

TEMPO
PASSADO

CULTURA
DA MEMÓRIA
E GUINADA
SUBJETIVA

Beatriz Sarlo

COMPANHIA DAS LETRAS

(EDITORAufmg)

Copyright © 2005 by Beatriz Sarlo

Tiempo pasado ha sido publicado originalmente en español en 2005. Esta traducción es publicada mediante acuerdo con Siglo XXI Editores Argentina [Tempo passado foi publicado originalmente em espanhol em 2005. Esta tradução é publicada mediante acordo com Siglo XXI Editores Argentina].

Título original

Tiempo pasado — Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión

Capa

Raul Loureiro

Imagem da capa

Farfare (1974), de George Dannatt, guache e lápis sobre acrílico.

© Coleção particular/ The Bridgeman Art Library

Preparação

Marcos Luiz Fernandes

Revisão

Carmen S. da Costa

Isabel Jorge Cury

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sarlo, Beatriz

Tempo passado : cultura da memória e guinada subjetiva / Beatriz Sarlo ; tradução Rosa Freire d'Aguiar. — São Paulo : Companhia das Letras; Belo Horizonte, : UFMG, 2007.

Título original: *Tiempo pasado.*

ISBN 978-85-359-0981-4 (Companhia das Letras)

ISBN 978-85-7041-583-7 (Ed. UFMG)

1. Argentina - Condições sociais - 1945-1983 2. Argentina - Condições sociais - 1983 - 3. Memória - Aspectos sociais - Argentina 4. Terrorismo de Estado - Argentina - Historiografia 5. Vítimas de terrorismo de Estado - Argentina - Historiografia.

07-1046

CDD-982

Índice para catálogo sistemático:

1. Argentina : História social 982

[2007]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

Sumário

1. Tempo passado, 9
2. Crítica do testemunho: sujeito e experiência, 23
3. A retórica testemunhal, 45
4. Experiência e argumentação, 69
5. Pós-memória, reconstituições, 90
6. Além da experiência, 114

Notas, 121

Agradecimento

Em 2003 fui membro do Wissenschaftskolleg de Berlim, onde cheguei para escrever uma biografia intelectual dos anos 1960 e 1970. Com tempo para examinar milhares de páginas, abandonei esse projeto. Li muitas autobiografias e testemunhos, durante vários meses, e me convenci de que queria analisar criticamente suas condições teóricas, discursivas e históricas. O Wissenschaftskolleg aceita, como uma espécie de tradição liberal que o enobrece, essas mudanças de programa. Para essa comunidade intelectual berlinense vai o meu agradecimento.

1. Tempo passado

O passado é sempre conflituoso. A ele se referem, em concorrência, a memória e a história, porque nem sempre a história consegue acreditar na memória, e a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança (direitos de vida, de justiça, de subjetividade). Pensar que poderia existir um entendimento fácil entre essas perspectivas sobre o passado é um desejo ou um lugar-comum.

Além de toda decisão pública ou privada, além da justiça e da responsabilidade, há algo inabordável no passado. Só a patologia psicológica, intelectual ou moral é capaz de reprimi-lo; mas ele continua ali, longe e perto, espreitando o presente como a lembrança que irrompe no momento em que menos se espera ou como a nuvem insidiosa que ronda o fato do qual não se quer ou não se pode lembrar. Não se prescinde do passado pelo exercício da decisão nem da inteligência; tampouco ele é convocado por um simples ato da vontade. O retorno do passado nem sempre é um momento libertador da lembrança, mas um advento, uma captura do presente.

Propor-se não lembrar é como se propor não perceber um cheiro, porque a lembrança, assim como o cheiro, acomete, até mesmo quando não é convocada. Vinda não se sabe de onde, a lembrança não permite ser deslocada; pelo contrário, obriga a uma perseguição, pois nunca está completa. A lembrança insiste porque de certo modo é soberana e incontrollável (em todos os sentidos dessa palavra). Poderíamos dizer que o passado *se faz presente*. E a lembrança precisa do presente porque, como assinalou Deleuze a respeito de Bergson, o tempo *próprio* da lembrança é o presente: isto é, o único tempo *apropriado* para lembrar e, também, o tempo do qual a lembrança se apodera, tornando-o *próprio*.

É possível não falar do passado. Uma família, um Estado, um governo podem sustentar a proibição; mas só de modo aproximativo ou figurado ele é eliminado, a não ser que se eliminem todos os sujeitos que o carregam (seria esse o final enlouquecido que nem sequer a matança nazista dos judeus conseguiu ter). Em condições subjetivas e políticas “normais”, o passado sempre chega ao presente. Essa obstinada invasão de um tempo (antigo) em outro (agora) irritou Nietzsche, que o denunciou em sua batalha contra o historicismo e contra uma “história monumental” repressora dos impulsos do presente.

Inversamente, uma “história crítica” que “julga e condena” é a que corresponderia “àquele cujo peito é oprimido por uma necessidade presente e que, a todo custo, quer se libertar dessa carga”.¹ A denúncia de Nietzsche (que Walter Benjamin ouviu) se dirigia a posições da história traduzidas em poder simbólico e em uma direção sobre o pensamento. A história monumental afogava o impulso “a-histórico” de produção da vida, a força pela qual o presente arma uma relação com o futuro, e não com o passado. A diatribe nietzschiana contra o historicismo, articulada no contexto de seus inimigos contemporâneos, ainda hoje pode fazer valer seu alerta.

As últimas décadas deram a impressão de que o império do passado se enfraquecia diante do “instante” (os lugares-comuns sobre a pós-modernidade, com suas operações de “apagamento”, repicam o luto ou celebram a dissolução do passado); no entanto, também foram as décadas da museificação, da *heritage*, do passado-espetáculo, das aldeias Potemkin^{*} e dos *theme-parks* históricos; daquilo que Ralph Samuel chamou de “mania preservacionista”;² do surpreendente renascer do romance histórico, dos best-sellers e filmes que visitam desde Tróia até o século XIX, das histórias da vida privada, por vezes indiferenciáveis do costumbrismo, da reciclagem de estilos, tudo isso que Nietzsche chamou, irritado, de história dos antiquários. “As sociedades ocidentais estão vivendo uma era de auto-arqueologização”, escreveu Charles Maier.³

Esse neo-historicismo deixa os historiadores e ideólogos inconformados, assim como a história natural vitoriana deixava inconformados os evolucionistas darwinistas. Indica, porém, que as operações com a história entraram no mercado simbólico do capitalismo tardio com tanta eficiência como quando foram objeto privilegiado das instituições escolares desde o fim do século XIX. Mudaram os objetos da história — a acadêmica e a de grande circulação —, embora nem sempre em sentidos idênticos. De um lado, a história social e cultural deslocou seu estudo para as margens das sociedades modernas, modificando a noção de sujeito e a hierarquia dos fatos, destacando os pormenores cotidianos articulados numa poética do detalhe e do concreto. De outro, uma linha da história para o mercado já não se limita apenas à narração de uma gesta que os historiadores teriam ocultado ou ignorado, mas

* O ministro russo Grigori Potemkin teria mandado construir vilarejos falsos de cartão-pedra ao longo do percurso da czarina Catarina II durante sua visita à Criméia, em 1787, a fim de convencê-la do valor de suas novas conquistas territoriais. Desde então, a expressão “aldeia Potemkin” é usada para construções literais ou figuradas que se destinam a esconder uma situação indesejável. (N. T.)

também adota um foco próximo dos atores e acredita descobrir uma verdade na reconstituição de suas vidas.

Essas mudanças de perspectiva não poderiam ter acontecido sem uma variação nas fontes: o lugar espetacular da história oral é reconhecido pela disciplina acadêmica, que, há muitas décadas, considera totalmente legítimas as fontes testemunhais orais (e, por instantes, dá impressão de julgá-las mais “reveladoras”). Por sua vez, histórias do passado mais recente, apoiadas quase que apenas em operações da memória, atingem uma circulação extradisciplinar que se estende à esfera pública comunicacional, à política e, ocasionalmente, recebem o impulso do Estado.

VISÕES DE PASSADO

As “visões de passado” (segundo a fórmula de Benveniste) são construções. Justamente porque o tempo do passado não pode ser eliminado, e é um perseguidor que escraviza ou liberta, sua irrupção no presente é compreensível na medida em que seja organizado por procedimentos da narrativa, e, através deles, por uma ideologia que evidencie um *continuum* significativo e interpretável do tempo. Fala-se do passado sem suspender o presente e, muitas vezes, implicando também o futuro. Lembra-se, narra-se ou se remete ao passado por um tipo de relato, de personagens, de relação entre suas ações voluntárias e involuntárias, abertas e secretas, definidas por objetivos ou inconscientes; os personagens articulam grupos que podem se apresentar como mais ou menos favoráveis à independência de fatores externos a seu domínio. Essas modalidades do discurso implicam uma concepção do social e, eventualmente, também da natureza. Introduzem um tom dominante nas “visões de passado”.

Nas narrações históricas de grande circulação, um fechado

círculo hermenêutico une a reconstituição dos fatos à interpretação de seus sentidos e garante visões globais, aquelas que, na ambição dos grandes historiadores do século XIX, foram as sínteses hoje consideradas ora impossíveis, ora indesejáveis e, em geral, conceitualmente errôneas. Se, como já disse há quarenta anos Hans-Robert Jauss, ninguém se proporia a escrever a história geral de uma literatura, como foi projeto dos filólogos e historiadores do século XIX, as histórias não acadêmicas, dirigidas a um público formado por não-especialistas, pressupõem sempre uma síntese.

As regras do método da disciplina histórica (incluindo suas lutas de poder acadêmico) supervisionam os modos de reconstituição do passado ou pelo menos consideram ser esse um ideal epistemológico que garante o artesanato aceitável de seus produtos. A discussão das modalidades reconstitutivas é explícita, o que não quer dizer que a partir dela se alcance uma história de grande interesse público. Isso depende, antes, do texto e de temas que chamem a atenção dos especialistas; e depende também de o historiador acadêmico não se obstinar em provar obtusamente sua aquiescência às regras do método, mas, ao contrário, de demonstrar que elas são importantes *justamente* porque permitem fazer uma história melhor.

Em contrapartida, a história de grande circulação é sensível às estratégias com que o presente torna funcional a investida do passado e considera totalmente legítimo pô-lo em evidência. Se não encontra resposta na esfera pública atual, ela fracassa e perde todo o interesse. A modalidade não acadêmica (ainda que praticada por um historiador de formação acadêmica) escuta os sentidos comuns do presente, atende às crenças de seu público e orienta-se em função delas. Isso não a torna pura e simplesmente falsa, mas ligada ao imaginário social contemporâneo, cujas pressões ela recebe e aceita mais como vantagem do que como limite.

Essa história de massas de impacto público recorre a uma

mesma fórmula explicativa, a um princípio teleológico que garante origem e causalidade, aplicável a todos os fragmentos de passado, independentemente da pertinência que demonstre com cada um deles em concreto. Um princípio organizador simples exerce sua soberania sobre acontecimentos que a história acadêmica considera influenciados por princípios múltiplos. Essa redução do campo das hipóteses sustenta o interesse público e produz uma nitidez argumentativa e narrativa que falta à história acadêmica. Não só a história de massas recorre ao relato, como não pode prescindir dele (à diferença do abandono freqüente e deliberado do relato na história acadêmica); portanto, impõe unidade sobre as descontinuidades, oferecendo uma “linha do tempo” consolidada em seus nós e desenlaces.

Seus grandes esquemas explicativos são relativamente independentes da matéria do passado, sobre a qual impõem uma linha superior de significados. A força organizadora desses esquemas alimenta-se do “sentido comum” com o qual coincide. A esse modelo também corresponderam as “histórias nacionais” de difusão escolar: um panteão de heróis, um grupo de excluídos e réprobos, uma linha de desenvolvimento unitário que conduzia até o presente. A quebra de legitimidade das instituições escolares em alguns países e, em outros, a incorporação de novas perspectivas e novos sujeitos afetaram também as “histórias nacionais” de estilo tradicional.

As modalidades não acadêmicas de texto encaram a investida do passado de modo menos regulado pelo ofício e pelo método, em função de necessidades presentes, intelectuais, afetivas, morais ou políticas. Muito do que foi escrito sobre as décadas de 1960 e 1970 na Argentina (e também em outros países da América Latina), em especial as reconstituições baseadas em fontes testemunhais, pertence a esse estilo. São versões que se sustentam na esfera pública porque parecem responder plenamente às pergun-

tas sobre o passado. Garantem um sentido, e por isso podem oferecer consolo ou sustentar a ação. Seus princípios simples reduplicam modos de percepção do social e não apresentam contradições com o senso comum de seus leitores, mas o sustentam e se sustentam nele. Ao contrário da boa história acadêmica, não oferecem um sistema de hipóteses, mas certezas.

Esses modos da história respondem à insegurança perturbadora causada pelo passado na ausência de um princípio explicativo forte e com capacidade inclusiva. É verdade que as modalidades comerciais (porque essa é sua circulação nas sociedades midiáticas) despertam a desconfiança, a crítica e também a inveja rancorosa daqueles profissionais que baseiam sua prática apenas na rotina do método. Como a dimensão simbólica das sociedades em que vivemos está organizada pelo mercado, os critérios são o êxito e o alinhamento com o senso comum dos consumidores. Nessa concorrência, a história acadêmica perde por motivos de método, mas também por suas próprias restrições formais e institucionais, que a tornam mais preocupada com regras internas do que com a busca de legitimações externas que, se são alcançadas por um historiador acadêmico, podem até originar a desconfiança de seus pares. As histórias de grande circulação, em contrapartida, reconhecem na repercussão pública de mercado sua legitimidade.

A GUINADA SUBJETIVA

Há décadas o olhar de muitos historiadores e cientistas sociais inspirados no etnográfico deslocou-se para a bruxaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o campesinato, as estratégias do cotidiano, buscando o detalhe excepcional, o vestígio daquilo que se opõe à normalização e as subjetividades que se distinguem por uma anomalia (o louco, o criminoso, a iludida, a possessa, a

bruxa), porque apresentam uma refutação às imposições do poder material ou simbólico. Mas também se acentuou o interesse pelos sujeitos “normais”, quando se reconheceu que não só eles seguiam itinerários sociais traçados, como protagonizavam negociações, transgressões e variantes. Num artigo pioneiro da imaginativa etnografia social,⁴ Michel de Certeau apresentou as estratégias inventadas por operários na fábrica para agir em proveito próprio, tirando vantagem de oportunidades mínimas de inovação, não política nem ideológica, mas cultural: usar em casa as ferramentas do patrão ou levar escondida uma pequena parte da produção. Esses atos de rebelião cotidiana, as “tretas do fraco”, como escreve De Certeau, haviam ficado invisíveis para os eruditos que fixaram a vista nos grandes movimentos coletivos — quando não só em seus dirigentes —, sem descobrir nas dobras culturais de toda prática o princípio de afirmação da identidade, invisível na ótica que definia uma “visão de passado” em que não havia interesse pela inventividade subalterna, e portanto, nesse círculo vicioso de método, não era capaz de observá-la.

As hipóteses de Michel de Certeau fundiram-se de tal forma com a ideologia das histórias de “novos sujeitos” que ele é pouco mencionado como um de seus teóricos inovadores (hoje se pinçam mais citações de Homi Bhabha do que da história francesa ou do materialismo britânico). Os *novos* sujeitos do *novo* passado são esses “caçadores furtivos” que podem fazer da necessidade virtude, que modificam sem espalhafato e com astúcia suas condições de vida, cujas práticas são mais independentes do que pensaram as teorias da ideologia, da hegemonia e das condições materiais, inspiradas nos distintos marxismos. No campo desses sujeitos há princípios de rebeldia e princípios de conservação da identidade, dois traços que as “políticas da identidade” valorizam como auto-constituintes.

As “histórias da vida cotidiana”, produzidas, em geral, de

modo coletivo e monográfico no espaço acadêmico, às vezes têm um público que está além desse âmbito, justamente pelo interesse “romanesco” de seus objetos. O passado volta como quadro de costumes em que se valorizam os detalhes, as originalidades, a exceção à regra, as curiosidades que já não se encontram no presente. Como se trata da vida cotidiana, as mulheres (especialistas nessa dimensão do privado e do público) ocupam uma parcela relevante do quadro. Esses sujeitos marginais, que teriam sido relativamente ignorados em outros modos de narração do passado, demandam novas exigências de método e tendem à escuta sistemática dos “discursos de memória”: diários, cartas, conselhos, orações.

Esse reordenamento ideológico e conceitual do passado e seus personagens coincide com a renovação temática e metodológica que a sociologia da cultura e os estudos culturais realizaram sobre o presente. Em *The uses of literacy*, o livro pioneiro de Richard Hoggart, a vida doméstica, a organização da casa operária e popular, as férias, a administração das despesas em condições de relativa escassez, as diversões familiares esboçam um programa de pesquisas futuras que dizem respeito não só aos estudos culturais, como também às reconstituições do passado. Hoggart realiza esse programa em 1957, antes que ele seja apresentado como grande inovação teórica. Num gesto que, nos anos 1950, podia ser considerado suspeito pelas ciências sociais, Hoggart trabalha com suas lembranças e experiências de infância e adolescência, sem se considerar obrigado a fundamentar teoricamente a introdução dessa dimensão subjetiva. No prólogo da edição francesa, Jean-Claude Passeron avisa aos leitores que eles se encontram diante de uma nova forma de abordar um objeto que ainda não estabelecera de vez sua legitimidade. Em 1970, Passeron ainda se sente obrigado a escrever: “É verdade que uma experiência autobiográfica não constitui, por si só, um protocolo de observação metódica [...].

Mas a obra de Hoggart tem justamente essa característica — embora a vivacidade da descrição dissimule às vezes sua organização subjacente — de se ordenar segundo um plano de observação que traz a marca e os conceitos operativos do inventário etnográfico”.⁵ Em suma: Passeron reconduz Hoggart aos marcos disciplinares, justamente porque o recurso à primeira pessoa e à experiência própria podia, naqueles longínquos 1970, dar a impressão de que os enfraquecia.

A idéia de entender o passado a partir de sua lógica (uma utopia que moveu a história) emaranha-se com a certeza de que isso, em primeiro lugar, é absolutamente possível, o que ameniza a complexidade do que se deseja reconstituir; e, em segundo lugar, de que isso se alcança quando nos colocamos na perspectiva de um sujeito e reconhecemos que a subjetividade tem um lugar, apresentado com recursos que, em muitos casos, vêm daquilo que, desde meados do século XIX, a literatura experimentou como primeira pessoa do relato e discurso indireto livre: modos de subjetivação do narrado. Tomando-se em conjunto essas inovações, a atual tendência acadêmica e do mercado de bens simbólicos que se propõe a reconstituir a textura da vida e a verdade abrigadas na rememoração da experiência, a revalorização da primeira pessoa como ponto de vista, a reivindicação de uma dimensão subjetiva, que hoje se expande sobre os estudos do passado e os estudos culturais do presente, não são surpreendentes. São passos de um programa que se torna explícito, porque há condições ideológicas que o sustentam. Contemporânea do que se chamou nos anos 1970 e 1980 de “guinada lingüística” ou muitas vezes acompanhando-a como sua sombra, impôs-se a *guinada subjetiva*.

Esse reordenamento ideológico e conceitual da sociedade do passado e de seus personagens, que se concentra nos direitos e na verdade da subjetividade, sustenta grande parte da iniciativa reconstituidora das décadas de 1960 e 1970. Coincide com uma

renovação análoga na sociologia da cultura e nos estudos culturais, em que a identidade dos sujeitos voltou a tomar o lugar ocupado, nos anos 1960, pelas estruturas.⁶ Restaurou-se a *razão do sujeito*, que foi, há décadas, mera “ideologia” ou “falsa consciência”, isto é, discurso que encobria esse depósito escuro de impulsos ou mandatos que o sujeito necessariamente ignorava. Por conseguinte, a história oral e o testemunho restituíram a confiança nessa primeira pessoa que narra sua vida (privada, pública, afetiva, política) para conservar a lembrança ou para reparar uma identidade machucada.

LEMBRAR E ENTENDER

Este livro trata do passado e da memória das últimas décadas. Reage não aos usos jurídicos e morais do testemunho, mas a seus outros usos públicos. Analisa a transformação do testemunho em um ícone da Verdade ou no recurso mais importante para a reconstituição do passado; discute a primeira pessoa como forma privilegiada diante de discursos dos quais ela está ausente ou deslocada. A confiança no imediatismo da voz e do corpo favorece o testemunho. O que me proponho é examinar as razões dessa confiança.

Durante a ditadura militar, algumas questões não podiam ser pensadas a fundo, eram examinadas com cautela ou afastadas à espera de que as condições políticas mudassem. O mundo se dividia claramente em amigo e inimigo e, sob uma ditadura, é preciso manter a certeza de que a separação é taxativa. A crítica à luta armada, por exemplo, parecia tragicamente paradoxal quando os militantes eram assassinados. De toda maneira, durante os anos da ditadura, na Argentina e no exílio, refletiu-se justamente sobre esse tema, mas a discussão aberta, sem chantagens morais, só

começou, e a muito custo, com a transição democrática. Passaram-se vinte anos e, portanto, é absurdo negar-se a pensar sobre qualquer coisa e sobre as conseqüências que possam advir de seu exame. O espaço de liberdade intelectual se defende até mesmo diante das melhores intenções.

A memória foi o dever da Argentina posterior à ditadura militar e o é na maioria dos países da América Latina. O testemunho possibilitou a condenação do terrorismo de Estado; a idéia do “nunca mais” se sustenta no fato de que sabemos a que nos referimos quando desejamos que isso não se repita. Como instrumento jurídico e como modo de reconstrução do passado, ali onde outras fontes foram destruídas pelos responsáveis, os atos de memória foram uma peça central da transição democrática, apoiados às vezes pelo Estado e, de forma permanente, pelas organizações da sociedade. Nenhuma condenação teria sido possível se esses atos de memória, manifestados nos relatos de testemunhas e vítimas, não tivessem existido.

É evidente que o campo da memória é um campo de conflitos entre os que mantêm a lembrança dos crimes de Estado e os que propõem passar a outra etapa, encerrando o caso mais monstruoso de nossa história. Mas também é um campo de conflitos para os que afirmam ser o terrorismo de Estado um capítulo que deve permanecer juridicamente aberto, e que o que aconteceu durante a ditadura militar deve ser ensinado, divulgado, discutido, a começar pela escola. É um campo de conflitos também para os que sustentam que o “nunca mais” não é uma conclusão que deixa para trás o passado, mas uma decisão de evitar, lembrando-as, as repetições. Desejaria que isso ficasse claro para que os argumentos a seguir possam ser lidos a partir daquilo que realmente tentam propor.

Vivemos uma época de forte subjetividade e, nesse sentido, as prerrogativas do testemunho se apóiam na visibilidade que “o pes-

soal” adquiriu como lugar não simplesmente de intimidade, mas de manifestação pública. Isso acontece não só entre os que foram vítimas, mas também e fundamentalmente nesse território de hegemonia simbólica que são os meios audiovisuais. Se há três ou quatro décadas o “eu” despertava suspeitas, hoje nele se reconhecem privilégios que seria interessante examinar. É disso que se trata, e não de questionar o testemunho em primeira pessoa como instrumento jurídico, como modalidade de escrita ou como fonte da história, à qual em muitos casos ele é indispensável, embora crie o problema de como exercer a crítica que normalmente se exerce sobre outras fontes.

Meu argumento aborda a primeira pessoa do testemunho e as formas do passado que daí resultam quando o testemunho é a única fonte (porque não existem outras ou porque se considera que ele é mais confiável). Não se trata simplesmente de uma questão da forma do discurso, mas de sua produção e das condições culturais e políticas que o tornam fidedigno. Muitas vezes se disse: vivemos na era da memória e o temor ou a ameaça de uma “perda de memória” corresponde, mais que à supressão efetiva de algo que deveria ser lembrado, a um “tema cultural” que, em países onde houve violência, guerra ou ditaduras militares, se entrelaça com a política.

A questão do passado pode ser pensada de muitos modos e a simples contraposição entre memória completa e esquecimento não é a única possível. Parece-me necessário avançar criticamente além dela, sem dar ouvidos à ameaça de que se examinarmos os atuais processos de memória estaremos fortalecendo a possibilidade de um esquecimento indesejável. Isso não é verdade.

Susan Sontag escreveu: “Talvez se atribua valor demais à memória e valor insuficiente ao pensamento”. A frase pede precaução diante de uma história em que o excesso de memória (vejamos os sérvios, os irlandeses) pode conduzir novamente à guerra.

Este livro não segue a direção dessas memórias nacionais guerreiras, mas a outra, a da intangibilidade de certos discursos sobre o passado. Move-o a convicção de Sontag: é mais importante entender do que lembrar, embora para entender também seja preciso lembrar.

2. Crítica do testemunho: sujeito e experiência

Os combates pela história também são chamados agora de combates pela identidade. Nessa permutação do vocabulário se refletem a primazia do subjetivo e o papel a ele atribuído na esfera pública. Mais uma vez sujeito e experiência reaparecem, e, por conseguinte, devem ser examinados seus atributos e suas pretensões. No registro da experiência se reconhece uma verdade (originada no sujeito?) e uma fidelidade ao ocorrido (sustentada por um novo realismo?). A esse respeito, algumas perguntas.

Que relato da experiência tem condições de esquivar a contradição entre a *firmeza* do discurso e a *mobilidade* do vivido? A narração da experiência guarda algo da intensidade do vivido, da *Erlebnis*? Ou, simplesmente, nas inúmeras vezes em que foi posta em discurso, ela gastou toda possibilidade de significado? A experiência se dissolve ou se conserva no relato? É possível lembrar uma experiência ou o que se lembra é apenas a lembrança previamente posta em discurso, e assim só há uma sucessão de relatos sem possibilidade de recuperar nada do que pretendem como objeto? Em vez de reviver a experiência, o relato seria uma forma

de aniquilá-la, forçando-a a responder a uma convenção? Há algum sentido em reviver a experiência ou o único sentido está em compreendê-la, longe de uma revivência, e até mesmo contra ela? Qual é a garantia da primeira pessoa para captar um sentido da experiência? Deve prevalecer a história sobre o discurso e renunciar-se àquilo que a experiência teve de individual? Entre um horizonte utópico de narração da experiência e um horizonte utópico de memória, que lugar resta para um saber do passado?

A atualidade dessas perguntas vem do fato político. Em 1973, no Chile e no Uruguai, e em 1976, na Argentina, se produzem golpes de Estado de novo tipo. Os regimes que se estabelecem praticam atos (assassinatos, torturas, campos de concentração, desaparecimentos, seqüestros) que consideramos inéditos, novos, na história política desses países. Desde antes das transições democráticas, mas acentuadamente a partir delas, a reconstituição desses atos de violência estatal por vítimas-testemunhas é uma dimensão jurídica indispensável à democracia. Mas, além de ter sido a base probatória de julgamentos e condenações do terrorismo de Estado na Argentina (o que também está sendo possível no Chile), o testemunho se converteu num relato de grande impacto fora do cenário judiciário. É onde ele opera cultural e ideologicamente que se passarão as tentativas de resposta às perguntas do parágrafo anterior.

NARRAÇÃO DA EXPERIÊNCIA

A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração: a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência, redime-a de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comuni-

cável, isto é, no *comum*. A narração inscreve a experiência numa temporalidade que não é a de seu acontecer (ameaçado desde seu próprio começo pela passagem do tempo e pelo irrepitível), mas a de sua lembrança. A narração também funda uma temporalidade, que a cada repetição e a cada variante torna a se atualizar.

O apogeu do testemunho é, em si mesmo, uma refutação daquilo que, nas primeiras décadas do século XX, alguns consideraram seu fim definitivo. Walter Benjamin, diante das conseqüências da Primeira Guerra Mundial, expôs o esgotamento do relato devido ao esgotamento da experiência que lhe dava origem. Das trincheiras ou das frentes de batalha da guerra, ele afirmou, os homens voltaram emudecidos. É inegável que Benjamin se equivocava quanto à escassez de testemunhos, justamente porque “a guerra de 1914-8 marca o começo do testemunho de massas”.¹ É interessante, porém, analisar o núcleo teórico do argumento benjaminiano.

O choque teria liquidado a experiência transmissível e, por conseguinte, a experiência em si mesma: o que se viveu como choque era forte demais para o “minúsculo e frágil corpo humano”.² Os homens, mudos, não teriam encontrado uma forma para o relato do que tinham vivido, e a paisagem da guerra só conservava do passado as nuvens. Benjamin assinala com precisão: “as nuvens”, porque sobre todo o resto voara o furacão de uma mudança, imprevisível quando as primeiras colunas de soldados se encaminharam para os campos das primeiras batalhas. Os finais de *A montanha mágica* e de *A marcha de Radetzky* são variações sobre a chegada de algo que não se esperava, uma espécie de força maligna de redenção inversa, que terminou com o que havia anteriormente, destruindo-o de forma radical, sem possibilidade de que seus restos se incorporassem a algum futuro. Então, os homens que foram levados ao teatro onde essa força exibiu seu caráter de novidade perderam a possibilidade de reconhecer sua experiência,

pois esta lhes foi completamente alheia; seu caráter inesperado (para os oficiais que avançaram de uniforme de gala rumo ao barro das trincheiras, para a cavalaria que iria enfrentar os tanques depois dos desfiles de despedida em que a vitória parecia garantida para todo mundo, para todos os contendores inimigos) fez com que a novidade só pudesse ser vivida fisicamente, nos mutilados, nos doentes, nos famintos e nos milhões de mortos. “O que, dez anos depois, foi despejado no caudal dos livros de guerra era muito diferente da experiência que passa de boca em boca”, escreveu Benjamin.

Em seu clássico ensaio sobre o narrador, Benjamin expressou não só uma perspectiva pessimista mas melancólica, porque o que ficou ausente não foi simplesmente o relato do vivido, e sim a própria experiência como fato compreensível: o que aconteceu na Grande Guerra provaria a relação inseparável entre experiência e relato; e também o fato de que chamamos experiência o que pode ser posto em relato, algo vivido que não só se sofre, mas se transmite. Existe experiência quando a vítima se transforma em testemunho. Filha e produto da modernidade técnica, a Primeira Guerra Mundial fez com que os corpos já não pudessem compreender nem orientar-se no mundo onde se moviam. A guerra anulou a experiência.

O tom melancólico do argumento benjaminiano se estende para trás. Embora a guerra dê um caráter definitivo ao encerramento do ciclo de narrativas apoiadas na experiência, vários séculos antes, na emergência da modernidade européia, o narrador do gesto e da voz, como Odisseu ou os evangelistas, começou a perder o domínio de sua história. O *Quixote* é, desde o romantismo até os formalistas russos, um texto-insígnia, porque o romance moderno nasce sob o signo irônico do desencanto. Embora não seja mencionado, Lukács dá a chave interpretativa do romance em termos de ruptura de um mundo em que a desinteligência entre o vivido

e a compreensão do vivido cinde o ato de sua narração. Estando enfraquecidas as razões transcendentais que havia por trás da experiência e do relato, toda experiência se torna problemática (isto é, não encontra seu significado) e todo relato é perseguido por um momento auto-referencial, metanarrativo, ou seja, não imediato. A experiência se desconcertou e seu discurso também: “Ai, quem nos poderia/ valer? Nem anjos, nem homens/ e o intuitivo animal logo adverte/ que para nós não há amparo/ neste mundo definido”. Benjamin se refere a um “emudecimento”, partindo do fato de que o relato de uma experiência significativa se eclipsou, muito antes do choque da guerra e do choque técnico da modernidade, com o surgimento do romance, que tomou o lugar das “formas artesanais” de transmissão, isto é, as enraizadas no imediatismo da voz, em um mundo em que o perigo cercava a experiência (possibilitava-a), em vez de habitar em seu centro. No momento em que o risco da experiência se interioriza na subjetividade moderna, o relato da experiência se torna tão problemático como a própria possibilidade de construir seu sentido. E isso séculos antes de Flaubert e de *A educação sentimental*.

Quando a narração se separa do corpo, a experiência se separa de seu sentido. Há um vestígio utópico retrospectivo nessas idéias benjaminianas, porque elas dependem da crença numa época de plenitude de sentido, quando o narrador sabe exatamente o que diz, e quem o escuta entende-o com assombro, mas sem distância, fascinado, mas nunca desconfiado ou irônico. Nesse momento utópico, o que se vive é o que se relata, e o que se relata é o que se vive. Naturalmente, a esse momento lendário não corresponde a nostalgia, mas a melancolia que reconhece sua absoluta impossibilidade.

Se seguimos Benjamin, acaba sendo contraditório em termos teóricos e equivocado em termos críticos afirmar a possibilidade do relato da experiência na modernidade e, especialmente, nas

épocas posteriores ao choque da Grande Guerra. Se esta rompeu a trama de experiência e discurso, que rupturas não produziram o Holocausto e, depois, os crimes em massa do século XX, o Gulag, as guerras de limpeza étnica, o terrorismo de Estado?

Trabalhando mais pelo lado das hipóteses sobre experiência e relato, Benjamin abriu outra linha de reflexão. Sua filosofia da história é uma reivindicação da memória como instância reconstituidora do passado. Os chamados “fatos” da história são um “mito epistemológico” que reifica e anula sua possível verdade, encaixando-os num relato dirigido por alguma teleologia. No rastro de Nietzsche, Benjamin denuncia o causalismo; no rastro de Bergson, reivindica a qualidade psíquica e temporal dos fatos da memória. O historiador, ao seguir essa afirmação em todas as suas consequências, não reconstitui os fatos do passado (isso equivaleria a se submeter a uma filosofia da história reificante e positivista), mas os “relembra”, dando-lhes assim seu caráter de passado presente, com respeito ao qual sempre há uma dívida não paga.

Benjamin, então, faz dois gestos que se entrelaçam numa contradição terrível. Por um lado, assinala a dissolução da experiência e do relato que perdeu a verdade presencial antes ancorada no corpo e na voz. Por outro lado, critica o positivismo histórico que reificaria aquilo que no passado foi experiência e, ao transformá-lo em “fato”, anularia sua relação com a subjetividade. No entanto, caso se aceite a dissolução da experiência diante do choque, esse “fato” reificado não poderia ser senão o que é: um resto *objetivo* de temporalidade e subjetividade inertes. Benjamin se rebela diante disso, através do gesto romântico-messiânico da redenção do passado pela memória, que devolveria ao passado a subjetividade: a história como memória da história, isto é, como dimensão temporal subjetiva. Seja como for, se a memória da história possibilitaria uma restauração moral da experiência passada, subsiste o problema de construir experiência numa época, a modernidade, que ero-

diu sua possibilidade e que, ao fazê-lo, também tornou frágeis as forças do relato.

Essa aporia não se resolve, porque as condições de redenção da experiência passada estão em ruínas. O pensamento de Benjamin se move entre um extremo e seu oposto, reconhecendo, por um lado, as impossibilidades e, por outro, o mandato de um ato messiânico de redenção. Poder-se-ia dizer que as aporias da relação entre história e memória já se esboçam quase totalmente nesses textos. Até aqui, Benjamin.

MORTE E RESSURREIÇÃO DO SUJEITO

“O que tornava o mundo familiar desapareceu. O passado e a experiência dos velhos já não servem de referência para alguém se orientar no mundo moderno e para iluminar o futuro das jovens gerações. Quebrou-se a continuidade da experiência.”⁴ Jean-Pierre Le Goff localiza essa ruptura nos anos 1970 e a explica com argumentos de inovação tecnológica, cultural e moral. O que ele descreve como destruição da continuidade entre gerações não vem da “natureza” da experiência, mas da aceleração do tempo; não vem do choque que deixou emudecidos os soldados da Primeira Guerra Mundial, mas de experiências que já não se entendem e são mutuamente incomensuráveis: os jovens pertencem a uma dimensão do presente em que os conhecimentos e as crenças dos pais se revelam inúteis. Ali onde Benjamin assinalou a impossibilidade do relato, Le Goff (e antes Margaret Mead) assinalou seu caráter intransferível entre distintas gerações.

Benjamin captou algo próprio da modernidade capitalista em seu sentido mais específico. Ela teria afetado as subjetividades até emudecê-las; nela, só o gesto de redenção messiânica conseguiria abrir o horizonte utópico de uma restauração do tempo histó-

rico pela memória que quebraria a casca reificada dos fatos. Aqueles que, por sua vez, sustentam a hipótese de uma mudança na continuidade das gerações assinalam um tipo diferente de incomunicabilidade da experiência. Trata-se da crise, também moderna, da autoridade do passado sobre o presente. O novo se impõe ao velho por sua qualidade libertadora intrínseca. Tudo isso é bem conhecido desde as vanguardas estéticas do começo do século XX: o que elas sustentaram para a arte transbordou para a vida nas décadas seguintes.

Nesse corte entre o novo e o velho, a subjetividade não está em jogo, pelo menos não em primeiro lugar. A crise da idéia de subjetividade vem de outros processos e posições, de grande expansividade para além do campo filosófico, a partir dos anos 1970. O estruturalismo triunfante conquistou territórios, da antropologia à lingüística, à teoria literária e às ciências sociais. Esse capítulo está escrito e tem como título “A morte do sujeito”.⁵ Quando essa guinada do pensamento contemporâneo parecia completamente estabelecida, há duas décadas, produziu-se no campo dos estudos da memória e da memória coletiva um movimento de restauração da primazia desses sujeitos expulsos durante os anos anteriores. Abriu-se um novo capítulo, que poderia se chamar “O sujeito ressuscitado”.

Mas, antes de celebrar esse sujeito que voltou à vida, convém examinar os argumentos que decretaram sua morte, quando sua experiência e representação foram criticadas e declaradas impossíveis.

Em 1979, Paul de Man publicou um artigo que, sem mencionar a moda dos estudos autobiográficos que dominava a academia literária, era uma crítica radical à própria possibilidade de estabelecer qualquer sistema de equivalências substanciais entre o eu de um relato, seu autor e a experiência vivida (triângulo semiológico no qual se apoiava a teoria da autobiografia de Philippe Lejeune, que o apresentava como um “pacto de leitura”).⁶ Diante da idéia de

que existe um gênero estável, apoiado pelo contrato entre autor e leitor, Man nega a própria idéia de gênero autobiográfico. O que as chamadas “autobiografias” produzem é “a ilusão de uma vida como referência” e, por conseguinte, a ilusão de que existe algo como um sujeito unificado no tempo. Não há sujeito exterior ao texto que consiga sustentar essa ficção de unidade experiencial e temporal.

As chamadas autobiografias seriam indiferenciáveis da ficção em primeira pessoa, desde que se aceite ser impossível estabelecer um pacto referencial que não seja ilusório (quer dizer: os leitores podem acreditar nele, até mesmo o escritor pode escrever com essa ilusão, mas nada garante que isso remeta a uma relação verificável entre um eu textual e um eu da experiência vivida). Como na ficção em primeira pessoa, tudo o que uma “autobiografia” consegue mostrar é a estrutura especular em que alguém, que se diz chamar eu, toma-se como objeto. Isso quer dizer que esse eu textual põe em cena um eu ausente, e cobre seu rosto com essa máscara. Assim, Man define a autobiografia (a auto-referência do eu) com a figura da prosopopéia, isto é, o tropo que outorga a palavra a um morto, um ausente, um objeto inanimado, um animal, um avatar da natureza. Nada resta da autenticidade de uma experiência posta em relato, já que a prosopopéia é um artifício retórico, inscrito na ordem dos procedimentos e das formas do discurso, em que a voz mascarada pode desempenhar qualquer papel: avalista, conselheiro, promotor, juiz, vingador (Man enumera). A voz da autobiografia é a de um tropo que faz as vezes de sujeito daquilo que narra, mas sem poder garantir a identidade entre sujeito e tropo.

Em seus estudos sobre Rousseau (reunidos em *Alegorias da leitura*), Man afirma que a consciência de si não é uma representação, mas a “forma de uma representação”, a figura que indica que uma máscara está falando. Fala o personagem (persona, máscara do teatro clássico), que não pode ser avaliado em relação à referência que seu próprio discurso propõe; nem pode ser julgado (como

não se julga o ator) por sua sinceridade, e sim por sua apresentação de um estado de “sinceridade”. Por conseguinte, essa máscara não está ligada a nenhum pacto referencial; não há semelhança que se possa julgar essencial a seu discurso, nem comprovável através dele. O decisivo é a atribuição de voz feita por meio da boca da máscara; não há verdade, mas uma máscara que afirma dizer sua verdade (de máscara: de vingador, de vítima, de sedutor, de seduzido).

A crítica de Paul de Man à autobiografia é provavelmente o ponto mais alto do desconstrucionismo literário, que ainda hoje é uma linha hegemônica. Não se pode ignorá-la, já que a reivindicação do testemunho e da verdade da voz é feita sem levar em conta que, se queremos avançar por esse caminho, precisamos de uma resposta a essa crítica radical. E mais: quase se poderia dizer que, muitas vezes, nos mesmos espaços em que se difundem as teses de Man afirmam-se as verdades da subjetividade e de seus testemunhos autobiográficos.

Pouco depois, em 1984, Derrida apresentou algumas reflexões sobre a autobiografia que têm fortes afinidades com o texto de Paul de Man.⁷ Em sua crítica, as bases filosóficas de um testemunho autobiográfico são impossíveis. Derrida nega que se possa construir um saber sobre a experiência, porque não sabemos o que é a experiência. Não há relato capaz de dar unidade ao eu ou valor de verdade ao empírico (que sempre permanece fora). Não sabemos tampouco por onde passa a linha móvel que separa o essencial dos fatos empíricos entre si, e um fato empírico de algo que não o é. O que se manifesta na autobiografia como identidade de um sujeito com seus enunciados só é sustentado pela assinatura. “Um autor, que é uma assinatura que se declara como narrador-sujeito de sua própria narração”, escreve Nora Catelli.⁸

Portanto, o interesse da autobiografia (Derrida está lendo *Ecce homo*, de Nietzsche) reside nos elementos que apresenta como cimento de uma primeira pessoa cujo único fundamento é, na ver-

dade, o próprio texto. Nietzsche escreve: “Vivo de meu próprio crédito. E talvez seja um simples preconceito, que eu viva”. O eu só existe porque há um contrato secreto, uma conta de crédito que se pagará com a morte. Na frase de Nietzsche, Derrida encontra uma chave: longe do acordo pelo qual os leitores atribuiriam um crédito de verdade ao texto, este só pode aspirar à existência se o crédito de seu próprio autor o sustentar. Não há fundamento exterior ao círculo assinatura-texto e nada nessa dupla tem condições de asseverar que se diz uma verdade.

Como Man, Derrida faz a crítica da subjetividade e a crítica da representação, e assinala de que modo todo relato autobiográfico se desenvolve buscando persuadir. *Ecce homo* deixa isso claro desde suas primeiras linhas: a intervenção autobiográfica é *pro domo sua*, e daí a necessidade de seu exame retórico. Não é preciso subscrever uma epistemologia niilista para trazer essas posições para uma discussão com as concepções simples da verdade no testemunho autobiográfico ou com as idéias de que um relato de pós-memória (como se verá mais adiante) é vicário. Para Man e Derrida, ser vicário nada significa, já que antes desse vicário não houve um sujeito capaz de pretender ser sujeito verdadeiro de seu verdadeiro relato. O sujeito que fala é uma máscara ou uma assinatura.

“QUIS DAR AO LEITOR A MATÉRIA-PRIMA DA INDIGNAÇÃO”

A frase é de Primo Levi. Assinala, como costuma fazer, o núcleo do problema sem necessidade de grandes gestos teóricos. Seu testemunho sobre Auschwitz é uma matéria a partir da qual pode emergir um sentimento de caráter moral. As condições que possibilitam seu testemunho são extremas, e por isso mesmo as regras que o regulam devem limitar todas as possibilidades do exagero. Nunca, diz Levi, um testemunho verdadeiro deve abrir a pos-

sibilidade para que um testemunho exagerado tome seu lugar. A matéria-prima da indignação deve ser restringida. *É isto um homem?* é um testemunho parco e, tendo em vista a proliferação dos horrores que são seu objeto, curto.

No caso de Levi, não é possível colocar os mesmos problemas de primeira pessoa que ocorrem quando ela é submetida à suspeita nas críticas feitas à centralidade do sujeito. Pelo contrário, se Levi fala é por duas razões. A primeira, extratextual, psicológica, ética e compartilhada com quase todos os que saem do *Lager*: simplesmente é impossível não falar. A segunda tem a ver com o objeto do testemunho: a verdade do campo de concentração é a morte em massa, sistemática, e dela só falam os que conseguiram escapar a esse destino; o sujeito que fala não escolhe a si mesmo, mas foi escolhido por condições também extratextuais. Os que não foram assassinados não podem falar plenamente do campo de concentração; falam então *porque* outros morreram, e em *seu* lugar. Não conheceram a função última do campo, cuja lógica, portanto, não se operou por completo neles. Não há pureza na vítima que tem condições de dizer “fui vítima”. Não há plenitude nesse sujeito.

“Era típico do *Lager* tornar-se culpado em alguma medida; eu, por exemplo, aceitei trabalhar num laboratório da IG-Farben.” A “regra era ceder”, porque (exceto nos levantes, cujo atributo inevitável era suicida) o *Lager* não é um espaço de resistência. Todos, prisioneiros e nazistas, perdiam parte de sua humanidade, e o sujeito do testemunho do campo não está convencido de ser sujeito pleno do que vai enunciar. Pelo contrário, é um sujeito ferido, não porque pretenda ocupar vicariamente o lugar dos mortos, mas porque sabe de antemão que esse lugar não lhe corresponde. Então falará transmitindo uma “matéria-prima”, pois quem deveria ter sido o sujeito em primeira pessoa do testemunho está ausente, é um morto do qual não existe representação vicária. Os “condenados” já não podem falar e esse silêncio imposto pelo assassinato torna in-

completo o testemunho dos “sobreviventes”. Agamben vê aqui a problemática de um sujeito ausente, uma primeira pessoa que, quando surge no testemunho, sempre está substituindo outra, mas não porque possa ser sua vicária, sua representante, e sim porque não morreu no lugar de quem morreu. De modo radical, não se pode representar os ausentes, e dessa impossibilidade se alimenta o paradoxo do testemunho: quem sobrevive a um campo de concentração sobrevive para testemunhar e assume a primeira pessoa dos que seriam os verdadeiros testemunhos, os mortos.⁹ Um caso-limite, terrível, de prosopopéia.

O testemunho dos que se salvaram é a “matéria-prima” de seus leitores ou ouvintes, que devem fazer algo com o que lhes é comunicado e que, justamente porque conseguiu ser comunicado, é só uma versão incompleta. Os que se salvaram “não podem senão lembrar” (escreve Agamben), e, no entanto, não podem lembrar o decisivo, não podem testemunhar sobre o campo na medida em que não foram vítimas totais, como foi o “muçulmano” que se entregou e parou de lutar, e se separou daqueles restos desagregados de sociedade que ficavam no campo. Levi os chama “não-vivos”, isto é: não-sujeitos, que perderam a noção de qualquer limite ético e, para começar, perderam a palavra em vida.

Como Levi comprovou em quem o escutava e o lia, em especial durante os anos imediatamente posteriores a 1945, tudo no campo é inacreditável. Não só a organização sistemática da morte; também a dissolução das relações e da idéia social do tempo. Por isso, tampouco se pode representar o tédio da vida que passa no campo de concentração. A memória tende a resgatar os “episódios singulares, clamorosos ou terríveis”, mas esses episódios ocorriam num tecido totalmente desfeito, que perdera quase por completo suas qualidades sociais. E, no outro extremo, também é irrepresentável a intensidade da experiência no campo, que em muitos aspectos foi uma aventura, “o período mais interessante de minha vida”,

diz Levi.¹⁰ Uma amiga sua, que foi para Ravensbruck aos dezessete anos, afirmou depois que ali tinha sido sua universidade. Levi escreveu: “Cresci em Auschwitz”. Essa intensidade da experiência vivida, incrível para quem não viveu a experiência, é também aquilo que o testemunho *não* é capaz de representar.

Em suma, não se pode representar tudo o que a experiência foi para o sujeito, pois se trata de uma “matéria-prima” em que o sujeito-testemunha é menos importante que os efeitos morais de seu discurso. Não é o sujeito que se restaura a si mesmo no testemunho do campo, mas é uma dimensão coletiva que, por oposição e imperativo moral, se desprende do que o testemunho transmite.

Essa perspectiva do testemunho é dubitativa e finalmente cética quanto a seu poder de restauração do sujeito-testemunha, e poderia explicar o destino suicida de alguns “sobreviventes”, como Primo Levi, Jean Améry, Bruno Bettelheim. Embora Levi seja citado pelos que acreditam na força de cura da memória, seu próprio testemunho é cautelosamente acompanhado por um ceticismo que impede toda teodicéia da memória como princípio de cicatrização das feridas. Para Levi, seu testemunho não representa uma epifania do conhecimento nem tem poder de cura da identidade. É, simplesmente, inevitável por motivos psicológicos e morais. A preocupação de Levi, pelo menos durante os primeiros anos do pós-guerra, é ser ouvido e levado a sério. Enquanto estavam nos campos, muitos prisioneiros já desconfiavam da forma como seu relato (se esse relato fosse possível) seria considerado.

Essa dificuldade parece bem evidente quando se pensa em termos de verdade. Ao se referir aos testemunhos originados na Shoah, Ricœur diz que eles estabelecem um caso-limite, pois é difícil incorporá-los ao arquivo e porque provocam uma verdadeira “crise do conceito de testemunho”.¹¹ São uma exceção sobre a qual é complicado (quase impróprio) exercer o método historiográfico, pois se trata de experiências extraordinárias, que não podem

ser comparadas a outras. Mas se Ricœur está certo, sua advertência sobre os testemunhos do Holocausto como caso-limite permitiria também pensar para dentro dos limites. O testemunho do Holocausto se transformou em modelo testemunhal. O que significa que um caso-limite transfere suas características a casos não-limite, até mesmo em condições de testemunho completamente banais.¹² Não é só no caso do Holocausto que o testemunho exige que seus leitores ou ouvintes contemporâneos aceitem sua veracidade referencial, pondo em primeiro plano argumentos morais apoiados no respeito ao sujeito que suportou os fatos sobre os quais fala. Todo testemunho quer ser acreditado, mas nem sempre traz em si mesmo as provas pelas quais se pode comprovar sua veracidade; elas devem vir de fora.

Em condições judiciais — por exemplo, no julgamento das três juntas de comandantes da ditadura argentina —, os promotores se viram obrigados a escolher, entre centenas, os testemunhos cuja palavra facilitava o exercício das regras da prova. Em condições não judiciais, o testemunho pede uma consideração em que se misturam os argumentos de sua verdade, suas legítimas pretensões de credibilidade e sua unicidade, sustentada na unicidade do sujeito que o enuncia com a própria voz, pondo-se como garantia presente do que diz, mesmo quando não se trata de um sujeito que suportou situações-limite.

Se, como afirma Ricœur em *Tempo e narrativa*, o testemunho está na origem do discurso histórico, a idéia de que sobre um tipo de testemunho seja difícil, quando não impossível, exercer o método crítico da história significa uma restrição que diz respeito não a suas funções sociais ou judiciais, mas a seus usos historiográficos. E, se é admissível que um acontecimento de caráter excepcional como o Holocausto reclame para si uma qualidade inabordável, é possível pensar os testemunhos contemporâneos que não surgem de fatos comparáveis com aqueles que tornariam intocáveis os tes-

temunhos do Holocausto. A crítica do sujeito e de sua verdade, a crítica da verdade da voz e de sua ligação com uma verdade da experiência que afluaria no testemunho, até mesmo quando não se seguem as conclusões radicais de Man e Derrida, é necessária, a não ser que se decida atribuir ao testemunho um valor referencial abrangente do qual se desconfia quando outros discursos o reivindicam para si. A perplexidade de Ricœur diante dos testemunhos do Holocausto, que escapam às regras da crítica, tem razões mais que suficientes; mas elas não são suficientes para outros casos. O testemunho, por sua auto-representação como verdade de um sujeito que relata sua experiência, exige não ser submetido às regras que se aplicam a outros discursos de intenção referencial, alegando a verdade da experiência, quando não a do sofrimento, que é justamente a que deve ser examinada. Existe aqui um problema.

DIANTE DE UM PROBLEMA, O RECURSO AO OTIMISMO TEÓRICO

A atualidade é otimista e aceita a construção da experiência como relato em primeira pessoa, mesmo quando desconfia de que todos os outros relatos podem remeter de modo mais ou menos pleno a seu referente. Proliferam as narrações chamadas “não ficcionais” (tanto no jornalismo como na etnografia social e na literatura): testemunhos, histórias de vida, entrevistas, autobiografias, lembranças e memórias, relatos identitários.¹³ A dimensão intensamente subjetiva (um verdadeiro renascimento do sujeito, que nos anos 1960 e 1970 se imaginou estar morto) caracteriza o presente. Isso acontece tanto no discurso cinematográfico e plástico como no literário e no midiático. Todos os gêneros testemunhais parecem capazes de dar sentido à experiência. Um movimento de devolução da palavra, de conquista da palavra e de direito à

palavra se expande, reduplicado por uma ideologia da “cura” identitária por meio da memória social ou pessoal.¹⁴ O tom subjetivo marcou a pós-modernidade, assim como a desconfiança ou a perda da experiência marcaram os últimos capítulos da modernidade cultural. Os direitos da primeira pessoa se apresentam, de um lado, como direitos reprimidos que devem se libertar; de outro, como instrumentos da verdade. Se fossem a segunda coisa, está clara a razão pela qual nos espaços de autoridade se desconfiaria deles.

Segundo Benjamin, aquilo que não foi possível até determinado momento da história tornou-se impossível, por causa do caráter irreversível da intervenção capitalista moderna sobre a subjetividade; mas hoje, mesmo citando Benjamin, considera-se possível a restauração de um relato significativo da experiência, ignorando justamente aquilo que, para Benjamin, tornava trágica a situação contemporânea. Com efeito, a confiança num *healing* identitário produzido pela palavra é subtraída da dimensão problemática em que se focalizou a subjetividade desde o final do século XIX e abandona, para resumir, não só a perspectiva da qual se descobre a ferida cultural capitalista, mas todas as epistemologias da desconfiança, de Nietzsche a Freud. O sujeito não só tem experiências como pode comunicá-las, construir seu sentido e, ao fazê-lo, afirmar-se como sujeito. A memória e os relatos de memória seriam uma “cura” da alienação e da coisificação. Se já não é possível sustentar uma Verdade, florescem em contrapartida verdades subjetivas que afirmam saber aquilo que, até três décadas atrás, se considerava oculto pela ideologia ou submerso em processos pouco acessíveis à simples introspecção. Não há Verdade, mas os sujeitos, paradoxalmente, tornaram-se cognoscíveis.

Às vezes é surpreendente encontrar nesse campo de idéias a convivência entre um desconstrucionismo filosófico “brando” e um otimismo identitário que, embora não restaure a primazia de Aquele Sujeito anterior ao século XX, constrói Sujeitos Múltiplos,

hábeis como Ulisses nas escaramuças para manter o que são e mudá-lo; para recuperar o passado e adequá-lo ao presente; para aceitar o estrangeiro como uma máscara que, no próprio momento em que é aceita, é deformada, transformada ou parodiada; para sustentar as contradições libertando-se, ao mesmo tempo, do binarismo simples etc. Seguindo o mais brilhante desses teóricos, Homi Bhabha,¹⁵ não apenas relemos textos incompatíveis com esses princípios (como acontece com os usos pós-coloniais de Gramsci): eles são apresentados na moldura de um aparato filosófico de efeito desconstrutivo que, por ser coerente, não admitiria nenhuma positividade no discurso identitário.

Seja como for, as contradições teóricas que admitem *ao mesmo tempo* a indizibilidade de uma Verdade e a verdade identitária dos discursos de experiência criam problemas não só para a filosofia, mas para a história. E é isto que agora me interessa: o que garante a memória e a primeira pessoa como captação de um sentido da experiência? Depois de ter sido submetida à crítica radical, a restauração da experiência como memória é uma questão que deveria ser examinada. A intensa subjetividade do “temperamento” pós-moderno também marca esse campo de estudos. Quando ninguém está disposto a aceitar a verdade de uma história (o que Benjamin denominou os “fatos” reificados), todos parecem mais dispostos à crença nas verdades de histórias no plural (o plural: essa inflexão do paradigma que alcançou a mais alta categoria, o que é muito bom, mas também se propõe como solução verbalista a qualquer questão conflituosa).

A IMAGINAÇÃO FAZ UMA VISITA

Com o apoio da continuidade hipotética entre experiência e relato, reivindica-se essa proximidade como sustentação de uma

representação verdadeira. Mas uma linha decisiva da estética do século XX afirmou a necessidade de uma ruptura reflexiva com o imediatismo das percepções e da experiência para que estas possam ser representadas. Bertolt Brecht e os formalistas russos pensavam que a arte tem condições de iluminar o que nos cerca de modo mais imediato, contanto que se produza um corte por distanciamento, que desvie a percepção de seu hábito e a arranque do solo tradicional do senso comum. O questionamento do que é costumeiro é a condição de um conhecimento dos objetos mais próximos, que ignoramos justamente porque permanecem ocultos pela familiaridade que os encobre. Isso vale também para o passado.

“Pensar com uma mente aberta”, escreve Hannah Arendt, “significa treinar a imaginação para que ela faça uma visita.” A imagem alude a uma exterioridade da imaginação com respeito a seu relato. Quem conta uma história enfrenta, em primeiro lugar, uma matéria que, mesmo no caso da experiência própria, tornou-se, por sua familiaridade, incompreensível ou banal. Odílio Alves Aguiar, examinando essa dimensão do pensamento arendtiano, afirma que, na falta da imaginação, “a experiência perde sua dizibilidade e se perde no torvelinho das vivências e dos hábitos repetidos”.¹⁶ É possível dar sentido a esse torvelinho, mas apenas se a imaginação cumprir seu trabalho de exteriorização e distância. Trata-se de uma qualidade não só do historiador, mas também de quem o escuta: a imaginação “faz uma visita” quando rompe com aquilo que a constitui na proximidade e se afasta para capturar reflexivamente a diferença. A condição dialógica é estabelecida por uma imaginação que, abandonando o próprio território, explora posições desconhecidas em que é possível surgir um sentido de experiências desordenadas, contraditórias e, em especial, resistentes a se render à idéia simples demais de que elas são conhecidas porque foram suportadas.

Com a franqueza severa que sua condição de vítima tornou

audível, Primo Levi afirmou que o campo de concentração não enobrece suas vítimas; poder-se-ia acrescentar que o horror padecido tampouco lhes permite conhecê-lo melhor. Para conhecer, a imaginação precisa desse trajeto que a leva para fora de si mesma e a torna reflexiva; nessa viagem, ela aprende que a história jamais poderá ser totalmente contada e jamais terá um desfecho, porque nem todas as posições podem ser percorridas e sua acumulação tampouco resulta numa totalidade. O princípio de um diálogo sobre a história baseia-se no reconhecimento de seu caráter incompleto (que, evidentemente, não é uma falha na representação dos detalhes nem dos “casos”, mas uma admissão da qualidade múltipla dos processos). Dessa forma, a narração assim pensada não poderia sustentar a identidade nem a tradição, nem dotar de legitimidade uma prática. Ela não cumpre a função de fortalecimento identitário nem de fundação de lendas nacionais. Permite ver, justamente, o excluído das narrações identitárias reivindicadas por um grupo, uma minoria, um setor dominante ou uma nação. A ótica dessa história não está distante, mas deslocada do aspecto familiar: como sugere Benjamin, é a ótica de quem suporta o deslocamento do viajante que abandona o país de origem.

As narrativas de memória, os testemunhos e os textos de forte inflexão autobiográfica são espreitados pelo perigo de uma imaginação que se instale “em casa” com firmeza demais e o reivindique como uma das conquistas da tarefa da memória: recuperar o que foi perdido pela violência do poder, desejo cuja inteira legitimidade moral e psicológica não é suficiente para fundamentar uma legitimidade intelectual igualmente indiscutível. Então, se o que a memória procura é recuperar um lugar perdido ou um tempo passado, seria alheia a seu movimento a deriva que a afastaria desse centro utópico.

Isso é o que, de certo modo, torna irrefutável a memória: o valor de verdade do testemunho pretende se sustentar no imedia-

tismo da experiência; e sua capacidade de contribuir para a reparação do dano sofrido (uma reparação jurídica indispensável no caso das ditaduras) a localiza naquela dimensão redentora do passado que Benjamin exigia como dever messiânico de uma história antipositivista.

Do lado da história (se é que, apesar de todas as feridas, ou justamente por elas, queremos ter uma história, e escrevo a palavra no singular para evitar que o tributo a um fetichismo gramatical dos plurais encerre o problema da multiplicidade de perspectivas), o direito de veto exigido pela memória coloca um desafio. Nas últimas décadas, a história se aproximou da memória e aprendeu a interrogá-la; a expansão das “histórias orais” e das micro-histórias é suficiente para provar que esse tipo de testemunho obteve uma acolhida tanto acadêmica como midiática. O “dever de memória” que o Holocausto impõe à história européia foi acompanhado pela atenção dada às memórias dos sobreviventes e aos vestígios deixados pelas vítimas.

Contudo, é preciso problematizar a extensão dessa hegemonia moral, sustentada por um dever de ressarcimento, feito sobretudo de memória: “A luta legítima para não esquecer o genocídio dos judeus erigiu um santuário da memória e fundou uma ‘nova religião cívica’, segundo a expressão de Georges Bensoussan. Estendido pelo uso a outros objetos históricos, o ‘dever de memória’ induz uma relação afetiva, moral, com o passado, pouco compatível com o distanciamento e a busca de inteligibilidade que são o ofício do historiador. Essa atitude de deferência, de respeito congelado diante de alguns episódios dolorosos do passado, pode tornar menos compreensível, na esfera pública, a pesquisa que se alimenta de novas perguntas e hipóteses. Do lado da memória, parece-me descobrir a ausência da possibilidade de discussão e de confrontação crítica, traços que definiriam a tendência a impor uma visão do passado”.¹⁷ No meio século que vai do fim da Segunda

Guerra Mundial até o presente, a memória ganhou um estatuto irrefutável. É certo que a memória pode ser um impulso moral da história e também uma de suas fontes, mas esses dois traços não suportam a exigência de uma verdade mais indiscutível que aquelas que é possível construir com — e a partir de — outros discursos. Não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua cujas pretensões seriam rejeitadas em qualquer outro caso.¹⁸ Não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança; tampouco o dever de memória obriga a aceitar essa equivalência. Ao contrário, grandes linhas do pensamento do século xx se permitiram desconfiar de um discurso da memória exercido como construção de verdade do sujeito. E a arte, quando não procura mimetizar os discursos sobre memória elaborados na academia, como acontece com certas estéticas da monumentalização e contramonumentalização do Holocausto,¹⁹ demonstrou que a exploração não está contida apenas dentro dos limites da memória, mas que outras operações, de distanciamento ou recuperação estética da dimensão biográfica, são possíveis.

3. A retórica testemunhal

Quando acabaram as ditaduras do sul da América Latina, lembrar foi uma atividade de restauração dos laços sociais e comunitários perdidos no exílio ou destruídos pela violência de Estado. Tomaram a palavra as vítimas e seus representantes (quer dizer, seus narradores: desde o início, nos anos 1970, os antropólogos ou ideólogos que representaram histórias como as de Rigoberta Menchú ou de Domitila; mais tarde, os jornalistas).

Em meados da década de 1980, na cena européia, especialmente alemã, começou a se escrever um novo capítulo, decisivo, sobre o Holocausto. De um lado, o debate dos historiadores alemães sobre a solução final e o papel ativo do Estado alemão nas políticas de reparação e na monumentalização do Holocausto; de outro, a grande difusão dos textos luminosos de Primo Levi, em que seria difícil encontrar alguma afirmação do saber do sujeito no *Lager*; mais tarde, as leituras de Giorgio Agamben, em que tampouco é possível encontrar uma positividade otimista; o filme *Shoah*, de Claude Lanzmann, que propôs um novo tratamento do testemunho e renunciou, ao mesmo tempo, à imagem dos cam-

pos de concentração, privando-se, por um lado, de iconografia e, por outro, forçando o discurso dos sobreviventes. A menção a acontecimentos poderia prosseguir.¹ Todos acompanharam processos nem sempre surpreendentes do ponto de vista intelectual, mas de grande repercussão na esfera pública; o tema ocupou um lugar muito visível e, na prática, produziu uma nova esfera de debate. Num desses acasos que potencializam fatos significativos e não podem ser ignorados, as transições democráticas no sul da América coincidiram com um novo impulso da produção intelectual e da discussão ideológica européia.² Os dois debates se entrelaçaram de modo inevitável, em especial porque o Holocausto se oferece como modelo de outros crimes e isso é aceito por quem está mais preocupado em denunciar a enormidade do terrorismo de Estado do que em definir seus traços nacionais específicos.

Os crimes das ditaduras foram exibidos em meio a um florescimento de discursos testemunhais, sobretudo porque os julgamentos dos responsáveis (como no caso argentino) exigiram que muitas vítimas dessem seu testemunho como prova do que tinham sofrido e do que sabiam que outros sofreram até morrer. No âmbito judicial e nos meios de comunicação, a indispensável narração dos fatos não foi recebida com desconfiança sobre as possibilidades de reconstruir o passado, salvo pelos criminosos e seus representantes, que atacaram o valor probatório das narrações testemunhais, quando não as acusaram de ser falsas e encobrir os crimes da guerrilha. Se se excluem os culpados, ninguém (fora da esfera judiciária) pensou em submeter a escrutínio metodológico o testemunho em primeira pessoa das vítimas. Sem dúvida, teria algo de monstruoso aplicar a esses discursos os princípios de dúvida metodológica que expusemos mais acima: as vítimas falavam pela primeira vez e o que contavam não só lhes dizia respeito, mas se transformava em “matéria-prima” da indignação e também em

impulso das transições democráticas, que na Argentina se fez sob o signo do *Nunca mais*.^{*}

O choque da violência de Estado jamais pareceu um obstáculo para construir e escutar a narração da experiência sofrida. A novidade dessa experiência, tão forte como a novidade dos fatos da Primeira Guerra Mundial a que se referia Benjamin, não impediu a proliferação de discursos. As ditaduras representaram, no sentido mais forte, uma ruptura de épocas (como a Grande Guerra); mas as transições democráticas não emudeceram por causa da enormidade desse rompimento. Pelo contrário, quando desmontaram as condições da transição, os discursos começaram a circular e demonstraram ser indispensáveis para a restauração de uma esfera pública de direitos.

A memória é um bem comum, um dever (como se disse no caso europeu) e uma necessidade jurídica, moral e política. Além da aceitação dessas características, é bem difícil estabelecer uma perspectiva que se proponha examinar de modo crítico a narração das vítimas. Se o núcleo de sua verdade deve ser inquestionável, também seu discurso deveria ser protegido do ceticismo e da crítica. A confiança nos testemunhos das vítimas é necessária para a instalação de regimes democráticos e o enraizamento de um princípio de reparação e justiça. Pois bem, esses discursos testemunhais, sejam quais forem, são discursos e não deveriam ficar confinados numa cristalização inabordable. Sobretudo porque, em paralelo e construindo sentidos com os testemunhos sobre os crimes das ditaduras, emergem outros fios de narrações que não estão protegidas pela mesma intangibilidade nem pelo direito dos que sofreram.

Em outras palavras: durante certo tempo (hoje não sabemos

^{*} Em 1983-4, no governo do presidente Raúl Alfonsín, foi criada a Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas, presidida pelo escritor Ernesto Sabato. Os resultados da comissão, publicados no livro *Nunca más*, levaram ao julgamento dos militares da ditadura. (N. T.)

quanto), pelo fato de denunciar o horror, o discurso sobre os crimes tem prerrogativas, justamente por comportar um vínculo entre horror e humanidade. Outras narrações, inclusive as pronunciadas pelas vítimas ou por seus representantes, que se inscrevem num tempo anterior ao dos crimes (no caso argentino, o final dos anos 1960 e o início dos 1970) e costumam parecer entrelaçadas, seja porque provêm do mesmo narrador, seja porque se sucedem umas às outras, não têm as mesmas prerrogativas e, na tarefa de reconstituir a época enclausurada pelas ditaduras, podem ser submetidas a crítica.

Além disso, se as narrações testemunhais são a fonte principal do saber sobre os crimes das ditaduras, os testemunhos dos militantes, intelectuais, políticos, religiosos ou sindicalistas das décadas anteriores não são a única fonte de conhecimento; só uma fetichização da verdade testemunhal poderia outorgar-lhes um peso superior ao de outros documentos, inclusive os testemunhos contemporâneos aos fatos dos anos 1960 e 1970. Só uma confiança ingênua na primeira pessoa e na lembrança do vivido pretenderia estabelecer uma ordem presidida pelo testemunhal. E só uma caracterização ingênua da experiência exigiria para ela uma verdade mais alta. Não é menos positivista (no sentido em que Benjamin usou essa palavra para caracterizar os “fatos”) a intangibilidade da experiência vivida na narração testemunhal do que a de um relato feito a partir de outras fontes. E, se não submetemos todas as narrações sobre os crimes das ditaduras ao escrutínio ideológico, não há razão moral para ignorar esse exame quando se trata das narrações sobre os anos que as precederam ou sobre fatos alheios aos da repressão, que lhes foram contemporâneos.

UMA UTOPIA: NÃO ESQUECER NADA

Paul Ricœur se pergunta, no estudo que dedica às diferenças já clássicas entre história e discurso, em que presente se narra, em

que presente se rememora e qual é o passado que se recupera. O presente da enunciação é o “tempo de base do discurso”, porque é presente o momento de se começar a narrar e esse momento fica inscrito na narração. Isso implica o narrador em sua história e a inscreve numa retórica da persuasão (o discurso pertence ao modo persuasivo, diz Ricœur). Os relatos testemunhais são “discurso” nesse sentido, porque têm como condição um narrador implicado nos fatos, que não persegue uma verdade externa no momento em que ela é enunciada. É inevitável a marca do presente no ato de narrar o passado, justamente porque, no discurso, o presente tem uma hegemonia reconhecida como inevitável e os tempos verbais do passado não ficam livres de uma “experiência fenomenológica” do tempo presente da enunciação.³ “O presente dirige o passado assim como um maestro, seus músicos”, escreveu Italo Svevo. E, como observava Halbwachs, o passado se distorce para introduzir-se coerência.⁴

Estendendo as noções de Ricœur, pode-se dizer que a hegemonia do presente sobre o passado no discurso é da ordem da experiência e se apóia, no caso do testemunho, na memória e na subjetividade. A rememoração do passado (que Benjamin propunha como a única perspectiva de uma história que não reificasse seu objeto) não é uma escolha, mas uma condição para o discurso, que não escapa da memória nem pode livrar-se das premissas impostas pela atualidade à enunciação. E, mais que uma libertação dos “fatos” coisificados, como Benjamin desejava, é uma ligação, provavelmente inevitável, do passado com a subjetividade que rememora no presente.

As narrações da memória também insinuam outros problemas. Ricœur assinala que é errado confiar na idéia de que a narração possa preencher o vazio da explicação/compreensão: “Criou-se uma alternativa falsa que faz da narratividade tanto um obstáculo como um substituto da explicação”.⁵ Há dois tipos de inteligibilidade: a narrativa e a explicativa (causal). A primeira está apoiada num efeito de “coesão”, que provém da coesão atribuída a uma vida e ao

sujeito que a enuncia como sua. Vezzetti assinalou que a memória recorre preponderantemente ou sempre a formas narrativas, cujas representações “ficam necessariamente estilizadas e simplificadas”.⁶ Naturalmente, a estilização unifica e traça uma linha argumental forte, mas também instala o relato num horizonte em que tem raízes a ilusão de evitar a dispersão do sentido.

Da perspectiva da disciplina histórica, em compensação, já não se pretende reconduzir os acontecimentos a uma origem; ao renunciar a uma teleologia simples, a história renuncia, ao mesmo tempo, a um único princípio de inteligibilidade forte e, sobretudo, apropriado à intervenção na esfera pública, em que os velhos discursos de uma história com argumentos nítidos prevalecem sobre as perspectivas monográficas da história acadêmica. Justamente o discurso da memória e as narrações em primeira pessoa se movem pelo impulso de bloquear os sentidos que escapam; não só eles se articulam contra o esquecimento, mas também lutam por um significado que unifique a interpretação.

No limite está a utopia de um relato “completo”, do qual nada reste do lado de fora. A tendência ao detalhe e ao acúmulo de precisões cria a ilusão de que o concreto da experiência passada ficou capturado no discurso. Muito mais que a história, o discurso é concreto e pormenorizado, por causa de sua ancoragem na experiência recuperada a partir do singular. O testemunho é inseparável da autodesignação do sujeito que testemunha porque ele esteve ali onde os fatos (lhe) aconteceram. É indivisível de sua presença no local do fato e tem a opacidade de uma história pessoal “afundada em outras histórias”.⁷ Por isso é admissível a desconfiança; mas, ao mesmo tempo, o testemunho é uma instituição da sociedade, que tem a ver com a esfera jurídica e com um laço social de confiança, como apontou Arendt. Quando o testemunho narra a morte ou a vexação extrema, esse laço estabelece também uma cena para o luto, fundando assim uma comunidade ali onde ela foi destruída.⁸

O discurso da memória, transformado em testemunho, tem a ambição da autodefesa; quer persuadir o interlocutor presente e assegurar-se uma posição no futuro; justamente por isso também é atribuído a ele um efeito reparador da subjetividade. É esse aspecto que salientam as apologias do testemunho como “cura” de identidades em perigo. De fato, tanto a atribuição de um sentido único à história como a acumulação de detalhes produzem um modo realista-romântico em que o sujeito que narra atribui sentidos a todo detalhe pelo próprio fato de que ele o incluiu em seu relato; e, em contrapartida, não se crê obrigado a atribuir sentidos nem a explicar as ausências, como acontece no caso da história. O primado do detalhe é um modo realista-romântico de fortalecimento da credibilidade do narrador e da veracidade de sua narração.

Ao contrário, a disciplina histórica se localiza longe da utopia de que sua narração pode incluir tudo. Opera com elipses, por motivos metodológicos e expositivos. Sobre essa questão, Ricœur estabeleceu uma diferença entre “individual” e “específico” (que lembra a definição lukacsiana de *tipo*): “Paul Veyne desenvolve o aparente paradoxo de que a história não tem como objeto o indivíduo, mas o específico. A noção de intriga nos afasta de toda defesa da história como uma ciência do concreto. Incluir um elemento em uma intriga implica enunciar algo inteligível e, por conseguinte, específico: “Tudo o que se pode enunciar sobre um indivíduo possui uma espécie de generalidade””.⁹ O específico histórico é o que pode compor a intriga, não como simples detalhe verossímil, mas como traço significativo; não é uma expansão descritiva da intriga, mas um elemento constitutivo submetido à sua lógica. O princípio da elipse, confrontado com a idéia ingênua de que todo o narrável é importante, governa o específico porque, como acontece na literatura, a elipse é uma das lógicas de sentido de um relato.

Citei Susan Sontag no começo. Sua advertência de que diante dos restos da história é preciso confiar menos na memória e mais nas operações intelectuais, compreender tanto ou mais que lembrar, corresponde à de Annette Wieviorka, quando afirma que vivemos “[...] uma época em que, de modo geral, o relato individual e a opinião pessoal ocupam muitas vezes o lugar da análise”.¹⁰

Se esse é o tom da época, importa salientar a potencialidade explicativa da intriga, que, para dar alguma inteligibilidade — pouco importa quão problemática — aos fatos reconstituídos, deve manter um controle sobre o detalhe. Sem dúvida, a verdade está no detalhe. Mas, se não é submetido à crítica, o detalhe afeta a intriga por sua abundância realista, isto é, por seu aspecto verossímil mas não necessariamente verdadeiro. A proliferação do detalhe individual fecha ilusoriamente as fendas da intriga e a apresenta como se ela pudesse ou devesse representar um todo, algo completo e consistente porque o detalhe o certifica, sem ter de mostrar sua necessidade. Além disso, o detalhe reforça o tom de verdade íntima do relato: o narrador que lembra de modo exaustivo seria incapaz de passar por alto o importante, nem forçá-lo, pois o que narra formou um desvã pessoal de sua vida, e são fatos que ele viu *com os próprios olhos*. Num testemunho, jamais os detalhes devem parecer falsos, porque o efeito de verdade depende deles, inclusive de sua acumulação e repetição.¹¹

Muitos relatos testemunhais são excessivamente detalhados, até proliferativos e alheios a qualquer princípio compositivo; isso é bem claro no caso dos desaparecidos argentinos, chilenos e uruguaios, e de seus familiares. Mas há alguns textos em que o detalhe é controlado pela idéia de uma representação restrita da situação carcerária e, por conseguinte, bem mais limitada às suas condições. Penso em *The little school*, da argentina Alicia Partnoy. Não por

acaso, *The little school* começa com o relato da captura de Partnoy contado em terceira pessoa, de modo que a identificação seja mediada por um princípio de distância. E, quase na metade do livro, outro texto em terceira pessoa vale como uma espécie de corte no movimento de identificação autobiográfica; a terceira pessoa é um compromisso com o específico da situação e não simplesmente com o que ela tem de individual. A primeira frase é: “Naquele meio-dia ela estava calçando os chinelos do marido”. Esse mundo familiar concreto se quebra com as batidas à porta; chegam os seqüestradores. No primeiro capítulo, a presa-desaparecida, recém-transferida para “a Escolinha”, identifica, por baixo das vendas que a impedem de ver, uma mancha azul e gotas de sangue: são as calças de seu marido. Nada mais, a não ser a decisão de registrar tudo (olhando de soslaio, para o chão, pela fenda do pano que tapa seus olhos).¹² Pela repetição do insignificante, os detalhes de *The little school* se negam a criar um conjunto de representação. Partnoy os arruma sabendo que são muito poucos e muito pobres, porque pertencem a uma experiência mutilada pela imobilidade permanente e pela oclusão do visível. O detalhe insignificante e repetido se adapta melhor que a proliferação ao que ela relata.

Nenhuma soma de detalhes consegue evitar que uma história fique restrita às interrogações que lhe deram origem. Os filhos de desaparecidos dizem isso de diversas maneiras: sentem que o relato sempre fica incompleto e que devem continuar a construí-lo. Isso tem uma dimensão dramática e jurídica que expressa a minuciosa destruição dos vestígios levada a cabo pelos responsáveis por desaparecimentos.

Em outros casos, quando a história que se deseja reconstituir não é só a do pai ou da mãe assassinados, quando o que se busca entender não é tanto o lugar ou as circunstâncias da morte e o destino do corpo, quando as pretensões da narração ultrapassam a busca de uma resposta à pergunta sobre as condições em que se

exerceu a violência de Estado e visam incluir a paisagem cultural e política anterior às intervenções militares, ficam bem evidentes as fraquezas de uma memória que lembra uma profusão de detalhes não significativos, uma memória que, como não podia deixar de ser, ora entende e ora não entende aquilo mesmo que ela reconstitui. É nesse momento que a ilusão de uma representação completa produz disquisições narrativas e descritivas, digressões e desvios cujo motivo é apenas o fato de ter acontecido com o narrador ou com o sujeito que ele evoca. E, então, a proliferação multiplica os fios de um relato testemunhal sem encontrar a razão argumentativa ou estética que sustente sua trama. Esse é o caso do livro de Cristina Zuker, que tem como objeto a vida de seu irmão Ricardo, militante montonero, desaparecido na fracassada contra-ofensiva iniciada em 1979. O subtítulo *Una saga familiar* é especialmente apropriado à missão reconstitutiva, que começa com os avós maternos e paternos dos dois irmãos, sua infância, a relação com os pais, a relação entre os pais, os conflitos psicológicos de uma família, as preferências cotidianas, tudo isso como um preâmbulo que se imagina necessário (como se se tratasse de um romance realista) antes de entrar nos anos 1970; e, até mesmo nesses anos, os detalhes da vida familiar, as crianças, o destino dos filhos de desaparecidos ou combatentes ocupam posições importantes no relato, que, assim, se sustenta numa dimensão afetiva de rememoração. Restrita à idéia realista do romance, Zuker escreve um capítulo final em que, como em Dickens, se acompanha o destino dos personagens, em alguns casos até a morte, apresentada como emblemática do que sofreram em vida, sem esses esclarecimentos finais terem uma razão compositiva que os ligue à história central, que, de toda maneira, foi se bifurcando em um testemunho da autora sobre a relação com seu irmão e muitas outras coisas.¹³

Entre detalhe individual e relato teleológico há uma relação óbvia, embora nem sempre visível. Se a história tem um sentido

estabelecido de antemão, os detalhes se acomodam nessa direção, mesmo quando os próprios protagonistas custam a percebê-la. Os traços, peculiaridades, defeitos menores e manias dos personagens do testemunho acabam se organizando em algum tipo de necessidade inscrita além deles. O modo a que chamei de realista-romântico se adapta bem a essas características da narração testemunhal que, justamente por estarem respaldadas por uma subjetividade que narra sua experiência, dão a impressão de colocá-la além do exame.

A qualidade romântica tem a ver com duas características. A primeira, evidentemente, é o fato de centrar-se na primeira pessoa, ou numa terceira pessoa apresentada pelo discurso indireto livre, que confere ao narrador a perspectiva de uma primeira pessoa. O narrador confia na representação de uma subjetividade e, com frequência, em sua expressão efusiva e sentimental, que remete a um horizonte narrativo identificável com o “toque de cor” do jornalismo, algumas formas do *non fiction* ou os maus romances (sou consciente de que o adjetivo *maus* desperta certa inquietação relativista, mas gostaria que se admitisse a existência de romances a que se pode aplicar o adjetivo).

Em segundo lugar, os textos de inspiração memorialística produzidos sobre as décadas de 1960 e 1970 se referem à juventude de seus protagonistas e narradores. Não se trata de um simples dado demográfico (a metade dos mortos e desaparecidos argentinos tinha menos de 25 anos), mas antes da crença em que certa etapa de uma gigantesca mobilização revolucionária se desenvolveu sob o signo inaugural e iminente da juventude. Desde os anos da ditadura argentina, as organizações de direitos humanos, especialmente as Mães e mais tarde as Avós, falaram de “nossos filhos”, fixando numa palavra de ordem um argumento poderoso: sacrificados em plena juventude, justamente porque correspondiam a uma imagem da juventude que coincide com o senso comum —

desprendimento, ímpeto, idealismo. A qualidade juvenil é enfatizada quando os filhos desses militantes mortos ou desaparecidos duplicam o efeito de juventude, destacando que eles são, na atualidade, mais velhos que os pais no momento em que estes foram assassinados. Entre as Mães e os Filhos, o sujeito da memória dessas décadas é a juventude essencial, congelada nas fotografias e na morte.

É evidente que, para as vítimas ou seus familiares, montar uma história é um capítulo na busca de uma verdade que, de toda maneira, a reconstituição dos fatos no modo realista-romântico não tem, invariavelmente, condições de restaurar. A prática dessa narrativa é um direito e, ao exercê-lo, embora subsista a parte incompreendida do passado, e a narração não consiga responder às perguntas que a geraram, a lembrança como processo subjetivo abre uma exploração necessária ao sujeito que lembra (e ao mesmo tempo o separa de quem resiste a lembrar). A qualidade realista sustenta que a acumulação de peripécias produz o saber procurado e que esse saber poderia ter um significado geral. Reconstituir o passado de um sujeito ou reconstituir o próprio passado, através de testemunhos de forte inflexão autobiográfica, implica que o sujeito que narra (*porque* narra) se aproxime de uma verdade que, até o próprio momento da narração, ele não conhecia totalmente ou só conhecia em fragmentos escamoteados.

O QUE FOI O PRESENTE?

A memória é sempre anacrônica: “um revelador do presente”, escreveu Halbwachs. A memória não é invariavelmente espontânea. No filme *Shoah*, os aldeões poloneses, a quem Lanzmann obriga a lembrar, com violência verbal e acuando-os com a câmera, respondem sobre uma época que se vêem forçados a trazer até

o presente em que estão respondendo; o mesmo acontece com os sobreviventes dos campos de concentração, impelidos a ir mais longe do que lembrariam se entregues apenas a uma rememoração espontânea. Lanzmann força os aldeões poloneses que viveram perto dos locais dos campos a lembrar o que esqueceram, o que não querem lembrar, suas próprias misérias e indignidades diante dos trens que passavam com as vítimas; e também consegue obter mais lembranças do que as “espontâneas” dos sobreviventes, a quem persegue com sua câmera até que alguns deles lhe peçam que dê a entrevista por encerrada. Nos dois casos, trata-se de uma imposição da memória. Tanto nos aldeões como nos sobreviventes, embora de modos distintos, a memória é exigida além do que os sujeitos pensaram que ela poderia ser e além de seus interesses e vontades. Assim, a memória do Holocausto se descentra, não porque abandone a cena do massacre, mas porque vai a ela *apesar* de quem dá seu testemunho, e pressionando a lembrança habitual.

O conhecimento que Lanzmann tem dos campos empurra a memória das vítimas ou dos testemunhos a ponto de fazê-los dizer mais do que diriam se entregues à própria espontaneidade. A intervenção é um jeito de forçar a memória espontânea daquele passado e sua codificação numa narração convencional, sobre a qual se exerce a pressão de um conhecimento construído no presente. Os aldeões ou as vítimas falam no presente e, inevitavelmente, sabem mais do que sabiam no momento dos fatos, embora também tenham esquecido ou procurado o esquecimento.

Essa discordância dos tempos é inevitável nas narrações testemunhais. A disciplina histórica também é perseguida pelo anacronismo, e um de seus problemas é justamente reconhecê-lo e traçar seus limites. Todo ato de discorrer sobre o passado tem uma dimensão anacrônica; quando Benjamin se inclina por uma história que liberte o passado de sua reificação, redimindo-o num ato presente de memória, no impulso messiânico pelo qual o presente

se responsabilizaria por uma dívida de sofrimento com o passado, ou seja, no momento em que a história pensa em construir uma paisagem do passado diferente da que percorre, com espanto, o anjo de Klee, ele está indicando não só que o presente opera sobre a construção do passado, mas que também é seu dever fazê-lo.

O anacronismo benjaminiano tem, por um lado, uma dimensão ética e, por outro, faz parte da polêmica contra o fetichismo documental da história científica do começo do século XX. No entanto, a crítica da qualidade objetiva atribuída à reconstituição dos fatos não esgota o problema da dupla inscrição temporal da história. A indicação de Benjamin também poderia ser lida como uma lição para historiadores: olhar para o passado com os olhos de quem o viveu, para poder ali captar o sofrimento e as ruínas. A exortação seria, nesse caso, metodológica e, em vez de fortalecer o anacronismo, seria um instrumento para dissolvê-lo.

Essas questões de perspectiva se colocam para encarar um problema que, de toda maneira, persistirá. Simplesmente, a história não pode cultivar o anacronismo por escolha, pois se trata de uma contingência que a golpeia sem interrupções e é sustentada por um processo de enunciação que, como se viu, está sempre presente. Mas acontece que a disciplina histórica sabe que não deve se instalar comodamente nessa dupla temporalidade de sua escrita e de seu objeto. Isso a distingue das narrações testemunhais, em que o presente da enunciação é a própria condição da rememoração: é sua matéria temporal, assim como o passado é aquela matéria temporal que se quer recapturar. As narrações testemunhais sentem-se confortáveis no presente porque é a atualidade (política, social, cultural, biográfica) que possibilita sua difusão, quando não sua emergência. O núcleo do testemunho é a memória; o mesmo não se poderia dizer da história (afirmar que é preciso fazer história *como se se recordasse* apenas abre uma hipótese).

O testemunho pode se permitir o anacronismo, já que é com-

posto daquilo que um sujeito se permite ou pode lembrar, daquilo que ele esquece, cala intencionalmente, modifica, inventa, transfere de um tom ou gênero a outro, daquilo que seus instrumentos culturais lhe permitem captar do passado, que suas idéias atuais lhe indicam que deve ser enfatizado em função de uma ação política ou moral no presente, daquilo que ele utiliza como dispositivo retórico para argumentar, atacar ou defender-se, daquilo que conhece por experiência e pelos meios de comunicação, e que se confunde, depois de um tempo, com sua experiência etc. etc.¹⁴

A impureza do testemunho é uma fonte inesgotável de vitalidade polêmica, mas também requer que seu viés não seja esquecido em face do impacto da primeira pessoa que fala por si e estampa seu nome como uma reafirmação de sua verdade. Tanto quanto as de qualquer outro discurso, as pretensões de verdade do testemunho são isto: uma exigência de prerrogativas. Se no testemunho o anacronismo é mais inevitável que em qualquer outro gênero de história, isso não obriga a aceitar o inevitável como inexistente, quer dizer, a esquecê-lo justamente porque não é possível eliminá-lo. Pelo contrário: é preciso lembrar a qualidade anacrônica *porque* é impossível eliminá-la.

Quando falo de anacronismo,¹⁵ refiro-me ao que Georges Didi-Huberman chama de “trivial”, que não ilumina o passado, mas mostra os limites que a distância impõe para sua compreensão. Contudo, Didi-Huberman reconhece, diante da trivialidade de remeter qualquer passado ao presente, uma perspectiva da qual se descobre nos fatos pretéritos “uma *assemblage* de anacronismos autis, fibras de tempo entremeadas, campo arqueológico a decifrar”.¹⁶ Nesse sentido, o anacronismo nunca poderia ser totalmente eliminado, e só uma visão dominada pela generalização abstrata seria capaz de conseguir aplainar as texturas temporais que não apenas armam o discurso da memória e da história, como também mostram de que substância temporal heterogênea são tecidos os

“fatos”. Reconhecer isso, porém, não implica que todo relato do passado se entregue a essa heterogeneidade como a um destino fatal, mas que trabalhe com ela para alcançar uma reconstrução inteligível, ou seja: que saiba com que fibras está construída e, como se se tratasse da trama de um tecido, que as disponha para mostrar da melhor maneira o desenho pretendido.

Sem dúvida, não é um ideal de conhecimento renunciar à densidade de temporalidades diferentes. Isso indicaria apenas um desejo de simplicidade que não é suficiente para recuperar o passado num impossível “estado puro”. Como disse uma vez Althusser, não existe o crânio de Voltaire menino. Mas para pensar o passado também é insuficiente a tendência a colocar aí as formas presentes de uma subjetividade que, sem reivindicar uma diferença, imagina encontrar o “crânio de Voltaire menino” quando, na verdade, está dando uma forma inteiramente nova aos objetos reconstituídos. Para dar um exemplo: nas décadas de 1960 e 1970 não existia nos movimentos revolucionários a idéia de direitos humanos. E, se é impossível (e indesejável) extirpá-la do presente, tampouco é possível projetá-la intacta para o passado.

A memória, tal como temos argumentado, suporta a tensão e as tentações do anacronismo. Isso acontece nos testemunhos sobre os anos 1960 e 1970, tanto os oriundos dos protagonistas e escritos em primeira pessoa, como os produzidos por técnicas etnográficas que utilizam uma terceira pessoa muito próxima da primeira (o que em literatura se denomina discurso indireto livre). Diante dessa tendência discursiva seria preciso ter em conta, em primeiro lugar, que o passado recordado está perto demais e, por isso, ainda desempenha funções políticas fortes no presente (vejam-se as polêmicas sobre os projetos de um museu da memória). Além disso, os que lembram não estão afastados da luta política contemporânea; pelo contrário, têm fortes e legítimas razões para participar dela e investir no presente suas opiniões sobre o que aconteceu

não faz muito tempo. Não é preciso recorrer à idéia de manipulação para afirmar que as memórias se colocam deliberadamente no cenário dos conflitos atuais e pretendem atuar nele. Por último, sobre as décadas de 1960 e 1970 existe uma massa de material escrito, contemporâneo aos fatos — folhetos, reportagens, documentos de reuniões e congressos, manifestos e programas, cartas, jornais partidários e não partidários —, que seguiam ou antecipavam o correr dos acontecimentos. São fontes ricas, que seria insensato deixar de lado, pois é freqüente que digam muito mais que as lembranças dos protagonistas ou, pelo menos, as tornem compreensíveis, já que acrescentam a moldura de um espírito de época. Saber como pensavam os militantes em 1970, e não limitar-se à lembrança que agora eles têm de como eram e agiam, não é uma pretensão reificadora da subjetividade nem um plano para expulsá-la da história. Significa, apenas, que a “verdade” não resulta da submissão a uma perspectiva memorialística que tem limites nem, muito menos, a suas operações táticas.

Evidentemente, esses limites afetam, como não poderia deixar de ser, os testemunhos de quem foi vítima das ditaduras; esse caráter, o de vítimas, interpela uma responsabilidade moral coletiva que não prescreve. Não é, em contrapartida, uma ordem para que seus testemunhos permaneçam subtraídos da análise. Até que outros documentos apareçam (se é que aparecerão os que dizem respeito aos militares, se é que se conseguirá recuperar os que estão escondidos, se é que outros vestígios não foram destruídos), eles são o núcleo de um conhecimento sobre a repressão; além disso, têm a textura do vivido em condições extremas, excepcionais. Por isso são insubstituíveis na reconstituição desses anos. Mas o atentado das ditaduras contra o caráter sagrado da vida não transfere esse caráter ao discurso testemunhal sobre aqueles fatos. Qualquer relato da experiência é interpretável.

Das idéias que mobilizaram os anos 1960 e 1970, o que resta nos relatos testemunhais?

A pergunta tem importância porque aquele período foi fortemente ideológico, tanto na esquerda como na direita (o pragmatismo ainda não atravessara nenhuma das duas). Esse é um traço diferencial, uma qualidade que revela o tom da época e que se descobre muito depressa quando se lêem não só os textos francamente políticos, o que é óbvio, mas também os jornais e revistas da indústria cultural. A televisão não tinha estabelecido uma hegemonia completa; a imprensa escrita continuava a ser o principal meio de informação; quem, numa hemeroteca, dedicar duas horas à consulta dos jornais populares argentinos desse período provavelmente ficará surpreso, tanto quanto quem verificar que os *Diários* de Ernesto Guevara foram publicados em série na revista mais sensacionalista do fim dos anos 1960, na qual dividiram as páginas com as notícias policiais e as vedetes do teatro de revista. No início dos anos 1970, consumiam-se na Argentina mais jornais por habitante do que atualmente e o noticiário televisivo ainda não havia substituído o diário popular vespertino, que oferecia a seu público várias páginas de informação sindical, num momento de radicalização do sindicalismo.

O clima da época não se definia apenas por afinidades pragmáticas ou identificações afetivas. As ideologias, longe de declinar, apareciam como sistemas fortes que organizavam experiências e subjetividades. Foram décadas ideológicas, em que o escrito ainda desempenhava papel importante na discussão política, por dois motivos: de um lado, tratava-se da prática de classes médias, escolarizadas, com dirigentes oriundos da universidade ou de organizações sindical-políticas onde a batalha de idéias era fundamental; de outro, a maioria da militância e do ativismo era jovem e reforçava o caráter ilustrado de franjas importantes dos movimentos.

Acreditava-se que as velhas lealdades políticas tradicionais poderiam dissolver-se ou modificar-se, e que as tradições políticas deviam ser reivindicadas porque sua transformação ideológica se integraria em novos marcos programáticos. Essas operações não podiam ser realizadas sem um forte contingente letrado entre os quadros dirigentes e nos setores intermediários, e até mesmo na base das organizações. O imaginário da revolução era livresco e se manifestava na insistência sobre a formação teórica dos militantes; as discussões entre organizações se alimentavam de citações (obviamente, cortadas e repetidas) de alguns textos fundadores, que era necessário conhecer. A política desses anos, com diferenças de periodização segundo as nações do sul da América, girava tanto em torno de um texto sagrado, como da vontade revolucionária. Ou, antes, a vontade revolucionária tinha em sua origem um livro, como tinha também um país socialista (Cuba, Vietnã, China). A importância da “teoria” (uma versão simplificada para usos práticos), sobretudo no campo marxista, deu caráter singularmente doutrinário a muitas intervenções políticas, e seria um erro pensar que isso só acontecia no espaço universitário ou só era protagonizado pela pequena burguesia. Até os populismos revolucionários baseavam sua ação num imaginário cujas fontes eram escritas.

Basta ler as centenas de páginas dos movimentos cristãos radicais, em que as interpretações das encíclicas e dos Evangelhos foram verdadeiros exercícios de secularização da teologia, influentes não só nas organizações políticas, como também entre muitos bispos da América Latina.¹⁷ Cruzando-se, mesclando-se e contaminando-se com as versões marxistas, dependentistas e nacionalistas, e na confluência com o peronismo radical, um relato de origem cristã — o milenarismo — produziu uma massa de textos que, num extremo, integrava a “teologia da libertação” e, em outro, a teoria da luta armada, já que a nova sociedade seria precedida por uma etapa de destruição reparadora. O milenarismo foi profético

e, através de seus profetas, a começar pela palavra de Cristo, suas legiões se reconhecem e se organizam. A profecia chega ao presente vinda do passado, autorizando a mudança anunciada nos textos sagrados. Na América Latina, o cristianismo revolucionário dos anos 1960 e 1970 marcou o momento mais compacto e de maior penetração desse discurso. Leu-se a Bíblia na chave terceiro-mundista e se divulgaram versões secularizadas da mensagem evangélica. Os documentos do Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo, a revista *Cristianismo y Revolución*, a teologia da libertação do padre peruano Gustavo Gutiérrez prepararam o solo ideológico em que o milenarismo cristão se encontrou com a radicalização revolucionária.¹⁸

As idéias eram defendidas como núcleo constitutivo da identidade política, sobretudo nas facções marxistas do movimento radical. A afirmação da primazia intelectual não deveria ser tomada como descrição do que efetivamente acontecia com os sujeitos, mas como indicação do que *devia* acontecer. Mas essa indicação em si mesma era um elemento ativo da realidade e incidia na configuração das identidades políticas: a utopia de uma teoria revolucionária que animasse e guiasse a experiência pressionava a prática diária dos movimentos. Isso não transformou em eruditos todos os militantes, mas assinalou um ideal.

Nas facções populistas, como foi o peronismo revolucionário na Argentina, por um lado se reivindicava uma identidade histórica baseada na identificação com um líder carismático e se via a oposição entre elites letradas e povo como uma linha divisória da história nacional, tão forte como a que opunha a nação ao imperialismo; por outro, difundia-se essa mesma história em versão escrita, ensaística, lida e aprendida por milhares de jovens que encontravam em alguns autores “nacionais” e na teoria da dependência de Cardoso e Faletto as chaves para exercer, ao mesmo tempo, um antiintelectualismo historicista e uma formação livres-

ca na tradição de lutas nacionais que os velhos setores populares não tinham aprendido nos livros, mas que os recém-chegados ao movimento deviam aprender neles. O debate sobre a natureza do peronismo foi claramente ideológico e marcado por intervenções intelectuais e acadêmicas.¹⁹

Os caminhos da revolução (as “vias”), as forças sociais que se aliavam ou se opunham em seu trajeto (as frentes, a direção, as etapas, as tarefas, segundo o vocabulário da época) e o tipo de organização (partido, movimento, exército revolucionário, e suas respectivas células, formações, hierarquias, comunicação e compartimentação) também eram capítulos doutrinários fundamentais e objeto de debate não só na imprensa partidária.²⁰

A emergência da guerrilha motivou, no caso argentino, revistas e semanários do mercado a colocarem essa discussão, de longa tradição no movimento comunista e socialista, à disposição de seus leitores. O vazamento de temas da teoria revolucionária para a imprensa de informação geral, que se verifica quando se examinam jornais da época, marca também um processo de difusão para as classes médias, que não necessariamente se incluíam nas organizações. As vanguardas políticas desse período participaram de um movimento mais amplo de renovação cultural que acompanhou os processos de modernização socioeconômica da década de 1970. As mudanças culturais e nos costumes foram impulsionadas por uma geração que deixou sua marca também no jornalismo, em novas formas de vida e nas vanguardas estéticas.

Tudo isso é sabido. Pois bem, se o período foi cenário de uma importante guinada nas idéias, que não se viveu apenas no “estágio prático”, mas sob formas discursivas, textuais, livrescas; se o imaginário político, longe de se configurar contra o erudito, recorria a uma cultura ilustrada para articular impulsos, necessidades e crenças; se o mito revolucionário se sustentou numa história escrita e num debate que já tinha atravessado boa parte do século XX, o

que se pergunta é: quanto do peso e da reverberação das idéias restou nas narrações testemunhais, ou melhor, que sacrifício do semblante intelectual e ideológico do movimento político-social se impõe na narração em primeira pessoa de uma subjetividade da época? Quanto subsiste desse teor ideológico da vida política nas narrações da subjetividade?²¹ Ou, caso se prefira, qual é o gênero histórico mais afim com a reconstituição de uma época como aquela?

Não se trata de discutir os direitos da expressão da subjetividade. O que quero dizer é mais simples: a subjetividade é histórica e, se acreditamos possível tornar a captá-la em uma narração, é seu diferencial que vale. Uma utopia revolucionária carregada de idéias recebe um tratamento injusto se é apresentada só ou fundamentalmente como drama pós-moderno dos seus partidários.

CONTRA UM MITO DA MEMÓRIA

Paolo Rossi escreve que, depois de Rousseau, “o passado será concebido como sempre ‘reconstituído’ e organizado sobre a base de uma coerência imaginária. O passado imaginado torna-se um problema não só para a psicologia, mas também (e se deveria dizer sobretudo) para a historiografia [...] A memória, como se disse, ‘coloniza’ o passado e o organiza na base das concepções e emoções do presente”.²² A citação vai ao cerne de meu argumento. A narração dá sentido ao passado, mas só se, como assinalou Arendt, a imaginação viaja, se solta de seu imediatismo identitário; todos os problemas da experiência (se se admite que há experiência) abrem-se numa atualidade que oscila entre sustentar a crise da subjetividade em um mundo midiático e a persistência da subjetividade como uma espécie de artesanato de resistência.

Seja como for, se não se pratica um ceticismo radical e admi-

te-se a possibilidade de uma reconstituição do passado, abrem-se as vias da subjetividade rememorativa e de uma história sensível a ela, mas que se distingue conceitual e metodologicamente de suas narrações. Essa história, como assinala Rossi, vive sob a pressão de uma memória (realizando, de modo extremo, o que Benjamin solicitara como refutação do positivismo reificante) que reclama as prerrogativas de proximidade e perspectiva; a essas prerrogativas talvez a memória tenha direitos morais, mas não outros. Os discursos da memória, tão impregnados de ideologias como os da história, não se submetem, como os da disciplina histórica, a um controle que ocorra numa esfera pública separada da subjetividade.

A memória tem tanto interesse no presente quanto a história ou a arte, mas de modo distinto. Mesmo nesses anos, quando já se exerceu até as últimas conseqüências a crítica da idéia de verdade, as narrações de memória parecem oferecer uma autenticidade da qual estamos acostumados a desconfiar radicalmente. No caso das memórias da repressão, a suspensão dessa desconfiança teve causas morais, jurídicas e políticas. O importante não era compreender o mundo das vítimas, mas conseguir a condenação dos culpados.

Mas quem está comprometido numa luta pelo esclarecimento dos desaparecimentos, assassinatos e torturas dificilmente vai limitar-se, depois de duas décadas de transição democrática, a estabelecer o sentido jurídico de sua prática. As organizações de direitos humanos politizaram o discurso porque foi inevitável que procurassem um sentido substancial nas ações dos militantes que sofreram o terrorismo de Estado. O *Nunca mais* parece, então, insuficiente e pede-se não só justiça, mas também um reconhecimento positivo das ações das vítimas.

Entende-se o sentido moral dessa reivindicação. Mas, como isso se transforma numa interpretação da história (e deixa de ser apenas um fato de memória), custa admitir que ela se mantenha alheia ao princípio crítico que se exerce sobre a história. Quando

uma narração memorialística concorre com a história e apóia sua exigência nos privilégios de uma subjetividade que seria sua garantia (como se pudéssemos voltar a crer em alguém que simplesmente diz: “Falo a verdade do que aconteceu comigo ou do que vi que acontecia, do que fiquei sabendo que aconteceu com meu amigo, meu irmão”), ela se coloca, pelo exercício de uma imaginária autenticidade testemunhal, numa espécie de limbo interpretativo.

4. Experiência e argumentação

Existem outras maneiras de trabalhar a experiência. Alguns textos partilham com a literatura e as ciências sociais as precauções diante de uma empiria que não tenha sido construída como problema; e desconfiam da sinceridade e da verdade da primeira pessoa como produto direto de um relato. Recorrem a uma modalidade argumentativa porque não acreditam de todo no fato de que o vivido se torne simplesmente visível, como se pudesse fluir de uma narração que acumula detalhes no modo realista-romântico. São textos raros e me refiro a dois: “La bamba”, de Emilio de Ípola, e *Poder y desaparición: Los campos de concentración en Argentina*, de Pilar Calveiro.

Eles pressupõem leitores que buscam explicações não apoiadas apenas no pedido de verdade do testemunho, nem no impacto moral das condições que colocaram alguém na situação de ser testemunha ou vítima, nem na identificação. Pressupõem autores que não pensam que a experiência confere diretamente uma intelecção dos elementos que a compõem, como se se tratasse de uma espécie de dolorosa compensação do sofrimento. Contra a idéia

exposta por Arendt, de que sobre certos fatos extremos só é possível uma reconstituição narrativa, reservam-se o direito, que Arendt também fez seu, de buscar princípios explicativos além da experiência, na imaginação sociológica ou histórica. Afastam-se de uma reconstituição só narrativa e da simples noção consoladora de que a experiência por si só produz conhecimento.

Calveiro e Ípola escolheram procedimentos expositivos que implicam um distanciamento dos “fatos”. Em primeiro lugar, não privilegiam a primeira pessoa do relato nem dão uma posição especial à subjetividade daquele que o enuncia; as remissões teóricas e a perspectiva exterior ao material são tão importantes quanto as referências empíricas; a visualização da experiência se sustenta num momento analítico, num esquema ideal anterior à narração. Em segundo lugar, a experiência é submetida a um controle epistemológico que, é claro, não surge dela, mas das regras da arte praticadas pela história e pelas ciências sociais. A perspectiva é fortemente intelectual e define textos que buscam um conhecimento, antes de um testemunho. Diferentes em quase todos os aspectos, tanto Ípola como Calveiro se separam do discurso memorialístico ao aceitar restrições no uso da primeira pessoa, da anedota, da narração de forte linha argumental, do sentimentalismo, da invectiva e dos tropos.

Por isso, trata-se de textos excepcionais, não simplesmente em termos de qualidade intelectual, mas também porque exigiram autores previamente exercitados (Emílio de Ípola) ou decididos a se exercitar para a escrita e para as funções que esta cumpriria (Pilar Calveiro).¹ Como se pudessem pôr provisoriamente em suspenso o fato de terem sido vítimas em termos diretos e pessoais da repressão, ambos escrevem com conhecimento disciplinar, tentando se ater às condições metodológicas desse saber. Justamente por isso mantêm uma distância exata em relação à experiência de seus próprios sofrimentos. Também por isso não são os textos mais

diffundidos. De toda maneira, o livro de Calveiro foi amplamente discutido, ao passo que o artigo de Ípola está esquecido, como que escondido em outra dobra do tempo.

TEORIA DO RUMOR CARCERÁRIO

A primeira versão de “La bamba”² foi escrita em maio de 1978, quando Emílio de Ípola praticamente saía da prisão onde estivera preso quase dois anos.³ Foi um desafio; ele procurou provar que o autor continuava a ser um cientista social, alguém que não perdera seus conhecimentos e podia continuar a exercê-los. Ípola quis recuperar um passado universitário e empregar suas capacidades, demonstrando que a prisão não havia conseguido anular as habilidades adquiridas numa época anterior à repressão. O texto põe em cena um drama da identidade só na medida em que é produto da reapropriação de um capital intelectual cuja utilização não se limita à defesa de uma primeira pessoa narrativa. Ípola escreve da posição de quem analisa seus materiais, não de quem quer testemunhar como vítima ou denunciador.

Na “Introdução” do volume em que se inclui “La bamba”, um texto hiperteórico, com grande afinidade com os que Ípola escreveu no início dos anos 1980, chama atenção que o estudo seja caracterizado “simplesmente como um testemunho e também como uma espécie de matéria-prima para elaborações ulteriores (nossas ou de outros)”. A condescendência com que, em 1983, Ípola julga seu artigo pode explicar-se de duas maneiras: há, de um lado, a modéstia de um autor que preferiria evitar as objeções disciplinares que seu artigo poderia evocar em futuros leitores (função convencional de uma introdução, em que a *captatio benevolentia* procura antecipar críticas); mas, de outro lado, também é possível aceitar essa modéstia como própria de um primeiro mo-

mento dos textos sobre a repressão e a violência de Estado, quando ainda não se podia saber que o testemunho ia ser hegemônico, deixando de lado outras perspectivas sobre os fatos. Ípola diz que seu texto (como Levi afirma do dele) é uma “matéria-prima”. Naturalmente, quando escreveu “La bamba” ele não podia conhecer os textos futuros nem ter idéia de quais seriam o tom e a retórica com que a literatura testemunhal apresentaria sua “matéria-prima”. No entanto, a “Introdução” deixa supor que o texto começou a ser escrito na cadeia, “cumprindo o papel próprio aos ‘intelectuais’ na prisão [...], isto é, o de se constituírem em analistas e comentadores, mais que em produtores de *bembas*”.* Nessa divisão entre produtor e analista se apóia todo o trabalho e também minha leitura.

Na “Introdução”, Ípola examina não só as noções de verossimilhança do rumor (*bamba*) com aquelas em que o artigo trabalha explicitamente, mas, julgando insuficiente a perspectiva teórica inicial, desenvolve “algo que [...] é apenas insinuado: o processo de produção-circulação das *bembas* tem uma clara analogia com o que a psicanálise chama de ‘elaboração secundária’. Do mesmo modo que o paciente, na narração de um sonho, tende a apagar seu aparente absurdo, preenchendo os brancos e construindo um relato contínuo e coerente, o trabalho das *bembas* consiste em eliminar progressivamente os absurdos aparentes (‘duas mil liberdades!’) de uma pré-versão inicial, para ir dando forma, por esse caminho, a uma versão aceitável: verossímil”. A “Introdução” salienta, na verdade, que o artigo não foi suficientemente teórico ou que, dentro do espaço teórico, não acentuou uma dimensão que, no momento de publicá-lo em livro, interessa em especial a Ípola: a psicanalítica. Em suma, a introdução de 1983 volta a “La

* *Bamba*: discursos fragmentários, rumores. A origem da palavra seriam as *radio-bembas*, os boatos que circulavam de boca em boca antes da Revolução Cubana. (N. T.)

bamba” com a desculpa de que é um texto preso demais a um momento descritivo da experiência. Ípola exige mais dele. Os leitores, daquela época e de hoje, têm a impressão contrária: trata-se de um texto fortemente inspirado em teorias, em que a experiência da prisão é construída como objeto (teórico, como se diria nos anos 1980) que permite o estudo do rumor e das condições carcerárias que possibilitam sua difusão e sustentam sua verossimilhança. O que Ípola considera, em 1983, muito próximo ao testemunho é, comparado com qualquer testemunho realmente existente, uma sofisticada análise em que o eu da testemunha nunca aparece, nem mesmo como lugar importante de enunciação.

O rumor é um tema característico da semiologia e da teoria da comunicação, disciplinas de vanguarda nos anos 1960 e 1970, às quais Ípola chegava a partir de uma formação filosófica e social. Embora incorpore outras influências, “La bamba” se apóia em dois textos característicos da época: *Internados*, de Goffman, sobre o sanatório psiquiátrico como instituição total (e, por conseguinte, como espelho da prisão), e *Vigiar e punir*, de Foucault (embora o rumor seja uma fissura no controle absoluto). Mas, citados na bibliografia, os trabalhos sobre semiologia e ideologia são também um quadro dentro do qual as noções vindas do campo da comunicação se cruzam com as do marxismo estruturalista. Esse era um dos núcleos de uma nova semiologia, com outra vertente que chegava da antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Menciono esses nomes e a que era então a Teoria (Althusser dominava o espaço marxista) não simplesmente para reconstituir as fontes teóricas de “La bamba”, mas para assinalar de que modo o texto corresponde a um espírito de época marxista-estruturalista e semiológico, cujo denso aparelho teórico opera como defesa diante de qualquer versão ingênua e “realista” da experiência.

Dessa experiência carcerária, Ípola analisa só *um* aspecto da dimensão comunicativa da vida cotidiana. O “objeto teórico” (pro-

duto de uma construção, e não da experiência, porque esta não é uma árvore de onde se pode arrancar um fruto) vem de um saber anterior à prisão: Ípola conhecia os estudos semiológicos *antes* de ser preso e, por isso, não escolhe um aspecto qualquer de sua experiência, mas justamente aquele para o qual pensa estar preparado e que é interessante em termos teóricos. Em síntese, Ípola tinha os instrumentos analíticos para escutar “cientificamente” a *bemba*. Não se fecha em *sua* experiência, mas a analisa *como se fosse a experiência de outro*, colocando-se no extremo oposto do testemunho, embora sua matéria-prima seja testemunhal.

O que mais chama atenção em sua estratégia expositiva — algo que não se repete em *nenhum* dos textos escritos nas últimas décadas — é que ele divide a matéria do artigo registrando sua experiência de prisão em notas de pé de página, ostensivamente fora do corpo principal do texto em que ocorrem as operações sócio-semiológicas, as análises e as hipóteses. A experiência em nota de pé de página e letra miúda é uma base empírica indispensável, mas mostrada em *corpo menor*.

Ípola descreve aspectos da produção, circulação e recepção do rumor carcerário, comparando esses três momentos com o esquema analógico da produção e circulação de mercadorias mediante o qual, em fins dos anos 1960, alguns semiólogos traduziam o modelo clássico de Roman Jakobson. O circuito comunicacional da *bemba* apresenta anomalias no vínculo entre produção, circulação e recepção das mensagens porque não é uma produção comunicativa em condições normais, e, por conseguinte, a relação entre os três momentos está distorcida pela escassez de informação confiável, verossímil ou verdadeira, pelas dificuldades materiais da comunicação e pela forte pressão de um tema (o da liberdade ou a transferência) que, se anuncia mudanças, pode entorpecer ou destruir as próprias condições de circulação das mensagens.

O caráter excepcional do meio onde se produz a comunicação

confere às mensagens traços que não se atêm ao modelo tripartite em que a produção (como na produção de mercadorias) define a difusão e a recepção. Ípola força (exagera) o caráter analógico do modelo comunicacional inspirado no modelo econômico, chegando às raias do desmedido, como ao citar *O capital* para definir o processo de circulação da *bemba* como parte de seu processo de produção: “Em certo sentido, caberia dizer do ‘trabalho’ das *bembas* algo muito parecido com o que Marx (*O capital*, vol. 2) afirma sobre o transporte de mercadorias, isto é, que esse trabalho se manifesta como ‘a continuação de um processo de produção dentro do processo de circulação e para este’”. Seria possível ler nessa citação de Marx uma perspectiva irônica se ela não estivesse em total sintonia com os esforços realizados então por semiólogos e marxistas que sublinhavam a subordinação de todo processo social sob o capitalismo às condições definidas pelo trabalho assalariado na produção de mercadorias.

Por sua excepcionalidade, a *bemba* não corresponde ao modelo que, numa conjuntura teórica de modelos fortes, implica levar em conta uma forçação. Ípola analisa a partir desses modelos fortes e, por conseguinte, a *bemba* lhe apresenta problemas a resolver. O rumor carcerário é uma instância de prova das possibilidades da teoria porque é diferente de todas as outras mensagens, mas ao mesmo tempo é descrito naquilo que corresponde e naquilo que se desvia de suas regras. É isso justamente que permite descobrir em que consiste sua excepcionalidade, ou seja, a persistência da comunicação num espaço de proibições quase totais. Para considerar essa excepcionalidade, Ípola não toma o caminho do estudo etnográfico da inventiva dos presos; nada está mais distante de sua perspectiva do que uma reconstituição que coloque no centro os sujeitos. Antes, no centro ele coloca uma estrutura de relações exposta conceitualmente. Não estuda os presos escutando ou espalhando rumores, mas as condições em que estes conseguem

significar alguma coisa. E interessam-lhe particularmente os pressupostos da verossimilhança do rumor. Com sua análise ele não quer provar que sempre, em todas as condições, uma pequena sociedade consegue alcançar um pequeno mas significativo objetivo, e sim que a *bemba* altera as seqüências normais da circulação de mensagens de um modo que a teoria será obrigada a considerar. Trata-se do estudo de uma exceção comunicacional, não simplesmente de uma experiência comunicativa.

Ípola caracteriza a prisão como um espaço em que “a qualquer momento pode acontecer qualquer coisa”. Essa indeterminação do esperado em termos comunicativos é uma marca imposta pelo poder carcerário para que os sujeitos vivam num regime semiológico de escassez. A qualquer momento pode acontecer qualquer coisa por dois motivos: a fragmentação da informação que chega de fora, distorcida por redes de difusão fracas ou ameaçadas, e a escassez de mensagens que podem se produzir dentro, agravada por um regime de proibições fortes mas oscilantes, todo-poderosas e, ao mesmo tempo, instáveis. O rumor é a resposta à escassez e à indefinição das condições comunicativas.

Como resposta a uma proibição e a uma escassez, a *bemba* se caracteriza por seu “nomadismo”. A mensagem não se estabiliza em lugar nenhum nem pode ser armazenada em nenhum registro de memória. Se não circular, morre. À diferença das mensagens “normais”, a *bemba* sempre sobrepõe a produção e a difusão, porque não há *bembas* guardadas pelos sujeitos, como eles podem guardar as mensagens subtraídas do circuito comunicativo. Fora deste, a *bemba* não existe. E, assim como não pode ser guardada como conteúdo de memória, essa própria impossibilidade garante que os temas da *bemba* (mas não as mensagens) possam se repetir sem que se esgote seu interesse, diferentemente do que acontece em condições “normais”, em que a repetição afeta o interesse por desgaste da novidade informativa.

Naturalmente, o grande tema da *bemba* são as liberdades, os indultos e as transferências. O espaço carcerário de sua produção define cruamente o elenco de argumentos; e, como as *bembas* nunca se concretizam, o caráter desses argumentos faz com que todas as mensagens com os mesmos temas devam ser esquecidas para dar lugar a novas mensagens com os mesmos temas, que mais uma vez serão esquecidas. Sem esse círculo em que o novo apaga o anterior, desde o início o rumor estaria marcado pelo descrédito. A *bemba* é, basicamente, uma promessa de futuro que envelhece e morre no mesmo dia, para dar lugar a outra promessa idêntica, mas fraseada com variações argumentais obrigatórias.

Ípola se interroga sobre as condições de verossimilhança e as bases da crença, e, ao fazê-lo, processa de modo analítico e interpretativo a circulação de rumores que ele enfrentou como preso. Em seu estudo, o vivido de uma experiência se faz presente só numa configuração descritiva que corresponde a normas disciplinares. Por exemplo, quando, em agosto de 1976, se espalha a *bemba* da libertação de 2 mil presos, Ípola analisa como o exagero, o caráter “imoderado” desse rumor impediu que se acreditasse nele. Na “Introdução”, ele volta a essa regra da moderação, que lhe parece uma chave para explicar a verossimilhança do rumor. Mas a rejeição de uma *bemba* que comunica uma transferência em massa exige explicação diferente: assim como se desconfia das *bembas* otimistas demais, não se acredita naquelas de negatividade exagerada, que excluem qualquer esperança.

Nessa recusa, Ípola observa algo mais importante: uma transferência em massa destruiria as próprias condições de circulação de qualquer *bemba*, porque sua difusão só é possível entre pessoas muito conhecidas. Portanto, a resistência em aceitar um rumor de transferência vem do fato de que ele ameaça o circuito e as condições de produção comunicativa. A observação faz pensar que o circuito comunicativo se preserva além do desejo dos sujeitos que

nele intervêm. A *bemba* é o “grau zero” da resistência ao processo de desinformação carcerária. Nesse grau zero, “essas pobres migalhas de informação” devem estar sempre inscritas na lógica de seu processo de produção e circulação, porque ali também alcançam um grau de verossimilhança que evita sua transformação em mensagens frustradas, completamente descartáveis, na medida em que contradizem tanto as expectativas da recepção como as condições em que devem ser produzidas e difundidas.

No papel de sociólogo da prisão, Ípola afirma que a recepção da *bemba* depende das categorias de presos que a escutam e difundem. A crença no rumor está ligada às qualidades e habilidades intelectuais de seus receptores, que Ípola define, na estrutura da sociedade carcerária, recorrendo a uma tipologia sociológica organizada com incisos identificados de *a a h*: membros orgânicos de partidos de esquerda ou revolucionários; sindicalistas de alto nível e delegados sindicais médios; profissionais e intelectuais de esquerda sem militância; membros do governo peronista derubado; simpatizantes distantes; e *garrones*, que ele descreve como reveladores da verdade do sofrimento carcerário, na medida em que não podem, ao menos em princípio, dar razão nem explicar em termos políticos o que lhes coube sofrer; o *garrón* é, para Ípola, uma condensação da prisão, e ele dedica uma extensa nota a suas diversas categorias e procedências (digamos que o *garrón* evoca, sem a mesma tragicidade, a figura do “muçulmano” nos testemunhos de Primo Levi). A tipologia da sociedade carcerária não só exhibe seu pretendido efeito de cientificidade, mas corrobora, como outros recursos do texto, a distância que Ípola quer manter da lembrança de sua experiência. Mais que revivê-la, ele procura imprimir-lhe as categorias e a retórica expositiva de uma disciplina que permita pensá-la em termos gerais, extraíndo-a da esfera do imediatismo e da sensibilidade para pô-la na esfera intelectual.

A caracterização das relações entre setores da população carcerária e seus guardas explica de algum modo por que Ípola pode fazer esse trabalho sobre a experiência sem se submeter a ela. Os carcereiros reconhecem que o preso político tem um conhecimento, geralmente político, que eles não conseguem extrair (ao contrário da informação, que pode ser extraída sob tortura), um conhecimento aprendido nos livros, que não se perde e sobre o qual Ípola funda sua identidade ao sair da prisão. Livre, não se considera um ex-presos da ditadura, mas um intelectual que esteve preso. “La bemba” apresenta os fundamentos desse saber nas fontes teóricas e sociológicas, citadas com uma abundância que remete não só à sua necessidade conceitual, mas também a essa definição identitária: lembram as armas do preso político diante de seus carcereiros.

A teoria ilumina a experiência. O ensaio de Ípola se constrói com essa convicção, especialmente em sintonia com o lugar ocupado pela teoria no marxismo estruturalista, na antropologia estrutural, na semiologia, em que as crenças não são uma base de apoio confiável, porque nunca estão livres da falsidade da ideologia, cuja contaminação só pode ser dissipada por uma intervenção apoiada no conhecimento. Por isso a experiência pessoal não faz parte do corpo do texto, mas está onde lhe cabe, nas notas *de pé de página*, como “matéria-prima” da análise. O espaço da página apresenta graficamente a hierarquia que subordina a experiência ao conhecimento. E a primeira pessoa não tem outro privilégio além do que ganha pela sofisticação de sua capacidade analítica. “La bemba” inverte a relação que caracteriza tanto o testemunho como o que se escreve sobre ele. A experiência se mede pela teoria que pode explicá-la, a experiência não é lembrada, mas analisada.

Examinando o artigo de Emilio de Ípola, não parece estranho que tenha sido esquecido como texto que apresenta a experiência carcerária durante a ditadura. Suas qualidades são singularmente alheias à massa testemunhal e às histórias pessoais e coletivas sobre

o período, porque se opõem a um modelo de reconstituição e denúncia que se impôs nas últimas duas décadas. Marcado pela teoria do começo dos anos 1970, singular pela perspicácia analítica, “La bamba” não pode ser recuperado pelo movimento de rememoração que coloca no centro a subjetividade confrontada com o terrorismo de Estado. O ensaio quer ser algo mais e algo menos que isso; por excesso ou falta, ficou invisível.

A EXPERIÊNCIA DE OUTROS

Publicado em 1998, *Poder y desaparición: Los campos de concentración en Argentina*, de Pilar Calveiro, é a síntese de uma tese de doutorado apresentada no México.⁴ Pilar Calveiro foi uma prisioneira que ficou desaparecida durante um ano e meio, em 1977, na Mansão Seré; na delegacia de Castelar; na ex-casa de Massera em Panamericana e Thames, e na Escola de Mecânica da Marinha (ESMA).

O livro começa com uma caracterização da violência de Estado, parapolicial, parapolítica e guerrilheira durante o governo peronista derrubado em 1976. As hipóteses apresentam uma chave histórica conhecida: a primeira intervenção do Exército em 1930 e as sucessivas alianças entre partidos políticos, elites socioeconômicas e Forças Armadas demonstrariam que os golpes de Estado foram o produto de seguidos encontros de interesses, impulsos mútuos e colusão de facções. Aqui não há nada que se afaste de uma leitura da história que deixou para trás a idéia da existência de uma sociedade inocente, vítima sem responsabilidade nas intervenções militares. O alcance interpretativo do livro também se estende à sua tese sobre a ditadura em 1976.

Calveiro afirma que o “campo de concentração” (de tortura e desaparecimento) é “uma criação periférica e modular ao mesmo

tempo”, possibilitada pela forma de poder inerente às Forças Armadas, com o estilo da disciplina, a obediência e a burocratização implícita na rotina militar. O excesso seria “a verdadeira norma de um poder desaparecedor”. Também sugere a presença de uma matriz concentracionária na sociedade argentina, idéia que, ao tipificar uma reiteração histórica, uma espécie de constante que supera as diferenças, é discutível, porque a originalidade do regime do campo, justamente demonstrada por Calveiro, rejeita a hipótese de uma reiteração com variantes. Se Calveiro tem razão, o campo é uma invenção tão nova como a figura do desaparecido que deriva de sua existência. Entre repressão e desaparecimento, entre regime carcerário e regime concentracionário há distinções que impedem pensar a persistência de uma matriz. A descrição analítica de Calveiro serve para provar isso.

Diante das Forças Armadas, as formações guerrilheiras são “quase a condição *sine qua non* dos movimentos radicais da época”. Reconhecida por muitos não como uma opção equivocada, mas como “a expressão máxima da política, primeiro, e a própria política, mais tarde”, a guerrilha começou a “reproduzir em seu interior, pelo menos em parte, o poder autoritário que tentava questionar”. Calveiro avalia de forma diferenciada os Montoneros e o Exército Revolucionário do Povo (ERP) quando assinala que Roberto Santucho, líder do ERP, em julho de 1976, pouco antes de sua morte, afirmou que o principal equívoco dessa formação armada foi “não ter recuado” e ter menosprezado seu isolamento do “movimento de massas”; a estratégia montonera, em compensação, fez prevalecer “uma lógica revolucionária contra todo sentido de realidade, partindo, como premissa inquestionável, da certeza absoluta do triunfo”. Por um lado, a guerrilha era a forma principal da política revolucionária no começo da década de 1970 e, por isso, não poderia ser avaliada simplesmente como um ataque de loucura coletiva; por outro, as duas principais organizações

guerrilheiras mantiveram com sua prática uma relação que Calveiro (ex-militante montonera) acredita necessário diferenciar, por motivos que veremos em seguida.

Quanto à guerrilha e a suas organizações de superfície, Calveiro se afasta do senso comum elaborado durante os primeiros anos da ditadura, persistente até hoje, de que o destino que coube aos desaparecidos se deu de modo casual. Em contrapartida, Calveiro afirma que a maioria deles era de militantes ou envolvidos periféricos; a repressão, o desaparecimento ou a tortura de parentes, vizinhos e testemunhas não fazem parte da lei geral do sistema desaparecedor. Mas sua inclusão fortalecia a idéia de que “qualquer um podia cair”, e assim se consolidava o regime de terror. Ao estabelecer essa diferença com o discurso mais difundido, Calveiro se desvincula desse senso comum cuja função nos anos da ditadura ainda hoje deve ser avaliada, na medida em que, ao se afirmar que o acaso era lei geral, as conseqüências podiam ser tão desmobilizadoras como a acusação de arbitrariedade total que caía sobre os repressores. A análise de Calveiro é mais complexa: na medida em que os centros de tortura e morte podiam ser eventualmente vistos, como era o caso daquele da Aeronáutica, que funcionava num hospital, ou das entradas e saídas ostensivas de uma delegacia, a comprovação de que as “histórias” sobre a repressão encontravam provas parciais nos aspectos visíveis da máquina repressora reforçava o terror social.

Essas teses críticas não são, porém, o que mais impressiona no livro de Calveiro. Elas implicam, é claro, um julgamento sobre as organizações guerrilheiras, e também uma idéia do caráter da repressão militar, a um só tempo novo e apoiado numa história. O que seu livro traz como interpretação central não é o que está sintetizado até aqui, mas sua análise do campo de concentração.

Ali, sua experiência como prisioneira torna possível o manejo de outros testemunhos, entre os quais sua experiência está silen-

ciosamente presente (o leitor *sabe*) e ao mesmo tempo elidida. Calando a primeira pessoa para trabalhar sobre testemunhos alheios, a partir de uma distância descritiva e interpretativa, Calveiro se situa num lugar excepcional entre os que sofreram a repressão e se propuseram a representá-la. A verdade do texto se desvincula da experiência direta de quem o escreve, que indaga na experiência alheia aquilo que poderia imaginar que sua própria experiência lhe ensinou. Por isso, o texto não exerce uma pressão moral particular sobre o leitor, que sabe que Calveiro foi uma presa-desaparecida, mas sobre aquele de quem não se exige uma crença baseada em sua própria história, e sim nas histórias de outros, que ela retoma como fonte e, portanto, submete a operações interpretativas. Calveiro está se referindo a fatos excepcionais; mas não exige que ninguém acredite neles só pela carga de sofrimento humano que (lhe) produziram, e sim pelo dispositivo intelectual que os incorpora a seu texto. A leitura é livre porque Calveiro não se apresenta como prova do que foi dito, embora se saiba que sua vida é parte dessa prova. A diferença é essencial: alguém investiga o que aconteceu com outros (embora exatamente isso lhe tenha acontecido). Por outro lado, as hipóteses de Calveiro, por não estarem apoiadas unicamente em sua experiência de tormento, podem ser discutidas.

Como a primeira pessoa se apaga, a obra de Calveiro procura legitimidade não na persuasão nem em motivos biográficos, mas intelectuais. É claro que, provavelmente, o livro não teria sido escrito se não tivessem existido razões biográficas, mas essa simples comprovação vale para muitos livros de temas bastante diferentes. A biografia está na origem, mas não no modo expositivo, nem na retórica, nem no aparato de captação moral do leitor.

Assim, o que é singularmente original no livro de Calveiro é a decisão de prescindir de uma narração da experiência pessoal como prova de seu argumento. Trata-se de uma negativa explícita.

Depois de anos de publicação de testemunhos, Calveiro, que possui os mesmos materiais vividos que os autores de narrações em primeira pessoa, opta por se separar do relato de *sua* experiência, com o objetivo de transformar *a* experiência concentracionária argentina em objeto de hipóteses interpretativas. Nessa escolha expositiva as idéias não aparentam surgir do próprio solo do vivido. Calveiro se propôs a ser uma cientista social que *também* foi uma desaparecida; por isso, transformou-se no que não era antes de sofrer a repressão e tornou-se cientista social *porque* foi desaparecida. O livro não prolonga no presente sua identidade de vítima. Em vez de reparar o tecido de sua experiência, ela se esforça em entendê-la em termos que não dependam exclusivamente do seu vivido. Por isso a argumentação é mais forte e extensa do que a narração sobre a qual se apóia e da qual parte. Do ponto de vista moral e político, ela fala como cidadã, não como ex-militante presa e torturada. Seu direito vem de algo universal, e não de uma circunstância terrível.

Alguns exemplos são muito evidentes. Calveiro afirma que os desaparecidos se imaginam deuses, com poder absoluto de vida e morte. Essa consciência onipotente dos que detinham o poder de decisão nesse âmbito explica a cólera que sentiam diante do suicídio ou da tentativa de suicídio de um preso, que, por esse caminho definitivo, tentava escapar à lógica total em que fora incluído. Ao apresentar essas hipóteses, Calveiro não menciona sua própria tentativa de fuga, que foi interpretada como suicídio e despertou uma série feroz de represálias. É isso que ela diz a Juan Gelman numa reportagem, quando se coloca no lugar de quem dá um testemunho, o qual não ocupa em seu próprio livro: “Pulo pela janela do primeiro andar da Mansão Seré porque para mim é claro que, à medida que o tempo passar, estarei em condições físicas cada vez piores, perderei a iniciativa. Então penso que devo reagir, já. Eu tinha visto que a janela do banheiro não estava trancada. Peço que

me levem lá e, como estava amamentando minha filha menor, de quarenta dias, me davam mais tempo para que eu pudesse tirar o leite. Entro no banheiro, abro a janela e pulo. De pé. Eu me aventurava a duas coisas: a primeira, e fundamental, tentar fugir e perder-me na Rivadavia [...] A segunda: se houvesse guardas lá fora eles poderiam me matar e assim se acabava a história [...] Eles ouvem o barulho de minha queda, me levantam e levam para cima, literalmente aos pontapés”.⁵ O livro silencia esse fato, suas circunstâncias e conseqüências; também silencia a existência dessa filha de quarenta dias; nós, leitores, ficamos sabendo isso depois, em reportagens publicadas quando sai a edição argentina da tese mexicana.

Calveiro, *quando escreve e analisa*, refere-se ao ato suicida como a decisão que enfurecia os desaparecidos e tinha as conseqüências mais cruéis, porque significava um exercício proibido da vontade, mas não menciona sua experiência, embora ela possa persistir numa lembrança calada. Como dado pessoal, essa experiência foi apagada de um livro adequado a uma argumentação baseada nos relatos de outros, isto é, nas fontes que Calveiro pode analisar como material não autobiográfico (embora sua vida seja um fundo sobre o qual esses dados também façam sentido, como se ela se dissesse que o que experimentou produz algumas de suas condições de leitura).

Em vez de sua tentativa de suicídio, Calveiro escreve: “A morte podia parecer uma libertação. Na verdade, os torturadores usavam a expressão ‘foi-se’ para designar alguém que *eles* tinham matado durante a tortura. E, no entanto, decidir a própria morte era uma das coisas proibidas ao desaparecido, que então descobria a dificuldade, já não de viver, mas de morrer. Morrer não era fácil dentro de um campo. Teresa Meschiati, Susana Burgos e muitos outros sobreviventes relatam tentativas por vezes absurdas, mas desesperadas, para encontrar a morte: tomar água poluída, deixar de respirar, tentar suspender voluntariamente qualquer função vital.

Mas não era tão simples. A máquina inexorável tinha se apropriado zelosamente da vida e da morte de cada um”. *Teresa Meschiati, Susana Burgos e outros*: nessa curta enumeração, Calveiro faz parte dos *outros*. Seu objetivo não é provar que o campo foi tão terrível que ela tentou se suicidar; não quer usar seu corpo como base testemunhal. Quer provar, de modo mais amplo e intelectual, que as condições do campo podem conduzir à tentativa de suicídio de *muitos* presos e que *todos* os desaparecedores reagem diante desse gesto último de liberdade com o exercício mais extremo da violência. Calveiro não se apresenta como uma testemunha, mas como uma mulher em cuja vida houve o desaparecimento e a tortura, que recupera como matéria de uma análise que ela mesma realiza. A vítima não procura uma identidade em sua biografia, mas no dispositivo intelectual com que monta seu argumento.

Ela, Pilar Calveiro, a detida-desaparecida da ditadura, não vem dar seu testemunho, mas recebê-lo de outros detidos-desaparecidos. Essa mudança de lugares (que não enfraquece a solidariedade nem a simpatia, mas exclui Calveiro desse dom, porque ela procura ser reconhecida em outro lugar e por outros motivos) é claramente indicada nas fontes testemunhais que o texto menciona e cuja procedência se esclarece em notas.

Mas há umas poucas e mínimas inscrições autobiográficas: seu próprio nome e seu número de presa, 47, ao lado do de Lila Pastoriza; uma dedicatória: “A Lila Pastoriza, amiga querida, perita na arte de encontrar brechas e disparar contra o poder com duas armas de altíssima capacidade de fogo: o riso e o deboche”. Sua vida está ali, mas Calveiro se recusa a citá-la, como cita as lembranças de outros presos. Se uma detida-desaparecida fala de sua experiência carcerária em primeira pessoa, o discurso resiste à discussão interpretativa (como assinalou Ricœur); seu caráter extremo é uma espécie de blindagem que o cerca, transformando-o em algo que deve ser *visto* antes de analisado. O texto em primeira pessoa ofe-

rece um conhecimento que, de certo modo, tem caráter indiscutível, tanto pelo imediatismo da experiência como pelos princípios morais que foram violados.

Calveiro renuncia a essa proteção de uma auto-referência empírica. Claro, não poderia ocultar (seria não só impossível como absurdo) que foi uma detida-desaparecida, torturada, sobre quem se exerceram todas as violências do terrorismo de Estado. Mas, em vez do eu, surgem os testemunhos de terceiros. Calveiro não assume o lugar que lhe cabe para escrever seu livro porque procura uma interpretação que é mais possível se suas fontes são *outras*. Analisa a experiência e as condições que a provocaram; mas não põe *sua* experiência no centro.

Ela constrói uma distância analítica com respeito aos fatos. A dimensão autobiográfica quase ausente cede lugar à dimensão argumentativa: onde se devia falar em primeira pessoa, fala-se em terceira. O tempo passado não é o do testemunho e de sua dimensão autobiográfica, mas o da análise daquilo que outros narraram e da elaboração de classificações e categorias: o tipo de tortura, os passos da resistência e os da delação, a lógica do campo, que reproduz a do pensamento totalitário, a vida cotidiana dos desaparecedores, jogando uma partida de truço que tem como fundo sonoro os discursos de Hitler; a coexistência do legal e do ilegal, do completamente secreto e da quebra do segredo para induzir a um terror generalizado; a categoria de subversivo que produz em simetria a do desaparecido. Uma sociedade concentracionária se desenha com suas leis e exceções, com os espaços entregues ao impulso dos desaparecedores e os espaços regulamentados até nos detalhes mais insignificantes.

Calveiro não escreve uma “fonte”. Por isso é possível concordar ou discordar do que afirma, sobretudo em suas hipóteses mais gerais. A liberdade de leitura (uma liberdade intelectual e moral) se encontra mais segura nesse terreno do que no da primeira pes-

soa, justamente porque a primeira pessoa tem um direito e uma capacidade impositiva, de presença, que faltam à terceira pessoa. Diferentemente do eu de um testemunho, cuja relação com os fatos é difícil de pôr em dúvida (deveria se demonstrar, por exemplo, que se trata das memórias de um vigarista) e em que é preciso muita desconfiança ou má-fé para discutir suas asserções, Calveiro não se apresenta como testemunha, mas como analista do testemunho de outros. Nessa posição ela pode se mover com a legitimidade de quem expulsou o próprio testemunho para incluir seu julgamento, não sua experiência, nos termos de uma disciplina social e de uma condenação moral e política que prescinde do próprio sofrimento para ser justa. Seu livro não decorre da prisão e da tortura, mas do exílio no México, onde ela pesquisou e incorporou os instrumentos intelectuais para escrevê-lo, situando-se em primeiro lugar no mais acadêmico dos espaços e no gênero mais pesadamente escolar: a tese de doutorado, que ordena a exclusão do eu, sem exceções.

O que Calveiro faz com sua experiência é original com respeito ao espaço testemunhal. Ela afirma que a vítima pensa, até mesmo quando está à beira da loucura. Afirma que a vítima deixa de ser vítima *porque* pensa. Renuncia à dimensão autobiográfica *porque* quer escrever e entender em termos mais amplos que os da experiência sofrida.

Primo Levi escreveu extensamente sobre como as condições do *Lager* afetavam os “muçulmanos”, aqueles presos que já não pertenciam ao mundo dos vivos porque tinham abandonado toda pulsão de vida, até em seus níveis físicos mais elementares. Assinalou que a verdade do *Lager* estava nesses homens *não vivos*, mais que nas categorias de presos nas quais ele mesmo se inscrevia. Assinalou também que, sobre a verdade final do *Lager*, só os mortos, isto é, aqueles cujo testemunho jamais se poderá escutar, teriam uma palavra a dizer. Seus textos ocupam esse vazio deixado pela

experiência intransmissível, irrecuperável, da típica vítima. Também aqui há uma reticência: Levi se vê obrigado a falar em lugar dos que não falam. Calveiro, cercada pelos que sobreviveram para falar e responder assim, indiretamente, à idéia de Levi, pega outro caminho igualmente complexo: não falar em nome próprio. Nessa cessão da primeira pessoa, Calveiro sacrifica não apenas, como se poderia pensar, a riqueza detalhada e concreta da experiência, mas sua autoridade imperativa, seu caráter, afinal, intratável.

5. Pós-memória, reconstituições

James Young, no começo de *At memory's edge*,¹ pergunta-se como “lembrar” aqueles fatos que não foram diretamente experimentados, como “lembrar” o que não se viveu. As aspas que enquadram a palavra *lembrar* indicam um uso figurado: o que se “lembra” é o vivido, antes, por outros. “Lembrar” se diferencia de *lembrar* pelo que Young denomina caráter vicário da “lembrança”.

A dupla utilização de “lembrar” torna possível o deslocamento entre lembrar o vivido e “lembrar” narrações ou imagens alheias e mais remotas no tempo. É impossível (a não ser num processo de identificação subjetiva inabitual, que ninguém consideraria normal) lembrar *em termos de experiência* fatos que não foram experimentados pelo sujeito. Esses fatos só são “lembrados” porque fazem parte de um cânone de memória escolar, institucional, política e até familiar (a lembrança em abismo: “lembro que meu pai lembrava”, “lembro que na escola ensinavam”, “lembro que aquele monumento lembrava”).

Alertado intermitentemente pelo marco que enquadra o lembrado, Young assinala o caráter “vicário” dessa memória. Mari-

anne Hirsch chama de “pós-memória” esse tipo de “lembrança”, dando por inaugurada uma categoria cuja necessidade deve ser provada.² Interessa a Hirsch salientar a especificidade da “pós-memória” não para se referir à memória pública, essa forma de história transformada em relato ou monumento, que não designamos simplesmente com a palavra história porque queremos salientar sua dimensão afetiva e moral, em suma, identitária. Ela dá ao verbo “lembrar” usos distintos dos que receberia no caso da memória pública; não se trata de lembrar como a atividade que prolonga a nação ou uma cultura específica do passado no presente através de seus textos, mitos, heróis fundadores e monumentos; tampouco é a lembrança comemorativa e cívica dos “lugares de memória”. Trata-se de uma dimensão mais específica em termos de tempo; mais íntima e subjetiva em termos de textura. Como pós-memória se designaria a memória da geração seguinte àquela que sofreu ou protagonizou os acontecimentos (quer dizer: a pós-memória seria a “memória” dos filhos sobre a *memória* dos pais). A idéia percorreu um longo caminho nos estudos sobre o século xx. Aqui me proponho a examiná-la.

Hirsch e Young assinalam que o traço diferencial da pós-memória é o caráter ineludivelmente mediado das “lembranças”. Mas os fatos do passado que as operações de uma memória direta da experiência podem reconstituir são muito poucos e estão unidos às vidas dos sujeitos e de seu entorno imediato. É pelo discurso de terceiros que os sujeitos são informados sobre o resto dos fatos contemporâneos a eles; esse discurso, por sua vez, pode estar apoiado na experiência ou resultar de uma construção baseada em fontes, embora sejam fontes mais próximas no tempo, como o clássico de Fustel de Coulanges sobre os romanos ou o de Burckhardt sobre o Renascimento. Nas sociedades modernas, essas fontes são crescentemente midiáticas, desvinculadas da escuta direta de uma história contada *ao vivo* por seu protagonista ou por

alguém que ouviu seu protagonista. A oralidade imediata (as histórias do narrador que Benjamin pensa que deixaram de existir) é praticamente inencontrável, exceto sobre os fatos do mais estrito cotidiano. O resto são histórias recursivas: histórias de histórias recolhidas nos meios de comunicação ou distribuídas pelas instituições. Por isso a mediação de fotografias, em Hirsch, ou o registro de todos os tipos de discurso a partir dos quais a memória se constrói, em Young, não marcam um traço específico que mostre a necessidade de uma noção como a de pós-memória, até agora inexistente.

Se o que se quer dizer é que os protagonistas, as vítimas dos fatos ou simplesmente seus contemporâneos estritos têm dela uma experiência direta (por mais direta que possa ser uma experiência), bastaria denominar memória a captura em relato ou em argumento desses fatos do passado que não ultrapassam a duração de uma vida. Esse é o sentido restrito de memória. Por extensão, essa memória pode se tornar um discurso produzido em segundo grau, com fontes secundárias que não vêm da experiência de quem exerce essa memória, mas da escuta da voz (ou da visão das imagens) dos que nela estão implicados. Essa é a *memória de segunda geração*, lembrança pública ou familiar de fatos auspiciosos ou trágicos. O prefixo *pós* indicaria o habitual: é o que vem depois da memória daqueles que viveram os fatos e que, ao estabelecer com ela essa relação de posterioridade, também tem conflitos e contradições característicos do exame intelectual de um discurso sobre o passado e de seus efeitos sobre a sensibilidade.

Apresenta-se como novidade algo que pertence à ordem do evidente: se o passado não foi vivido, seu relato só pode vir do conhecido através de mediações; e, mesmo se foi vivido, as mediações fazem parte desse relato. Obviamente, quanto maior o peso dos meios de comunicação na construção do público, maior a influência que terão sobre essas construções do passado: os “fatos

mediáticos” não são a última novidade, como parecem acreditar alguns especialistas em comunicação, mas a forma como foram conhecidas, para mencionar exemplos que têm quase um século, a Revolução Russa e a Primeira Guerra Mundial. Jornais, televisão, vídeo, fotografia são meios de um passado tão forte e persuasivo como a lembrança da experiência vivida, e muitas vezes se confundem com ela.

Young se estende acerca dos problemas colocados pelo caráter vicário da lembrança de um passado que não se viveu, como se fosse um traço inédito que pela primeira vez caracterizasse os fatos de uma história recente. Mas é óbvio que toda reconstituição do passado é vicária e hipermediada, exceto a experiência que coube ao corpo e à sensibilidade de um sujeito.

A palavra *pós-memória*, empregada por Hirsch e Young, no caso das vítimas do Holocausto (ou da ditadura argentina, já que se estendeu a esses fatos) descreve o caso dos filhos que reconstituem as experiências dos pais, apoiados na memória deles, mas não só nela. A pós-memória, que tem a memória em seu centro, seria a reconstituição memorialística da memória de fatos recentes não vividos pelo sujeito que os reconstitui e, por isso, Young a qualifica como “vicária”. Mas mesmo caso se admita a necessidade da noção de pós-memória para descrever a forma como um passado não vivido, embora muito próximo, chega ao presente, é preciso admitir também que *toda experiência do passado é vicária*, pois implica sujeitos que procuram entender alguma coisa colocando-se, pela imaginação ou pelo conhecimento, no lugar dos que a viveram de fato. Toda narração do passado é uma representação, algo dito *no lugar* de um fato. O vicário não é específico da pós-memória.

Tampouco a mediação (ou “hipermediação”, como escreve Young para fortalecer por hipérbole seu argumento) é uma qualidade específica. Numa cultura caracterizada pela comunicação de massa a distância, os discursos dos meios de comunicação sempre

funcionam e não podem ser eliminados. Só a extrema privação, o isolamento completo ou a loucura se subtraem a eles. Por outro lado, a construção de um passado por meio de relatos e representações que lhe foram contemporâneos é uma modalidade da história, não uma estratégia original da memória. O historiador percorre os jornais, assim como o filho de um seqüestrado pela ditadura examina fotografias. O que os distingue não é o caráter “pós” da atividade que realizam, mas o envolvimento subjetivo nos fatos representados.

O que diferencia, de um lado, a busca que os filhos fazem dos vestígios de um pai ou mãe desaparecidos e, de outro, a prática de uma equipe de arqueólogos forenses no sentido do esclarecimento e da justiça em termos gerais é a intensidade da dimensão subjetiva. Se se quer dar o nome de pós-memória à história do desaparecimento do pai reconstituída pelo filho, esse nome só seria aceitável por duas características: o envolvimento do sujeito em sua dimensão psicológica mais pessoal e o caráter não “profissional” de sua atividade. O que o diferencia do historiador ou de um promotor, senão o que decorre da ordem da experiência subjetiva e da formação disciplinar? Só a memória do pai. Se é para chamar de pós-memória o discurso provocado no filho, isso se deve à trama biográfica e moral da transmissão, à dimensão subjetiva e moral. Em princípio, ela não é necessariamente nem mais nem menos fragmentária, nem mais nem menos vicária, nem mais nem menos mediada do que a reconstituição realizada por um terceiro; mas dela se diferencia por ser perpassada pelo interesse subjetivo vivido em termos pessoais.

O que faz Art Spiegelman senão pôr em cena, numa história em quadrinhos, os avatares específicos da construção de uma “história oral” em que sua subjetividade está envolvida, já que se trata de sua própria família, mas onde aparecem, além disso, muitos problemas do historiador?²³ E, quando descreve as etapas de sua

pesquisa, a jovem arqueóloga que chega da França para descobrir as condições da morte do pai não está de certo modo reduplicando os métodos da tese que foi realizar no planalto pampiano?²⁴ Se esse forte envolvimento da subjetividade parece suficiente para se denominar um discurso de “pós-memória”, ele o será não pelo caráter lacunar dos resultados, nem por seu caráter vicário. Simplesmente se terá escolhido chamar pós-memória o discurso em que há o envolvimento da subjetividade de quem escuta o testemunho de seu pai, de sua mãe, ou sobre eles.

O gesto teórico parece então mais amplo que necessário. Não tenho nada contra os neologismos criados por aposição do prefixo *pós*; pergunto apenas se correspondem a uma necessidade conceitual ou se seguem um impulso de inflação teórica. Desde o século XIX a literatura autobiográfica abunda em memórias da memória familiar. Sarmiento, em *Recuerdos de provincia*, começa pela história de sua família e a reconstitui (bem arbitrariamente, devemos admitir) a partir de fontes familiares e uns poucos documentos. Hoje, esses capítulos de seu livro receberiam o nome de pós-memória, o que parece completamente desnecessário para se compreender a relação complexa e conflituosa de Sarmiento com seu pai, o esteticismo e a vibração moral do retrato de sua mãe e as operações de invenção-criação de uma família que, por seus braços, lhe permite afirmar-se como filho de uma linhagem, e não só de suas obras. Victoria Ocampo começa sua autobiografia com o avô, que era amigo de Sarmiento; para entender esse começo é perfeitamente inútil o conceito de “pós-memória”, que, em teoria, deveria ser aplicado.

O fato de essas memórias familiares de Sarmiento ou Ocampo não terem sido traumáticas, será que é isso que as separa dos relatos da pós-memória? Se assim fosse, não se trataria de uma noção que só serve para se referir a fatos terríveis do passado (o que implicaria defini-la por seus conteúdos)? Tendo a crer, de preferência, que a

teoria da pós-memória não levou em conta esses avatares clássicos da autobiografia — sobre os quais se escreveram bibliotecas desde que o tema foi inaugurado por Gusdorf e Starobinski e se incorporou à moda crítica por Lejeune —, mas foi elaborada no quadro dos estudos culturais, especificamente naqueles que dizem respeito ao Holocausto. A noção foi pensada nesse espaço interdisciplinar, e só ali se poderiam afirmar suas pretensões de especificidade, tanto na qualidade do fato rememorado, como no estilo co-memorativo das atividades que mantêm sua lembrança.

Mas os estudos de memória (nos últimos anos desenvolvidos em quantidades industriais, sobre todos os temas e identidades) citam a noção de “pós-memória” (sobretudo tal como Hirsch a apresenta) como se ela possuísse alguma especificidade heurística além do fato de que se trata do registro, em termos memorialísticos, das experiências e da vida de outros, que devem pertencer à geração imediatamente anterior e estão ligados ao pós-memorialista pelo parentesco mais estreito. Essa noção se tornou uma novidade teórica sintonizada com outro apogeu disciplinar: o dos estudos sobre subjetividade e sobre as “novas” dimensões biográficas — um deslocamento feito pelo próprio livro de Hirsch, com capítulos em que assistimos à análise cautelosa de fotos dela com a mãe, tiradas pouco antes por um fotógrafo de imprensa que, na opinião de Hirsch, não soube captar o caráter da relação que une mãe e filha; sem falar da explicação de como Hirsch construiu o álbum de fotos familiares oferecido aos pais num aniversário importante (para a família Hirsch, é claro). A inflação teórica da pós-memória se reduplica, assim, num armazém de banalidades pessoais legitimadas pelos novos direitos da subjetividade, que se exibem não só no espaço trágico dos filhos do Holocausto, mas naquele mais amável de imigrantes centro-europeus que se deram bem na América do Norte e encontram poucos traumas em seu passado que não se refiram a como integrar-se aos novos costumes e modas

(pelo menos essa é a versão de Hirsch, que passa pelo centro exato do que aconteceu com sua própria família).

No entanto, uma observação de Hirsch, no final de seu livro,⁵ apresenta uma relação menos narcisista com as categorias. Ela afirma que, no caso dos judeus laicos e urbanos, a identidade judaica se constrói como consequência da Shoah. Nessa dimensão identitária, a pós-memória cumpre as mesmas funções clássicas da memória: fundar um presente em relação com um passado. A relação com esse passado não é diretamente pessoal, em termos de família e pertencimento, mas se dá através do público e da memória coletiva produzida institucionalmente. É essa a dimensão em que se movem os ensaios de Young, que discute apenas a pós-memória do Holocausto e as estratégias de monumentalização (refutadas pelas estratégias simétricas dos contramonumentos).

A questão é se a qualidade “pós” diferencia a memória de outras reconstituições. Como se viu, os teóricos da pós-memória argumentam de duas maneiras, oferecendo duas razões para a especificidade da noção. A primeira é que se trata de uma memória vicária e mediada (esse é o argumento central de Young, que tende a considerar como um traço específico aquilo que é próprio do discurso sobre o passado); a segunda é que se trata de uma memória em que estão implicados dois níveis de subjetividade (esse é o argumento central de Hirsch, que tende a acentuar a dimensão biográfica com valor identitário das operações de pós-memória). Ambos coincidem no aspecto fragmentário da pós-memória e o consideram um traço diferencial, como se os discursos sobre o passado não se definissem também por sua radical incapacidade de reconstituir um todo.

Abandonando-se o ideal de uma história que atinja a totalidade por meio de certos princípios gerais que lhe dariam unidade, toda história é fragmentária. Se o que se quer afirmar é que as histórias ligadas ao Holocausto o são ainda mais, teremos de buscar

as razões para admitir que sua memória tem mais lacunas do que outras. Primo Levi avança por esse caminho, porque acredita que a verdade do *Lager* está nos mortos, que jamais poderão voltar para enunciá-la. Mas, fora dessa convicção de Levi, seria preciso demonstrar a incompletude da memória sobre o Holocausto, um acontecimento maciçamente cercado de interpretação: a própria palavra com que é designado é uma interpretação de sentido transcendente e inflexão religiosa. Na verdade, hoje o Holocausto não parece lacunar, a menos que se pense que seu aspecto fragmentário vem do fato de não se ter conseguido reconstituir *cada um* dos acontecimentos (pretensão algo primitiva em termos de método, embora represente um valor moral no sentido de que *cada uma* das vítimas tem direito à reconstituição de sua história, que, no aspecto pessoal, é obviamente única). Ou também que o centro da máquina de morte, as câmaras de gás e os crematórios só podem ser reconstituídos arqueologicamente.

O aspecto fragmentário de toda memória é evidente. Ou se deseja dizer algo mais que isso, ou simplesmente se está jogando sobre a pós-memória aquilo que se aceita universalmente desde o momento em que entraram em crise as grandes sínteses e as grandes totalizações: desde meados do século XX tudo é fragmentário.

Esse aspecto fragmentário decorre, na opinião de Young,⁶ do vazio entre a lembrança e aquilo que se lembra. A teoria do *vacuum* ignora o fato de que esse vazio sempre marca qualquer experiência de rememoração, até a mais banal. Young passa sem a menor dificuldade por cima do vazio deixado pelo Holocausto, do vazio dos judeus na Alemanha e do vazio que está no centro da experiência da lembrança. Arma-se assim uma espécie de corrente metonímica de um vazio para outro, embelezada por todos os prestígios teóricos, a que se poderiam acrescentar o vazio constitutivo do sujeito, o vazio de onde surge o enunciado, o vazio cuja lembrança é recortada com dificuldade etc. etc. Como é impossível contradizer

a idéia de vazio deixada pelo Holocausto, essa evidência se transfere, sem maiores exames, a outros “vazios”. Filosoficamente *à la mode*, essa corrente é mais sugestiva do que sólida.

O “vazio” entre a lembrança e aquilo que se lembra é ocupado pelas operações lingüísticas, discursivas, subjetivas e sociais do relato da memória: as tipologias e os modelos narrativos da experiência, os princípios morais, religiosos, que limitam o campo do lembrável, o trauma que cria obstáculos à emergência da lembrança, os julgamentos já realizados que incidem como guias de avaliação. Mais que de um vazio, trata-se de um sistema de defasagens e pontes teóricas, metodológicas e ideológicas. Se alguém quer chamar esse sistema de “vazio”, tem o direito de fazê-lo, na medida em que defina outro espaço (entre o fato e sua memória) onde ocorra o discurso e se operem as condições de possibilidade. É um vazio cheio de retórica e de avaliação.

O aspecto fragmentário do discurso de memória, mais que uma qualidade a se afirmar como destino de toda obra de rememoração, é um reconhecimento exato de que a rememoração opera sobre algo que não está presente, para produzi-lo como presença discursiva com instrumentos que não são específicos do trabalho de memória, mas de muitos trabalhos de reconstituição do passado: em especial, a história oral e aquela que se apóia em registros fotográficos e cinematográficos. O aspecto fragmentário não é uma qualidade especial desse discurso que se vincularia com seu “vazio” constitutivo, mas uma característica do relato, de um lado, e do caráter inevitavelmente lacunar de suas fontes, de outro. Só na teoria do irrepresentável do Holocausto seria possível afirmar a prevalência do vazio sobre a palavra. Mas, nesse caso, não se trataria de relatos lacunares, e sim impossíveis. Em outros casos de discursos sobre morte e repressão, essa teoria não poderia simplesmente estender seu domínio, e deveria demonstrar que essa extensão é descritivamente adequada.

No entanto, como demonstra uma análise brilhante de Georges Didi-Huberman, o irrepresentável do Holocausto é a ausência daqueles documentos que foram sistematicamente destruídos. Não há imagens de um crematório em funcionamento, exceto as quatro fotografias tiradas por um preso e analisadas por Didi-Huberman: “Custasse o que custasse, era preciso dar uma forma àquele inimaginável”.⁷ O que sabemos do *Lager* é fragmentário, sobretudo porque houve uma decisão política e um espaço concentracionário que se propuseram liquidar toda possibilidade de comunicação com o exterior e, por conseguinte, de representação posterior. Os mortos, como indica Primo Levi, aqueles sobre os quais se cumpriu de vez o destino concentracionário, são irrepresentáveis porque a experiência em que culmina o *Lager* — a câmara de gás — é a experiência da qual não é possível reconstituir coisa alguma. Só os que se salvaram, diz Levi, têm condições de dar testemunho, mas esse testemunho, a um só tempo obrigado e coercitivo (pois exerce sua força potencial sobre os sobreviventes), é incompleto, porque não tocou no núcleo assassino da verdade concentracionária. Mas Didi-Huberman dedica sua análise a essas quatro imagens do crematório para, de um lado, mostrar que alguém, um prisioneiro que arriscava tudo, tornou-as possíveis e, de outro, que essas imagens, apagadas, imperfeitas, são uma base para imaginar o *Lager*, e não um ícone fetiche que encerraria seus sentidos ao tentar representá-los.

Fora do *Lager*, diante de produções discursivas ou estéticas contemporâneas, longe do impacto que provocou o *dictum* de Adorno, respondido, quase de imediato, pela poesia de Paul Celan, a teoria do vazio representacional e da qualidade lacunar da reconstituição memorialística forma um sistema com outro lugar-comum contemporâneo, que afirma que, quanto mais importantes são as perguntas, menos se pode pretender responder a elas. Não se descarta simplesmente a resposta que impõe uma versão

com exclusão de outras, mas é necessário se precaver contra qualquer resposta que produza uma clausura indesejável. Quando analisa o projeto do museu judaico de Berlim, de Daniel Libeskind, Young recorre a uma fórmula com a qual acredita deixar estabelecidos os méritos do projeto, porque teria “respondido ao problema deixando-o sem solução”.⁸ A fórmula paradoxal não significa tanto como suas pretensões. Young quer dizer que Libeskind não anulou o problema, não o tornou invisível aos visitantes do novo edifício; que, ao mesmo tempo que encontrou uma solução para o projeto e a efetivou, conservou os dados que seu próprio projeto devia resolver. Mas, em vez de apresentar esse argumento simples, Young recorre ao paradoxo e, assim, salienta a aporia dos trabalhos de memória (e de seus monumentos e contramonumentos). Salienta o que denomina a “irresolução perpétua”,⁹ uma fórmula tão atraente como nebulosa. Se se quer dizer que uma questão está literalmente aberta à perpetuidade, isso é uma verdade óbvia, já que será retomada de modo inevitável com novos instrumentos teóricos e em novos contextos significativos. Mas se se quer dizer que, por definição, um problema está no atual momento aberto à irresolução, o que se afirma é, mediante outro léxico, uma noção de *vacuum*. Young recorre à teoria do *vacuum*, daquilo que não existe senão na ausência, e obriga-se a continuar ligado a ela só porque é quase sacrílego afirmar que os trabalhos da memória compartilham a incompletude típica de toda lembrança do passado, até quando já se transformaram em tópicos clássicos, e se transformaram em tópicos (a Shoah, os desaparecidos) justamente porque não permaneceram irresolvidos.

Os exemplos trazidos do campo artístico que Young analisa mostram, considerados em seu conjunto, que a questão não ficou irresolvida e que há um cânone estético firme (de instalações e contramonumentos) que exerce seu poder simbólico no presente, embora seu destino futuro seja o de ser revogável. É notável o con-

traste entre o discurso do “aberto”, do “fragmentário” e do “irresolvido” com que Young acompanha um conjunto de obras contra-monumentais de primeira linha internacional. E é notável como transcreve memórias dos artistas em que as coincidências sobre o que se deve fazer como pós-memória do Holocausto são de fato espantosas. No campo artístico, a pós-memória tem um decálogo internacional unificado e fortemente criador de consenso.

Hirsch também insiste no caráter inacabado e fragmentário que definiria, por sua própria natureza, as subjetividades que lembram e a memória que produzem. Esburacados, mais evidentes por seus vazios que por seus cheios, os discursos da pós-memória renunciam à totalização não só porque nenhuma totalização é possível, mas porque eles são destinados essencialmente ao fragmento. É difícil concordar com uma definição tão totalizante como taxativa, já que, depois da crise e da crítica das filosofias da história, a *todo* discurso não autoritário são atribuídos *esses* traços e, por conseguinte, o que lhe é atribuído como específico da pós-memória pertence a um universo generalizado. Se há diferenças, devem estar em outra parte.

EXEMPLOS E CONTRA-EXEMPLOS

Convém evitar um discurso único sobre a memória e a “pós-memória”. Caracterizado pelo lacunar, pelo mediado, pela resistência à totalização e por sua própria impossibilidade, o discurso único da “pós-memória” sempre encontra o que procura e, por conseguinte, é monótono em seu descuido programático das diferenças entre relatos.

Se se trata do modo como os filhos processam a história dos pais no ponto em que houve fraturas importantes, não adianta identificar apenas uma forma invariável. As diferenças que são

ignoradas provêm de origens sociais, contextos e imaginários, até de modas teóricas difundidas como tendências culturais.

Uma rápida observação do caso argentino posterior a 1955 indica que, longe de se afastarem da totalização, longe de adotarem uma perspectiva exploratória e hipotética, longe de resistirem a encerrar alguns sentidos do passado, os jovens radicais da geração posterior à queda do primeiro governo de Perón procuraram uma história que lhes garantisse sentidos e seguisse uma trajetória definida por uma teleologia que levava da queda à redenção revolucionária, com um protagonismo sólido ao qual foram atribuídas qualidades absolutamente estáveis. Eles montaram um discurso que correspondia a princípios da época tanto no âmbito político como nas correntes ideológicas que prevaleciam no nacionalismo revolucionário e na esquerda.

Não foi sua condição de *filhos*, mas a de jovens intelectuais, que definiu sua relação com o passado em que os pais tinham vivido. Em vez de uma memória dos pais, eles procuraram uma memória histórica, que atribuíram ao Povo ou ao Proletariado. O dia 17 de outubro de 1945, dia em que, segundo a tradição, se definiram a liderança de Perón e o protagonismo das massas populares, foi o fato-chave: traumático para quem não conseguiu entender seu significado. O desaparecimento do cadáver de Eva Perón configurou simbolicamente uma reivindicação do corpo que subjugou um vasto imaginário político. O corpo roubado se transformou em palavra de ordem para jovens que não tinham chegado a conhecer Evita. A ferida aberta no corpo político do peronismo devia ser reparada, até pela vingança.

O discurso histórico com que se identificaram os que chegavam à política nos anos 1960 não foi dubitativo nem lacunar; teve um centro bem estabelecido e uma direção que marcava origem e futuro. Os filhos dos que tinham vivido na idade adulta sob o peronismo procuraram uma interpretação forte que unificasse os

fatos, *contra* a interpretação que seus pais apresentavam, caso tivessem sido opositores; ou mudando o sentido que os movera, caso tivessem simpatizado com o peronismo. Esses jovens, filhos da geração para a qual o 17 de outubro foi um trauma e uma data fundadora, falaram abertamente do passado de seus pais e consideraram que eles tinham sido participantes equivocados ou espectadores que não entendiam os acontecimentos. Foram filhos que *corrigiram politicamente* o modo como seus pais viveram o primeiro governo peronista; que os acusaram de ter se voltado com intensidade para o público e não ter captado a verdadeira natureza do movimento de massas.

Em vez de construírem, como filhos, uma versão pessoal permeada e mediada do período imediatamente anterior que não tinham vivido, propuseram um relato compacto e global dessa história contemporânea à juventude ou maturidade de seus pais, para que os equívocos, as fantasias ou as limitações ideológicas das quais eles foram culpados não se repetissem no futuro. Não há vazio nesses discursos, não há fragmentação.¹⁰ Os filhos criticaram as opções dos pais e se referiram a esse passado político para superá-lo, não porque se sentissem *diretamente* afetados, mas porque isso fazia parte de uma dimensão pública. A memória devia funcionar como “mestra da política” para que não se repetissem os equívocos da geração anterior, que não foi capaz de entender seu próprio presente.

A experiência dos pais e a chamada “pós-memória” dos filhos se enfrentaram num cenário de conflito agudo. A “pós-memória” seria, nesse caso, uma correção decidida da memória, e não uma trabalhosa tentativa de reconstituição; seria uma certeza compacta, que precisou dessa solidez porque a história difundida entre os filhos devia ser um instrumento ideológico e cultural da política nos anos 1960 e na primeira metade dos 1970. A época pensava desse modo e os jovens pensavam de acordo com a época.

Trinta anos depois, encerrada a ditadura militar, os filhos desses jovens dos anos 1960, muitos deles militantes desaparecidos e assassinados pelo terrorismo de Estado, tomam diante do passado dos pais posições bem diferentes. Ao fazê-lo, atêm-se igualmente a normas da época, que valorizam a demonstração da subjetividade, reconhecem plena legitimidade a inflexões pessoais e situam a memória em relação a uma identidade não meramente pública.

Ditado por esse espírito de época, um filme de Albertina Carri, *Los rubios*,¹¹ reúne todos os temas atribuídos à pós-memória de uma filha sobre seus pais assassinados. A respeito desse filme, Martín Kohan escreveu: “Os amigos dos pais [da diretora, Albertina Carri] exibem uma visão demasiado política das coisas (‘armam tudo politicamente’); o testemunho no qual se admite que naquele tempo o político tudo invadia, este, sim, tem cabimento, mas admite-se isso como quem admite a confissão de uma culpa. A sensação de um exagero político, claro sinal desses tempos, poderia levar a supor que *Los rubios* — vale insistir: o filme que uma filha de dois militantes políticos desaparecidos faz a partir do que aconteceu com seus pais — prefere postergar a dimensão mais especificamente política da história, para recuperar e privilegiar uma dimensão mais ligada ao humano, ao cotidiano, ao mais pessoal da história de Roberto Carri e Ana María Caruso [...] E, ainda assim, é notório que, em *Los rubios*, os momentos em que os testemunhos dos amigos de militância roçam ou transitam no registro da ‘semelhança humana’ não são muito menos desconsiderados do que o resto do que dizem”.¹²

Certamente, o filme de Carri mostra pouco interesse pelo que dizem dos pais dela aqueles que os conheceram. Seja porque esses contemporâneos de seus pais ainda querem ditar as coisas a partir de sua perspectiva política; seja porque não podem senão falar desse passado; seja porque sempre relacionam a dimensão familiar privada à militância, o fato é que para a diretora-filha de desapare-

cidos as coisas perdem totalmente o interesse. Distante das idéias políticas que levaram seus pais à morte, ela procura, antes de mais nada, reconstituir a si mesma na ausência do pai (conforme o filme esclarece, depois de citar uma frase de Régine Robin). A indiferença, e mesmo a hostilidade, diante do mundo de seus pais exacerba a distância que o filme mantém em relação ao que se diz deles e aos amigos sobreviventes que dão seu testemunho. Carri não procura as “razões” de seus pais, muito menos a tradução dessas “razões” pelas testemunhas a quem recorre; procura *seus pais* na abstração de uma vida cotidiana irrecuperável, e por isso não consegue se concentrar nos motivos que os levaram à militância política e à morte. Como as testemunhas que encontra são amigos de militância de seus pais, as perguntas a que ela procura responder ficam inevitavelmente sem resposta, até quando as testemunhas evocam cenas domésticas e familiares. Não podia ser de outro jeito, pois o filme interroga pessoas que ela considera unilaterais ou equivocadas. O mal-entendido é compreensível.

Outros testemunhos, como o de uma mulher que se nega a ser filmada e foi companheira de cativo dos pais da diretora, dizem o que já é sabido: que no Sheraton (o centro de detenção onde estavam Roberto Carri e sua mulher, além do desenhista Oesterheld) todos trabalhavam num livro “por encomenda”, uma história ilustrada do Exército. Mas acrescenta um dado: Ana María Caruso, a mãe de Albertina Carri, cuidou da filha recém-nascida de quem dá o testemunho. O filme não tem nada a dizer sobre essas duas informações. Provavelmente porque se trata da vida no campo de concentração, e, afinal, o que interessa à diretora não é isso, e sim sua infância em outro campo, o de seus tios, onde viveu depois da captura dos pais.

A esse campo, o filme chama “Campinho”, graças a um cartaz que não se sabe se é irônico ou se indica um simples paralelismo. No “Campinho” se passam uma cena do começo e as do final. Ali

não está presente a lembrança dos pais, mas a da infância da diretora, e, por conseguinte, quando se filma esse campinho, o que se evoca é a infância órfã, mas cercada por uma família solícita, que dá à então menina Albertina Carri “a felicidade de ser mal-educada”. Como se falasse daquele lugar infantil, em *off* se escuta: “Custo a entender a escolha de mamãe. Por que não foi embora do país. Por que me deixou no mundo dos vivos”. Essa voz em *off* ressoa sobre a imagem da atriz que representa a diretora, num gesto de grito desesperado. O filme também não atinge a compreensão dos atos paternos, que a atriz “custa” a entender, já que as razões desses dois militantes, se não forem buscadas na política de uma época, ficarão definitivamente mudas.

Também são anônimos os amigos militantes que dão seu depoimento no filme: caras e vozes que o espectador não consegue unir a um nome próprio. Só em letras muito miúdas, nos agradecimentos finais, esses nomes aparecem escritos, separados de suas imagens correspondentes, que permanecem como imagens de desconhecidos, embora mantenham com a diretora e com seu duplo uma relação afetiva indisfarçável. Em um filme sobre a identidade, em que a diretora escolhe representar-se duplamente, por si mesma e através de uma atriz que diz seu nome e diz que representará a diretora, as testemunhas permanecem no anonimato. Pelo que contam, ficamos sabendo que foram amigos, parentes ou colegas dos pais da diretora, mas em *Los rubios* seu anonimato é um sinal de separação e, até, de hostilidade. A operação de dupla afirmação da identidade de Albertina Carri contrasta com o severo despojamento do nome de outros. Identidade por subtração.

O filme começa e acaba no campo. Na primeira cena, ouve-se uma voz em *off*, a da diretora, que dá indicações de como estribar para andar a cavalo. Na última imagem, vê-se a atriz, que recebia essas indicações no início, ainda sendo assistida pela diretora, mas já transformada em cavaleira, como se tivesse ocorrido um apren-

dizado, não aquele que o filme se propõe a fazer, mas outro: um aprendizado de destrezas “normais”, que substituiria a fracassada exploração da memória.

As perucas usadas pela diretora, pela atriz que a representa e por três membros da equipe de filmagem também são parte de um dispositivo de deslocamento de um lugar a outro, de uma identidade (paterna/materna) não encontrada a uma identidade adotada como personificação e disfarce. Antes desse final com perucas louras, o filme justificou seu título em vários testemunhos de vizinhos que afirmam que a família Carri-Caruso e as filhas eram todas louras [*rubias*]. As imagens da diretora, morena, e da atriz que a representa, também morena, evidenciam que os vizinhos traduziam a diferença percebida entre eles e a família Carri em termos físicos e de classe (ser louro na Argentina não é tão freqüente), ou então que os Carri, como faziam muitos militantes, mudaram a cor do cabelo para disfarçar sua aparência. Seja como for, toda a família é definida pelos vizinhos como “os louros”. Ao colocar perucas louras, as pessoas da equipe de filmagem se situam no lugar dessa identidade passada diferente. E têm razão em fazê-lo porque, quando chegam ao bairro popular com suas câmeras, a atriz que representa Carri diz: “Era mais que evidente que não éramos dali. Devia ser parecido com o que aconteceu com meus pais”. A diretora e a equipe do filme, por motivos culturais, por sua aparelhagem técnica de câmeras, microfones e gravadores de som, por suas roupas, pelo modelo dos óculos e pelo corte de cabelo, pelo automóvel em que andam, continuam a ser, para os vizinhos, “louros” ou, como diz uma frase do filme, “branco, louro, estrangeiro”.

Envoltos nessa diferença fizeram o filme, em que talvez só haja um momento de equívoca identificação de Albertina Carri com seus pais. É quando se ouve em *off* um desejo seu não concretizado: “Gostaria de filmar meu sobrinho de seis anos dizendo que,

quando souber quem matou os pais de sua mãe, ele vai matá-los. Minha irmã não deixa”.

SEM LEMBRANÇAS

Sentir-se abandonado, no caso dos filhos de desaparecidos, é inevitável. A tragicidade dos fatos tocou ali onde não havia sujeitos em condições de responder nem de se defender, sujeitos que não tinham escolhido um destino que incluía a morte como possibilidade, sujeitos que pura e simplesmente não estavam em condições de escolher. Trinta anos depois, esses filhos de pais desaparecidos dão desses fatos testemunhos diferentes. Um sonho articula o exercício de “pós-memória” de Carri com a busca de uma imagem paterna ou materna e, concretamente, da história não só pessoal, mas política, desses desaparecidos: “Tenho dezoito anos, meu pai está desaparecido, era médico. Há pouco sonhei com ele. Sonhei que me jogavam em cima dele e eu lhe dizia: ‘Ai, por favor, me leve com você para onde você está, não me importa, seja o que for, me leve para a ESMA, não me importa, quero morrer ao seu lado!’. E ele me dizia: ‘Não, não, ande atrás dessa bandeira’, e eu dizia ‘Não, não, não quero ir atrás de nenhuma bandeira, porque isso não passa pelo político, quero ficar com você’, e ele como que me dizia ‘Não, você tem de ir atrás dessa bandeira’ e eu dizia ‘Não, quero ficar com você, mais nada’”.¹³

Nesse relato de um sonho, a política, como mandato paterno, contrapõe-se à força do desejo, tal como na insolúvel perplexidade destas perguntas: “Durante muitos anos pensei que eles lutaram por um país melhor, mas fiquei sem minha mãe por seis anos e não tenho mais meu pai. O que valia mais a pena? Lutar por um país melhor ou formar uma família? Tudo isso são contradições. Não os julgo por seus atos; são coisas que para mim continuam pendentes.

Tampouco eles têm ou tinham a resposta. Não previram até onde chegariam os militares. Não podiam saber”.¹⁴ Às vezes, no lugar vazio dos desaparecidos não há nem haverá nada, exceto a lembrança de um sujeito que *não* lembra: “É difícil dar forma a algo que a gente não conhece, que a gente não sabe, a nomes de pessoas que não têm um túmulo para que a gente diga que eles estão ali. Não se pode pôr nome em algo que não se conhece, eu tinha dois anos quando eles desapareceram, não me lembro de nada deles, lembro de mim olhando pela janela, esperando que voltassem”.¹⁵

Mas muitos dos testemunhos de filhos de desaparecidos compilados por Juan Gelman e Mara La Madrid em *Ni el flaco perdón de dios* correspondem, em contrapartida, a uma busca da verdade que não exclui a figura pública dos pais e seu compromisso político. O filme de Carri é um exemplo quase que repleto demais da forte subjetividade da pós-memória; os testemunhos de *Ni el flaco perdón de dios*, assim como o filme de Carmen Guarini sobre HIJOS (a organização que reúne os que têm pais desaparecidos), mostram a outra face de uma reconstituição do passado. Muitos testemunhos de *Ni el flaco perdón de dios* são de jovens que se sentem mais próximos do compromisso político dos pais ou fazem esforço para entendê-lo, convencidos de que, se o entenderem, poderão captar algo do que seus pais foram. Os HIJOS e Albertina Carri foram vítimas de acontecimentos históricos semelhantes: a ditadura inaugurada em 1976 seqüestrou e assassinou seus pais. Ambos estariam no lugar de onde se constrói uma “pós-memória”, mas em relação a ela suas operações são diferentes.

Muitos desses filhos estão sós na situação de reconstituir o passado: “Eles (a família) nem ficaram sabendo que me encontro com esse rapaz cujos pais desapareceram junto com os meus. Eles não têm consciência da história, não sei quais serão os motivos”.¹⁶ Outra história: María Laura foi enganada pela avó, que a criou dizendo-lhe que o pai a havia abandonado, que vivia no Brasil e

não se lembrava dela. Depois de muitos anos, María Laura e sua irmã mais moça, Silvina, foram para a França, viver com a mãe, em relação a quem haviam mantido uma distância entremeada de visitas à prisão, mal-entendidos, uma espécie de repúdio. Formada em paleontologia, anos depois María Laura retornou à Argentina e procurou os restos do pai desaparecido, encontrou-os, enterrou-os em seu vilarejo e reconstituiu, tanto quanto lhe foi possível, fragmentos de uma história de militante. Pôs diante da avó as provas da ocultação em que transcorreu sua infância.

María Laura e Silvina não souberam nada do pai, nem viveram num meio em que a política e a militância fossem consideradas um compromisso pessoal a merecer o respeito de uma escolha política e moral. Sua colocação diante do passado é reconstitutiva num sentido forte: recuperar aquilo que o pai foi como pessoa, não simplesmente aquilo que foi como pai e em relação às filhas.¹⁷ Nesse e em outros casos, entender significa pôr-se no lugar do ausente. A descoberta dos restos do pai desaparecido poderia se transformar, no projeto do filho, na restauração desse homem em seu lugar político. O filho levaria o pai ao lugar a que ele pertenceu: “Não sei como vou reagir se o encontrar. Vou velá-lo no sindicato. Ele tinha paixão pelo sindicato”.¹⁸ Evidentemente, o que se recupera é a morte e o que precedeu a morte; não se recebe o perdido, mas parece possível chegar a entender a perda.

Por onde passa o *mainstream* dos filhos de desaparecidos: por Carri ou pelos rapazes mais modestos do filme de Guarini e pela compilação de Gelman e La Madrid, que não vêem inconvenientes em se identificar com um grupo verdadeiramente existente, estabelecer laços nacionais e internacionais e, digamos assim, comportar-se como pessoas cujo sofrimento lhes permitiu acreditar que conseguiram entender os pais e as idéias que moveram sua militância? A origem social dos desaparecidos pode ser parte de uma chave dessas diferenças.

Num lado, estão os filhos de operários (uns 30% dos desaparecidos o eram): “Que aconteceu com esses rapazes cujo pai era delegado sindical de fábrica e cuja mulher não era a companheira, mas a esposa? É outra realidade social... Esses rapazes têm, na melhor das hipóteses, uma visão diferente da nossa sobre o desaparecimento. A nossa talvez seja mais intelectual”.¹⁹ No outro extremo social e cultural estão os filhos crescidos em famílias que não repudiavam a militância e que conheceram amigos e companheiros que podiam falar de seus pais com um afeto consolidado na experiência política comum. Carri é parte de uma comunidade que conheceu seus pais, por isso está em condições de tratar seus representantes, Alcira Argumedo e Lila Pastoriza, com a indiferença um pouco distraída com que escutamos duas tias cujas histórias já ouvimos muitas vezes. Essa desatenção não é socialmente verossímil nem existe nos rapazes a quem, durante toda a infância, foi negada a história dos pais e de quem os avós, ressentidos com as escolhas dos filhos ou genros, roubaram até as fotografias.

As histórias detalhadas dos desaparecidos circularam em comunidades de amigos e familiares, com frequência no exílio, em grupos intelectuais ou classes médias, que não existiram quando as vítimas foram membros dos setores populares, cujas famílias em muitos casos se esforçaram em esquecer os desaparecidos. Os filhos desses militantes estão desesperados com a história dos pais, porque ali a fratura não foi só a da ditadura, mas a forma como a fratura se agravou pelo silêncio. Basta percorrer os testemunhos publicados por Gelman e La Madrid para que essas diferenças saltem aos olhos.

Não há, então, uma “pós-memória”, e sim formas da memória que não podem ser atribuídas diretamente a uma divisão simples entre memória dos que viveram os fatos e memória dos que são seus filhos. É claro que ter vivido um acontecimento e reconstituí-lo através de informações não é a mesma coisa. Mas todo pas-

sado seria abordável somente por um exercício de pós-memória, a não ser que se reserve esse termo exclusivamente para o relato (seja ele qual for) da primeira geração depois dos fatos.

No caso dos desaparecidos, a pós-memória é tanto um efeito de discurso como uma relação particular com os materiais da reconstituição; com os mesmos materiais se fazem relatos decepcionantes e cheios de furos ou reconstituições precárias, que, no entanto, sustentam algumas certezas, embora inevitavelmente permaneçam os vazios daquilo que não se sabe. Mas isso — o que se desconhece — não é um efeito da memória de segunda geração, e sim uma consequência do modo como a ditadura administrou o assassinato.

6. Além da experiência

Os “fatos históricos” seriam inobserváveis (invisíveis) se não estivessem articulados em algum sistema prévio que fixa seu significado não no passado, mas no presente. Só a curiosidade do anti-quário ou a pesquisa acadêmica mais obtusa e isolada da sociedade poderiam, hipoteticamente, suspender a articulação valorativa com o presente. A curiosidade tem uma extensão limitada ao grupo de colecionadores. Sobre a pesquisa, Raymond Aron, que dificilmente poderia ser confundido com um relativista, afirmava que a história tem valor universal, mas que essa universalidade é hipotética e “depende de uma escolha de valores e de uma relação com os valores que não se impõem a todos os homens e mudam de uma época para outra”.¹ A história argumenta sempre.

Como se disse no começo, o passado é inevitável e acomete independentemente da vontade e da razão. Sua força não pode ser suprimida senão pela violência, pela ignorância ou pela destruição simbólica e material. Por isso mesmo, essa força intratável desafia o acordo institucional e acadêmico, mesmo que esse acordo tenha por vezes imaginado uma separação metodológica em

relação ao sistema de valores que definem o horizonte de onde se reconstitui o passado. Os relatos de circulação extra-acadêmica são escritos partindo da suposição de que existe o princípio valorativo. Seu lugar é a esfera pública no sentido mais amplo, e ali eles concorrem.

Os testemunhos, as narrações em primeira pessoa, as reconstituições etnográficas da vida cotidiana ou da política também correspondem às necessidades e tendências da esfera pública. Quando não se trata de autobiografias de escritores, tomam a palavra no testemunho e na narração em primeira pessoa sujeitos até então silenciosos. Numa significativa coincidência, também esses sujeitos contam suas histórias nos meios de comunicação.

Há mais de trinta anos, uma história militante organizava seus protagonistas ao redor de um conjunto de oposições simples: nação-império, povo-oligarquia, para citar dois exemplos clássicos. Eles formavam o povo dos explorados, dos traídos, dos pobres, da gente simples, dos que não governam, dos que não são letrados. Hoje o elenco de protagonistas é novo ou recebe outros nomes: os invisíveis do passado, as mulheres, os marginais, os submersos, os subalternos; também os jovens, grupo que atingiu sua existência mais teatral, estética e política no Maio estudantil francês, mas que antes tinha conferido estilo aos primeiros anos da Revolução Cubana, depois ao Cordobazo* e a quase todos os movimentos guerrilheiros ou terroristas dos anos 1960 e 1970. Os jovens como força curativa da nação ou da classe, a juventude como etapa de *healing*, tema

*Rebelião popular ocorrida na cidade de Córdoba, em maio de 1969, em repúdio ao regime do general-presidente Juan Carlos Onganía, marcado pela estagnação econômica e pela bancarrota de centenas de empresas. O Cordobazo foi o primeiro de uma série de levantes operários em várias cidades e da guerrilha urbana na Argentina. (N. T.)

que o arielismo* do começo do século XX já tinha apresentado em toda a América Latina. E, sob as ditaduras, de promessa de renovação os jovens passaram a ser vítimas (a metade dos desaparecidos argentinos pertence a esse grupo).

A enumeração coincide curiosamente com os novos campos de pesquisa. Contemporânea do que se chamou nos anos 1970 e 1980 a “guinada lingüística” da história, ou muitas vezes acompanhando-a como sua sombra, produziu-se a *guinada subjetiva*: “Trata-se, de certo modo, de uma democratização dos atores da história, que dá a palavra aos excluídos, aos sem-título, aos sem-voz. No contexto dos anos posteriores a 1968, tratou-se também de um ato político: Maio de 1968 foi uma gigantesca tomada da palavra; o que veio depois iria inscrever esse fenômeno nas ciências humanas, certamente, mas também nos meios de comunicação — rádio ou televisão —, que começam a solicitar cada vez mais o homem da rua”².

O que este livro analisou pode ser explicado por essa guinada teórica e ideológica, embora a explicação não esgote o potencial cultural dos relatos de memória. Eles se estabelecem em um “teatro da memória” que foi desenhado antes e onde eles encontram um espaço que não depende só de reivindicações ideológicas, políticas ou identitárias, mas de uma cultura de época que influi tanto nas histórias acadêmicas como nas que circulam no mercado.

Tentei assinalar alguns dos problemas que a primeira pessoa colocava na reconstituição do passado mais recente. A primeira pessoa é indispensável para restituir aquilo que foi apagado pela violência do terrorismo de Estado; e, ao mesmo tempo, não é pos-

* Em 1900, o uruguaio José Enrique Rodó publicou o opúsculo *Ariel*, que teve imensa repercussão e foi referência para várias gerações de intelectuais. Base teórica da onda de pensamento nacionalista que se estendeu por todo o continente, o arielismo propugnava a defesa das tradições hispânicas como fonte primordial da cultura latino-americana, que estaria ameaçada pelo cosmopolitismo e pelo materialismo. (N. T.)

sível ignorar as interrogações que se abrem quando ela oferece seu testemunho daquilo que, de outro modo, nunca se saberia, e também de muitas coisas em que ela, a primeira pessoa, não pode demonstrar a mesma autoridade. De todas as matérias com que se pode compor uma história, os relatos em primeira pessoa são os que demandam maior confiança, e ao mesmo tempo são os que se prestam menos abertamente à comparação com outras fontes. A demanda de crença exigida por quem pode dizer “Falo porque sofri na própria carne o que conto” se projeta sobre outro (ou o mesmo) sujeito, que afirma: “Digo isso porque soube diretamente”. O primeiro detém a análise, pelo menos até que muito tempo tenha se passado; mas o segundo não teria motivos para detê-la. Como se vê, é uma questão de limites: onde passa a fronteira entre a experiência do sofrimento e outras experiências desse mesmo sujeito?

Tentei explorar esses limites, sabendo não haver uma fórmula que indicasse como traçá-los de modo definitivo e sabendo também que devia lidar com idéias que iam em direções distintas: o potencial da primeira pessoa para reconstituir a experiência e as dúvidas que o recurso à primeira pessoa gera quando se coloca no ponto onde parece mover-se com mais naturalidade: o da verdade dessa experiência. Já não é possível prescindir de seu registro, mas também não se pode deixar de problematizá-lo. A própria idéia de verdade é um problema.

Se tivesse de falar por mim, diria que encontrei na literatura (tão hostil a que se estabeleçam sobre ela limites de verdade) as imagens mais exatas do horror do passado recente e de sua textura de idéias e experiências. Em *Glosa*, Juan José Saer coloca a política como o motivo aparentemente secundário — mas subterrâneo — de uma ficção que transmite o que de mais exato li sobre a solidão

social do militante, o vazio por onde ele se desloca com o automatismo de um desfecho previsto, e sua morte. No romance de Saer, o comprimido de veneno que carregavam alguns combatentes guerrilheiros, sobre o qual se fala muito pouco nos testemunhos, é uma espécie de centro secreto, de caminho seguro rumo ao domínio sobre a própria morte. O comprimido é um talismã que representa o tudo ou nada de uma luta e dá à ação violenta uma espécie de fulgor metafísico negativo: um Nada seguro. Quando o guerrilheiro já não tem condições de escolher um caminho, escolhe a morte. É o final de quem não terá a experiência da prisão nem da tortura, porque já passou o momento em que um retorno é possível.

Em *Duas vezes junho*, Martín Kohan explorou a perspectiva do oficial repressor e do soldado raso para organizar uma “figuração do horror artisticamente controlada”.³ Um rigor formal extremo permite que o romance se inicie com uma pergunta ilegível: “A partir de que idade se pode comessar [*sic*] a torturar uma criança?”. Sem o controle artístico, essa pergunta inicial impediria construir qualquer história, porque a escalada do horror a tornaria intransitável, obscena. Congelada e ao mesmo tempo conservada pela narrativa “artisticamente controlada”, a ficção pode representar aquilo sobre o que não existe nenhum testemunho em primeira pessoa: o militar que se apropria de crianças, mergulhado no que Arendt chamou de banalidade do mal; e o soldado que o assiste com disciplina, totalmente imune à emoção, esse sujeito de quem tampouco há vestígio testemunhal: aquele que soube o que acontecia nos cativeiros clandestinos e considerou aquilo uma normalidade não submetida a exame (o ponto extremo dos que pensaram que *era melhor não se meter*). Aquilo que não foi dito.

No começo de *Los planetas*, Sergio Chejfec escreveu: “Aquela notícia falava de restos humanos espalhados por uma extensa superfície. Há uma palavra que descreve isso bem: regados. Membrós regados, repartidos, arrumados em círculos imaginários em

torno do centro inequívoco, a explosão. Para qualquer lado que se fosse, ainda a centenas de metros se podia topar com vestígios, que aliás já não eram mais que sinais mudos, aptos apenas para o epílogo: os corpos desfeitos depois de terem sofrido, separados em pedaços e dispersos”. A notícia abre um cenário de morte que nunca foi descrito desse modo. O romance fica marcado, daí em diante, por essa paisagem de restos humanos dispersos, que se corresponde com o desaparecimento do amigo. A força da descrição sustenta algo que não pôde passar pela experiência, mas sim pela imaginação que trabalhou sobre indícios mínimos, suposições, resultados do “sonho da razão” repressora. Essas breves linhas cercam a cratera, o desaparecimento do amigo, em torno do qual — mas não *sobre ele* — se estenderá o romance. É desnecessário saber se Chejfec se remete a uma dimensão autobiográfica, porque a força da cena não depende disso.

Visitei Terezin, a cidade-fortaleza barroca-campo de concentração, por causa de Sebald. Da utopia do não saber, de nunca mais encontrar lembranças nem vestígios que forcem a memória de seu passado de criança que escapou dos nazistas e chegou sozinha à Inglaterra, o personagem de *Austerlitz* passa, com a mesma unilateralidade e o mesmo caráter absoluto, à utopia da mais obsessiva reconstituição do passado. Sebald mostra entre quais extremos se move qualquer empreendimento reconstitutivo: desde a perda radical da identidade até a alienação na lembrança empurrada pelo desejo, sempre impossível, de uma memória onisciente.

A literatura, é claro, não dissolve todos os problemas colocados, nem pode explicá-los, mas nela um narrador sempre pensa *de fora* da experiência, como se os humanos pudessem se apoderar do pesadelo, e não apenas sofrê-lo.

Notas

1. TEMPO PASSADO [pp. 9-22]

1. Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.

2. Raphael Samuel, *Theatres of memory*, Londres, Verso, 1996 (1994), p. 139. Samuel escreveu um livro pioneiro na mudança de foco da história de circulação pública, ou seja, aquela que ultrapassa o espaço acadêmico.

3. Charles Maier, *The unmasterable past: History, Holocaust, and German national identity*, Cambridge (Mass.) e Londres, Harvard University Press, 1988, p. 123.

4. Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano — 1. Artes de fazer*, Petrópolis, Vozes, 2002.

5. Apresentação de Jean-Claude Passeron para *La culture du pauvre*, de Richard Hoggart, Paris, Minuit, col. Le Sens Commun, 1970. Como se sabe, a coleção era dirigida por Pierre Bourdieu, o que não deixa de ser um dado importante.

6. Para uma exposição detalhada dessa problemática no campo dos estudos culturais e da semiologia (além de uma completa bibliografia), veja-se *El espacio biográfico: Dilemas de la subjetividad contemporánea*, de Leonor Arfuch, Buenos Aires, FCE, 2002.

2. CRÍTICA DO TESTEMUNHO: SUJEITO E EXPERIÊNCIA [pp. 23-44]

1. Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, p. 12.
2. Walter Benjamin, "O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", em *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.
3. "Ach, wen vermögen/ wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht,/ und die findigen Tiere merken es schon,/ dass wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind/ in der gedeuteten Welt" (Rainer Maria Rilke, "Primeira elegia", em *Elegias de Duino*, tradução de Dora Ferreira da Silva, São Paulo, Globo, 2001. Daqui em diante, salvo indicação em contrário, todas as traduções são minhas).
4. Jean-Pierre le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 2002 [1998], p. 34.
5. Com uma perspectiva crítica, é, no entanto, exaustivo o panorama proporcionado por Luc Ferry e Alain Renault, em *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.
6. O artigo de Paul de Man, "Autobiography as de-facement", apareceu pela primeira vez em *MLN, Comparative Literature*, vol. 94, nº 5, dezembro de 1979. O livro de Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, foi publicado em Paris, pela Seuil, em 1975.
7. Jacques Derrida, *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984. Publicado no ano seguinte, com acréscimos, em inglês como *The ear of the other*, Nova York, Schocken Books.
8. Em *El espacio autobiográfico* (Barcelona, Lumen, 1991), Nora Catelli oferece uma exposição clara dos escritos de Paul de Man sobre o tema.
9. Comentário de Giorgio Agamben aos textos de Primo Levi em *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos, 2000 [1998].
10. Entrevista de Primo Levi a Marco Vigevani, em *Conversazioni e intervisti, 1963-1987*, de Levi, Turim, Einaudi, 1997, p. 226.
11. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 222.
12. O mesmo acontece com a palavra "genocídio", cujo uso extensivo aos mais diversos cenários já foi discutido o suficiente por Hugo Vezzetti em *Pasado y presente*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002, e na série de seus artigos em *Punto de Vista*, desde os anos 1990.
13. Veja-se Leonor Arfuch, *op. cit.*; e Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos, subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2003. Não se pode deixar de assinalar o caráter pioneiro das pesquisas de Philippe Lejeune sobre o espaço e o pacto autobiográfico, assim como os estudos de Georges Gusdorf e Jean

Starobinski. Mas tanto Gusdorf como Starobinski se antecipam à moda contemporânea e não pertencem a ela.

14. Geoffrey Hartmann, crítico literário e responsável acadêmico pelo arquivo do Holocausto da Universidade de Yale, assinala essa dimensão: "O dever de escutar e de restabelecer um diálogo com pessoas que foram marcadas por sua experiência de tal modo que a integração total na vida cotidiana é apenas aparente" (em Wieviorka, *op. cit.*, p. 141).
15. Homi Bhabha, *O local da cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003; e "DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation", em Homi Bhabha (ed.), *Nation and narration*, Londres, Routledge, 1991.
16. Odilio Alves Aguiar, "Pensamento e narração em Hannah Arendt", em Newton Bignotto e Eduardo Jardim de Moraes (orgs.), *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
17. Didier Guivarc'h, *La mémoire collective. De la recherche à l'enseignement*. Groupe de Recherche en Histoire Immédiate, ecastex@univ-tlse2.fr.
18. Escreve Vezzetti: "[a memória] tende a ver os acontecimentos de uma perspectiva única, rejeita a ambigüidade e até reduz os acontecimentos a arquétipos fixos".
19. Penso no discurso mimético entre crítica de arte e monumentos e contramonumentos. Veja-se, por exemplo: James E. Young, *At memory's edge: After-images in contemporary art and architecture*, Nova York e Londres, Yale University Press, 2000. Contrariamente, a análise de Andreas Huyssen sobre a obra de Anselm Kiefer permite pensar numa intervenção estética que tem o passado como objeto de uma perspectiva que não reproduz o discurso do artista sobre sua obra (*En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, FCE, 2001).

3. A RETÓRICA TESTEMUNHAL [pp. 45-68]

1. "Mencionei a crescente importância do Holocausto como acontecimento fundacional da memória não só europeia. Essa percepção não podia se dar por evidente. Durante várias décadas, diante da gigantesca confrontação militar da Segunda Guerra Mundial, tendeu-se a tratar o assassinato em massa dos judeus como algo mais periférico, um epiacontecimento, por assim dizer. Hoje o olhamos de outra perspectiva. O Holocausto passou a ocupar o centro da conflagração e se tornou o acontecimento nuclear negativo do século XX. Temos razões para duvidar que essa perspectiva correspondesse às percepções históricas de seus contemporâneos" (Dan Diner, "Restitution and memory — The Holocaust in European political cultures", *New German Critique*, nº 90, outono de 2003, p. 43).

2. Nos últimos anos, por exemplo, a discussão sobre museu e monumento abriu outro capítulo. Veja-se, no caso argentino: Graciela Silvestri, “Memoria y monumento. El arte en los límites de la representación”, publicado em *Punto de Vista*, nº 68, dezembro de 2000, e reproduzido em L. Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos, subjetividades*, op. cit. Também os estudos de Andreas Huyssen para os casos norte-americano e alemão.

3. Paul Ricœur, *Tempo e narrativa*, Campinas, Papirus, 1995. Sabe-se que Ricœur retoma e aperfeiçoa as noções de história e discurso propostas por E. Benveniste e H. Weinrich, preocupando-se especialmente em considerar a capacidade do relato de se desdobrar em duas temporalidades, a do momento de contar e a do tempo do narrado. Essa capacidade constitui sua dimensão reflexiva original, que o habilita, de um lado, a expor uma experiência fictícia do tempo e, de outro, a ficar ligado ao tempo em que se escreve essa experiência.

4. Maurice Halbwachs, *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice, 1990. Annette Wieviorka afirma que o testemunho se desenrola de ângulos “que pertencem à época em que se realiza, a partir de uma interrogação e de uma expectativa que também lhe são contemporâneas, atribuindo-lhe fins que dependem de apostas políticas ou ideológicas, que contribuem para criar uma ou várias memórias coletivas erráticas em seu conteúdo, em sua forma, em sua função e em sua finalidade” (op. cit., p. 13).

5. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 307-8.

6. Vezzetti, op. cit., p. 192.

7. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, pp. 204-5.

8. É muito interessante o caso da Comissão da Verdade e Reconciliação peruana. Como aponta Christopher van Ginhoven Rey, a CVR “reconheceu desde o início que o testemunho ‘é também uma forma de processar um luto longamente postergado’, um ‘instrumento terapêutico’ essencial para a reconciliação, na medida em que toda transição procura reconciliar não só a sociedade civil consigo mesma, mas também a lógica política com a lógica do luto” (“La construcción de la fuente y los fundamentos de la reconciliación en el Perú: Análisis del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, mimeo, departamento de espanhol e português, Universidade de Nova York, 2005).

9. Paul Ricœur, *Tempo e narrativa*, vol. 1.

10. Wieviorka, op. cit., p. 126.

11. Assim funcionam os detalhes num relato tão clássico e verossímil como a *non fiction* ou o romance documental de Miguel Bonasso, *El presidente que no fue*, Buenos Aires, Planeta, 1997. Por mais de seiscentas páginas se repetem as observações mínimas: o modo como Héctor Cámpora mastiga um bife, seus olhares para as mulheres, seu terno enfeitado. A verdade do que Cámpora diz ou

faz na esfera política está apoiada na crença construída por esses detalhes, que integram um “dispositivo de prova”. Veja-se B. S., “Cuando la política era joven”, *Punto de Vista*, nº 58, agosto de 1997. Nesse artigo também se menciona *La voluntad*, de Martín Caparós e Eduardo Anguita, Buenos Aires, Norma, 1997 e 1998.

12. Alicia Partnoy, *The Little School: Tales of disappearance and survival*, San Francisco, Midnight Editions, 1986. Chego a este livro graças a Francine Masiello. Sobre Partnoy, veja-se Diana Taylor, *Disappearing acts: Spectacles of gender and nationalism in Argentina's “Dirty War”*, Durham e Londres, Duke University Press, 1997, pp. 162 ss.

13. Cristina Zuker, *El tren de la victoria: Una saga familiar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

14. Elizabeth Jelin escreve: “A memória é uma fonte crucial para a história, mesmo (e especialmente) em suas tergiversações, em seus deslocamentos e negações, que colocam enigmas e perguntas abertas à pesquisa” (*Los trabajos de la memoria*, Madri, Siglo XXI de Espanha Editores — Siglo XXI de Argentina Editores, 2002, p. 75).

15. Retomo algumas idéias de meu trabalho *A paixão e a exceção*, São Paulo e Belo Horizonte, Companhia das Letras e Editora da UFMG, 2005.

16. Georges Didi-Huberman, *Devant le temps: Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Minuit, 2000, pp. 36-7. De acordo com Jacques Rancière, Didi-Huberman sugere que esses objetos nos colocam diante de um tempo que ultrapassa os marcos de uma cronologia: “Esse tempo, que não é exatamente o passado, tem um nome: é a memória [...] que humaniza e configura o tempo, entrelaça suas fibras, assegura as transmissões e se condena a uma essencial impureza [...]. A memória é psíquica em seu processo, anacrônica em seus efeitos de montagem, de reconstrução ou de ‘decantação’ do tempo. Não se pode aceitar a dimensão memorativa da história sem aceitar, junto com ela, sua fixação no inconsciente e sua dimensão anacrônica”. A citação de Rancière é de “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’Inactuel*, nº 6, 1996. Em seu trabalho muito interessante sobre a memória popular do fascismo (*Fascism in popular memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987), Luisa Passerini trabalha sobre os deslocamentos de tempo e de interpretação, assinalando que o testemunho é incluível na medida em que o objeto do historiador for reconstituir a forma como uma configuração de fatos impactou os sujeitos contemporâneos a eles.

17. Uma antologia de textos e um panorama histórico podem ser encontrados em Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas*, Buenos Aires, Ariel, 2001, em que Carlos Altamirano escreveu o capítulo sobre as posições nacional-populares. Cláudia Gilman estudou os debates intelectuais nesse período num livro excelente: *La pluma y la espada*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003. Para uma perspectiva compara-

tiva com o caso francês, veja-se o já citado livro de Jean-Pierre le Goff, que realiza, a propósito do Maio de 1968 e dos anos seguintes, um estudo cujo eixo é a história das idéias.

18. Veja-se o “Estudio preliminar”, cap. 2, “Cristianos en el siglo”, em Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas*, op. cit.

19. A mais proeminente, seguramente, foi o trabalho de Juan Carlos Portantiero e Miguel Murmis, *Estudios sobre as origens do peronismo*, São Paulo, Brasiliense, 1973. Veja-se, para uma história das idéias sobre o peronismo, Carlos Altamirano, *Bajo el signo de las masas*, Buenos Aires, Ariel Historia, 2001.

20. A importância de uma revista como *Pasado y Presente*, e da série de obras das mais diversas linhas da tradição marxista surgidas nos *Cuadernos de Pasado y Presente*, dirigidos por José Aricó, não é um dado isolado nem excepcional do período. *Pasado y Presente* representa o nível intelectual mais sofisticado, mas fazia parte de um campo de publicações, no qual os fascículos do Centro Editor de América Latina (que se vendiam em bancas de jornais às dezenas de milhares) obtinham a maior difusão em massa. As coleções do Centro Editor, como *Siglo-mundo* (dirigida por Jorge Lafforgue), *Historia del sindicalismo* (dirigida por Alberto Plá), e mesmo *Polémica*, uma história argentina dirigida por Haydée Gorostegui de Torres, com maior participação dos historiadores profissionais, formavam uma biblioteca política popular, que podia ser encontrada em toda a Argentina.

21. A captação do clima ideológico é, em contrapartida, exaustiva numa obra muito sensível também à representação de sensibilidades revolucionárias, como a biografia de Roberto Santucho e a história do ERP, de María Seoane, *Todo o nada* (Buenos Aires, Sudamerica, 1991). Mas se trata de uma história, com fontes documentais de todo tipo, e não simplesmente de uma reconstituição à base de testemunhos.

22. Paolo Rossi, *El pasado, la memoria, el olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 87-8.

4. EXPERIÊNCIA E ARGUMENTAÇÃO [pp. 69-89]

1. Jeremy Popkin (“Holocaust Memories, Historians’ Memoirs”, *History and Memory*, vol. 15, nº 1, primavera-verão de 2003) estuda as memórias sobre a perseguição aos judeus e o Holocausto escritas por historiadores profissionais. Suas observações interessantes dificilmente podem ser projetadas no caso de um cientista social como Ípola, por duas razões: Popkin só analisa memórias e autobiografias no estrito sentido genérico; e estas, diferentemente do texto de “La bamba”, foram escritas bem depois dos fatos que narram.

2. “La bamba”, de Emilio de Ípola, foi incluída em *Ideología y discurso populista*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983. Há uma edição de Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

3. Formado em filosofia pela Universidade de Buenos Aires, em 1964, e doutor pela Universidade de Paris, em 1969. Em 1970, quando exercia a docência na Universidade de Montreal, recebeu um convite da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), com sede em Santiago, para juntar-se ao corpo de professores-pesquisadores. Aceitou e, em 1971, mudou-se para o Chile. Depois do golpe de Pinochet, a FLACSO iniciou negociações com o governo de Cámpora para criar uma sede em Buenos Aires (mantendo a princípio a de Santiago). As negociações prosperaram, mas foram interrompidas pouco depois da renúncia de Cámpora. De toda maneira, a FLACSO manteve a sede em Buenos Aires como instituição privada. Ípola foi nomeado membro do Comitê de Direção e professor. Instalou-se em Buenos Aires em 1974. Entre 1974 e 1976, viajou várias vezes a Santiago, por motivos administrativos e de pesquisa. Nessas viagens, a pedido dos interessados costumava levar correspondência para membros de organizações de esquerda chilenas, em particular para o Movimiento de Acción Popular Unitária Obrero Campesino (MAPU OC), o Partido Socialista e o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). No dia 7 de abril de 1976, por volta das duas da madrugada, foi preso em casa por um comando do Primeiro Corpo do Exército, transferido para a Superintendência de Segurança, interrogado, torturado (submarino) e finalmente posto à disposição do PEN no dia 12 de abril. Ficou pouco mais de vinte meses na prisão. Saiu “por opção”, no contexto do artigo 23 da Constituição, modificado pela Junta Militar (a norma modificada autorizava o preso a solicitar a saída do país, mas esse pedido podia ser negado). Viajou a Paris no final de 1977. Em março de 1978 juntou-se à sede mexicana da FLACSO. Residiu no México até março de 1984. Desde então vive na Argentina.

4. Pilar Calveiro, *Poder y desaparición: Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

5. Juan Gelman, “En el campo de detención estás en otra dimensión”, *Página/12*, 1º de novembro de 1998.

5. PÓS-MEMÓRIA, RECONSTITUIÇÕES [pp. 90-113]

1. James E. Young, op. cit.

2. Marianne Hirsch, *Family frames; photography, narrative and postmemory*, Cambridge (Mass.) e Londres, Harvard University Press, 1997.

3. Art Spiegelman, *Maus — A história de um sobrevivente*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005. A respeito de Maus, Andreas Huyssen assinala que sua

mistura da estética de quadrinhos com elementos vindos da tradição modernista, numa palavra, a “complexidade de sua narração não é só um procedimento estético [...] mas provém do desejo da segunda geração de conhecer o passado dos pais, do qual já fazem parte, queiram ou não: é um projeto de aproximação mimética do trauma histórico e pessoal que liga vários níveis de tempo” (*Present pasts; urban palimpsests and the politics of memory*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 127).

4. María Laura e Silvina, em Juan Gelman e Mara La Madrid, *Ni el flaco perdón de dios: Hijos de desaparecidos*, Buenos Aires, Planeta, 1997.

5. Hirsch, *op. cit.*, p. 244.

6. James E. Young, *op. cit.*, p. 66.

7. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Editions de Minuit, 2003, p. 21.

8. James E. Young, *op. cit.*, p. 170.

9. *Ibid.*, p. 92.

10. Um relato histórico que teve divulgação maciça e forte poder de construção imaginária e política apoiou-se em obras e intervenções de autores contemporâneos do primeiro peronismo, como Rodolfo Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos, Arturo Jauretche e Juan José Hernández Arregui. Vejam-se, para seus antecedentes conceituais, Carlos Altamirano, *op. cit.*; e Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas*, *op. cit.*

11. *Los rubios*. Direção: Albertina Carri; produção: Barry Ellsworth; assistentes de direção: Santiago Giral e Marcelo Zanelli; fotografia: Catalina Fernández; câmera: Carmen Torres; montagem: Alejandra Almirón; trilha sonora: Ryuichi Sakamoto, Charly García e Virus; som: Jéssica Suárez; desenho de produção: Paola Pelzmajer; intérprete: Analía Couceyro. Buenos Aires, 2003.

12. Martín Kohan, “La apariencia celebrada”, em *Punto de Vista*, nº 78, abril de 2004, p. 28.

13. Victoria, argentino-mexicana, vinte anos (*La historia es ésta*, documentário de Jorge Denti). Citado em Gelman e La Madrid, *op. cit.*, p. 65.

14. Patricia, *ibid.*, p. 187.

15. Ofelia, *ibid.*, p. 49.

16. Darío, *ibid.*, p. 94.

17. Gelman e La Madrid, *op. cit.*, pp. 19-32. Também o filme *Hijos*, de Carmen Guarini.

18. Fernando, *ibid.*, p. 123.

19. Silvia (Córdoba), *ibid.*, p. 136.

6. ALÉM DA EXPERIÊNCIA [pp. 114-119]

1. Raymond Aron, “Introducción” (1959) a Max Weber, *El político y el científico*, Madri, Alianza, 1967, p. 49.

2. A. Wieviorka, *op. cit.*, p. 128.

3. Miguel Dalmaroni, “La moral de la historia: Novelas argentinas sobre la dictadura”, *Hispanérica*, ano XXXII, nº 96, 2003, p. 38.