto de entrarem em ressonância com as estruturas inatas do espírito-cérebro. Assim, quando uma obra musical nos é transmitida, nós memorizamos-a melhor se ela for melodiosa do que se se tratar de um excerto de música abstrata, salvo em casos patológicos (amusia). O que vale para as fórmulas musicais vale igualmente para a transmissão de certas formas narrativas (nós guardamos mais comodamente na memória a história do Capuchinho Vermelho do que a do curso dos mercados da véspera na Bolsa, o que dá à partida uma probabilidade maior de se tornar «um objeto cultural durável»: Sperber, 1996: 88), geométricas (nós memorizamos melhor a figura do círculo do que a de um polígono irregular), olfativas (quem quer que tenha sentido um «cheiro de ovo podre» ou o odor de um corpo em decomposição sabe que estes são perfeitamente reconhecíveis e inolvidáveis), etc. Da mesma forma, «as espécies da biologia popular, assinala Scott Atran (2003: 124) são bem estruturadas, chamam a atenção, são memoráveis e facilmente transmissíveis de espírito para espírito». Tal como os grupos totémicos, também elas são, dessa forma, bons exemplares de coisas «boas para pensar» (Lévi-Strauss, 1962) e, como poderemos acrescentar, boas para memorizar.

Muitos objetos de pensamento – o *meme*, fortemente controverso e definido como um «*item memory*» (Blackmore, 1999: 5) –

têm assim a particularidade de satisfazer princípios de economia cognitiva, de induzir mecanismos inferenciais convergentes de representação e de comunicação ou, ainda, de serem facilmente memoráveis e transmissíveis. Cada vez que estas características estão presentes, aquilo a que Luca Cavalli-Sforza chama o coeficiente de transmissão (1996: 267) é particularmente elevado e, ao mesmo tempo, a probabilidade de partilha das informações transmitidas e memorizadas aumenta consideravelmente. Existe portanto aí todo um programa de investigação que deveria permitir compreender melhor a natureza dos processos memoriais.

### MEMÓRIAS SENSORIAIS: O CASO DA MEMÓRIA OLFATIVA

Classicamente, reconhece-se uma dupla função à memória olfativa. A primeira é a lembrança, com três modalidades: por um lado, os odores têm um forte poder de evocação e favorecem a recuperação das recordações (memória episódica e semântica) que vão contribuir para dar à percepção o seu caráter subjetivo; por outro lado, as recordações em si podem ajudar a reencontrar os odores; por fim, algumas pessoas conseguem recriar mentalmente uma sensação olfativa na ausência do estímulo, isto sem passar necessariamente pela sua memória episódica. A segunda função é o reconhecimento ou apitidão recognicional: graças às informações olfativas já memorizadas, é possível reconhecer e, eventualmente, identificar os estímulos olfativos, e isto de forma muito segura. Para simplificar podemos considerar dois casos representativos, a recuperação da memória sensorial na ausência do estímulo ou na sua presença.

Na ausência do estímulo, a memória olfativa sente geralmente dificuldades. Por exemplo, no instante presente, sentado no meu escritório diante do computador, eu sou totalmente incapaz de reencontrar na minha memória o cheiro de guisado de lebre que eu comi na véspera, ao passo que, ao fechar os olhos, me é muito fácil recuperar a lembrança de uma cor, vermelha, ou outra. Alguns indivíduos, contudo, são mais capazes do que outros. Esta aptidão deve-se ao mesmo tempo a disposições individuais e, sobretudo, a uma longa aprendizagem, tal como aquela que é seguida pelos perfumistas, pelos enólogos e por alguns cozinheiros.

Na presença do estímulo, a recuperação da recordação olfativa tem duas características conexas: a importância do contexto e a multissensorialidade. O contexto é o da sensação de origem, registada juntamente com todo um ambiente sensorial e emocional, fenómeno bem conhecido sob o nome de síndrome de Proust. As razões para isso são diversas, mas uma das principais é o laço funcional mantido pela percepção olfativa com o tratamento afetivo da informação. Embora estes mecanismos ainda não sejam completamente conhecidos, diversas regiões do cérebro associadas ao tratamento da mensagem olfativa – ao nível do tálamo, do neocórtex frontal e do sistema límbico –, integram diversas informações sensoriais, marcam o odor com um valor afetivo, contribuem para associações e correspondências, e desempenham um papel importante para o estabelecimento na memória das recordações (engramas ou traços neuronais das sensações) que, em

definitivo, não são puramente olfativas. Isto contribui para a consolidação do traço mnésico. O contexto é também o do momento da memorização, que desempenha um papel importante no reconhecimento do estímulo. Por exemplo, é difícil arrumar o cheiro de um queijo na categoria «alimentar» se o captarmos ao entrar num florista!

Além disso, a recuperação da recordação está facilitada pelas associações entre vários sentidos. De facto, a multisensorialidade é «a nossa maneira habitual de perceber e estar em relação com o mundo» (Howes, 2003: 120). Frequentemente, a descrição olfativa inspira-se noutros sentidos (Candau, 2004d). Os despenseiros, por exemplo, fazem intervir a visão (o invólucro), o tato (o volume na boca, «gordo, rico, e opulento») ou então «fluido e fino») e, claro está, o gosto propriamente dito (Candau, 2000, 1999a e b). A descrição multisensorial pode ser muito subtil: evocam-se «notas» de mel ou de resina, «toques» de flores ou de cogumelos, uma «pontinha» de trufa, etc. Um dos informadores, despenseiro, assimila explicitamente a sua descrição a uma tela de pintura sobre a qual ele aplica as suas cores – as suas notas – respeitando as regras de uma arte pictórica (o equilíbrio, a simetria, os planos, as nuances, a harmonia do conjunto, etc.), mas deixando também jogar plenamente com a sua imaginação. A verbalização dos odores do vinho em referência a objetos ou produtos com a cor do líquido considerado, tinto ou branco, confirma o carácter multisensorial da percepção. Assim, um vinho branco artificialmente tingido de tinto com um corante inodoro é descrito em termos olfativos como um vinho tinto pelo ângulo da evocação de objetos ou de produtos da mesma cor (Morrot *et al.*, 2001). Esta dependência entre o olfato e a visão, aquando da denominação de um estímulo olfativo, foi confirmada pela visualização cerebral que pôs em evidência, por ocasião deste processo, a ativação de uma parte do córtex visual primário (Qureshi *et al.*, 2000). Em suma, lembrar-se de um cheiro é lembrar ou reconhecer todo o ambiente do estímulo inicial, incluindo as mensagens destinadas aos outros sentidos.

Devemos considerar outros dois fenómenos fundamentais: o paradoxo do omnívoro e o laço identidade/alimentação. Segundo o paradoxo do omnívoro (Fischer, 1990), damos mostras de uma grande liberdade nos nossos regimes alimentares, o que de um ponto de vista adaptativo apresenta um interesse evidente: somos capazes de viver nos ambientes mais diversos. Mas isto impeliu o ser humano «a procurar variedade e portanto a necessitar de se confrontar com alimentos novos» (Sulmont-Rossé *et al.*, 2003: 10), necessidade essa que pode ser perigosa tendo em conta a toxicidade potencial dos alimentos desconhecidos. Eis porque nós nos apoiamos largamente na memória durável das nossas experiências alimentares, não sendo as preferências e as rejeições alimentares inatas (preferência pelo sabor açucarado, rejeição do sabor amargo) suficientes para orientar a nossa alimentação de forma segura e fiável. Assim, em todos os seres humanos, observa-se uma codificação precoce das recordações olfativas. As experiências quimiosensoriais influenciam fortemente a formação das preferências durante os 4 primeiros anos da vida e, mais particularmente, durante o período que vai dos 6 meses aos 2 anos, que surge como «a idade de ouro para a descoberta alimentar» (Nicklaus, 2003: 25). As aversões aos aromas alimentares adquiridos desde a infância podem persistir cinquenta anos mais tarde (Garb e Stunkard, 1974). Basta que «a ingestão de um alimento seja seguida uma única vez de indisposições gastrointestinais (náuseas, vômitos...)» para que o indivíduo desenvolva uma aversão profunda e persistente a esse alimento (Sulmont-Rossé *et al.*, 2003: 11). Uma das funções principais da memória olfativa (e gustativa) é, portanto, a de lembrar as experiências anteriores associadas a um alimento e de gerar um estado de alerta

do indivíduo para esse alimento. Existe aí, sem dúvida, uma explicação para a tenacidade das recordações olfativas, das mais desagradáveis, é certo, e também das recordações mais felizes.

Por fim, o carácter durável das recordações culinárias não é alheio ao papel que eles desempenham no sentimento de identidade pessoal ou cultural (Candau, 2004e). Deste ponto de vista, a alimentação é um elemento essencial. Quando um indivíduo emigra, quando ele se instala num outro país, perde menos depressa os hábitos alimentares do seu país de origem do que a sua língua. Por vezes, basta uma ou duas gerações para esquecer esta última, enquanto esses hábitos se podem transmitir por muito mais tempo. O enraizamento identitário passa por um enraizamento geográfico, num território (o solo portador de um produto) e também por um enraizamento olfativo. Em Sardalais, por exemplo, os odores reconhecidos como sendo provenientes do Périgord «são aqueles que procedem da fama da região, que são oferecidos aos turistas e aos gastrónomos», referem Nicole Mainet-Delais e Hélène Mainet. Estes autores acrescentam: «Quando se mora longe, muitas vezes na região parisiense, quando o sol rareia e o ânimo se ressentente, um bom remédio consiste em abrir uma caixa ou um bocal com geleia de ganço. O aroma delicioso proporciona um reconforto fundamental que se prolongará pelos dias seguintes, servindo a restante gordura para cozinha» (*in* Musset e Fabre-Vassas, 1999: 62 e 66). Estes aromas, memorizados, apontam para uma identidade partilhada ou, pelo menos, para a crença nesta identidade partilhada. Em suma, se as nossas recordações alimentares são duráveis, é também porque a cozinha e a gastronomia são fortalezas para a consciência identitária. Eis porque a memória dos alimentos e dos seus aromas não podem nunca ser reduzidos à enumeração simples das propriedades das substâncias consumidas.

## OUTRAS PERSPETIVAS

Muitas outras vias de investigação continuam por explorar. É impossível expô-las todas aqui mas podemos, pelo menos, citar duas delas, por entre aquelas que são menos usadas pelos antropólogos e que, contudo, parecem muito promissoras.

A criação artística é a primeira delas, sendo qualquer obra «uma mnemotécnica do belo» como afirmava Baudelaire. Existiram períodos históricos propícios ao questionamento da memória pela arte. Foi o caso na Europa anterior a 1914: ao lado dos trabalhos de vocação científica, de Bergson ou de Freud, encontramos Henry James, Conrad, Joyce, Italo Svevo e Marcel Proust na literatura, Mahler na música. Será que o período contemporâneo, caracterizado por um forte mnemotropismo social, voltará a sentir a sua repercussão no domínio da criação artística?



A resposta encontrar-se-á sempre em primeiro lugar na literatura, que é uma tentativa de reconquista do passado, uma fábula sobre o tempo perfeitamente cumprido com *La Recherche*. O antropólogo pode, portanto, interessar-se por ela enquanto expressão original da memória no seio de uma determinada sociedade (Candau, 2005). A expressão mais explícita é a escrita da recordação nas suas diversas formas: memórias, confissões, anamneses. Os modelos são numerosos e ilustrados: quer se trate das *Mémoires de Saint-Simon* ou do cardeal de Retz, das *Mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand ou das *Confessions* de Rousseau, podemos facilmente encontrar aí características de qualquer autobiografia, de qualquer recomposição do passado por um sujeito que coloca em cena a sua própria vida: censuras, esquecimentos, tendências hagiográficas, etc. Mesmo quando o autor não manifesta intenção de se confessar, é raro que a sua obra não procure fazer surgir *de profundis*, pela alquimia da ficção, os tesouros da memória. Muitos escritores são de facto memorialistas que só conseguem criar quando se embrenham numa exploração da memória (a sua, da sua família, da sua sociedade ou do seu país). O antropólogo deveria prestar tanta atenção a esses escritos extraordinários como faz atualmente com os escritos normais.

Um outro domínio mal explorado é o das memórias dominadas ou minoritárias. As investigações de David Lepoutre e de Isabelle Cannoodt (2005), por exemplo, dão conta da riqueza e da complexidade da relação com o passado de famílias populares imigradas. Estas, longe de não terem sempre referências memoriais, reconstituem o seu passado em função de critérios diversos: contextos históricos de migrações, origens culturais, dependências sociais. Por exemplo ainda, os processos de construção e de transmissão da memória dos mortos de sida descritos por Christophe Broqua (1998) – ritualização do luto, comemorações, apropriação de lugares de memória fixos (pinturas murais, exibição do Quilt em Washington) ou nómadas (leitura dos nomes das vítimas, canteiros de velas iluminadas), reivindicações políticas e comunitárias – mostram até que ponto o ser humano, mesmo quando tudo se desmorona, permanece profundamente um ser de memória.

## CONCLUSÃO

Conscientemente ou não, os indivíduos tal como as sociedades sempre modelaram as representações do seu próprio passado em função das questões do presente. O antropólogo deve evidentemente estar atento a estes mecanismos de elaboração das modalidades da memória que se situam a um nível de consciência de diversas representações sociais. Esse é o projeto de uma antropologia da memória que, para se desenvolver, deve esforçar-se por evitar três perigos enquanto conjuga duas perspectivas diferentes.

O primeiro perigo consiste numa redução não razoável do campo da investigação. Se o da antropologia da memória dá mostras de um grande dinamismo, como atesta o número de publicações consagradas a este domínio de estudo, é grande a tentação de o reduzir a uma antropologia do político (a gestão e os usos políticos do passado) ou da memória patrimonial. Neste último caso, o risco é tanto mais elevado quanto proliferar sobre as nossas sociedades uma vaga irremediável de patrimonialização, acompanhada por uma forte procura social de diversos atores: Estado, coletividades locais, associações. Estes domínios do político e do património, por mais importantes que sejam, não devem mascarar a extensão do campo a explorar e a diversidade dos trabalhos a empreender: memória familiar, profissional, religiosa, da infância, sensorial, espacial, numérica, dos rostos, etc., sempre

nos seus aspetos coletivos (partilhados) evidentemente. As perspectivas de pesquisa, como se vê, são intelectualmente estimulantes e cientificamente promissoras.

Sem que exista contradição com o que precede, o segundo perigo é o risco de sobrevalorização e de extrapolação do jogo memorial (e identitário). Que lugar ocupa realmente a preocupação memorial nas sociedades modernas? O antropólogo, absorvido inteiramente pelo estudo deste fenómeno, está naturalmente inclinado para lhe atribuir um papel proeminente. Mas, neste domínio, tal como o oleiro, corre o risco de se tornar escravo da argila. Sem querer negar aqui a importância do mnemotropismo contemporâneo – o que seria contraditório com o propósito central desta obra – podemos nos perguntar se o investigador não tem tendência para o sobrestimar? Excetuando certos períodos de crise, as questões memoriais ocupam talvez um lugar mais reduzido do que se pensa na vida dos indivíduos que, antes de mais, se preocupam com o trabalho, com o sustento da sua família e, por vezes, o que é mais difícil, em usufruir do tempo que passa. Por exemplo, parece pouco contestável que se tenha exagerado o conhecimento partilhado das origens no seio de um grupo, sobrevalorizando igualmente os mitos e as lendas – que não são necessariamente levados a sério por aqueles que os contam –, nos quais os discursos políticos ou religiosos querem fundar a origem de uma nação, de uma sociedade ou de uma crença. Na realidade, esses discursos só são sustentados por uma pequena minoria da população e se são escutados por audiências muito mais vastas, e ainda que tenham um tremendo impacto, é excepcional que estas sejam maioritárias. Da mesma forma que se fala a torto e a direito da «paixão genealógica» que caracterizaria a época contemporânea – em França, trata-se quando muito da «paixão» de algumas centenas de milhares de pessoas, de entre as dezenas de milhões de outros que não se preocupam nada com isso –, é incorreto evocar a ligação ao passado e as crises nacionais ou identitárias deste ou daquele «povo». É tomar a parte pelo todo. Existe aí uma derivação holística incontestável, que não retira nada ao interesse que representa o estudo dos fenómenos em questão, mas que não permite captar a complexidade e a multiplicidade das forças que, a todo o ins-

te, trabalham uma sociedade e que não são todas memoriais e identitárias. O «jogo memorial» deve consequentemente ser reposto no lugar que é o seu, lugar que é considerável mas ao qual seria abusivo reduzir o conjunto do jogo social.

O terceiro e último perigo ameaça a antropologia da memória no seu fundamento. As intrigas e a desconfiança, ou mesmo a hostilidade em relação às ciências da vida, por grande parte dos representantes das «ciências sociais padrão» privam este programa de investigação de um *corpus* muito rico de conhecimentos relativos às bases anatómicas, fisiológicas e psicológicas da faculdade de memória. A recusa em integrar a contribuição das ciências cognitivas e das neurociências enfraquece a credibilidade científica de numerosos trabalhos sobre a suposta particularidade de recordações e do esquecimento. Será razoável continuar a trabalhar sobre os estados mentais – o que são, indubitavelmente, as representações do passado – sem adquirir um bom conhecimento do substrato orgânico que os torna possíveis? Enquanto muitos investigadores em neurociências investem com audácia no campo das ciências sociais (Frith e Wolpert, 2004), o inverso permanece ainda extremamente raro, em detrimento da ciência que, enquanto processo de descoberta e de conhecimento, não dá qualquer importância à subtilidade das distinções académicas entre disciplinas.

A primeira perspectiva que o antropólogo deve privilegiar é a do etnógrafo que, no quadro de inquéritos de terreno metódicos e sistemáticos, se esforça por descrever com tanta precisão quanto possível o trabalho da memória (recordações e esquecimentos) à escala de uma família, de um bairro, de um ateliê, de uma aldeia, etc. Esta etapa da investigação, a da *books and crannies anthropology* (a antropologia dos cantos e recantos, atenta aos mais pequenos detalhes da vida quotidiana), é indispensável para evitar o deslize para um discurso muito genérico ou puramente especulativo sobre as formas coletivas da memória. Deste ponto de vista, os «estudos de caso» sobre os processos concretos de memória partilhada são para multiplicar.

Num segundo tempo, esta perspectiva deve alargar-se, para tentar apreender os processos memoriais no seio de uma sociedade no seu todo, a fiscalização sobre alguns casos não bastará.

A complexidade destes processos é tal, a sua variedade é tão grande, os níveis possíveis de explicação tão numerosos (individual, coletivo, nacional, local, privado, público, etc.) que, para tentar compreendê-los, é preciso dominar as relações que cada elemento de um dispositivo memorial estabelece com todos os outros. Em suma, ao adotar a perspectiva de comparação clássica da nossa disciplina, é preciso colocarmo-nos em situação de perceber os ecos que se enviam mutuamente as múltiplas formas de anamnese e de amnésia. Para aí descobrir o quê?

O meu livro, diz Proust nas últimas páginas de *O Tempo Recencontrado*, é um meio fornecido aos leitores para lerem em si próprios. Um ato de memória, antes de mais, é isso: uma aventura pessoal ou coletiva que consiste em partir da descoberta de si graças à retrospeção. Trata-se uma viagem muito perigosa porque o que o passado reserva a cada ser humano, considerado individualmente ou nas suas formas de serem *partilhadas*, é quase tão incerto como o é o futuro. A sua observação não é menos apaixonante para o antropólogo que não para de se espantar com as voltas que *Mnemosine* é capaz de dar.

## GLOSSÁRIO

**Altricialidade** – Os animais altriciais, tais como o *Homo sapiens*, não são imediatamente competentes à nascença. Necessitam da ajuda do seu meio (geralmente os pais) para sobreviver. No caso do homem, a noção de altricialidade «secundária» designa o desenvolvimento prolongado do cérebro, muito depois do seu nascimento, o que favorece a «impressão cultural».

**Antropologia cognitiva** – Estudo dos processos de formação e de exploração dos conhecimentos, desde que sejam partilhados.

**Aprendizagem** – Memorização de informações que modificarão o comportamento posterior.

**Comemorativismo** – Moral imperiosa da comemoração que invade o campo político-mediático e o debate público.

**Cultura** – O que os seres vivos partilham naquilo que acrescentam ao mundo físico, de forma variável e contingente mas naturalmente orientado.

**Ecmnésia** – Evocação alucinatória das recordações.

**Esquecimento** – Inaccessibilidade à consciência de uma informação memorizada.

**Hipermnésia** – Inaptação para o esquecimento.

**Iconorreia** – Profusão de imagens, fenómeno característico das sociedades contemporâneas.

**Lembrança** – Regresso das recordações à consciência num momento oportuno, no próprio momento em que o indivíduo tenta encontrá-los.

**Memória a longo prazo** – Memória de referência que pode conservar a recordação vários anos depois do acontecimento memorizado.  
**Memória de trabalho** – Memória imediata, que permite a manutenção temporária na consciência de informações com vista à realização de uma tarefa.

**Memória declarativa** – Informações e conhecimentos memorizados que «se atualizam na linguagem ou sob forma de imagens mentais e são em princípio acessíveis à consciência» (Nicolas, 2003: 113).

**Memória episódica** – Experiência fenomenológica da recordação, reconhecida como sua por um indivíduo no momento de uma intuição do passado.

**Memória explícita** – Um «saber que», dividido em memória episódica (memória dos acontecimentos vividos por um indivíduo) e memória semântica (memória dos factos conhecidos por este indivíduo).  
**Memória implícita** – Um «saber como» cuja aprendizagem permanente não é consciente.

**Memória perceptiva** – Memória que, operando a um nível pré-semântico, trata a forma e a estrutura.

**Memória processual** – Memória não consciente que permite as aprendizagens perceptivas e motoras na base dos nossos automatismos.  
**Memória semântica** – Todos os factos e conhecimentos memorizados ao longo da nossa vida.

**Metamemória** – Representação que cada indivíduo faz da sua própria memória, o conhecimento que tem dela e, por outro lado, o que diz dela.

**Mnemotropismo** – Força que age no seio das sociedades contemporâneas que as leva a manifestar uma ligação poderosa ao passado.

**Neurogênese** – Formação e desenvolvimento de neurónios.

**Palmo mnésico** – Número máximo de unidades de informação que podem ser conservadas simultaneamente na memória de trabalho.  
**Paramnésia** – Perturbação da memória traduzindo-se por uma fabulação, uma ilusão do já visto ou uma localização temporal inexacta da recordação.

**Protomemória** – Memória processual, hábito bourdieusiano, técnicas do corpo maussianas, etc. Tudo o que, memorizado, age sobre o indivíduo independentemente da sua vontade.

**Reconhecimento** – Regresso inopinado à consciência de uma informação identificada como uma lembrança.

**Sinaptogênese** – Estabelecimento das conexões entre neurónios.

**Sinaptose** – Enfraquecimento ou desaparecimento de conexões entre neurónios.

**Sociotransmissor** – Qualquer coisa do mundo (tangível ou intangível) que permite estabelecer uma cadeia causal cognitiva entre pelo menos dois espíritos-cérebros.