

Org: Mozahir Salomão Bruck

DICIONÁRIO da memória

VERBETES TEÓRICOS

Relacionados aos
Estudos da Memória



Ficha Técnica

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas)

Grão-chanceler

Dom Walmor Oliveira de Azevedo

Reitor

Prof. Dr. Pe. Luís Henrique Eloy e Silva

Pró-reitor de Pesquisa e de Pós-graduação

Prof. Dr. Martinho Campolina Rebello Horta

Diretora da Faculdade de Comunicação e Artes

Profª. Adelina Martins de la Fuente

Coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação

Prof. Dr. Conrado Mendes

Grupo de Pesquisa

Mídia e Memória: construção de identidades (PUC Minas/CNPq)

Dicionário da Memória: verbetes teóricos

ORGANIZADOR: Prof. Dr. Mozahir Salomão Bruck

REVISÃO: Deborah Dietrich Fortunato

DESIGN, PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO E EDIÇÃO: Cláudio Ribeiro Lütkenhaus

CAPA: Pedro Barros Pires

ESTAGIÁRIA: Ana Pardinho

Ficha Catalográfica

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

D213 Dicionário da memória [recurso eletrônico] : verbetes teóricos relacionados aos estudos da memória / Mozahir Salomão Bruck, organizador. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2025.

E-book (469 p.)

ISBN: 978-85-8229-149-8

1. Memória – Dicionários. 2. Memória coletiva. 3. Comunicação de massa.
I. Bruck, Mozahir Salomão. II. Título.

CDU: 659.3

Org: Mozahir Salomão Bruck

DICIONÁRIO da memória

VERBETES TEÓRICOS

Relacionados aos
Estudos da Memória



PREFÁCIO

O *Dicionário da memória*, organizado pelo Professor Doutor Mozahir Salomão Bruck, pesquisador da PUC Minas, construído em regime colaborativo por quase cem pesquisadores de todo o País, revela, ao seu final, uma soma e uma articulação de gestos de pesquisa e de oferta de novas referências teóricas que merecem nossa atenção e elogio.

A publicação de uma obra que reúne verbetes teóricos sobre a memória – conceituação que atravessa distintos campos hermenêuticos – tem o condão de contribuir para que os conceitos desse campo de estudo sejam ainda mais esclarecidos e fixados, a despeito das nem sempre consensuais perspectivas e visões que se tem sobre eles.

A riqueza da proposta reside na humildade dos gestos que a induziram. É imperativo reconhecer que os dicionários são sempre um trabalho em progresso e, portanto, intermináveis. Dicionários são obras que já nascem reivindicando atualizações e acréscimos, ou mesmo exclusões. Desse modo, eles são vivos como a cultura, como o conhecimento e como a própria língua de que desejam ser expressão.

Frutos do avanço do entendimento humano, os dicionários devem, por isso mesmo, manter sua natureza colaborativa que lhe é inerente, pois eles são o significativo apoio nos momentos de urgência, particularmente quando nos faltam a ideia precisa, o termo correto ou a clareza de que necessitamos. No mar

revolto da criação textual, o dicionário, muitas vezes, é o porto seguro disponível. Nesse sentido, não é nunca ponto de chegada, mas paragem que nos permite, com segurança, avançar.

Uma palavra sobre a memória. Como sujeitos, como membros de nossa família, integrantes dos grupos que frequentamos e da sociedade que ajudamos a construir cotidianamente, somos memória. Ela é a emergência sensível, cognitiva e sensorial de nossa experiência de mundo. De algum modo, resultamos das memórias, que nos constituem identitariamente, e para as quais contribuimos socialmente. Com seus próprios e inescapáveis atravessamentos culturais, ideológicos e psicológicos, a memória vive entre o que fomos e o que somos no imediato da vida. Insere-nos a todos na dinâmica e na instável dimensão simbólica, resultante de disputas e negociações, que a enquadram e reenquadram.

O convite à leitura desta obra seja um marcante encontro com o tema da memória, tão caro e necessário à antropologia cultural e a qualquer grupo social responsável que, na busca de compreender-se na trajetória do tempo e nos limites e horizontes do espaço, é chamado a avançar abraçado à história.

Prof. Dr. Pe. Luís Henrique Eloy e Silva

Reitor da PUC Minas

APRESENTAÇÃO

Este dicionário nasceu do desejo de reunir em um mesmo lugar indicações e provocações explicativas sobre noções e conceitos teóricos que orbitam em torno do tema da memória. Em *Confissões*, narrativa sobre seu processo de conversão, Santo Agostinho de Hipona, refere-se, acertadamente, aos vastos campos da memória. Poderia tê-los chamado de infinitos. Presente em todas as áreas de estudo que se dedicam a compreender a experiência humana a partir da inflexão simbólica, a memória espalha-se de modo generosamente contundente por todos elas, seja como processo, seja como fio narrativo, seja como luz ou como véu.

Por isso, em nosso método de trabalho, quisemos buscar autores oriundos de distintos campos hermenêuticos. Nossa intenção, com tal gesto, foi a de que o *Dicionário da Memória* se constituísse como lugar de interlocução multi, inter e transdisciplinar, com possibilidades de visadas distintas sobre a memória. Por assim dizer, uma celebração e oportunidade de entrever a memória a partir de áreas como a psicologia e a psicanálise, a comunicação, a literatura, a filosofia, a antropologia, entre tantas outras. 108 verbetes, 101 autores. Um trabalho colaborativo e de rico diálogo entre autores que possuem em comum forte apreço pelos estudos da memória, a despeito de afastamentos, aproximações, dissonâncias que possam existir entre suas percepções sobre o tema.

Foi um processo longo de construção, que se iniciou em 2021. Num primeiro movimento, buscamos identificar os termos de uso mais corrente – muitos deles como lugares de memória, história oral, nostalgia, patrimônio, museu, bio-

grafia, entre tantos outros, colocaram-se de pronto. Daí para frente, também de modo colaborativo, fomos realizando pesquisas amplas em buscadores de internet e colhendo outras tantas sugestões junto a colegas pesquisadores. Nessa fase, destaque-se a decisiva contribuição do Grupo de Pesquisa Mídia e Memória, ligado ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da PUC Minas. Uma parte importante dos verbetes foi sugerida e estimulada, e encaminhada pelo grupo, que deu apoio fundamental à primeira fase de estruturação do trabalho.

O projeto Dicionário da Memória teve como estagiária, com bolsa CNPq e depois bolsa institucional da PUC Minas, a estudante de Jornalismo Ana Maria Pardini. Sua atuação, que teve início no final de 2023, foi decisiva para a realização desta obra. O trabalho primoroso e dedicado de Ana Maria Pardini, de acionar buscadores na internet e depois organizá-los em uma movimentada planilha, possibilitou a articulação do livro. Além de participar do trabalho de organização, Ana Pardini contribuiu com o verbe “Lete”, que demonstra uma escrita madura e precisa.

Criou-se uma tabela no *Google Sheets* para controle da relação verbetes e autores, organizada por um sistema de cores para sinalizar a situação de cada verbe e autor. Para cada novo verbe encontrado, passamos a buscar mais três ou cinco autores que pudessem “adotar” o tema, caso algum recusasse o convite de redigir o verbe. A lista inicial de verbetes passou dos 150, mas foi reduzida para cerca de 110, haja vista que alguns se sobrepunham, por serem próximos conceitualmente, e outros não se sustentavam como noções do campo próprio da memória.

O passo seguinte foi convidar os possíveis autores, cruzando seus perfis de pesquisadores com seus artigos e outros textos acadêmicos. A experiência de um trabalho colaborativo dessa extensão, que envolveu convites a quase duas centenas de autores, um levantamento inicial de mais de 160 verbetes mostrou-se um trabalho que colocava em tensão nossas preocupações qualitativas e quantitativas. A gestão de um pequeno grupo de autores, às vezes, coloca-se como um desafio para os organizadores. No caso do *Dicionário da Memória*, lidamos, ao final, entre aceites generosos e declinações compreensíveis, com quase uma centena e meia de autores. Finalizamos esta primeira edição do *Dicionário da Memória* com 101 autores. Agradecemos, em especial, a generosidade dos que abraçaram o projeto, ajudando a pensá-lo e se dispondo a fazer mais de um verbe, em meio ao corre da l(v)ida acadêmica.

E, temos certeza, esta é apenas uma primeira entrega. Já há outros tantos verbetes possíveis aguardando serem adotados por pesquisadores para compormos uma segunda edição ampliada. A memória, como conceito, é transbordante. Como dito, espria-se pelo vasto mundo da vida e, por conseguinte, pelos infinitos campos do conhecimento.

No belíssimo poema *Rio sem discurso*, João Cabral de Melo Neto metaforiza texto-narrativa-discurso-rio. Já na primeira estrofe, nos lembra que a palavra guardada, isolada, como a água em um poço, vive em situação dicionária:

Em situação de poço, a água equivale
a uma palavra em situação dicionária:
isolada, estanque no poço dela mesma,
e porque assim estanque, estancada;
e mais: porque assim estancada, muda,
e muda porque com nenhuma comunica,
porque cortou-se a sintaxe desse rio,
o fio de água por que ele discorria.

Nossa intenção, dos tantos colegas que se engajaram no projeto do *Dicionário da Memória*, é que este livro apoie e instigue pesquisadores, estudiosos, curiosos e apaixonados pela memória.

Este Dicionário não foi pensado assim, mas, felizmente, tornou-se assim. Mais do que um compêndio compilatório de verbetes teóricos oriundos de distintas áreas de conhecimento, firmou-se como uma publicação que, nos parece, atrairá o leitor pela sua riqueza e diversidade de abordagens da memória. A maioria dos verbetes nele listados diz respeito, de modo direto, à vida ordinária ou, quem sabe, extraordinária de cada um e de todos nós. O que só reafirma a decisiva relevância heurística da memória – substância e processo que nos conforma identitariamente, pois é no tempo presente que a memória se articula e se concretiza.

Mozahir Salomão Bruck
Ana Maria Pardiniho

Primavera de 2025.

SUMÁRIO

Verbetes teóricos	16
Abuso de memória – Leandro Rodrigues Lage	16
Abuso do esquecimento – Yussef Daibert Salomão de Campos	20
Agenciamento – Rodrigo Fonseca e Rodrigues	24
Anistia – Fernanda Nalon Sanglard	28
Apagamento – Ana Carolina Lima Santos	34
Arquivo/Acervo – Gabriel Fernandes de Miranda	38
Arte da memória (Yates) – Edmilson Menezes	42
Autobiografia – Antônio Hohlfeldt	46
Bens culturais materiais e imateriais – Adalberto Silva Santos	50
Biografia – Mozahir Salomão Bruck	54
<i>Boom</i> de memória – Pedro Benetti	58
Calendário – Anna de Carvalho Cavalcanti	63
Celebração – Flávio Lins Rodrigues	66
Ciclo da memória cultural – Rebecca Atencio (adaptação da tradução feita por Camil Pavanelli de Lorenzi)	68
Contexto – Ana Paula Pimenta	72
Contramemória – Lilian Reichert Coelho	74
Cultura da memória – Juçara da Silva Barbosa de Mello	78
Déjà vu – Pedro Prado	82
Dever de Memória – Carolina Lopes Marques	86
Direito à memória – Luciano Magela Roza	89
Educação patrimonial – Rodrigo Manoel Dias da Silva	92
Efeméride – Lucia Santa-Cruz	95
Espaço biográfico – Felipe Adam	98
Esquecimento – Tásia Souza	102
Esquecimento intencional – Tanira Rodrigues Soares	106
Exomemória – Marivalde Moacir Francelin	110
Gestos de memória – Magda Guadalupe dos Santos	113
História Oral – Priscila Perazzo	117

Ilusão biográfica – Mozahir Salomão Bruck	121
Imaginação – Gilka Girardello	124
Imaginário – Denise Cristina Ayres Gomes e Renata Rezende Ribeiro	128
Iniciativas de memória – Sandra Patricia Arenas Grisales	131
Lete – Ana Pardinho	139
Lembrança – Carolina Lopes Marques	142
Lugares de amnésia e de apropriação – Rafael de Oliveira Rodrigues	145
Lugares de memória – Jeane Moreira	148
Luto (psicanálise) – Paulo José Carvalho da Silva	151
Marcos de memória – Maria Celma Borges e Andrey Minin Martin	155
Melancolia – Cassiana Lopes Stephan	159
Meme – Érika Lacerda	164
Memogênese – Wilton Carlos Lima Silva	167
Memória-ação – Rodrigo Tavares Godoi	172
Memória afetiva – Cássio dos Santos Tomaim	176
Memória arquetípica – Sílvio Anaz	181
Memória artificial – Letícia Cantarela Matheus	184
Memória coletiva – Silvana Seabra	188
Memória como gesto – Luciana Amormino	193
Memória(s) contra-hegemônica(s) – Elison Antonio Paim e Helena Maria Marques Araújo	197
Memória corporal – Bruno Vasconcelos de Almeida	203
Memória criativa – Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa	208
Memória discursiva – Carolina Lopes Marques	211
Memória do futuro – Mônica Rebecca Ferrari Nunes	214
Memória e perdão – Mateus Henrique de Faria Pereira	218
Memória étnica – Renan Albuquerque	227
Memória étnica midiática – Shirley de Souza Gomes Carreira	229
Memória freudiana – Paulo Cesar Endo	233
Memória histórica – Bruna Suruagy do Amaral Dantas e Soraia Ansara	236
Memória institucional – Andréa Cristina de Barros Queiroz	240
Memória manipulada – André Bonsanto	245
Memória mediada – Fernanda Nalon Sanglard e Verônica Soares Costa	248
Memória Metálica – Carolina Lopes Marques	252
Memória mercadoria – Marco Antonio Bin	254
Memória midiática – Marialva Barbosa	257

Memória obrigada – Carlos Alberto de Carvalho	261
Memória organizacional – Lucia Santa-Cruz	264
Memória pós-colonial – Márcio Seligmann-Silva	271
<i>Memory on-the-fly</i> – Allysson Viana Martins	275
Memória produzida – Renné Oliveira França	278
Memória saturada – Carlos Gilberto Pereira Dias	282
Memória seletiva – Amílcar Torrão Filho	286
Memória social – Marco Antônio de Almeida	290
Memórias perdidas – Eliaquim Timóteo da Cunha	294
Memoricídio étnico – Renan Albuquerque	300
Metamemória – Sebastião Avelar Brito	302
Mídia de memória – Cássio dos Santos Tomaim	305
Mimese – Clara Isabel de Andrade Costa	309
Mito fundador – Luan Lucas A. Morais	313
Mito memorialístico – Aurora Fornoni Bernardini	318
Mnemônico/Mnemotecnia – Adilson Felício Feiler	320
Monumentalização – Susana de Araújo Gastal	323
Museu, Musealização – Luciana Pasqualucci de Lima	328
Narrativa memorialística – Roberta Aline Sbrana e Marcus Vinicius da Cunha	332
Narrativas midiáticas de memória – Samira Moratti Frazão	336
Objetos de memória – Renata Pitombo	340
Nostalgia – Lucia Santa-Cruz	343
Patrimônio – Isis Pimentel de Castro	348
Perdão em âmbito público – Giovane Rodrigues Jardim	352
Política de esquecimento – Raquel de Souza Ferreira Osowski	356
Políticas de memória – Carlos Arthur Gallo	361
Protomemória – Sebastião Avelar Brito	364
Recalque – Mônica Eulália da Silva Januzzi	367
Rede de memória – Valéria Aparecida Bari e Vanderléa Nóbrega Azevedo Cortes	370
Reivindicação memorial – Cristiéle Santos de Souza	374
Reminiscência – Letícia Myrrha	378
Representação – Greice Schneider	380
Ressentimento – Bruno Vasconcelos de Almeida	383
Rito – Vinicius Couto	392
Saudade – Lucia Santa-Cruz	395
Silenciamento – Fábio Ávila Arcanjo	399

Símbolo mnemônico – Fábio Sadao Nakagawa	403
Síndrome de Vichy – Marina Mesquita Camisasca	407
Simulacro – Fabiano Viana Oliveira	410
Tempo – Camilla Cristina Silva	412
Temporalidade – Marina Ramos Neves de Castro	416
Temporalidade no contemporâneo – Frederico de Mello Brandão Tavares	419
Testemunha – Ana Cláudia Peres	423
Testemunho – Letícia Myrrha e Mozahir Salomão Bruck	427
Trauma – Márcio Seligmann-Silva	432
Minibios dos autores	436



VERBETES TEÓRICOS

ABUSO DE MEMÓRIA

Leandro Rodrigues Lage

Um fantasma ronda o trabalho de memória. Diferente do que logo se imagina, não se trata do esquecimento, mas dos abusos de memória. Eles são, em primeiro lugar, um problema relativo aos usos da memória. Portanto, uma questão vinculada diretamente ao destino social da *ars memoriae*, do trabalho de memória. Em segundo lugar, os abusos da memória constituem a principal ameaça à expectativa de fidelidade que lançamos à memória e às relações que ela estabelece com o tempo e a história. Isto é, os abusos desafiam a ambição veritativa, que concorre não só com os riscos do esquecimento, como também com o trauma, a manipulação e a exortação obsessiva à memória.

O filósofo francês Paul Ricoeur foi quem, no escopo dos estudos da memória, melhor sistematizou o que seriam esses abusos, em suas várias formas. Ele os organiza segundo três categorias gerais: a memória impedida, a memória manipulada e a memória obrigada. Nessa abordagem, a ideia de abuso ganha múltiplos sentidos: o uso incorreto ou ilegítimo, excessivo ou imoderado, impróprio ou insidioso... Daí porque os abusos de memória são, também, abusos do esquecimento, pois envolvem apagamentos, desapossamentos, feridas, denegações, imposições...

Mais do que sumarizar as contribuições de Paul Ricoeur sobre os abusos de memória, tentaremos contextualizá-las a partir de exemplos e também trazer à tona outras abordagens para ajudar a expandir o horizonte de entendimento sobre esse fenômeno.

A ideia de memória impedida talvez seja a configuração mais desafiadora à compreensão dos abusos de memória. De saída, coloca-se o impasse de se pensar a memória diante da perda e, mais especificamente, do luto. Consequentemente, surge o desafio teórico e prático quanto ao vínculo entre o que seria uma memória individual e uma memória coletiva, explorado por autores como Maurice Halbwachs, Beatriz Sarlo, Michael Pollak, entre outros.

Em síntese, falar da memória impedida é aludir, em primeiro lugar, à uma ideia de memória ferida, memória fraturada. Nesse sentido, a memória é pensada à luz dos traumas, dos ferimentos, das cicatrizes no inconsciente. Daí a dificuldade de se colocar tal problema em termos interpessoais e, no limite, coletivos. Por outro lado, quando imaginamos o quanto as perdas são capazes de afetar não somente indivíduos e grupos específicos, mas de reunir em torno de si uma extensa comunidade de sujeitos enlutados e reunidos pela dor, deparamo-nos com uma evidência convincente de que os lutos e as memórias do que foi perdido são constantemente vividos de modo intersubjetivo.

No que consistiria, então, esse impedimento? Poderíamos falar em traumas coletivos, a partir dos quais toda uma grupalidade teria dificuldade de se confrontar com a memória da perda e de se reconciliar com aquilo e/ou aqueles que foram perdidos? Se, como argumenta Ricoeur (2007, p. 93), “é sempre com perdas que a memória ferida é obrigada a se confrontar”, então o impedimento poderia ser desde o recalque até a própria dor subjacente à rememoração. Nesse sentido, o trabalho do luto, da aflição à reconciliação, é tão árduo quanto o trabalho da memória.

Um exemplo marcante desse impasse é narrado por Primo Levi, no livro *É isto um homem?* (1988), uma das mais sensíveis narrativas da Shoah, quando descobriu que entre os prisioneiros do campo de concentração havia um sonho comum e frequente. Depois de sobreviverem àquele inferno, eles contavam suas experiências para amigos e familiares, rememorando a fome, a violência, a miséria. Mas ninguém os escutava ou dava atenção. Diante dessa inquietação onírica, Primo Levi se pergunta: “Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?”

Nesse trecho, Primo Levi ilustra com precisão o dilema fundamental de uma memória impedida: a memória do sofrimento expõe a ferida e a dor, equiparando o trabalho de luto a um doloroso trabalho de rememoração. Nesse sentido, ganham evidência tanto o lado “passivo” da memória, no sentido do *páthos* mnemônico, quanto o lado ativo do trabalho da memória, sua práxis, com frequência dolorosa.

A memória manipulada, o segundo dos abusos de memória discutidos por Paul Ricoeur (2007), consiste num desvio perverso e deliberado do trabalho

de memória. Trata-se, basicamente, da instrumentalização da memória, submetida a uma racionalidade estratégica. Esse tipo de abuso tem pelo menos duas características básicas: primeiro, ela é frequentemente mobilizada em favor da legitimação de autoridades, da manutenção da ordem hierárquica e da arquitetura das relações de poder; segundo, ela é comumente acionada sob a forma da busca de uma identidade, uma unicidade, uma diferenciação.

Nesse conjunto de abusos de memória, incluem-se as comemorações, associadas à rememoração e à memorização. Para Ricoeur (2007), o objetivo desse tipo de manipulação é o fechamento de uma narrativa, de uma interpretação do tempo histórico. Daí surgem as narrativas de fundação, de glória, de superação, de salvação. Todo o trabalho de memória é, nesse sentido, retoricamente distorcido por aqueles que teriam a autoridade para realizá-lo. O que está em questão aqui é, precisamente, a forma como as representações escolhem o que e como lembrar – e, paralelamente, o que esquecer.

Tzvetan Todorov (2000) lança mão de um curioso exemplo nesse sentido, ao criticar o que seria um abandono da memória “ao entusiasmo e à cólera”. O filósofo búlgaro faz referência aos usos que os sistemas autoritários costumam fazer da memória, colocando-se no lugar permanente de vítimas da história, cujo direito de reivindicar justiça e reparação legitimaria quaisquer que sejam os meios para obtê-los – em geral violentos e cruéis. Ao comentar o trabalho de Todorov, Ricoeur (2007) faz alusão a uma espécie de mobilização da memória para obtenção de um privilégio vitalício, como se o resto do mundo estivesse permanentemente em dívida com aqueles que reivindicam o papel de vítimas.

Além de ameaçar a credibilidade veritativa da memória, esse tipo de abuso compromete, segundo Todorov (2000), um de seus valores mais judiciosos: a possibilidade de extrair, pela memória dos sofrimentos, a exemplaridade, de maneira que se possa construir um futuro melhor que o passado. Daí porque, para esse autor, a mera conservação da memória não significa um trabalho justo de rememoração: é preciso que os gestos de seleção e organização estejam sempre atentos a uma crítica permanente da memória e da história.

Andreas Huyssen (2014) acrescenta ao debate sobre a memória manipulada dois outros exemplos importantes e controversos, que a aproximam também da terceira forma dos abusos da memória, a memória obrigada. O teórico alemão faz uma crítica das políticas da memória que, na Argentina pós-ditatorial e na Alemanha pós-guerra, teriam produzido esquecimentos, forjado novos consensos e, assim, novos clichês de memória, apropriados comercialmente e politicamente sem a devida reflexão histórica.

Não se trata, obviamente, de deslegitimar os esforços ulteriores de reconhecimento e reparação pelas violências autoritárias exercidas durante a ditadura

argentina e o Terceiro Reich. A crítica de Huyssen (2014) é endereçada tanto à instrumentalização da memória por grupos políticos, por meios discursivos, para auferir vantagens em cima da memória das injustiças, quanto ao engessamento da memória segundo fórmulas prontas, legitimadas a priori para fundamentar visões maniqueístas da história.

Para Huyssen (2014), discursos públicos onipresentes, engessados e excessivos da memória podem bloquear a imaginação do futuro e nos cegar para o presente. Novamente, o que está em jogo é a defesa de uma crítica persistente da memória.

Disfarçado de convite à memória, o abuso da memória obrigada consiste na imposição da lembrança como impedimento da possibilidade de esquecimento, como violência contra a reconciliação. Ricoeur (2007) faz menção a uma espécie de obsessão pela memória, revestida com um verniz de legitimidade, de dever de justiça. O próprio autor reconhece que essa também é uma forma de “manipulação”, mas a ênfase, aqui, é sobre a imposição tirânica e persistente da memória.

No Brasil, foi sintomática a retomada, durante o governo ultradireitista de Jair Bolsonaro, das celebrações e exortações ao Regime Militar instaurado de 1964 a 1985. Os esforços de rememoração das autoridades militares operavam segundo um duplo esforço: primeiro, o de exortação à memória, reivindicando a pretensa legitimidade de se celebrar um fato histórico relevante ao “patriotismo”; segundo, o de manipulação da memória, obliterando as violências autoritárias e o fracasso dos projetos políticos e econômicos da caserna.

Há, sem dúvidas, um extenso conjunto de abusos de memória a ser explorado. A distinção de Paul Ricoeur (2007) certamente não daria conta das múltiplas experiências nas quais o trabalho de memória é corrompido, enviesado e manipulado. Tampouco das circunstâncias nas quais a memória se vê bloqueada, interdita ou mesmo reprimida. Entretanto, essa sistematização nos ajuda a entender por que o esquecimento não é, necessariamente, a maior ameaça à memória. O principal risco ao desejo de memória é fazer dela um objeto estável, negligenciando a necessidade de fazer dela um trabalho, um exercício permanente e crítico.

REFERÊNCIAS

HUYSSSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, práticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

ABUSO DO ESQUECIMENTO

Yussef Daibert Salomão de Campos

A ambiguidade do homem se concretiza em uma série bem ampla de termos opostos e coexistentes.
(Rossi, 2010, p. 21)

Memória e esquecimento são, para Rossi, conceitos entrelaçados de maneira muito profunda (2010, p. 25). Já Ricoeur nos fala, a partir de Weinrich, de uma arte do esquecimento (*ars oblivionis*), que se projeta como um duplo de uma arte da memória (*ars memoriae*) (2007, p. 423). Essa ambivalência, presente na trama entre memória e esquecimento, foi tratada também por outros autores, como Assmann, Le Goff, Candau, Pollak, Yates e uma plêiade de pensadores que se debruçaram sobre o tema.

Além disso, Huyssen elegeu o abuso de memória como um dos seus objetos de pesquisa. A partir da “memória coletiva” de Halbwachs (2006), termos como memória como “metáfora”, “falsa memória” (2000, p. 13) e “obsessão contemporânea pela memória” (p. 19), são apontamentos críticos do autor, que percebe nas abordagens dos conceitos uma hierarquização entre os termos ambivalentes, na qual memória se sobrepõe ao esquecimento. Ele afirma que “na cultura contemporânea, obcecada como é pela memória e o trauma, o esquecimento é sistematicamente malvisto” (2014, p. 155), até mesmo tratado como “a última das transgressões” (2000, p. 33). O opróbrio continua “reservado para o esquecimento, nunca para a memória” (2014, p. 157), embora possa o esquecimento ser visto como valor (Rossi, 2010, p. 183).

Para além no binário citado acima, devemos situar o esquecimento junto a “fenômenos como silêncio, desarticulação, evasão, apagamento, desgaste, repressão”, ensina Huyssen (2014, p. 158) e ressentimento, trauma, perdão, anistia,

recalque, verdade e justiça, acrescento, pois, a partir desses termos, poderemos vislumbrar os usos e abusos do esquecimento.

Então, pensemos não mais sobre o esquecimento (elemento importante para a existência da própria memória, sem o qual sofreríamos da patologia de Funes, o memorioso, personagem onipresente nas análises da relação memória-esquecimento), mas sim sobre os usos e abusos do esquecimento, numa fronteira entre “o normal e o patológico” (Ricoeur, 2007, p. 428).

O termo aqui perscrutado tem, etimologicamente, sua construção a partir de “abuso (do latim *abusos*, mau uso) e “esquecimento” (*oblivio*, ação de esquecer), o que pode nos levar a alguns brocados como *abusos non tollit usum* (o abuso não impede o uso) e *abusos optimi pessimus* (o abuso do ótimo é o pior). Enquanto o “medo da perda” da memória tem o condão de criar institutos como museus (Candau, 2011, p. 189-190), ou permitir a efetivação de comissões de justiça de transição, e a encarar a anistia como “acerto de contas” (Ferraz, 2013, p. 34), o uso do esquecimento reconcilia e forja consensos, quando detratores da democracia são culpados “pelos crimes de um regime anterior” (Huysen, 2014, p. 174). Todavia, o abuso do esquecimento é encontrado, por exemplo, nas anistias amplas, gerais e irrestritas, como a que se deu no Brasil a partir da Lei de Anistia de 1979, ou na permanência de celebrações da ditadura militar no Brasil, que recalca inúmeros casos de torturas e mortes, bem como omite o extermínio de mais de 8 mil indígenas, que ameaçam a defesa dos direitos humanos e impedem a responsabilização daqueles que atentaram contra os mesmos, num imbróglio entre o que Ricoeur chamou de esquecimento comandado e manipulação da memória (2007, p. 455, 459), numa “escatologia do esquecimento” (p. 508), ou em “estratégias oficiais de esquecimento” (Gagnebin, 2013, p. 149), “produzida por políticas e práticas deliberadas” (Bentivoglio, 2020, p. 161).

Naquilo que Seligmann-Silva chamou de “virada mnemônica ética”, o abuso do esquecimento também se traduz em uma manipulação da própria memória, quando figuras como “generais, estadistas e os nossos bandeirantes” foram traduzidos em “heróis” (2022, p. 16). As “políticas de massacres e de genocídios”, os “negacionismos” são “dispositivos e políticas da memória e do esquecimento” (2022, p. 17), vislumbradas dentro do que Mbembe intitulou “ne-cropolítica” (2023) e de “nacional-colonialismo” (2020, p. 116).

Rossi indica que a história do século XX “está cheia de censuras, apagamentos, ocultações, sumiços, condenações, retratações públicas e confissões de inúmeras traições, além de declarações de culpa e de vergonha” (2010, p. 33). Cumpre ressaltar que as “políticas de violência colonial” (Seligmann-Silva, 2022, p. 19) e a escravização foram, no Brasil, amplamente denunciadas por Abdias do Nascimento (2019).

Contudo, embora o abuso do esquecimento possa “reprimir memórias [...], sempre há maneiras de trazê-las novamente à tona” (Izquierdo, 2004, p. 57), embora “ressurgir de um passado que foi apagado [seja] muito mais difícil que lembrar de coisas esquecidas” (Rossi, 2010, p. 35). As práticas de apagamento, aqui consideradas como abusos do esquecimento, são, bem como a memória e sua manipulação, “um instrumento e um objetivo de poder” (Le Goff, 1984, p. 46).

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, A. *Espaços da recordação*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.
- BENTIVOGLIO, J. Políticas e práticas de esquecimento em um país sem memória. In: FREDRIGO, F. S.; GOMES, I. L. (orgs.). *Memória e trauma*. Vitória: Editora Mil Fontes, 2020. p. 161-182.
- CANDAU, J. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS. São Paulo: Edipro, 2016.
- FERRAZ, J. D. F. Anistia no Brasil: a arte de recordar e esquecer. In: PONTES JR. et al. *Cultura, memória e poder. Diálogos interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2013. p. 33-44.
- GAGNEBIN, J. M. ¿Olvidar el pasado? In: JOZAMI, E.; KAUFMAN, A.; VEDDA, A. (compiladores). *Walter Benjamin en la ex ESMA. Justicia, Historia y Verdad – escrituras de la Memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. p. 145-156.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HUYSSSEN, A. *Culturas do passado-presente. Modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- IZQUIERDO, I. *Questões sobre memória*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- LE GOFF, J. Verbete Memória. In: *Enciclopédia – 1. Memória – História*. Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N1, 2020.
- MBEMBE, A. *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N1, 2023.
- NASCIMENTO, A. *O Quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africanista*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- POLLAK, M. *Une identité blessée. Etudes de sociologie et d’histoire*. Paris: Éditions

Métailié, 1993.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROSSI, P. *O passado, a memória, o esquecimento. Seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SELIGMANN-SILVA, M. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Editora Unicamp, 2022.

YATES, F. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SUGESTÕES DE LEITURA

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOSI, E. *Memória e Sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRESCIANI, S. E Naxara, M. (Orgs.). *Memória e (Res)sentimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

LE GOFF, J. *História e Memória*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

VÁZQUEZ, Félix. *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós, 2001.

AGENCIAMENTO

Rodrigo Fonseca e Rodrigues

O conceito de agenciamento (ou plano imanente de composição) trabalhado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997) surge da problematização da *imagem* do pensamento filosófico e de como o próprio pensamento se pensa. A questão inicial se pauta no processo pelo qual as escolas dominantes na cultura ocidental, com seus conceitos basilares, criaram as chamadas *imagens* transcendentais de pensamento. A forma de pensar o mundo e o próprio processo do pensar, asseveram os autores (1997), se realiza a partir da linguagem e de *imagens* mentais, num exercício que envolve o imaginário (*imagens* da memória) e a imaginação (*imagens* inventadas). No desenvolvimento histórico do pensamento lógico, aos poucos estabilizaram-se certas *imagens* conceituais como pontos de partida para se encontrar modos de explicar a realidade, porque face a um mundo enigmático e sempre esquivo a reduções linguísticas, o pensador necessita criar algum regime inicial de sentido do qual possa partir.

A palavra *nomos* empregada pelos gregos antigos e apropriada pela sua filosofia se presta, por exemplo, a designar um misto de nomadismo e de ritmo, de movência e de leis que a torna um termo oportuno para se apresentar o “plano de agenciamento”. Recorde-se que sentido original dado à palavra “ritmo” supõe um princípio de normas para se evitar a anarquia. No Ocidente, a *imagem* fundante do pensamento há mais de dois milênios se fez, contudo, por oposições binárias e excludentes entre si, tais como: matéria e

forma, espaço e tempo, atual e virtual. Para Deleuze e Guattari (1997), essa *imagem* mecanicista do pensamento ocidental pressupõe conceitos “transcendentes”, como: sistema, estrutura, programa, organismo, fenômeno. Essas *imagens* só logram representar (diferente de “apresentar”) espaços homogêneos a partir de relações exteriores que só funcionam (operam por funções) como movimentos pré-orientados (dinamismos). A irredutível exterioridade das relações que organizam um sistema se confina, por sua natureza, a representar o mundo apenas por elementos individualizados e articulados por categorias, qualidades, hierarquias. Tal *imagem* conceitual é fundada no princípio de que um dado sofre variações e relaciona-se por dinamismos coordenáveis. Como consequência, o processo de sistematização, de organização, de programação ou de estruturação lida com coisas que se juntam por meio de uma coesão explicativa, por associações de matérias já formadas em mobilidades pré-coordenadas. A *imagem* do pensamento transcendental é, portanto, a mera figuração de um “todo” finito que opera por chaveamentos de dualidades. Já o “pensamento imanente” defendido pelos autores, parte de uma *imagem* que está em imediata correlação não com um sistema prévio, mas sim com potências inexpressas, com uma matéria-fluxo anônima que, antes de existir”, *insiste* em durações e ritmos heterogêneos, com intensidades, velocidades e modulações de naturezas diferentes. Em outras palavras: a realidade não pode ser traduzida, mas sim “transduzida” pelo pensamento. O pensamento filosófico, por compromisso, no entanto, precisa enfrentar tanto os materiais codificados da cultura (*imagens a priori* do pensamento transcendente), quanto as forças incontroláveis que emergem de um futuro contínuo e imediato (os devires). E, para lidar com o Tempo sem resvalar para uma espacialidade abstrata (cronologia), é necessário ultrapassar as *imagens* conceituais do pensamento transcendente.

O agenciamento, por sua vez, se pratica no pensar filosófico pela adoção de um “plano de composição”. Diferente do sistema, o plano não se constitui por meio das estruturas formais nem de alguma organização, tampouco por uma relação entre sujeito pensante e objeto pensado. Deleuze e Guattari (1999) propõem um “plano agenciador” que ultrapasse as *imagens* transcendentais que a inteligência, a consciência e a imaginação ocidentais criaram para enfrentar logicamente o caos. A questão do “limite” e do “infinito” desenvolvida pelos dois autores os leva a propor este plano imanente de composição (ou de consistência). A infinitude, para a *imagem* imanente do pensamento, nada tem a ver com o espaço ou com o tempo cronológico: não conhece nem começo nem fim, somente eternos recomeços entre devires, que são ritmos intensivos (diferente de extensivos) em durações absolutamente livres de quaisquer mensurações. Os devires são o futuro

imediatos, diferenciando-se à medida que se movem. O devir é *intensivo*, não extensivo: a força irrefreável e atratora do Tempo perseverando e se acoplando a outros devires. Sempre heterócronos, não se deixam regradar pela *imagem* da tríade abstrata energia-espço-tempo, sequer do encaixe passado-presente-futuro.

O pensamento se defronta, inelutavelmente, com um lusco-fusco entre regimes estáveis da significação e vácuos de sentido. Para que haja um pressuposto inicial, o pensador precisará erigir um chão instaurador, um regime, um solo e um modo de marcá-lo para que se conserve, num primeiro momento, um mínimo de sentido prévio. O plano de composição será, segundo os autores, essa “moldura de ritmos”, um diagrama conceitual que possa arrancar o pensamento do caos e lhe dar certo ritmo propulsor. O agenciamento – ou plano agenciador – parte então da pressuposição de um mínimo de normas e de estruturas controláveis, de constância, de formas, de significado, da linguagem e seus códigos, da lembrança, do símbolo, do imaginário, de contextos, da história, da medida, da técnica, enfim, dos princípios conceituais da causalidade, contiguidade, semelhança ou complementaridade.

O ponto de partida estável, entretanto, deve atuar não como uma função estruturante, mas sim como um coadjuvante na *imaginação* do pensar. O plano de agenciamento igualmente evita a todo custo a distância de um ponto de vista exterior ou subjetivo. Um plano tampouco é imanente a algo e sim imanente em si mesmo. Qualquer plano, por fim, é um encontro de muitos planos e sempre estarão sujeitos a ativar entre si conexões imprevisíveis. É o plano de agenciamento do pensamento imanente que poderá, para Deleuze e Guattari, promover a ultrapassagem, a subversão e a reapresentação (diferentemente de representação) do próprio pensar. O agenciamento criado pelo plano de composição acena, por fim, para a criação *imaginativa* de um limite que provoque a liberdade e que torne possível ao pensamento se dispor aberta e experimentalmente ao ilimitado. Pode-se inferir da criação do conceito de agenciamento um posicionamento político, uma vez que a *imagem* de sistema transcendente se inscreve no domínio do sujeito sobre o objeto, do saber como poder, seja sobre a natureza, seja sobre o outro. O plano de imanência, por seu turno, procura tanto dessubjetivar a imagem do Eu quanto evitar a reificação objetiva no pensamento.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. *O pensamento e o movente*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril, 1984.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. & Gattari, Felix. *Mil platôs* (v. 2 e 4). São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. & Gattari, Felix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 1997.

ANISTIA

Fernanda Nalon Sanglard

Anistia é um termo que remete a distintos campos semânticos e pode ser utilizado tanto como um conceito quanto para se referir a práticas e procedimentos adotados, a um instrumento jurídico ou para designar órgãos de Estado e organizações sociais (como é o caso da Comissão de Anistia ou da Anistia Internacional). Comporta acepções distintas, como perdão a crimes, desculpa, indulto, esquecimento, absolvição e reparação, o que favorece os confrontos de narrativas acerca dos processos políticos envolvendo tal noção.

Recentemente no Brasil, o termo se transformou em objeto de disputa político-ideológica mais contundente após a tentativa de golpe de Estado que se materializou com os ataques coordenados às sedes dos Três Poderes em Brasília em 8 de janeiro de 2023. De um lado se posicionam aqueles que defendem o perdão e a não punição de envolvidos na tentativa de golpe. De outro, aqueles que lutam contra, por considerar que a anistia não é aplicável à tentativa de abolir a democracia e seria uma concessão injusta.

No francês, *amnistie* remete ao perdão coletivo concedido pelo soberano. No latim, *amnestia* remonta ao termo grego *amnēstía*, traduzido como esquecimento. A etimologia próxima da palavra *amnésia* pode causar um atravessamento de sentidos, segundo Rodrigues (2025): “no grego antigo, as palavras ‘*amnēstía*’ e ‘*amnesia*’ viviam grudadas. A primeira nomeava o esquecimento, a segunda a ausência de memória”. Todavia, não se pode confundir que anistia

remete ao esquecimento ou perdão enquanto ato sociopolítico, enquanto amnésia remete a uma patologia.

Entre os principais eixos semânticos e teóricos mobilizados pela noção de anistia estão o do perdão, da memória e do esquecimento (seja pactuado, seja enquanto apagamento). Conforme Abrão e Torelly (2012), o conceito de anistia enquanto impunidade e esquecimento institucional foi defendido pelo regime ditatorial militar brasileiro (1964-1985) e por seus apoiadores. Por outro lado, o conceito de anistia defendido pela sociedade civil na década de 1970 remetia à noção de “liberdade”, desenvolveu-se durante a democratização e consolidou-se enquanto “reparação” constitucionalizada no art. 8.º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Enquanto conceito, anistia pode ser considerada um tópico que mobiliza especialmente os estudos de memória e de direitos humanos e está intrinsecamente ligado à perspectiva de justiça de transição, um campo multidisciplinar de estudo e prática que engloba aspectos do direito, das ciências políticas, da ética e das ciências sociais. (Sanglard, 2017).

Foi após o fim da Guerra Fria que o conceito de justiça transicional passou a ser melhor delineado e praticado na tentativa de rever os atos passados a partir da teoria democrática. Um desafio das sociedades que passam a adotar esse tipo de medida é definir a maneira como vão efetivá-la, já que, de um lado, estão os responsáveis pelos crimes, “que desejam anistias que encubram seus atos”, e, de outro, estão as vítimas, que desejam julgamento (Goldstone, Freeman, 2006).

Por essa acepção de Goldstone e Freeman, anistias seriam formas de esquecimento defendidas por perpetradores com o propósito de livrá-los de crimes cometidos e, portanto, uma injustiça. Tal esquecimento estaria mais relacionado a um tipo de manipulação da memória e ao propósito de apagamento de rastros do que a um esquecimento salutar, enquanto trabalho de memória.

Segundo Jelin (2017), reconhecer que o “passado” é uma construção cultural sujeita às vicissitudes de cada presente é fundamental para entender as disputas e negociações de poder acerca desse passado. A autora explica que, diante de passados de violência política e repressão estatal, a intenção dos agentes políticos pode ser alcançar uma narrativa de consenso para chegar a uma solução ou sutura, como um acerto de contas final. Anistias podem servir a esse objetivo de apaziguamento ou acordo.

Entretanto, como os processos de construção de memórias são sempre abertos – nunca terminados –, as leis de anistia em diversas partes do mundo sempre foram alvo de contestação, disputas e tentativa de revogação (Jelin, 2017).

Segundo Teles (2015), nessa guerra simbólica e discursiva, parcelas das sociedades transicionais que desejam o apagamento público dos abusos passados costumam usar o termo “revanche” ou “vingança” para se referir a quem se posiciona contra a anistia a agentes de Estado ou deseja que haja justiça e trabalho de memória. Na avaliação de Teles (2015), quando a punição só é discutida ou possível muito tempo depois da ocorrência dos fatos, pode restar a impressão de que a pena é um excesso. Para este grupo, a anistia seria um direito de não retaliação, ou garantia de que o perdão seja amplo o suficiente para não haver vingança.

Goldstone (2006), considera ser tentador, nesse contexto, esquecer o passado em favor da construção de um futuro novo e melhor. A partir desse segundo eixo conceitual, anistia seria entendida como esquecimento pactuado. Segundo o autor, essa é a linha de menor resistência, mas também pode ser uma receita para o desastre futuro. Segundo ele, “onde há um passado de violações de direitos humanos ignorado e as vítimas são esquecidas, existe um câncer de tal sociedade que permanece dormente e disponível para uso ou abuso por um ou outro déspota, o líder nacionalista futuro” (Goldstone, 2006, p.xi, tradução nossa).

Todavia, pessoas que têm entes queridos desaparecidos, assassinados ou vítimas de tortura, entre outras graves violações de direitos humanos cometidas por agentes de Estado ou com sua omissão e conivência em regimes de exceção, alegam que não poderiam simplesmente perdoar os perpetradores a partir da determinação desse mesmo Estado. É este ponto que provoca um dos principais conflitos políticos e teóricos acerca da perspectiva da anistia.

Arelada à ideia de perdão, a anistia pode significar perdoar quem cometeu um delito, mas também o perdão que o Estado pede a quem teria sido por ele injustamente punido. Neste caso, ser um anistiado ou perdoado garantiria direito a reparação. Todavia, vítimas da repressão questionam a ideia de que o anistiado político seria o perdoado, pois, pelo contrário, a ele é devido pelo Estado e pelos violadores o pedido de perdão. Às vítimas é facultada a intenção de perdoar ou não os algozes.

Na linguagem jurídica, anistia comumente designa o perdão concedido a quem praticou ato ilícito ou foi considerado culpado por delitos coletivos, especialmente de caráter político ou tributário, de modo a evitar sanções. Diferentemente da absolvição, que reconhece a inocência, a anistia é um ato que, nas democracias, deve partir de um dos Três Poderes e ser validada por outro, extinguindo a punição sem avaliar o mérito da infração ou do crime.

No Brasil, anistias podem ser concedidas se aprovadas por projeto de lei federal no Congresso e sancionadas pela Presidência da República. A Cons-

tituição impede a anistia a crimes hediondos, e o direito internacional prevê outros impedimentos.

Pela Lei nº 10.559, de 13 de novembro de 2002, é considerado anistiado político no país aquele que, no período de 18 de setembro de 1946 a 5 de outubro de 1988, foi punido por motivação exclusivamente política. Isso quer dizer que, pela legislação vigente, não se pode considerar anistiado político um cidadão que não tenha sido vítima de regimes de exceção contidos nesse período estabelecido, que é datado entre as Constituições de 1946 e 1988, ou seja, entre o fim do período autoritário do Estado Novo e da ditadura militar. Portanto, para se falar de anistia política referente a outros períodos há de se considerar outras disposições legais.

Lei de Anistia

Enquanto ideia de liberdade, a anistia remete à luta dos movimentos sociais no período da ditadura para reconquistar as liberdades públicas: civis e políticas. Conforme Abrão e Torely (2012), a ampla mobilização popular obrigou a ditadura a rever a posição contrária a qualquer anistia. Foi assim formulado pelo MBD, à época partido de oposição consentida, um projeto de lei de anistia que visava devolver a liberdade a todos aqueles que o Estado ditatorial criminalizou. Mas o governo ditatorial apresentou outro projeto de lei, que previa anistia aos “crimes políticos e conexos”, ou seja, uma anistia bilateral, mas que excluía alguns setores da resistência.

“De um lado, o regime impôs à sociedade a anistia que lhe convinha. [...] De outro lado, a sociedade civil obteve sua mais significativa vitória desde a decretação do AI-5” Em votação apertada, venceu a proposta do governo. (Abrão e Torely, 2012, p.363).

A Lei nº 6.683 de 28 de agosto de 1979, mais conhecida como Lei de Anistia, foi sancionada ainda no regime autoritário, no governo de Figueiredo, e implementada como fruto de acordo entera alcançar uma almejada reconciliação e possibilitar a abertura política. Não anistiou apenas os perseguidos políticos, mas também os agentes de Estado envolvidos na repressão, sem que tenha havido apuração dos crimes cometidos. Por isso, deixou de ter a proposta de “anistia ampla, geral e irrestrita” passando a ser restrita e bilateral, ou recíproca.

Sanglard (2017) ressalta que o texto da lei acabou por permitir a autoanistia – já que os setores responsáveis pelas violações em nome do Estado “perdoaram” a si e aos seus antes de serem julgados ou colaborarem com o estabelecimento da “verdade”. Assim, esse tipo de anistia contribuiu para que a justiça de transição no Brasil seja considerada por alguns estudiosos como processo às

avessas, visto que começou com medidas de perdão e, em seguida, de reparação. Isso se deu antes das políticas de memória e esclarecimento dos fatos, o que só passou a ocorrer institucionalmente nos anos 2010, a partir da implementação das comissões da verdade.

Os questionamentos à Lei de Anistia ganharam maior repercussão a partir de 2009, quando uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (a ADPF 153), proposta pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), passou a tramitar no Supremo Tribunal Federal (STF), resultando na manutenção da interpretação prevalecente da anistia estendida aos perpetradores.

Em 29 de abril de 2010, por sete votos contra dois, os ministros do STF decidiram arquivar a ação proposta que questionava a abrangência da lei a autores de crimes hediondos. Com o julgamento, o STF decidiu não alterar a interpretação da lei e manter a anistia – ou perdão – a autores dos chamados “crimes conexos”.¹

Uma nova tentativa de rever a questão ocorreu em 2014, quando o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) promoveu a ADPF 320, requisitando que o STF reconhecesse a validade e o efeito vinculante da decisão da Corte Interamericana de Direitos Humanos referente à Guerrilha do Araguaia, defendendo que a Lei de Anistia não se aplica às graves violações de direitos humanos (CNV, 2014, p.30).

Em países como Argentina, Chile, Peru, Colômbia e Paraguai há significativa jurisprudência a respeito da imprescritibilidade e não aplicação de leis de anistia em relação a crimes de lesa-humanidade. Em decisões envolvendo casos ocorridos na América Latina, a Corte Interamericana de Direitos Humanos considera que leis de autoanistia, como é o caso da Lei de Anistia brasileira, constituem ilícito internacional e desrespeitam a Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Segundo as sentenças, tais leis perpetuam a impunidade, promovem injustiça continuada, impedem o acesso à justiça e o dever do Estado de investigar, processar, julgar e reparar graves violações de direitos humanos.

1. Para mais informações: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?id-Conteudo=125515>>.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. *Mutações do conceito de anistia na justiça de transição brasileira*. Revista de Direito Brasileira, v. 3, n. 2, p. 357-379, 2012.

JELIN, Elizabeth. *La lucha por el pasado: Cómo construimos la memoria social*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.

RODRIGUES, Sérgio. *A anistia esqueceu que é parente da amnésia: De onde tiramos que é passando a borracha que se constrói uma nação?* Folha de S. Paulo. 16 abr. 2025. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/sergio-rodrigues/2025/04/a-anistia-esqueceu-que-e-parente-da-amnesia.shtml>> Acesso em 7 jul. 2025.

SANGLARD, Fernanda Nalon. *Verdades possíveis: o jornalismo brasileiro e as narrativas sobre a ditadura durante o funcionamento da Comissão Nacional da Verdade*. 2017. 304 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Faculdade de Comunicação Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

TELES, Edson. *Democracia e estado de exceção: transição e memória política no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2015.

APAGAMENTO

Ana Carolina Lima Santos

A noção de apagamento, nos estudos de memória, liga-se de maneira primordial à ideia de esquecimento. Em Paul Ricoeur (2007) esse nexos se notabiliza na afirmação de que uma das formas mais radicais de esquecimento é comandada pelo apagamento de rastros – corticais, psíquicos ou materiais. Centrando-se nos dois primeiros, na passagem da neurociência à fenomenologia da representação do passado, o autor pondera que o apagamento não é total: as lembranças, na verdade, são tornadas inacessíveis, já que “o esquecimento designa o caráter despercebido da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência” (Ricoeur, 2007, p. 448). Com isso, ele concebe o apagamento como condição temporária e reversível, sujeita à potência da sobrevivência das imagens mnemônicas, que podem retornar a qualquer momento. Trata-se do esquecimento de reserva, aquele à espera de se tornar novamente memória.

Ao aliar tal entendimento a uma abordagem pragmática, segundo a qual a memória é exercitada com usos e abusos, Ricoeur (2007) reflete como a rememoração, com apagamentos e esquecimentos inerentes, condiciona a constituição narrativa dos acontecimentos pretéritos, sobretudo em termos da história oficial, autorizada, aprendida e celebrada de modo público. Para o autor, contar o passado de uma ou outra maneira significa inscrever ou suprimir determinados aspectos do plano histórico, das existências coletivas e das identidades vinculadas. Nesse ponto, o apagamento de rastros é também de cunho material, pois diz respeito à organização do esquecimento (e não apenas da memória) como

alicece para a historiografia. O lugar dos documentos torna-se basilar, em especial quando se observa o perigo de manejo, seja de alteração física ou destruição. Ricoeur (2007, p. 425) alega que “foi, entre outras finalidades, para conjurar essa ameaça de apagamento que se institui o arquivo”.

A discussão que o autor deriva daí se conecta a uma compreensão ideológica da memória. Ele nota que o trabalho de rememoração oscila entre excessos e insuficiências, sempre dependente de uma estrutura política hierárquica. Se há uma memória abundante de certos grupos e regiões, outros têm de lidar com a escassez. Isso se constitui, segundo Ricoeur (2007), a partir de uma manipulação, na qual o que se narra ou que se deixa de narrar tanto quanto o que se lembra ou se olvida serve à legitimação da ordem ou do poder. O esquecimento, nessas situações, deriva de uma imposição que não se dá pela força física e, sim, de forma simbólica, sendo o apagamento uma estratégia central. Jeanne Marie Gagnebin (2010), ao discutir a relação entre anistia e amnésia, recorre ao autor para constatar que os piores danos do esquecimento público se encontram nas investidas para apagar rastros sobre questões sensíveis que tocam outros indivíduos. Nessa perspectiva, o apagamento não concerne somente ao esquecimento, mas ainda ao silenciamento. Apagar impositivamente é silenciar (ou ao menos tentar silenciar) a memória de terceiros.

Também para Gagnebin (2010) as lembranças de outrem nunca se deixam calar em definitivo e sempre voltam. E, se valendo das palavras de Ricoeur, ela credita aos historiadores o dever de proporcionar esse retorno. Nisso, os dois autores parecem ressoar Walter Benjamin (1994), quando propõe a esses profissionais a tarefa de escovar a história a contrapelo, aludindo à importância de procurarem os rastros que, apagados das narrativas oficiais, foram deixados pelos vencidos. Portanto, são os restos, remanescentes, que devem ser mobilizados como substância contra o apagamento. São neles que, de acordo com o autor, é possível “reconhece[r] o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido” (Benjamin, 1994, p. 231). Seria plausível completar: por um passado de memórias apagadas, capazes de serem retomadas.

Presumível nessas assertivas está a percepção de que o trabalho de rememoração consiste em um espaço de luta política. Tal formulação é explicitada por Elizabeth Jelin (2002) ao demonstrar como os significados do passado são disputados por diferentes atores sociais, com visadas particulares. O fim, nesses cenários conflituos, não é tão só o que se narra ou se deixa de narrar, o que se lembra ou se olvida, mas, ainda, o que se pode ou não se pode designar como memorável. Sobre isso, a autora assinala que o esforço dos oprimidos, cujas lembranças estão publicamente apagadas, é fazer sua memória ser admitida como

verdadeira e, dessa maneira, garantir justiça à sua existência e identidade, em um ato de persistência e resistência mnemônica. “Nesses momentos, memória, verdade e justiça parecem se confundir e se fundir, porque o sentido do passado pelo qual se luta é, na realidade, parte da demanda por justiça no presente”, avalia (Jelin, 2002, p. 43, tradução livre).

Todos esses autores assentem que a retomada do passado apagado não se encerra nele mesmo. Redesenhar a história oportuniza o redesenho do presente e do futuro. Apreende-se na reversão do apagamento uma reparação factível de seres antes lesados sob o peso da opressão. Contemporaneamente, nos estudos decoloniais emergem as expressões mais potentes sobre como o apagamento, o esquecimento e o silenciamento se processaram historicamente e sobre como sua restituição, tomando reminiscências relegadas enquanto matérias significativas para a rememoração, pode redimensionar a história e sustentar práticas reparadoras. A atenção às memórias de sujeitos cujas experiências foram até então excluídas ou marginalizadas efetiva um pensamento fronteiro passível de enunciar a história a partir de um paradigma outro, como prevê Walter Mignolo (2003). À diferença colonial, pensada pelo autor, somam-se outras diferenças, de indivíduos cujas memórias, com singularidades próprias, foram igualmente apagadas: pessoas negras, povos indígenas, mulheres, populações LGBTQIAPN+ e pessoas com deficiência.

Em tal terreno, a defesa de Mignolo (2003) complementa os autores antes citados na medida em que faz desse um compromisso que excede a função dos historiadores. Conforme ele, o processo de desconstrução colonial – e da superioridade branca, masculina, heteronormativa e capacitista, como aqui se quer ampliar – passa por levar em conta as consequências do apagamento e do silenciamento do outro na configuração da narrativa, da memória e dos significados históricos. Portanto, o esforço precisa ser necessariamente transdisciplinar, para garantir, antes de qualquer outra coisa, as possibilidades múltiplas do trabalho de rememoração como eixo principal. “A memória deve se tornar uma prática de restituição que investigue os silêncios do passado, transcendendo a disciplinaridade da história inserida na diferença colonial e na colonialidade do poder”, sustenta (Mignolo, 2003, p. 403, tradução livre), ao que, com a ampliação reivindicada também a diversidades outras, compete ainda a ultrapassar a história em enviesamentos de ordens distintas. É assim que a rememoração dos oprimidos, contra o apagamento e o silenciamento, torna-se provável de se insurgir.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 177-186.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ARQUIVO/ACERVO

Gabriel Fernandes de Miranda

Na segunda metade do século XX, surgem questionamentos e desvios na concepção das ideias de arquivo/acervo/inventário. Se numa perspectiva historiográfica o arquivo seria o local no qual se depositam os restos do passado, a serem analisados e terem seu sentido extraídos pelo historiador, posteriormente, o problema do inventário, da coleção ou do arquivamento do passado adentraram com intensidade o campo das práticas artísticas em suas versões literárias, visuais ou performáticas. No presente, a problemática do arquivo/acervo tem funcionado como objeto e dispositivo de poéticas variadas, permitindo relacionar passado, memória cultural e os discursos do presente.

O ponto de partida deste movimento pode ser situado no trabalho de Michel Foucault em *Arqueologia do Saber*, no qual lançava um uso particular do conceito. Para ele, o arquivo está ligado à regra, aos jogos de poder e às disputas em torno dos enunciados. Não se trataria, portanto, de um local físico, situável no mundo, mas de uma lógica, uma estrutura que funciona como “condição de possibilidade” de emergência dos discursos de um determinado tempo. Nesse sentido, sublinha-se a limitação que se impõe sobre a produção de uma época. A perspectiva de Foucault revelava a desigual distribuição de poderes e punha em cena a pergunta pelo caráter nomológico do arquivo, que era, segundo ele, “[...] a lei do que pode ser dito” (Foucault, 1987, p. 149).

O filósofo destacava, ainda, a impossibilidade de abordar o arquivo em sua inteireza e a dificuldade de pensar e analisar o “próprio arquivo” (Foucault,

1987, p. 150). O controle, a complexidade e o caráter estrutural do conceito conviviam com a admissão da impossibilidade de uma definição final de seu funcionamento ou mesmo da busca de um começo no método lançado em *Arqueologia do Saber*.

A ausência de origem e a instabilidade do arquivo dariam esteio para as abordagens posteriores. Entre elas destaca-se a de Jacques Derrida que, em *Mal de Arquivo*, revisitava o conceito reabilitando sua duplicidade. O arquivo pode ser tomado tanto como um local no qual se guardam os documentos e o conhecimento, quanto como a lei ou a norma que decide e seleciona os objetos que serão admitidos para a preservação futura. Entre a norma e o inventário/depósito, o arquivo admite tanto os questionamentos sobre a validade de seu ordenamento quanto a possibilidade de instituir novas instâncias de preservação. A ambivalência destacada por Derrida (2001) permite pensar em modos equívocos de abordagem do arquivo como problema, tema ou operação na memória cultural.

Ao mesmo tempo, a abordagem derridiana se descolava do modelo de Foucault ao destacar o problema do sujeito que ordena e imuniza o arquivo contra modificações indesejadas. A figura do arconte, que Derrida recupera da antiguidade grega, funciona como metáfora para os exercícios do poder que incidem sobre o arquivo como acúmulo de documentos. A seleção de uns elementos e a exclusão de outros fazem parte da construção do arquivo como espaço e como instituição. Para Derrida, no entanto, ao funcionar como suplemento da memória, o arquivo tende à repetição e à autodestruição, já que, no ato de substituir a memória ele tende a apagá-la. Essa tensão constitutiva põe o arquivo como problema e evidencia sua tendência a se desligar do princípio que motiva sua existência, a reprodução e a salvaguarda da memória.

Tanto em Derrida quanto em Foucault podemos destacar a postura crítica que tende a abandonar visões ingênuas do arquivo, dos documentos ou dos acervos tanto no âmbito discursivo como mais além. No entanto, como aponta Aleida Assmann (2011, p. 371), as posições se distanciam sobretudo pela desmaterialização do conceito operada por Foucault. Assmann destaca a íntima relação entre o arquivo e as estruturas de poder, apontando que as mudanças na esfera política modificam o arquivo. Nessa concepção, o arquivo permanece ambivalente, como em Derrida, mas enfatiza-se a função transmissional do arquivo, já que ele é o lugar por excelência da salvaguarda da “herança cultural” (Assmann, 2011, p. 369).

A pesquisadora definia o arquivo como um “armazenador coletivo de conhecimentos” (Assmann, 2011, p. 368), tendo como características definitivas a conservação, a seleção e a acessibilidade. Dessa forma, o arquivo é marcado pela promessa de preservação total a partir de um horizonte de avanço nas tecnolo-

gias de arquivamento digital de dados e pela incidência de critérios sociais que definem o que deve ou não ser preservado ou inventariado. Por fim, o arquivo se liga diretamente à política: quando fechado, o arquivo legitima e mantém regimes políticos autoritários, mas quando aberto é a condição para a existência do espaço público e da ação da crítica (Assmann, 2011, p. 369).

A relação entre a instituição do arquivo e a democracia reaparece na interseção proposta por Eurídice Figueiredo (2017) entre a literatura e a ditadura militar no Brasil. Dialogando com as teorias de Foucault e Derrida, a pesquisadora elabora a tese de que o conjunto de textos literários que problematizam a experiência autoritária recente “[...] cumpre o papel de suplemento aos arquivos que, ainda quando abertos à população para consulta, são áridos e de difícil leitura” (Figueiredo, 2017, p. 29). Diante de um passado sufocado por uma série de políticas de esquecimento e pela manutenção do segredo em relação aos documentos oficiais, a produção literária emerge como ferramenta de disseminação e democratização de um relato do passado. Relato esse que parte necessariamente dos restos e vestígios, de uma relação tensa entre a ficção e as demandas éticas de transmissão de um passado violento ou traumático.

Em outra perspectiva, o crítico literário Márcio Seligmann-Silva, analisando as tendências artísticas globais, prefere falar em procedimentos de “anarquivamento”. As obras de arte abordam os passados trágicos do holocausto ou das ditaduras sul-americanas a partir de gestos de embaralhamento e de destruição de arquivos estabelecidos pelo poder (Seligmann-Silva, 2014, p. 38-39). A arte, portanto, não suplementa, mas constrói outros modos de classificar, selecionar e montar arquivos e acervos do passado. O artista ocupa o papel do colecionador, tal como abordado por Walter Benjamin (1987), dotando de vida um passado esquecido.

A essa tendência, voltada sobretudo aos traumas históricos da modernidade, Seligmann-Silva soma um uso afetivo do arquivo na produção contemporânea. Obras de arte que desordenam e remanejам a incidência do poder sobre os corpos, sobre a sexualidade e a intimidade surgem ao longo do século XX, de modo que o arquivo nas artes passa a ser também o conceito que permite articular as esferas pública e privada, rompendo separações ou mostrando a relação profunda entre política e experiência pessoal (Seligmann-Silva, 2014, p. 51). Em ambas instâncias a arte anarquivística age negativamente, insurgindo contra o princípio arcôntico que regula a norma arquivística.

O diagnóstico de uma tendência arquivística já aparecia no campo das práticas artísticas por meio de diagnósticos como o “impulso arquivístico” (Foster, 2004) ou o “furo do arquivo” (Rolnik, 2009), apontados como marca distintiva da produção contemporânea. Nessa nova tendência, a busca por materiais diversos, a reorga-

nização de elementos herdados e a atuação do artista como arquivista montam um panorama embebido no diagnóstico pós-estruturalista da insubstancialidade.

Para o crítico de arte estadunidense Hal Foster, um “impulso arquivístico” (Foster, 2004) aparecia a partir do século XX, pretendendo transformar a informação histórica em presença física por meio de estratégias formais particulares, como as instalações (Foster, 2004, p. 4). Nessa delimitação, Foster sugeria já o vocábulo utilizado por Seligmann-Silva ao escrever acerca de um “impulso anarquivístico” como outro nome possível para a tendência que ele identificava. Esse impulso estaria interessado nos traços obscuros e nos vestígios da história e não na figura estável da origem. Diferentemente de Seligmann-Silva, no entanto, Foster situa o trabalho artístico com o arquivo em uma atuação positiva. Esse trabalho com os vestígios, em poéticas que buscam vivificar o passado seria também um modo de reabilitar a utopia, demarcando uma virada cultural na qual os “sítios de escavação” tornam-se “canteiros de obras” (Foster, 2004, p. 22).

O conceito de arquivo se caracteriza, portanto, por sua oscilação entre uma função instituinte e outra destituente, entre seu valor como sistema de regras ou como instituição ou local no qual se acumulam vestígios do passado. A imagem palimpséstica que dessa concepção permite imaginar o percurso do próprio conceito como um acúmulo de versões. Diante desse arquivo do arquivo resta a tarefa de selecionar, escavar e reconstruir seus usos, funções e significados.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas vol. II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *A literatura como arquivo da ditadura brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.
- FOSTER, Hal. *An archival impulse*. October, n. 110, p. 3-22, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- ROLNIK, Suely. *Furor de arquivo*. Arte & Ensaios, v. 19, n. 19, p. 96-105, 2009.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Sobre o anarquivamento: um encadeamento a partir de Walter Benjamin*. Revista Poiésis, n. 24, p. 35-58, 2014.

ARTE DA MEMÓRIA (YATES)

Edmilson Menezes

O que fazer para se ter uma boa memória? As diversas possibilidades de resposta à pergunta possuem um longo caminho. Embora seu objetivo não seja traçar uma história global das diferentes representações da memória ao longo dos tempos, Yates busca estudar, em sua obra monumental *The Art of Memory* (1966), a forma como a arte da memória foi conceituada de acordo com os três grandes períodos representativos da cultura ocidental, a saber, a Antiguidade, a Idade Média e o Renascimento.

Ao longo de vinte séculos, os métodos para adquirir uma boa memória são esquadrinhados desde o poeta grego Simônides de Ceos ao filósofo seiscientista Gottfried Wilhelm Leibniz. As explicações que cada uma daquelas etapas forneceu à questão acabaram por conferir à memória, alternativa ou complementarmente, uma destas funções: retórica, metafísica, moral, mística e esotérica. Mas cabe notar que o maior desafio da autora é expor como os processos técnicos que permitem treinar ou aperfeiçoar o uso da memória determinaram uma verdadeira ascese espiritual ou psicológica.

A distinção entre memória natural e memória artificial, isto é, entre a faculdade intelectual e as técnicas para sua ativação, possibilitou a formação de regras para a aquisição desta última mediante o uso dos *loci* e das *imagines*: *Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus*. Semelhante separação e as regras dela advindas passaram a ocupar um lugar importante no desenvolvimento da ideia segundo a qual a memória pode ser aumentada e aperfeiçoada *ex exercitio*.

Para tanto, seguem-se: o uso das imagens; a ordem que facilita a passagem de um conceito para outro ou de uma imagem para outra; a necessidade da concentração com enfoque na construção de lugares; a repetição frequente visando a conservação dos conceitos. Um *locus* é um lugar fluentemente alcançado pela memória, como uma casa, um canto, um arco etc. *Imagines*, por seu turno, são formas, signos distintivos, símbolos (*formae, notae, simulacra*) daquilo que esperamos nos lembrar. A partir dessas características, a arte da memória pode ser assimilada como uma escrita interior: os lugares são comparados a tábuas de cera ou a folhas de papel, as imagens são como letras, o arranjo e a disposição das imagens são como a escrita e o ato de proferir é como a leitura. Os que dominam o alfabeto podem escrever o que lhes é ditado e ler o que escreveram. De maneira idêntica, aqueles que usam a mnemotécnica podem colocar em lugares específicos aquilo que ouviram e falar de memória. Estamos diante de uma verdadeira ars memorativa cujas bases compreendem processos cuja finalidade prática é facilitar a recordação de memórias na mente, para que a preservação psíquica do passado esteja latente e, portanto, disponível para a consciência reatualização.

A palavra “arte” deve ser entendida, no contexto da obra, consoante uma aproximação à *τέχνη*, ou seja, à habilidade de quem maneja a sua ferramenta, ao seu ato bom e hábil e às regras de um procedimento que aumenta a força e a eficácia do gesto. A *techne* utilizada num momento favorável visa a produzir um efeito preciso, ter acesso à memória significa aplicar certos métodos de ordenação que maximizarão o seu emprego futuro. Os traços ou marcas intangíveis, os vestígios inconscientes (*vestigia*) são os conteúdos originais dos atos de recordação, os monumentos de memória que reatualizam os sinais materiais, emocionais ou cognitivos do passado no fluxo dos pensamentos conscientes. Essa perspectiva implica duas questões importantes. De um lado, a dimensão artificial da memória é estudada em termos de localização: a atividade anímica de recordar supõe, de uma forma relativamente metafórica, suportes topográficos (artificiais) específicos. Por outro lado, a memorização, como processo metódico intrinsecamente psicológico, tem indiretamente um valor retórico singular, na medida em que interage estreitamente com a imaginação: é essa relação entre memória e imaginação que abrirá possibilidades de conceituação envolvendo aspectos filosóficos, morais e estéticos (Dru, 2018).

Ao mesmo tempo em que as condições sociais exigiam dos oradores muitos discursos e uma boa memória, e que havia uma demanda crescente por ferramentas de auxílio àquela faculdade, no humanismo renascentista atuavam outras forças, não favoráveis à arte da memória. É importante destacar o intenso exame de Quintiliano pelos estudiosos e mestres humanistas, pois sua recomendação da memória artificial não era incondicional. Ele expõe claramente tal arte como pura mnemotécnica, e fala a seu respeito em um tom severo e de superioridade, diferente do entusiasmo de Cícero em *De oratore*, bem distante da aceitação

inquestionável registrada no *Ad Herennium* e mais distante ainda da fé medieval devotada aos lugares e às imagens de Tullius (Menezes, 2021). O humanista do período, mesmo sabendo que o próprio Cícero sugere a invulgar arte, tenderá a ouvir a voz moderada e racional de Quintiliano, que, embora admita a utilidade de lugares e imagens de memória para determinados propósitos, recomenda, em geral, métodos mais diretos de memorização.

A atitude fria e influenciada por Quintiliano em relação à memória artificial converte-se em desaprovação nos educadores humanistas: Melanchton proíbe os alunos de recorrerem a expedientes mnemotécnicos e estimula-os a aprender de cor pelo jeito usual, vendo apenas nela a única arte da memória. Conforme Erasmo, que privilegia os antigos como fonte de saber, a arte da memória teria um feitiço medieval (e particularmente escolástico), bem como pertenceria a uma era de atraso. Seus métodos em decadência eram exemplo daquelas teias de aranha em mentes monásticas, que novas correntes iriam varrer. Para ele, a arte clássica da memória era uma mnemotécnica racional, útil quando utilizada com moderação; mas, outros métodos mais comuns de memorização deviam ter preferência. Com efeito, o século XVI marca o declínio da arte da memória. O livro impresso destrói os velhos hábitos da rememoração. A transformação medieval que essa arte sofreu, apesar de ainda sobreviver e ser requerida, pode ter comprometido sua antiga força de modo a degenerar em excêntricos jogos de memória, tornando-a marginal.

Em grande medida, essa ressalva encontra suas causas numa arte hermética ou oculta à qual a memória foi associada. Era permitido ao homem medieval usar sua faculdade inferior da imaginação para criar similitudes corporais como auxílio à memória; isso era uma concessão à sua fraqueza. Já o homem hermético do Renascimento acredita que possui poderes divinos e pode desenvolver uma memória mágica, graças a qual apreende o mundo, refletindo o macrocosmo divino no microcosmo de sua *mens* divina. A magia da proporção celeste flui do mundo de sua memória para as palavras mágicas de sua oratória e poesia. Longe de um declínio total, a arte da memória entrará, na verdade, em uma nova e intrigante fase do seu percurso, pois havia sido integrada à principal corrente filosófica do Renascimento, a saber, o movimento neoplatônico inaugurado por Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, no final do século XV. Os neoplatônicos renascentistas não eram tão contrários ao Medieval como certos humanistas, nem pactuavam com a drástica depreciação da antiga arte da memória. Nesse setor intelectual, que tinha na filosofia hermética a sua essência, a arte da memória foi mais uma vez transformada, desta feita em uma arte hermética ou oculta e, sob esse contorno, continuou a ocupar um lugar destacado em certa tradição europeia.

A fixação da arte clássica da memória na tradição hermético-cabalística é obra principalmente de Giulio Camillo, autor de uma retórica que se preocupa em fazer corresponder as articulações oratórias do discurso às estruturas fundamentais

do ser, de maneira que as palavras pronunciadas constituam apenas o último eco e o prolongamento externo das ideias eternas, sua manifestação sensível. O neoplatonismo de Camillo está impregnado das influências herméticas que compõem o centro do movimento inaugurado por Ficino. O conjunto de escritos denominado *Corpus Hermeticum* foi redescoberto no século XV e traduzido para o latim por Ficino, que acreditava – e essa crença era comum – que tais escritos compunham a obra de Hermes Trismegisto, sábio egípcio da Antiguidade, e representavam uma *prisca sapientia* anterior a Platão. Encorajado por alguns dos padres da Igreja, o tradutor atribuiu um caráter sagrado aos escritos herméticos, considerando-os profecias pagãs sobre o advento do cristianismo.

Diante de um bloco representativo de transformações acumuladas desde o fim da Idade Média até a Renascença, é um fato notável que no século XVII a arte da memória ainda ocupasse uma posição significativa dentro de um quadro mais amplo do desenvolvimento científico europeu. Ela foi discutida com seriedade por pensadores que já seguiam por outras iniciativas espirituais, como Francis Bacon, Descartes e Leibniz. Na mesma quadra, a arte da memória passou também por outra conversão: de método para memorizar a enciclopédia do conhecimento e refletir o mundo na memória a instrumento de auxílio que permite investigar a enciclopédia e o mundo, com o objetivo de descobrir um novo conhecimento. Sem dúvidas, Yates e sua obra nos revelam a história dos usos da memória como um campo importante para a compreensão do Ocidente e sua tradição intelectual.

REFERÊNCIAS

DRU, A. La mémoire, un espace à agencer. Sur *L'Art de la Mémoire* de Frances A. Yates, *Sens-Dessous*, n° 28, 2021, p. 137-146.

_____. *L'Art de la Mémoire* de Frances A. Yates. La mnémotechnie de l'Antiquité à la Renaissance: d'une discipline méthodique d'ordonnement des pensées à une pratique ascétique de perfectionnement spirituel. 2018.

MENEZES, E. Francis Bacon e a arte da memória. In: GRUPILLO, A.; MENEZES, E.; OLIVEIRA, E. (orgs.). *Religião, história e memória na modernidade*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2021.

ROSSI, P. *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Napoli: Riccardo Ricciardi, 1960.

_____. *A chave universal. Artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz*. Trad. de Antonio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

YATES, F. A. *The Art of Memory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

_____. *A arte da memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

AUTOBIOGRAFIA

Antônio Hohlfeldt

O termo autobiografia teria sido usado pela primeira vez por William Taylor, em 1797, em artigo da *Monthly Review*, aparecendo depois em Robert Southey, em 1809. No entanto, não tinha exatamente o mesmo sentido que hoje em dia a crítica e a teoria literária lhe emprestam, até porque o atual significado do termo só poderia ocorrer num universo em que se reconheça e valorize a individualidade e a subjetividade. Entre os gregos, por exemplo, era impossível pensar em obra desse gênero: o acontecimento social ficava registrado enquanto efeméride e para o registro de acontecimentos particulares, usava-se a expressão *hypomnema* ou, no plural, *hypomnemata*, referindo-se a registros mneumônicos, segundo a perspectiva de Platão, para quem a memória (lembrança do passado) era uma forma de conhecimento inata ao homem, mas vinculada à categoria do universal, isto é, do comum a todos os seres humanos. Para os gregos, contudo, não havia uma maior valorização do caráter privado da vida pessoal. Assim, o *hypomnema* funcionava como uma espécie de anotação, de lembrete, de pequeno registro a respeito de determinada ocorrência.

Os primeiros textos que fazem referência à história de vida de um personagem (narrada por ele mesmo), devem ter sido as *Confissões*, de Santo Agostinho, e os poemas de Santa Tereza d'Ávila. Mas o que hoje se inclui na categoria da escrita de si é apenas conscientemente nomeado por Jean-Jacques Rousseau, que reivindica para si o pioneirismo da categoria de texto, em suas *Confissões* (1782), surgindo, assim, o texto autorreferencial, com garantia de veracidade,

tematizando um determinado indivíduo e mencionando acontecimentos pretéritos (Santos et Torga, 2020, p. 119-144).

Para que surgisse esse novo tipo de texto, era necessária uma nova percepção social, afastando-se da sociedade tradicional, em que não se tinha praticamente consciência da História ou do sujeito. Isso teria ocorrido, justamente, a partir do século XVIII, segundo registra em sua primeira obra, o pioneiro dos estudos sobre o que atualmente se denomina autobiografia, Philippe Lejeune, em *L'autobiographie en France* (1971), a que se seguiria *O pacto autobiográfico* (1975), sucedendo-se revisões e aprofundamentos daqueles estudos, em *O pacto autobiográfico bis* (1986) e *O pacto autobiográfico 25 anos depois*, de 2001.

O que propunha o jovem pesquisador, então? A autobiografia seria uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (Lejeune, 1971 *apud* Noronha, 2008, p. 14, 49).

Para que haja uma autobiografia, assim, algumas preliminares devem ser consideradas: trata-se de obra em prosa, menos preocupada em fatos do que em explicar o movimento de personalidade de um indivíduo específico, segundo sua própria percepção. Para isso, parte-se de uma tríade obrigatoriamente articulada entre o autor, o narrador e o personagem, sendo que o elemento a emprestar unidade e materialidade a este projeto é a coincidência do nome que vem na capa da obra (ou no frontispício do manuscrito), o do autor, coincidir com o do narrador e o do próprio personagem. Isso leva a um contrato de leitura entre o aludido autor/narrador/personagem e o leitor, garantindo a veracidade do que está a narrar, constituindo o que Lejeune denomina de pacto autobiográfico. Tomando o conceito de Gérard Genette, trata-se de um texto autodiegético, porque sempre em primeira pessoa do singular. É evidente que essa narrativa reconstitui uma trajetória do passado que está sendo atualizada no presente, de modo que ela não é uma simples refração, como num espelho (fenômeno que pode ser lembrado quanto aos autorretratos das artes plásticas, em que, muitas vezes, o pintor, para se autorretratar, utiliza um ou mais espelhos), mas uma recriação, ou uma leitura narrativa crítica que o autor faz de si mesmo, enquanto narrador, a propósito do personagem sobre o qual escreve, que é ele mesmo, ainda que, em sentido estrito, não seja mais ele mesmo. Explicando melhor, o autor/narrador/personagem é sempre aquela figura nomeada (externamente, em relação a si mesmo) mas, ao longo do tempo, ele vai sofrer mudanças, sobretudo de caráter, de sentimentos e de percepções. Internamente, pois, ele se modifica, o que indica ser a autobiografia a narrativa a respeito de tais movimentos. Por isso, assim como numa pintura, numa fotografia ou numa obra cinematográfica, o enquadramento assumido pelo autor/narrador/personagem é fundamental para constituir o efeito a ser produzido no leitor receptor.

Como o volume de 2001 indica com clareza, Lejeune passou pelo menos um quarto de século lendo a si mesmo, reavaliando-se e aprofundando sua concepção sobre a autobiografia, até porque seus estudos que, nos primeiros anos, pouca atenção provocaram, com o passar do tempo, não só se tornaram referenciais, quanto levantaram polêmicas, principalmente as de Jean Starobinski, Paul de Man e Michel Beaujour. Mais recentemente, uma série de revisões conceituais têm sido apresentadas, por exemplo, por Leonor Arfuch que questionam, sobretudo, o voluntarismo que traduz esta exigência de identidade entre autor/narrador/personagem.

Para Arfuch, por exemplo, e valendo-se dos textos de Mikhail Bakhtin, um eu sempre é um outro (Arfuch, 2010, p. 134-135), o que significa que toda a obra autobiográfica não implica um resgate total, mas esse texto constituir-se-ia sempre num diálogo daquele antigo eu que viveu, com este outro eu, que está agora a narrar. Essa posição exemplifica a principal crítica apresentada à tese de Lejeune, problematizando o caráter pretensamente documental da autobiografia, crítica que, em última análise, foi aceita e incorporada pelo autor, diga-se de passagem. Nesse sentido, a autobiografia reconstrói narrativamente uma vida, a partir do presente do autor/narrador, numa operação que, segundo Bella Josef (1991), antes de mais nada, promove uma estocagem e o registro de acontecimentos e depois a seleção dos mesmos, segundo aquele enquadramento antes referido.

A autobiografia tem uma dinâmica própria, enquanto narrativa, podendo seguir a ordem cronológica, mas também invertê-la, apelar a *flashbacks*, antecipações ou comparações. Daí a simplificação que Starobinski prefere para conceituar este tipo de texto, “a biografia de uma pessoa feita por ela mesma” (Couto, 1993), abrindo caminho para uma outra discussão, sobre se a autobiografia seria, de fato, um gênero, ou apenas uma alternativa para a chamada literatura confessional ou a escrita de si, que admitiria o autorretrato, o romance pessoal, as memórias, os diários e, hoje em dia, blogs ou vlogs, etc. No caso da autobiografia, contudo, fica claro que não se pretende narrar o que sou, nem mesmo o que fui, mas, sim, aquele em que me tornei e, sobretudo, como isso ocorreu, na perspectiva do presente, que reorganiza e re-hierarquiza os acontecimentos do passado dando-lhes sentido e articulação expressa numa relação de causa e efeito.

REFERÊNCIAS

- COUTO, Maria Aurélia. Surrealismo e autobiografia. In: *Intercâmbio*. Porto: Universidade do Porto, 2019.
- FIGUEIREDO, Eurídice; Moraes, Luciano Passos. Rio de Janeiro: UERJ, 2015.
- GONÇALVES, Ivani Calvano. *A autobiografia na história literária*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

HOHLFELDT, Antonio. Exercícios biográficos: arqueologia cultural. In: GUT-FREIND, Cristiane Freitas (Org.). *Narrar o biográfico: a comunicação e a diversidade da escrita*. Porto Alegre: Sulina, 2015.

HOHLFELDT, Antonio. Seria o texto um autorretrato da (re)leitura da autobiografia de Fernando Gabeira?. In: NÓBREGA, Luísa et al. *Literatura confessional: autobiografia e ficcionalidade*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

JOSEF, Bella. O resgate da memória na literatura contemporânea. In: *Anais do 2º Congresso da ABRALIC – Literatura e memória cultural*. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Literatura Comparada, 1991. v. 1.

ORDINE, Rodrigo. *Autobiografia e autorretrato: similaridades da construção ficcional*. Revista de Humanidades e Letras, v. 4, n. 1, 2018.

SANTOS, Yuri Andrei Batista; TORGA, Vânia Lúcia Menezes. *Autobiografia e (res)significação*. Bakhtiniana, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 119-144, abr./jun. 2020.

SUGESTÕES DE LEITURA

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010.

BEAUJOUR, Michel. *Miroirs d'encre: rhétorique de l'autoportrait*. Paris: Seuil, 1980.

DE MAN, Paul. *Autobiography as de-facement*. New York: Columbia University Press, 1984.

GUSDORF, G. *Condiciones y limites de la autobiografia*. Suplemento Antropos, n. 29, p. 9-20. 1991.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais. Organização de Jovita Maria Gerheim Noronha. 2008.

STAROBISNKI, J. The style of autobiography. In: Broughton, T. L. (Ed.) *Autobiography. Critical concepts in literary and cultural studies*. Abingdon: Routledge, 2006.

BENS CULTURAIS MATERIAIS E IMATERIAIS

Adalberto Silva Santos

Materialidade e imaterialidade no bem cultural

O termo bem cultural ganha foros internacionais após a II Grande Guerra e a conseqüente necessidade de criar meios de proteção de bens públicos e privados em caso de guerras. O termo aparece na “Convenção da Unesco sobre proteção de bens culturais em caso de conflito armado” em 1954 e volta a reaparecer na “Recomendação sobre medidas destinadas a proibir e impedir a exportação, a importação e a transferência de propriedade ilícita de bens culturais” de 1964 e na “Recomendação sobre a conservação dos bens culturais ameaçados pela execução de obras públicas ou privadas” de 1968. Embora, com sutis diferenças, o termo tenha sido usado para ratificar concepção de bem cultural delineada em torno da noção de bens móveis ou imóveis, o termo vem sendo reelaborado, tendo os seus sentidos expandidos e os modos de sua inserção nas políticas culturais têm consolidado instrumentos legais de proteção, visando a transmissão de valores.

Por meio desses instrumentos, os Estados impuseram uma imagem da nação introduzida pelas instituições dominantes, criando aquilo que Manuel Castells (2002) denomina de identidade legitimadora. Em nome da nação, estatutos jurídicos definiram processos de seleção e proteção dos bens culturais por meio de rituais bastante específicos, conduzidos por agentes com um perfil intelectual definido.

As políticas de preservação passaram a ser propostas com intuito de atuarem como objetivo de reforçar a identidade coletiva. Nesse ínterim, o conceito de patrimônio cultural passa a ser aplicado aos bens culturais que sofrem intermediação do Estado por meio de agentes autorizados e de práticas socialmente definidas e juridicamente regulamentadas, fixando-se sentidos e valores. E, como aponta Maria Cecília Londres Fonseca (2005, p. 42), inscrevendo no espaço social figuras visíveis dos valores que se quer transmitir e priorizando determinadas leituras, “seja a atribuição de valor histórico, enquanto testemunho de um determinado espaço/tempo vivido por determinados atores: seja de valor artístico, enquanto fonte de fruição estética [...], seja de valor etnográfico, enquanto documento de processos e organizações sociais diferenciados”.

Dominique Poulot (2009) nos conduz nas trilhas dos imaginários que dotaram bens culturais de tratamento especial reconhecendo que determinados produtos culturais são tesouros e que as práticas de preservação decorrentes dessa concepção enunciam caráter pedagógico na transmissão de seus princípios constitutivos. É dessa forma que o Artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988 articula a noção de bem cultural, ao afirmar que o patrimônio cultural brasileiro é referência aos testemunhos materiais e imateriais portadores de interesse cultural relevante.

Bens culturais são criações resultantes da inventividade dos seres humanos e se apresentam através de dois elementos, o suporte e o significado ou valor. Mas para que um produto seja considerado um bem cultural se faz necessário que seja portador de interesse cultural relevante, ou seja, que nele estejam presentes testemunhos de valores fundamentais para uma comunidade ou sociedade. Nesse sentido, o que afirma a relevância de um bem não é tanto a importância do suporte em que se ancora, nem tão pouco o valor agregado, mas o interesse cultural representado no testemunho. É justamente no suporte sobre o qual recai o valor que se concentram as distinções que embasam as políticas culturais nesse âmbito. Se o amparo do valor é corpóreo, tangível, diz-se que esse bem é material e para salvaguardá-lo foram criados estatutos jurídicos específicos. Se o valor se institui sem necessidade de mediação de objetos, ou seja, sem que sejam necessários objetos para representá-los, esse bem é imaterial ou intangível.

A distinção em bens materiais e imateriais se constituiu na categoria jurídica que tem estruturado as políticas de patrimônio cultural brasileiras e supõe, fundamentalmente, a presença de um valor ancorado num suporte. Tais suportes encerram duas dimensões: a primeira se define pelo caráter material das criações humanas e a segunda pelo caráter imaterial, simbólico dessas criações. Dessa forma, mesmo quando se ressalta a natureza material dos bens culturais não se pode esquecer que esses objetos são portadores de determinado(s) valor(es) que lhe dá(ão) sentido(s).

Por isso mesmo, Maria Cecília Londres Fonseca (2003) ao analisar as políticas culturais brasileiras informa que suas bases constitutivas realçam nos bens imateriais/intangíveis o aspecto simbólico na medida em se apresentam com relativo grau de autonomia quanto aos meios de sua produção, sem a necessidade da mediação de objetos para reificá-los ou representá-los, não sendo apreensíveis fisicamente. No entanto, quando o amparo do valor é corpóreo, diz-se que esse bem é material.

Os bens culturais são criados num lócus de intersecção das dimensões material e imaterial. Por outro lado, essas dimensões são inseparáveis em todo tipo de comunicação, inclusive nos testemunhos presentes nos bens culturais. Embora essa classificação tenha um caráter operacional que permite a instauração de políticas específicas, não se pode tomá-la de modo absoluta, pois, na cultura, os aspectos materiais/tangíveis e imateriais/intangíveis formam unidade integrada na qual, afirma José Newton Coelho Meneses (2009, p. 39), a construção material, imaterial, significados e representações se constroem em diversidade e harmonia. A separação em bem material (que se tomba) e em bem imaterial (que se registra) é possível apenas para cumprir didatismos e burocracias.

Mas se a caracterização dos bens culturais vem apontando para uma falsa dicotomia entre as dimensões materiais e imateriais, a disseminação da noção de bens imateriais tem aprofundado uma vertente que, erroneamente, restringe essas características aos universos das culturas tradicionais populares e indígenas, sem atentar que a definição da dimensão de um bem cultural, material/tangível ou imaterial/intangível, não se reporta a sua origem, mas ao suporte sobre o qual se assentam os sentidos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, [1988]2003.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FONSECA, M. C. L. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: Abreu, Regina E Chagas, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003, p. 56-76.

_____. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: IPHAN, 2005.

MENESES, José Newton Coelho. Memória e historicidade dos lugares: reflexão sobre a interpretação do patrimônio cultural das cidades. In: AZEVEDO, Flávia Lemos Mota De; CATÃO, Leandro Pena; PIRES, João Ricardo (orgs.).

Cidadania, memória e patrimônio: as dimensões do museu no cenário atual. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.

POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no ocidente.* São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – Office Representação no Brasil. *Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado.* Texto aprovado pelo Congresso Nacional e promulgado pelo Senado Federal por meio do Decreto Legislativo n. 32, de 1956. Brasília, jun. 2010.

_____. *Recomendação sobre medidas destinadas a proibir e impedir a exportação, a importação e a transferência de propriedade ilícita de bens culturais.* In: Cury, Isabelle (Org.).

_____. *Cartas patrimoniais.* Rio de Janeiro: IPHAN, 2000. p. 97-103.

_____. *Recomendação sobre a conservação dos bens culturais ameaçados pela execução de obras públicas ou privadas.* In: CURY, Isabelle (Org.). *Cartas patrimoniais.* Rio de Janeiro: IPHAN, 2000. p. 122-136.

BIOGRAFIA

Mozahir Salomão Bruck

O esquecimento impõe aos mortos sua morte definitiva. O símbolo, nas suas infinitas e incontroláveis ocorrências e circunstâncias, pode mesmo ser entendido como uma forma de vingança do homem contra a morte e possibilidade única de permanência.

Por isso mesmo, a narrativa biográfica se institui a partir de uma relação tensa com o tempo. Tem o objetivo de impedir o progressivo apagamento de personagens e seus feitos, seus efeitos e, se for essa a perspectiva, defeitos – ou seja, em tudo aquilo que esses atores se dispuseram de maneira mais vital no mundo humano. É um jogo entre temporalidade e significação. Entre vida e morte. As significações de uma vida que se distancia no tempo e que tendem a reduções e condensações, fazendo com que o que delas persista não seja uma essência, mas uma fórmula, um espectro.

Se entendermos a biografia como uma reescrita do passado, noções como memória e o próprio tempo merecem, por conseguinte, uma atenção mais detida. Nesse sentido, deve-se considerar a contribuição de Jacques Derrida, para quem a noção de linearidade temporal deve, nesse caso, ser substituída por simultaneidade. O autor sustenta que, no momento em que algo é lembrado, o que era passado torna-se narrativa e articula-se no presente, “sendo, portanto, simultâneo a este presente” (*Apud* Pena, 2004, p. 23). Mais, ainda: o que seria futuro é apenas uma especulação, podendo ser articulado apenas no discurso, o que também o tornará presente. O passado e o futuro, enfim, redimensionados e

instalados no presente. O acionamento da memória, portanto, a transforma em discurso. Em versão. Ou seja, a memória não substitui ou sequer repõe o passado, apenas atesta sua ausência. O biógrafo, narrador por ofício e circunstância inescapável, é escravizado pelo jogo da linguagem, através do qual pensa dar conta dessa falta. Porém, o que faz é produzir versões e, muitas vezes, produzir novas cenas, muitas delas, certamente, tão imaginativas quanto aquelas apresentadas pelas suas fontes, sejam documentais, entrevistados, outras obras biográficas etc.

O passado é algo sempre inconcluso. Ainda está por articular-se no presente, ou melhor, na presença, onde “[...] elaboramos a memória e a transformamos em discurso.” (Pena, 2004, p. 23).

Os debates e estudos sobre a biografia – apesar de na maioria das vezes não serem específicos com um foco de caráter literário – são volumosos e de longa data. Mais até: possuem inúmeras perspectivas e, principalmente, mostram-se controversos. Nos últimos séculos, a biografia foi vista como discurso distinto, marginal ou mesmo em oposição à história, como um gênero híbrido e “menor” pela literatura, e, também, em última análise, mesmo como uma tarefa impossível de ser realizada.

Em *São Luís*, Jacques Le Goff dedica-se a exemplar reflexão sobre o método biográfico, relacionando-o e contrapondo-o à história, e acaba por defender a retomada da biografia como forma, de caráter científico, de registro histórico. Para Le Goff, no século XX, os historiadores abandonaram o gênero biográfico em favor dos romancistas. Ao dedicar-se à investigação e à escrita sobre a biografia de São Luís, Le Goff compreendeu que a biografia consiste em um modo bem particular de se fazer história, pois ela exige mais do que apenas os métodos intrínsecos à prática da história: ela “confronta o historiador com os problemas essenciais – porém clássicos – de seu ofício de um modo particularmente agudo e complexo”:

Hoje, quando a história, como as ciências sociais, conhece um período de intensa revisão crítica de suas certezas, em meio à crise de mutação geral das sociedades ocidentais, a biografia me parece em parte liberada dos bloqueios em que falsos problemas a mantinham. Pode mesmo tornar-se um observatório privilegiado para refletir utilmente sobre as convenções e sobre as ambições do ofício de historiador, sobre os limites dos conhecimentos adquiridos, sobre as redefinições de que ele tem necessidade. (Le Goff, 2002, p. 21).

Em termos éticos, surgiu, desde o final do século XVIII, na aurora da crítica biográfica, uma espécie de “moralidade da biografia”: quanto daquilo que foi investigado e conseqüentemente descoberto deveria ser publicado? Não se trata do “direito que o público tem de saber”, mas, para o biógrafo, seria antes um

dilema concernente à obrigação de preservar a verdade histórica, mas ao mesmo tempo com a grande possibilidade de, ao fazê-lo, infligir sofrimento e angústia naqueles que, por um motivo ou outro, estão relacionados direta ou indiretamente aos episódios a serem narrados. O que também, claro, tinha a ver com o direito moral e mesmo econômico do biografado, estando ele vivo ou morto. Décadas depois, os críticos voltariam a questionar, também, o que e quanto o biógrafo poderia revelar sobre a intimidade do biografado.

Ao discutir perspectivas semióticas da biografia, o semioticista Décio Pignatari se referiu ao trabalho do biógrafo como sendo de alguém que “arma uma teia interpretante, graças a qual apreende, capta, ‘lê’ a vida de alguém tal como a aranha à mosca”, a partir de fios que extrai da mais variada natureza sígnica – da arte ao documento. Apesar de afirmar que a coleta de dados para a construção biográfica é sempre metonímica, Pignatari ressaltou que o biógrafo sabe que tem de superar esse patamar “tendo em vista a vida gestáltica”, configurada que é mais do que uma metáfora: é um biodiagrama, sempre hesitante entre o icônico e o simbólico.” (Pignatari, 1996, p. 13). O autor explica que, no caminho apontado pela Linguística, na década de 1970 – que isolou a unidade constituinte operacional de seu objeto, o fonema –, os semiólogos chegaram a propor o biografema, que seria “o elemento unitário e básico da biografia”. O biografema seria a unidade básica do biodiagrama. Assim, a operação biográfica ou autobiográfica resulta da montagem de uma biodiagramação a partir da coleta e escolha de biografemas. Os biografemas selecionados seriam todos “armados num bastidor biográfico, em função de certo design, um interpretante-objeto a que chamaríamos de ‘significado’ da vida em questão.” (*Ibidem*, p. 14).

Pignatari compreende a biografia como um romance documental e documentado. Ele lembra que o romance tem muito de “biografia imaginária” e que, assim, “a biografia está para o romance como a foto para o quadro ou desenho”:

O oposto da biografia fortemente indicial é a biografia romaneada, onde a importância concedida aos biografemas deriva de um interpretante diagramático inconsciente, quando não aleatório ou arbitrário. [...].

São biografias marcadamente simbólicas, mais verbalistas do que verbais. Em termos corriqueiros, carecem de rigor metodológico. Só há uma coisa que pode justificar e salvar essa categoria biográfica: é a qualidade da assinatura, uma instância mais artística do que a ciência histórica. (*Ibidem*, p. 17).

Ao contrapor biografias denominadas por ele como de uma “indicialidade jacobina” e as simbólicas “mais verbalistas do que verbais”, Pignatari salienta que, nas do primeiro tipo, há uma demasiada preocupação com a facticidade e sua comprovação documental. E se não existe a prova, o documento,

o biografema também não existe. Nesses casos, para o autor, podem ocorrer muitas e graves distorções, uma vez que os próprios biografemas perdem sua hierarquia biodiagramática – ou seja, biográfica. Isso porque sua importância passa a ser função do documento, da prova. E, muitas vezes, valorizam-se coisas de pouca ou nenhuma importância. A biografia, nesse caso, se transforma em um “*puzzle*” biodiagramático, em que se podem observar “enormes lacunas, quantitativas e qualitativas, transformando-se num arquipélago bizarro de biografemas flutuantes.” (*Ibidem*, p. 17).

A reflexão acima se reveste de importância para este trabalho na medida em que uma das hipóteses que norteiam esta investigação é de que tanto no exercício do literário como na construção de um texto historiográfico/jornalístico estão presentes, inevitavelmente, as mesmas circunstâncias discursivas que, mesmo firmadas por intencionalidades e contratações distintas e quase antagônicas, possuem como instância realizadora e fundadora a própria linguagem. Estrutura-se, enfim, a biografia, a partir de uma tensão entre o projeto de se reproduzir com fidelidade, sob a égide de um mimetismo, um passado real, vivido, e ao mesmo tempo o “polo imaginativo do biógrafo, que deve recriar um universo perdido de acordo com sua intuição e suas capacidades criativas.” (Dosse, 2005, p. 57).

REFERÊNCIAS

DOSSE, François. *Le pari biographique: écrire une vie*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

LE GOFF, Jacques. *São Luiz*. Rio de Janeiro, Record, 2002.

PENA, Felipe. *Teoria da biografia sem fim*. Rio de Janeiro, Mauad, 2004.

PIGNATARI, Décio. Para uma semiótica da biografia. In: HISGAIL, Fani. *Biografia: sintoma da cultura*. São Paulo: Hacker Editores. Cespuc, 1996.

BOOM **DE MEMÓRIA**

Pedro Benetti

Os estudos e as reflexões sobre memória constituíram uma marca fundamental do século XX na Europa e em outras partes do mundo. Diferentes disciplinas se engajaram no esforço de compreender as articulações entre memória, vida social e formação de indivíduos. De certa maneira, o tema tornou-se transversal às humanidades, aparecendo na Psicologia, Sociologia, Literatura, Filosofia e História, para citar apenas alguns dos campos do conhecimento que o abordam. Se desde o começo do século as investigações sobre memória foram importantes para a psicologia (Freud, 1966) e para a Sociologia (Halbwachs, 2013), após a Segunda Guerra Mundial os próprios debates sobre construção/reconstrução do mundo porvir estiveram completamente tomados pelo problema da memória. Assim, a memória pode ser abordada tanto pela perspectiva de sua presença no debate público, como uma marca das sociedades contemporâneas, quanto como pelo seu significado na vida acadêmica – seja como campo de estudos interdisciplinar, seja como conceito que permite construir análises sobre as tendências e tradições próprias às diferentes disciplinas.

Tamanha centralidade da noção de memória ensejou a formulação de diversos conceitos correlatos, que contribuem para torná-la mais robusta e adequada à explicação de diferentes fenômenos (lugar de memória, testemunho, rememoração, memória pública, memória coletiva, reparação são alguns exemplos). Nesse contexto, alguns autores têm falado sobre um *boom* de memória como chave de explicação para tendências recentes nos debates público e especializado.

No que tange ao debate público, *boom* de memória é um conceito que dá conta do

[...] crescimento e a expansão de museus nas últimas duas décadas, a restauração de antigos centros urbanos, a ascensão do romance histórico e as narrativas biográficas, moda retrô na arquitetura e no vestuário, o entusiasmo pelas comemorações, a ascensão dos antiquários, o vídeo como dispositivo de memorialização e até a conversão do passado do mundo – e não apenas o recolhido pelos museus – em um banco de dados (Barbero, 2018).

Já no que diz respeito ao debate especializado, o conceito de *boom de memória* tem sido utilizado para abordar tendências observadas em diferentes disciplinas e mesmo no campo intelectual, entendido em sentido amplo. A pensadora argentina Beatriz Sarlo identifica, a partir dos anos 1980 uma “guinada subjetiva”, segundo a qual “a identidade dos sujeitos voltou a tomar o lugar ocupado, nos anos 1960, pelas estruturas” (Sarlo, 2007, p. 19). Nesse sentido, o *boom de memória* poderia ser definido como um deslocamento de eixo da produção intelectual em favor do primado das narrativas, testemunhos e experiências de indivíduos e grupos sociais em contextos históricos específicos, o que poderia implicar, ainda segundo Sarlo, num “excesso de memória”, dado pela relação quase automática entre relato/testemunho e legitimidade da intervenção pública dos sujeitos.

Em ambos os casos, há duas dimensões fundamentais a se considerar no tratamento do conceito *boom de memória*: a primeira remete à centralidade do testemunho, em particular a partir de seu caráter reparador em relação a eventos traumáticos; e a segunda concerne à sua relação com o desenvolvimento técnico dos meios de comunicação e armazenamento de informações que se acelerou a partir dos séculos XX e XXI.

A relação entre memória, trauma e testemunho

O chamado *boom* de memória tem no pós-Holocausto e, no caso latino-americano, no pós-ditaduras militares, pontos de inflexão importantes. A reivindicação da memória como pedra fundamental da construção de novas sociedades – com novas identidades, novos valores e também novos regimes políticos – ancorou-se, em alguma medida, no reconhecimento de que as promessas da modernidade resultaram, dentre outras coisas, em formas extremadas de violência. A radicalidade da experiência das vítimas impunha o testemunho como uma necessidade de sobrevivência (Seligmann-Silva, 2008). O relato aparece como condição para a reconexão entre os sobreviventes e o outro, o mundo social, tornando-se condição necessária para a delicada construção/reconstrução do tecido social, rompido de maneira violenta. Assim, “o compromisso entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade” (Seligmann-Silva,

2008), através da narração, do testemunho e do relato, é um passo sem o qual uma nova sociedade fica impedida de nascer. Ainda que reconhecendo a distância insuperável entre a experiência vivida da violência extrema e as possibilidades da narração no campo da linguagem, assume-se que o testemunho constitui o único caminho possível para lidar com o trauma, tanto no nível individual quanto no nível social.

Essa relação entre violência extrema, graves violações aos direitos humanos, trauma, testemunho, memória e reconstrução/democratização ganhou contornos particulares na América Latina. A partir dos anos 1980, diversos processos de redemocratização no subcontinente se constituíram a partir da promessa do “Nunca Mais”. Lemas como “para que não se esqueça, para que não se repita” foram importantes vetores de mobilização de atores da sociedade civil. Destaca-se, no âmbito latino-americano, o protagonismo das mulheres nas disputas pela construção de uma memória pública que não anulasse a profundidade da experiência vivida pelas vítimas da repressão. Foram as mães, avós e familiares que insistiram – antes dos políticos, dos burocratas e dos intelectuais – na indisociabilidade da tríade memória, direitos humanos e democracia.

Tal insistência, sempre construída a partir do relato e do testemunho, resultou, nas décadas seguintes, na institucionalização de políticas públicas voltadas ao problema da memória. Para além das respostas estatais no âmbito judicial – com destaque para a Argentina – estas políticas assumiram formas variadas nos diversos contextos nacionais, de diretrizes para sinalização de sítios de memória até a produção de relatórios oficiais sobre as graves violações aos direitos humanos. O Brasil, em particular, experimentou a partir de 2014 uma significativa proliferação de comissões da Verdade, em diferentes níveis federativos, empresas e autarquias públicas, em casas legislativas e no âmbito dos poderes executivos. O fenômeno foi classificado por Cristina Buarque de Hollanda (2018) como comissionismo, que pode ser entendido como uma forma de institucionalização do já referido *boom* de memória. As disputas em torno destas políticas têm se confundido com as próprias disputas sobre os sentidos contemporâneos de democracia na região, sendo a crítica às políticas de memória, em especial nos anos recentes, um recurso típico de atores políticos que buscam atualizar repertórios e discursos autoritários.

A memória na encruzilhada: novas tecnologias, velhos autoritarismos repaginados

Para além das questões de ordem política que concorreram decisivamente para o chamado *boom* de memória, é preciso considerar também o papel do desenvolvimento da técnica e as transformações sociais dele decorrente. O fenômeno coincidiu, em grande medida, com a rápida expansão dos meios de

registro e circulação da informação. Novas formas de comunicação, mas também de pesquisa de fontes passadas e armazenamento de dados funcionaram como impulsos para a proliferação de emissores de discursos, de produtores de narrativas capazes de adquirir ampla difusão. Cada vez mais sujeitos tem os meios para narrar histórias, multiplicando o número de atores que dispõem dos recursos eficazes para jogar o jogo das disputas pela conformação das múltiplas memórias coletivas que coabitam nosso mundo. Imprensa, rádio, televisão e, agora, internet, representaram saltos nas possibilidades de produção de subjetividades e de intersubjetividades cujos efeitos foram e seguem sendo objeto de enorme interesse de muitas disciplinas nas humanidades.

Com a recente expansão de novas tecnologias da informação – especialmente as inteligências artificiais e o conjunto de dispositivos genericamente apelidado de Big Data – fica aberta a interrogação sobre quais serão os novos papéis políticos dos processos de produção de memória. As utopias (ou distopias) do registro absoluto, da capacidade infinita de armazenamento de dados, da captura da vida e reconstrução completa do passado parecem hoje mais próximas da realidade. Passadas mais de duas décadas do uso de mídias sociais, já se sabe que as plataformas não são neutras e que relações de poder jogam um papel determinante na configuração dos espaços de produção e circulação dos discursos e, assim, no conteúdo destes. Por isso, longe de dispensar a reflexão sobre memória, esta realidade exige mais do que nunca o emprego das ferramentas conceituais acumuladas ao longo das últimas décadas.

Afinal, o lugar da memória nunca foi determinado pela sua capacidade de reconstituir o passado em termos objetivos e verdadeiros, mas sim pela sua virtude de construir sentidos no presente, a partir da linguagem e da produção de espaços de partilha. Como sabem os movimentos sociais, memória é, a um só tempo, passado, presente e futuro. É na produção dos vínculos e do significado que reside a importância da rememoração, o que ressalta sua dimensão de atividade humana, de movimento e, portanto, de política. Por contraditório que possa parecer, o registro absoluto e principalmente as inteligências artificiais trazem o risco de saturação do espaço público e, consequentemente, maior dificuldade no debate político sobre memória enquanto disputa por valores, exercício de definição de prioridades, função interpretativa e, por fim, enquanto faculdade do pensamento sem a qual a vida comum é impossível.

Como no conto de García Márquez em que o afogado mais bonito do mundo vai ganhando história a partir da narração/imaginação dos sujeitos, a memória é algo por fazer/imaginar, numa atividade que faz, ao mesmo tempo, a cultura e o mundo social.

REFERÊNCIAS

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013

HOLLANDA, Cristina Buarque de. Direitos humanos e democracia: a experiência das comissões da verdade no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, 2018.

HUYSSSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: 3 introduções*. *Matrizes*, v. 12, n. 1, p. 9-31, 2018.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; UFMG, 2007

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*. *Psicologia clínica*, v. 20, p. 65-82, 2008

WINTER, Jay. The generation of memory: reflections on the “memory boom” in contemporary historical studies. *Canadian Military History*, v. 10, n. 3, p. 5, 2001.

CALENDÁRIO

Anna de Carvalho Cavalcanti

No enalço do imediato, da aceleração e da urgência – preceitos para um referencial de atualidade –, a sociedade midiaticizada busca comprimir o tempo tendo como orientação uma visão temporal linear, contável e, portanto, cronológica.

A cronologia desempenha um papel essencial e fundante como fio condutor na narrativa do presente. O tempo cronológico surge na busca por uma temporalidade comum a todos, sendo, portanto, exterior e independente de nós mesmos. Ele também está no âmago da constituição do capitalismo industrial, pois marca a rotina diária dos cidadãos, trouxe o cronômetro para as indústrias e impôs restrições às atividades humanas.

O instrumento principal da cronologia é o calendário (Le Goff, 2013), o qual representa o quadro temporal de funcionamento das sociedades. A palavra deriva do latim “*calendarium*” – “livro de registro” – que, por sua vez, deriva de “*calendae*”, que indicava o primeiro dia de um mês romano. Os calendários antigos baseavam-se no ciclo lunar ou no ciclo solar para a contagem do tempo. “O calendário revela o esforço realizado pelas sociedades para domesticar o tempo natural, partindo do movimento da lua ou do sol, do ciclo das estações e da alternância do dia e da noite – transformando o tempo cíclico em tempo linear” (Le Goff, 2013, p. 13). No entanto, é fundamental pontuar que mensurações mais específicas – como a hora e a semana – estão relacionadas à cultura e não à natureza.

Como objeto social, cultural e religioso, ligado a crenças, observações astronômicas e meteorológicas, o calendário, enquanto instrumento e marcador, não congrega uma única história universal em seu entorno, mas várias, ainda que o apelo capitalista nos dê a falsa percepção de uma suposta unidade. Os calendários em uso são frequentemente os lunares, solares, lunissolares ou arbitrários. Um calendário lunissolar é sincronizado com ambos os movimentos do sol e da lua, tendo como exemplo o calendário hebraico. O calendário arbitrário não é sincronizado com o sol nem com a lua, tendo como exemplo o usado por astrônomos, intitulado “juliano”. Há outros calendários que são sincronizados com o movimento do planeta vênus, como o calendário egípcio.

Observa-se que, nas sociedades, a intervenção de detentores do poder sobre a medida do tempo é essencial à asseguuração do seu triunfo. Assim, reis, heróis e chefes de estado, ao longo de séculos, buscaram assenhorar-se do calendário, reconhecendo nesse quadro temporal um depositário de acontecimentos, ocasiões místicas, efemérides e ações que tendem a perdurar na memória de um povo.

Assim, o calendário é um instrumento de poder, pois permite o controle das atividades econômicas e sociais praticadas em sociedade e ritualizadas por um quadro temporal comum. “Permite de fato realizar, com o controle do tempo, o controle dos homens” (Le Goff, 2013, p. 441).

O calendário, como quadro temporal institucionalizado, é produto e expressão de uma percepção histórica linear. Para Ricoeur (2007), a história transforma o tempo em “tempo calendário”. Partindo de Benveniste (1989), o calendário é também chamado de “tempo crônico”, o qual engendra três características: a referência a um acontecimento fundador que define o eixo do tempo – chamado “momento axial” – a partir do qual todos os acontecimentos serão datados; a possibilidade de percorrer o tempo em duas direções lineares (antes ou depois); e o estabelecimento de mensurações que denominam os intervalos que se repetem (dias, meses e anos).

Assim, todos os instantes podem ser, em princípio, momentos axiais. Portanto, uma data, “completa e explícita, não pode ser dita nem futura, nem passada, se ignorarmos a data da enunciação que a pronuncia” (Ricoeur, 1997, p. 186). Para ser experienciado, é preciso que o tempo, formatado pelo calendário, transforme-se em tempo narrado.

A memória, quando pensada e fixada em acontecimentos específicos do calendário, torna-se refém de narrativas possíveis sobre o passado, de leituras restritivas que se fecham às revisões do presente. O ato de rememoração, ainda, acaba por se tornar datado, marcado por efemérides que devem

pautar determinados acontecimentos, sem que haja um caráter reflexivo na comemoração de marcos supostamente históricos. É possível, no entanto, uma rememoração que se dê, ainda que de forma linear, na compreensão do passado pelo presente, e não apenas do presente pelo passado – lançando um olhar mais ativo e menos passivo sobre um instrumento que deve estar a nosso serviço.

REFERÊNCIAS

- BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 2013.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

CELEBRAÇÃO

Flávio Lins Rodrigues

Do latim *celebratio* – reunião de pessoas, solenidade – e *celeber* – grandioso, esplêndido, famoso, celebrado, solene (protocolo, formalidade, cerimônia) –, sinaliza uma reunião de pessoas com o objetivo de marcar como especial um acontecimento ou pessoa, validar, enaltecer publicamente, reverenciar, oficializar, ocasião para formalizar algo como importante, tornar memorável, podendo ou não ter caráter festivo. Este seria, inclusive, um dos aspectos que a diferenciam da palavra festa, caracterizada como uma forma “lúdica de sociação” (Perez, 2002, p. 36), da mesma forma como acontece com a palavra comemoração; ainda que como um tipo de festejo, celebração, festa e comemoração possam ter o mesmo significado. As celebrações podem ser públicas, com a participação de número ilimitado de pessoas, assim como privadas e restritas (ex.: familiares; sociedades; clientes). As celebrações podem ser periódicas ou únicas, assim como sagradas e profanas (ex.: tradicionais celebrações do cristianismo [Natal, Páscoa]).

As celebrações autenticam eventos de um passado remoto ou recente, evidenciando sua importância no presente, interrompendo o tempo que passa para, através da reunião de um grupo, evidenciar sobre a que se refere e à necessidade de sua rememoração, ou seja, estão relacionadas a algum tipo de motivação. As celebrações possuem viés comunicacional e formativo ante a um grupo, assim como costumam estar relacionadas aos poderes vigentes, podendo atuar como registro memorável que consolida estruturas e mensagens, ainda que autores como Michel de Certeau (2008) evidenciem a fragilidade dessas pretensões ante

à pluralidade da vivência social. Seus ritos podem variar. Ainda que tenha origens na antiguidade, o Carnaval consolidou-se como uma celebração do calendário cristão, que antecede a Quaresma; porém, sua comemoração se converteu em uma festa popular, na qual não estão ausentes aspectos relativos às celebrações. A participação pode ser um dever ou uma obrigação social. Por seu viés oficial, as celebrações, costumeiramente, são promovidas por instituições, ainda que o seu caráter mnemônico não esteja ausente nas demais.

Com as possibilidades digitais, também podem acontecer de forma on-line, utilizando as múltiplas ferramentas para encontros remotos. Na Itália, existe um ramo da ciência, a *eortologia*, que se dedica ao estudo das festas e celebrações religiosas em relação aos seus aspectos filosóficos, sociológicos, históricos e teológicos. Muitas vezes chamadas festas, realizações da igreja católica são celebrações, que contam com três tipos: memória, festa e solenidade (Toledo, 2022). As solenidades seriam as mais importantes, como Páscoa e Pentecostes, seguidas pelas festas e memórias, relativas a aspectos da vida de Jesus e dos santos, podendo variar conforme a região.

REFERÊNCIAS

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.

ENCICLOPEDIA TRECCANI. *Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana*. Disponível em: <https://www.treccani.it/>. Acesso em: 02 ago. 2022.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 15-58.

SAGE KNOWLEDGE. Londres: *Sage Publishing*. Disponível em: <https://sk.sagepub.com>. Acesso em: 02 jul. 2022.

TOLEDO, Valdeci. *No decorrer do ano litúrgico, qual é a diferença entre solenidade, festa e memória?* Ave Maria, São Paulo, ano 124, out. 2022. Disponível em: <https://revistaavemaria.com.br/banca/outubro-2022>. Acesso em: 10 nov. 2022.

CICLO DA MEMÓRIA CULTURAL

Rebecca Atencio

(adaptação da tradução feita por Camil Pavanelli de Lorenzi)

O conceito do ciclo da memória cultural é um conceito proposto pela pesquisadora norte-americana Rebecca Atencio para analisar as dinâmicas que ocorrem entre as esferas institucional e cultural em sociedades pós-transição, como o caso do Brasil no período pós-ditatorial. O ciclo da memória cultural descreve um padrão recorrente de interações sutis e recíprocas entre mecanismos institucionais (julgamentos, comissões de verdade etc.) e produção cultural em países pós-ditatoriais – com o adjetivo cultural no sentido concreto de qualquer obra de literatura, televisão, cinema, teatro, memoriais ou momentos etc. (em oposição a um sentido mais abstrato, como quando falamos em ‘cultura da memória’, por exemplo). Atencio apresenta o conceito do ciclo da memória cultural pela primeira vez no livro de 2014 intitulado *Memory’s Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil* (O momento da memória: O acerto de contas com a ditadura no Brasil). Na introdução do livro, ela ilustra o conceito com o exemplo do filme *Hoje* de Tata Amaral, cuja estreia em 2011 aconteceu na mesma época que a assinatura da lei criando a Comissão Nacional da Verdade (CNV) pela então presidenta Dilma Rousseff.

O ciclo da memória cultural no Brasil consiste em quatro fases. Começa com a *emergência (quase) simultânea*: seja por coincidência ou intencionalmente, uma determinada obra cultural (ou conjunto de obras) e um mecanismo institucional são lançados mais ou menos ao mesmo tempo. De um jeito ou de outro, o fator decisivo é a coincidência temporal, mais do que uma eventual relação de

causalidade, que não precisa estar em jogo. A inauguração da CNV não inspirou ou ocasionou a criação de *Hoje*, que já estava em produção muito antes que uma comissão de inquérito sequer fosse imaginável – nem o filme inspirou ou ocasionou a CNV. O que importa é que ambos “aconteceram” aproximadamente ao mesmo tempo.

A simultaneidade leva à segunda fase, a criação de uma *associação imaginária* entre a obra cultural (ou obras) e um mecanismo institucional. O público mais amplo passa a associar os dois eventos e a considerá-los de forma pareada. É claro que nem todas as obras culturais que emergem concomitantemente a um mecanismo institucional passam a ser associadas a esse mecanismo, seja imaginariamente ou de qualquer outra forma. Na maioria dos casos, isso não acontece. É praticamente impossível prever quais obras serão lidas dessa forma e quais não. Cada caso é único, com inúmeras variáveis envolvidas; porém, a maioria das obras que foram exitosamente “associadas” a mecanismos institucionais possuem duas características-chave: o dom de tornar um episódio do passado relevante para os dias atuais e a capacidade de capturar e intensificar o *Zeitgeist* – isto é, o “clima” ou o estado de espírito nacional preexistente. Ao mostrar uma viúva que recebeu uma indenização em dinheiro, *Hoje* fazia alusão a um mecanismo institucional anterior já quase esquecido (um programa federal de reparações instituído nos anos 1990), mas que parecia ter conquistado uma relevância inédita à luz dos planos mais audaciosos de uma comissão da verdade. Além disso, o filme capturou e potencializou a curiosidade do público sobre o passado ditatorial do Brasil.

À medida que a percepção de uma associação imaginária se estabelece, ela estimula o processo de *alavancagem*, o que nos leva à terceira fase. Certas pessoas e grupos se aproveitam ativamente dessa associação imaginária para promover determinados temas. Eles aprovam a associação e empenham-se em torná-la significativa. O resultado desses esforços de alavancagem é que tanto o mecanismo institucional como a obra cultural adquirem novos significados, multiplicando as oportunidades de envolvimento do público com ambas as esferas e possibilitando um novo olhar para o passado e o presente.

As pessoas que promovem a alavancagem podem ser os formuladores ou executores da iniciativa institucional, os criadores da obra cultural, atores sociais do terceiro setor ou – o que é mais comum – uma combinação dos três (como no caso de *Hoje* e da CNV). Como as diferentes partes veem a associação imaginária a partir de diferentes perspectivas e às vezes com objetivos contraditórios, o processo de alavancagem não é desprovido de tensão e, em alguns casos, de conflito. Ainda assim, o atrito resultante costuma ser produtivo, estimulando a criatividade e o diálogo e gerando ou reativando outras

memórias. O caso de *Hoje* e da CNV, por exemplo, ilustra como essas tensões podem ser bastante sutis. A premissa de um “desaparecido” que retorna para assombrar a pessoa amada depois de ela receber o dinheiro da indenização implica uma crítica da lógica inerente à primeira medida institucional tomada pelo Brasil, as indenizações financeiras (geralmente compreendidas como uma tentativa de aquietar o passado em vez de virá-lo do avesso), uma crítica que pode ser estendida para os mecanismos oficiais da justiça transicional de forma mais ampla, incluindo a CNV.

A quarta fase do ciclo é a de *propagação*, em que a obra cultural original ajuda a fomentar novas obras de trabalho da memória, seja servindo como modelo a ser seguido, quebrando um tabu, inspirando a adaptação para outro suporte ou simplesmente abrindo espaço (discursivo, físico ou ambos). A obra original pode ser ela própria o produto de uma propagação, como foi o caso de *Hoje*, inspirado em outra obra cultural (o romance de Fernando Bonassi *Prova contrária*, de 2003). A cada nova obra propagada, surge a possibilidade de uma nova fase no ciclo da memória cultural.

Há quatro ressalvas que devem ser levadas em conta quando se fala de ciclos da memória cultural. Primeiro, esse conceito não propõe uma relação de causalidade entre a produção artístico-cultural e mecanismos institucionais. Obras culturais não “geram” mecanismos institucionais (mas elas frequentemente originam novas obras culturais, como ilustra a fase da propagação). Às vezes os mecanismos institucionais de fato dão origem a produções artístico-culturais, mas não necessariamente. Como enfatizam as duas primeiras fases desse modelo do ciclo da memória cultural, o fator determinante é a simultaneidade (*timing*), independentemente da causalidade, e a conexão entre a obra cultural e o mecanismo institucional é essencialmente *imaginada*.

Segundo, o conceito do ciclo da memória cultural também não implica que a cultura pode substituir os mecanismos institucionais. Naturalmente, as obras culturais podem vir a preencher o vazio quando há um vácuo institucional, mas principalmente para cobrar – ou simplesmente manter viva a esperança de – respostas institucionais futuras, tais como julgamentos, comissões da verdade etc. Essas medidas oficiais são importantes e necessárias. Mas através do processo de alavancagem, uma dinâmica sutil mas significativa pode emergir entre mecanismos institucionais e obras excepcionais, resultando em interações que potencializam e prolongam seu impacto mutuamente. Assim, a dinâmica entre mecanismos e obras estabelece a base para novas medidas institucionais, baseadas em medidas anteriores. Ao centrar a atenção sobre a produção artístico-cultural e em como ela interage com os mecanismos institucionais, revela-se que o processo de construção de memórias é mais profundo e cumulativo do que parece à primeira vista.

Terceiro, é importante assinalar que nem todas as obras culturais sobre a ditadura no Brasil passam por esse ciclo. A simultaneidade entre dois eventos não garante que haja uma ligação imaginária entre eles, sem a qual o ciclo emperra. O padrão que o conceito descreve pode ser observada em algumas obras brasileiras excepcionais sobre o passado ditatorial. Inúmeras outras publicações – muitas das quais são importantes por si só – não se encaixam no padrão delineado pelo ciclo da memória cultural. Aliás, frequentemente há muito a ser aprendido com as obras que não se encaixam no padrão: se um preditor de ligação é a capacidade de captar um estado de espírito nacional, isso significa que as obras que não passam por todo o ciclo podem revelar quais memórias atraem pouca simpatia e por quê. Em todo caso, os textos culturais que se encaixam no ciclo fazem com que ele mereça ser estudado, pois iluminam nossa compreensão sobre a interação entre as esferas cultural e institucional.

Quarto, e por fim, o Brasil certamente não é o único país onde ocorreram interações entre produção cultural e mecanismos institucionais. Verificaram-se fenômenos semelhantes na Argentina e no Chile, por exemplo, como atesta um volumoso corpo teórico. Mas o Brasil é um caso particular na medida em que sua trajetória no acerto de contas com o passado ditatorial tem sido muito mais gradual e desviante que a de outros países. Depois da transição para o regime civil em 1985, ainda seriam necessários dez anos para que o Estado adotasse sua primeira medida institucional: um programa de indenização. Outros dezessete anos seriam necessários para que o país inaugurasse uma comissão da verdade. A produção cultural, por outro lado, tem sido relativamente constante. Dadas as circunstâncias, pode-se argumentar que a cultura tem sido ainda mais essencial para manter vivas as questões da memória no Brasil do que foi em países como a Argentina ou o Chile.

Para concluir, é importante lembrar que Atencio propôs o conceito do ciclo da memória cultural para analisar o período entre a Lei da Anistia em 1979 e a conclusão dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade em 2014, focando na memória das vítimas e sobreviventes da violência do regime militar. Em outras palavras, a invenção do conceito antecede e, portanto, não contempla o ressurgimento da memória militar pró-ditadura na campanha presidencial de Jair Bolsonaro nas eleições de 2018. Portanto, novas pesquisas precisam ser feitas, primeiro, para testar se o conceito do ciclo da memória cultural aplica-se também a obras culturais que fazem apologia à ditadura militar e, segundo, para determinar se o conceito original proposto em *Memory's Turn* continuará sendo válido – ou se precisa ser adaptado de alguma forma – para descrever futuras obras culturais que contestam tal apologismo.

CONTEXTO

Ana Paula Pimenta

Quando se fala em memória, logo fala-se em contexto. Em uma origem etimológica, a palavra contexto deriva do latim *contextus*, que significa nexo ou ligação. Sendo assim, para uma primeira e objetiva definição, pode-se dizer que contexto diz respeito a um conjunto de fatos, circunstâncias e desencadeamentos temporários e/ou sociais que agregam informação e conhecimento a um fato, auxiliando, desta forma, em sua compreensão. Ao longo dos anos, diversos autores debruçaram-se sobre as possíveis considerações acerca do conceito, aplicando-o nos estudos da comunicação, psicologia, neurociência, linguística, dentre outras ciências possíveis.

Nos estudos que envolvem o contexto como importante aporte para o fazer jornalístico, Lückmann e Fonseca (2017) o definem enquanto fator que promove uma inter-relação de circunstâncias que dizem respeito a determinado fato. Daí pode-se compreender a associação permitida por informações que permeiam o chamado *background* ou o que está por detrás – ou ao redor – daquele fato: o contexto histórico, por exemplo, ou o momento político e social em que tal acontecimento está inserido.

Da mesma forma, também trabalham Bob Franklin (2005) em parceria com outros três autores, que na obra *Key Concepts in Journalism Studies*, trouxeram a definição de contexto em três vieses distintos: o primeiro enquanto contexto de produção da reportagem, referindo-se à localização e situação em que o jornalista se encontra no momento de apuração e produção daquele material; o segundo como sinônimo de *background*, que diz respeito aos dados e fatos que se encontram por

de trás da notícia em si e que não foram contemplados no chamado lide jornalístico; e um terceiro viés que refere-se aos contextos político, histórico e/ou social que se relacionem ao fato narrado e que podem auxiliar na compreensão do mesmo.

Para Ribeiro, Martins e Antunes (2017), o contexto deve ser pensado como parte substancial do texto, e não como elemento extra e à parte. Para os autores, a contextualização também produz significados, que, assim como a memória, ocupam um local de disputa e ressignificação.

O contexto afigura-se aí como o exterior constitutivo do texto. Algo que não apenas atravessa os discursos, mas que lhes dá vida, o que dá dinamicidade à sua materialidade, o que faz dele uma prática justamente. Prática sempre dinâmica: que se configura e se reconfigura continuamente, que produz sentidos abertos, inacabados, passíveis de diferentes formas de apropriações. (Ribeiro; Martins; Antunes, 2017, p. 3)

Fazendo jus ao seu significado base, o contexto vem, dessa forma, criando nexos e conexões dentre e entre os fatos, e, por diversas vezes, utilizando-se da memória para isso. Seja oferecendo um aprofundamento e background por meio de relatos e/ou dados não antes consultados ou permitindo o acesso a histórias anteriores – por meio do acervo, característica ampliada e potencializada com o meio digital, a memória provê contexto ao fato, enriquecendo-o e permitindo um maior grau de interpretação por parte do público. Nesse sentido, é também interessante citar aqui o chamado jornalismo contextual (Fink e Schudson, 2014), que faz uso da memória, dentre outras potencialidades, para gerar contextualização e aprofundamento aos relatos noticiosos. O resgate temporal possibilitado pela memória em ação no relato jornalístico, que busca em acontecimentos passados uma iluminação e explicação do presente, auxilia o jornalismo contextual em seu objetivo de gerar aprofundamento ao fato.

REFERÊNCIAS

- FRANKLIN, Bob et al. *Key Concepts in Journalism Studies*. London: SAGE Publications Ltd, 2005.
- KATHERINE; Schudson, Michael. *The rise of contextual journalism, 1950s-2000s*. Sage Journals: Journalism, v. 15, n. 1, p. 3, 20, 2014.
- LÜCKMAN, Ana Paula; FONSECA, Virgínia. Contexto e contextualização no Jornalismo: uma proposta conceitual. *Estudos em Jornalismo e Mídia*, Florianópolis, v.14, n.2, p. 162- 174, 2017.
- RIBEIRO, Ana Paula Goulart; MARTINS, Bruno Guimarães; ANTUNES, Elton. Linguagem, sentido e contexto: considerações sobre comunicação e história. *Revista Famecos*, Porto Alegre, v. 24, n.3, 2017

CONTRAMEMÓRIA

Lilian Reichert Coelho

O termo *contramemória* carrega em si a inscrição de seu sentido irrefutável: o de contestação. A dúvida incide sobre o segundo termo, por sua polissemia: a que memória se opõe? No campo dos estudos da memória, em geral, *contramemória* refere-se à interrogação da memória oficial, dominante, apontando as desiguais disputas de versões sobre o passado e suas reverberações no presente. Nesse sentido, o termo mantém diálogo direto com as noções de memória social (Le Goff, 1990), memória coletiva (Halbwachs, 2013) e memória histórica, revelando os mecanismos de construção e os hiatos no conhecimento público sobre o passado. Ao afrontar a memória autorizada, instaura fissuras no discurso hegemônico, expondo os “dispositivos de poder” (Gondar, 2003), ao reconhecer a existência de narrativas e subjetividades propositalmente invisibilizadas na história de um grupo.

A *contramemória* atua pelo deslocamento de ideias enraizadas de identidade, nação e história, denunciando as incompletudes e distorções do saber compartilhado sobre o passado. Com isso, práticas de *contramemória* atacam os saberes construídos e reproduzidos na sociedade ao evidenciarem que o passado e a memória são vivos e não imutáveis, como se pretende fazer crer pela repetição das narrativas oficiais. Desse modo, narrativas marginalizadas, “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989), antes restritas aos espaços privados de uma família ou de um grupo subalternizado, emergem e entram na disputa por reconhecimento público.

Abordar a contramemória, inevitavelmente, remete à necessária distinção entre memória (viva, dinâmica, aberta) e história (operação intelectual de representação do passado) proposta por Nora (1993). Ela se opõe à memória oficial não de modo dicotômico, mas pela reivindicação de perspectivas críticas e plurais, considerando sujeitos cuja herança é considerada a parte não ouvida de uma história coletiva. Constitui-se, portanto, como ato político, ao propor suplementos (Lipsitz, 1990) desorganizadores da lógica da memória oficial, institucional, por gestos criativos e anarquísticos (Seligmann-Silva, 2014), impondo questionamentos sobre as operações que sustentam os arquivos.

As contramemórias não se restringem a denunciar “a” memória, mas envolvem as raízes alternativas que as instauram, amparando-as e conferindo-lhes legitimidade por referências que expõem as seleções e exclusões do instituído. As ancestralidades indígenas e afro-brasileiras podem ser exemplos dessas referências, assim como a memória biocultural (Hernández, 2022), as práticas de oralidade, as performances e escritas do corpo (Martins, 2003), as vidas das jovens negras rebeldes (Hartman, 2022), as vidas dos homens infames (Foucault, 2003), as apropriações criativas de símbolos hegemônicos pela cultura popular, entre outras variadas operações possíveis.

Reencenações do passado, destruição de monumentos, valorização de resíduos culturais e heranças sobreviventes explodem criticamente os lugares de memória (Nora, 1993) e a história monumentalizante pela força criativa dos(as) que tomam seu lugar de direito na ciência e na cena pública. Intelectuais, personagens históricos(as) inauditos ou apagados(as), lugares e práticas mantidas em segredo ou hibridizadas assumem seu lugar na disputa tensa por voz e espaços institucionais. Tudo isso é atravessado e dificultado pelas ideologias e produtos da modernidade, do capitalismo e das novas formas de colonialismo que se reproduzem no mundo contemporâneo.

Em seu confronto com uma concepção de história que se torna dominante no século XIX, os estudos de memória contemporâneos reverberam críticas ao historicismo e à ideia de história total. Algumas de suas fontes são: Nietzsche, na *Segunda Consideração Intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida (1874); Benjamin e sua ideia de “escovar a história a contrapelo”, presente nas *Teses sobre o conceito de História* (1940); Foucault (1987; 2005), com a proposta genealógica e a busca por “uma outra história” sob os regimes de verdade. Também dialogam com as propostas sobre o fim das “grandes narrativas da modernidade”, anunciado por intelectuais de variadas correntes teóricas e políticas nas últimas décadas do século XX e início do XXI, como Lyotard (2013) e Hutcheon (1991). Os Estudos Culturais contribuem para o debate ao propor um conceito expandido de cultura e a destruição de hierarquias.

Nas últimas décadas, os processos de descolonização de países nos continentes africano e asiático e no Caribe, conflitos e guerras derivadas, associados a disputas internas ao campo dos estudos da memória como as que Gagnebin relata no texto *Palavras para Hurbinek* (2000) e ao fortalecimento de ativismos sociais e políticos anticoloniais, provocaram deslocamentos irrevogáveis nos pontos de vista sobre o passado, a história e a memória. No Brasil, a “comemoração” oficial dos 500 anos de “descobrimento” (ano 2000) acirrou tensões com os povos originários e setores progressistas da sociedade. Se não impediram a celebração pública da memória do poder e dos dispositivos de reprodução simbólica da história oficial, fissuraram o imaginário colonial a partir da “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2017), revelando contranarrativas e encenando insurreições.

É na acareação com a memória colonial que os esforços de contramemória ganham mais força, expandindo-se ao redor do mundo nas mais diversas áreas do conhecimento e práticas sociais e culturais, como literatura, cinema, jornalismo, publicidade, entre outras. Esse amplo movimento requer novos conceitos, vocabulários, metodologias e formas de intervenção diversificadas na realidade social. No ambiente acadêmico, as contramemórias têm sido experimentadas por iniciativas que incluem a autorreflexividade, a implicação, a coparticipação, seja por meio da história oral, de estratégias (auto)biográficas, autoetnográficas, fabulação crítica, personificação das coisas, testemunhos, entre outras experimentações não apenas metodológicas, mas derivadas de rupturas e inovações epistemológicas.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: *O anjo da história*. Org. Trad. João Barrento. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org.) *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Tradução de Vera Lúcia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; IV) p. 203-222.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GAGNEBIN, J-M. Palavras Para Hurbinek. In: NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. (orgs.) *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 99-110.

GONDAR, J. Memória, poder e resistência. In: *Memória e espaço: trilhas do contemporâneo*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2013.

HARTMAN, S. *Vidas rebeldes, belos experimentos – histórias íntimas de meninas negras desordeiras mulheres encrenqueiras e queers radicais*. Trad. Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

HERNANDÉZ, A. R. C. Memória biocultural: cultura(s)-natureza(s) na contramão do capitaloceno. *Revista Tramas y Redes*, n. 3, dez./2022. Disponível em: <https://www.clacso.org/memoria-biocultural-culturas-naturezas-na-contramao-do-capitaloceno/> Acesso em: 12 maio 2024.

HUTCHEON, L. *Poética do pós-modernismo*. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1991.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

LIPSITZ, G. *Time passages: collective memory and American Popular Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1990.

LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. Tradução Ricardo Corrêa Barbosa. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MARTINS, L. M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Revista Letras (UFSM)*, n. 26, jan.-jun./2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881> Acesso em: 13 maio 2024.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade – o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, n. 94, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPpx5Zr3yrMjh7tC-ZVk/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 12 maio 2024.

NIETZSCHE, F. W. Segunda consideração Intempestiva: Sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. Trad. Noeli de Melo Correia Sobrinho. In: *Escritos sobre a história*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

NORA, P. Entre memória e história – a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. *Revista Proj. História*. São Paulo, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101> Acesso em: 12 maio 2024.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278> Acesso em: 11 maio 2024.

SELIGMANN-SILVA, M. Sobre o anarquivamento – um encadeamento a partir de Walter Benjamin. *Revista POIÉISIS*, UFF, vol. 15, n. 24, 2014, p. 35-58. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/poiesis/article/view/22910> Acesso em: 11 maio 2024.

CULTURA DA MEMÓRIA

Juçara da Silva Barbosa de Mello

A cultura da memória se instalou em nosso horizonte desde o último quartel do século passado (Huysen, 2000). Um fenômeno surpreendente, conforme assinalado por Andreas Huyssen, que se converteu em uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais. Na relação entre passado, presente e futuro, o privilégio, antes voltado para o futuro, passou, desde então, a pertencer ao passado.

As Guerras Mundiais, os genocídios, o Holocausto, as colonizações, enfim, os grandes traumas históricos deixados pelo século XX, silenciadores de uma considerável parcela da humanidade, contribuíram para fazer emergir, com força, a valorização da memória, de um certo “dever de memória” (Nora, 1993), afirmando, por exemplo, a história oral, bem com como seus suportes, como o audiovisual, e ainda o patrimônio enquanto expressão cultural de uma diversidade de grupos específicos. A presentificação do passado, por meio dos mais variados suportes de memória, passaria então a caracterizar uma cultura da memória cada vez mais preponderante.

Pierre Nora, em seu conhecido artigo *“Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux”* (1993), argumenta que no mundo contemporâneo, a balança entre história e memória tende para o lado da história que “conquista memória para si”. O autor identifica o fim de uma relação íntima entre a história e a memória e o início de um período em que a história com sua “crítica destruidora da memória espontânea” a faz desaparecer. Dessa forma, conclui: “fala-se tanto

em memória porque ela não existe mais”. O que resta é aquilo que se chama de memória historicizada, que vem do exterior e é interiorizada como uma obrigação individual, pois não representa mais uma prática social. Ela se constitui como uma memória dever, que consiste numa secreção voluntária de uma memória perdida que se fixa em lugares, lugares de memória.

A reflexão de Nora representa uma crítica às novas realidades políticas e culturais trazidas pelas propostas da União Europeia e dos novos desafios da globalização do culturalismo. A historiadora Beatriz Sarlo (2007) e a antropóloga Aleida Assmann (2011) trazem argumentos que se contrapõem à famosa sentença de Pierre Nora. Em *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*, Assmann ([2011]2019) defende que a memória não desaparece, mas assume novas formas de expressão culturalmente definidas. A autora argumenta que o salto entre a memória espontânea e viva, a qual se refere Pierre Nora, para a memória cultural e artificial é problemático, pois traz consigo o risco da deformação, da redução e da instrumentalização da recordação. Na obra *Cultura da memória e guinada subjetiva*, Beatriz Sarlo defende que “do meio século que vai do fim da Segunda Guerra Mundial até o presente, a memória ganhou um estatuto irrefutável” (Sarlo, 2007, p. 44). A autora propõe uma crítica à cultura da memória e uma problematização da noção do estatuto de verdade ou de uma verdade menos questionável atribuída ao testemunho.

O “dever de memória”, citado por Nora como sintoma do término de uma relação íntima da memória com a história, para Sarlo, “induz uma relação afetiva, moral, com o passado, pouco compatível com o distanciamento e a busca de inteligibilidade que são o ofício do historiador” (Sarlo, 2007, p. 43). A perspectiva de Pierre Nora e a de Beatriz Sarlo divergem em vários aspectos. Nora se posiciona em defesa de uma memória supostamente espontânea e absoluta, enquanto Sarlo critica as utilizações da memória que negligenciem seu caráter discursivo.

Os discursos da memória aceleraram-se na Europa e nos Estados Unidos no início da década de 1980 em torno do debate sobre o Holocausto (Huysen, 2000, p. 13). A série de TV “Holocausto”, de 1978, exibida em quatro episódios, obteve grande popularidade na Europa e foi seguida de intenso movimento testemunhal e de uma série de outros eventos relacionados à história do Terceiro Reich. Com intensa cobertura da mídia internacional, os discursos de memória do Holocausto ganham uma dimensão totalizante, transformando-se numa figura de linguagem universal “que permite a memória do Holocausto começar a entender situações locais específicas, historicamente distantes e politicamente distintas do evento original” (Huysen, 2000, p. 13).

A cultura da memória, portanto, enquanto conceito, precisa ser compreendida no contexto em que tempo e espaço aparecem como categorias intimamente ligadas entre si. Como afirma Huysen, a intensidade dos desdo-

bramentos dos discursos de memória, que caracteriza grande parte da cultura contemporânea, “fizeram emergir questões de temporalidades diferentes e modernidades em estágios distintos como peças chave para um novo entendimento rigoroso dos processos de globalização” (Huysen, 2000, p. 10). A intensificação da cultura da memória no contexto do multiculturalismo pôs em xeque a percepção de atualização dos modelos ocidentais de modernização.

Pensar os significados do tempo nos diversos momentos e nos diversos espaços da experiência da humanidade é pensar nos diferentes significados atribuídos à memória. A dinâmica correlação entre tempo e espaço como constituintes do fenômeno da cultura da memória pode ser melhor compreendida a partir da argumentação elaborada pelo historiador francês François Hartog em diálogo com o historiador alemão Reinhart Koselleck, que consiste em pensar a experiência do tempo por meio do entrelaçamento entre passado e futuro; recordação e esperança. Para Koselleck, as categorias experiência e expectativa apresentam-se ainda mais adequadas, pois “a expectativa abarca mais que a esperança e a experiência e mais profunda que a recordação” (Koselleck, 2006, p. 309).

Em momentos em que a experiência predomina sobre a expectativa, se daria a predominância dos *regimes de historicidade*¹ cujo espaço da experiência é mais alargado em função de continuidades do passado ainda fortemente presentes, havendo alguma projeção para o futuro. Nesses casos o peso da memória, mas afetiva e ligada às tradições, parece sobrepor-se ao da história². Por outro lado, rupturas ou descontinuidades com o passado seriam observadas em momentos cujas atenções se voltam para o futuro. Momento em que a narrativa histórica, metodologicamente formulada, parece ser a medida do regime de historicidade em predominância. Há, ainda, os momentos de brecha, de desorientação, de perda de sentido. As brechas no tempo seriam, então, causadas pelo descrédito da história enquanto orientadora das ações no presente (Hartog, 1997).

Nessa perspectiva, tanto nos momentos de continuidades do passado fortemente presentes, quanto naqueles caracterizados como brechas no tempo, marcados pelo descrédito da história, a memória ganha protagonismo. Não qualquer tipo de memória, mas uma memória que vai além da recordação, uma memória-experiência, materializada, ritualística, uma memória cultural.

1. *Regimes de historicidade é como o historiador François Hartog, por meio de suas análises das diversas variáveis das relações entre história e memória, na perspectiva do Ocidente Europeu, designou os modos como se dão as ações dos homens no tempo, ou seja, de como se constituem e se conformam culturalmente a sua própria historicidade. É importante enfatizar que os regimes de historicidade não operam de forma isolada, cada um a seu turno. Eles podem ser simultâneos, apresentando-se um em predominância aos outros em alguns momentos, e em outros pode ser verificada absoluta tensão entre eles.*

2. *A História, aqui, aparece como narrativa do passado, que embora dialogue como a memória, dela se distingue por estar submetida a critérios acadêmicos de subordinação ao método e ao crivo dos historiadores de profissão.*

A disseminação geográfica da cultura da memória é tão ampla quanto é variado o uso político da memória. Embora seja utilizada em larga escala para apoiar políticas fundamentalistas e ditatoriais, as culturas da memória também estão intimamente ligadas, em muitas partes do mundo, a processos de democratização e lutas por direitos humanos e a expansão e fortalecimento das esferas pública da sociedade civil (Huysen, 2005, p. 34).

Esse é um debate amplo que abrange diversos temas de importância central para a humanidade. Questionamentos como: quais são os processos de esquecimento e silenciamento que operam na cultura da memória? Quais são as consequências de apagar ou distorcer certos eventos do passado? Como os lugares físicos, como memoriais, monumentos e museus, funcionam como locais de memória e como influenciam a forma como lembramos e interpretamos o passado? Como a cultura da memória contribui para a formação da identidade individual e coletiva de um grupo ou comunidade? Quais são os interesses políticos, econômicos e sociais por trás da construção e preservação de certas narrativas memoráveis?

A interdisciplinaridade é fundamental nesse campo, pois a memória é, como visto, um fenômeno complexo que envolve aspectos históricos, sociológicos, psicológicos e culturais. Para além de tudo isso, estamos, ainda, diante de um paradoxo da cultura da memória. Huysen (2000, p. 20) alerta que “quanto mais nos pedem para lembrar, no rastro da explosão da informação e da comercialização da memória, mais nos sentimos no perigo do esquecimento e mais forte é a necessidade de esquecer”.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

HARTOG, François. *Regimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 1997.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumento, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006.

NORA, Pierre. *Entre mémoire e histoire: la problématique des lieux*. Paris: Gallimard, 1984. v. 1, p. 7-15. Tradução disponível em: *Projeto História*, São Paulo: PUC-SP, Programa de Pós-graduação em História, n. 10, dez. 1993, p. 1-26.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DÉJÀ VU

Pedro Prado

Déjà vu é um acontecimento no campo psicológico caracterizado por uma sensação frequentemente estranha e intensa sobre o indivíduo já ter presenciado ou vivido uma situação no presente, apesar de evidências de que tal experiência é totalmente nova. A expressão se originou do francês, no qual *déjà* significa “já” e *vu* significa “visto”. Na tradução literal, então, significa “já visto”.

O termo se popularizou no meio filosófico e psicológico no fim do século XIX, principalmente devido aos estudos de Émile Boirac, um dos primeiros filósofos a caracterizar e analisar tal sensação peculiar (Brown, 2004).

Pesquisas sugerem que a maioria de nós já teve uma experiência de *Déjà vu* em algum momento de nossas vidas. [...] você é repentinamente e inexplicavelmente tomado por uma sensação de que já fez exatamente a mesma coisa antes – estava neste lugar, se envolveu nesta atividade, disse aquela frase. No entanto, isso é impossível porque, até onde você se lembra, nunca esteve com essas pessoas em particular ou se envolveu nesta atividade em particular em nenhum momento do seu passado. Reduzida à forma mais simples, a experiência de *Déjà vu* representa o choque entre duas avaliações mentais simultâneas e opostas: uma avaliação objetiva de desconhecimento juxtaposta a uma avaliação subjetiva de familiaridade. (Brown, 2004, p. 1-2, tradução nossa).

O *Déjà vu* acontece de forma repentina e, normalmente, dura poucos segundos. É descrito pelos estudiosos mais proeminentes como uma sensação fugaz (porém vívida) de familiaridade, comumente acompanhada da certeza de que se sabe o que acontece em seguida, mas essas previsões são incorretas na maioria das vezes (American Psychological Association, 2020; Brown, 2004).

Já para Cleary (2018), há uma incompatibilidade no acontecimento do *Déjà vu*, já que uma nova experiência é processada de forma errada, como se fosse uma memória. Essa questão aparentemente resulta de falhas temporárias nos processos que ocorrem no cérebro – especificamente nos lobos temporais mediais, onde ocorrem tanto a codificação quanto a recuperação da memória. Brown (2004) argumenta que o *Déjà vu* é geralmente considerado como uma variante normal do funcionamento da memória.

No campo cognitivo, muitas teorias foram propostas para explicar como o *Déjà vu* se acontece. Uma das mais proeminentes se baseia na teoria do processamento duplo, na qual há a sugestão de um breve atraso ou interrupção entre as vias de processamento paralelo, criando uma ilusão de familiaridade – e esse atraso faz com que a mesma informação seja processada duas vezes, dando a impressão de que ela já foi vista antes (Cleary, 2018).

Tanto Brown (2004) quanto Cleary (2018) acreditam que o *Déjà vu* surge de uma falha de comunicação entre esses sistemas, especificamente quando a sensação de familiaridade é desencadeada sem que haja um traço de memória explícita que corresponda ao que se supõe ser familiar (Cleary, 2018). A partir disso, temos outras duas teorias que tratam dos processos que envolvem a memória, dividindo-se em abordagens opostas, como veremos a seguir.

A primeira abordagem baseia-se na memória implícita (não declarativa), que ocorre quando as características sutis/subjetivas do ambiente se parecem com experiências passadas, fazendo com que o cérebro possa ativar uma sensação de familiaridade mesmo quando não há uma recordação consciente. Já a segunda trata da memória explícita (declarativa), que é o oposto da primeira, ligando-se à lembrança consciente de acontecimentos e eventos (Brown, 2004; Cleary, 2008).

Em outros campos do conhecimento, como a literatura, a filosofia e a cultura popular, o *Déjà vu* é visto como um sinal do destino ou um indicativo de realidades paralelas. É, comumente, visto como um fenômeno ligado ao sobrenatural e à experiência dos indivíduos com as lembranças e os acontecimentos do mundo sensível. Já na medicina e, principalmente, na psicologia, o termo é um dos principais exemplos para o estudo das conexões complexas

estabelecidas entre a percepção e a memória, demonstrando a falibilidade da consciência humana.

Nesse sentido, O'Connor e Moulin (2010) falam na possibilidade de a memória nos trair, já que mesmo quando estamos confiantes sobre o sentimento de termos visto algo anteriormente ou de termos estado em determinado ponto antes, essas sensações podem ser apenas ilusões cognitivas criadas pelos processos interpretativos do cérebro. Nos estudos sobre como o cérebro forma e valida a percepção da realidade, a precisão da memória desempenha um papel importante para a formação da consciência e da autenticidade do real.

Imaginemos um indivíduo fazendo uma primeira visita a um restaurante. Ao sentar-se, ele observa a decoração, a posição das mesas e a música ambiente. Isso pode desencadear, repentinamente, uma sensação sobrepujante e rápida de ele já ter estado naquele exato lugar antes – mesmo tendo a certeza de que é impossível. A partir disso, o indivíduo interpreta erroneamente essas novas entradas sensoriais como uma memória familiar, já que pequenos elementos do restaurante podem se assemelhar a outros lugares visitados ou vistos anteriormente. A falsa familiaridade é muito convincente e quase frequentemente leva os indivíduos a questionar a confiabilidade da própria memória.

Os pesquisadores que se dedicam a entender o *Déjà vu* enquadram-no como um erro no reconhecimento da memória e não como um fenômeno sobrenatural, demonstrando a importância dele para abrir mais discussões sobre as complexidades das funções cognitivas dos indivíduos (Cleary, 2018). Este é um dos fenômenos mais curiosos em relação à cognição humana, combinando elementos como memória, percepção e consciência.

Ou seja, os avanços científicos mais promissores sugerem que o *Déjà vu* pode ser o resultado de uma falha no funcionamento das regiões do cérebro que processam a memória. Ainda há muito a ser compreendido sobre o *Déjà vu*, que demonstra a complexidade dos processos de codificação e recuperação de experiências – lembrando-nos que a memória nem sempre é confiável, como foi apontado pelo neurologista e escritor Oliver Sacks (2017) no capítulo *A falibilidade da memória*, do livro póstumo *O Rio da Consciência*.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. Déjà vu. In: *APA Dictionary of Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association, 2020. Disponível em: <https://dictionary.apa.org/deja-vu>. Acesso em: 16 jul. 2025.

BROWN, Alan S. *The Déjà vu Experience*. Psychology Press, 2004.

CLEARY, Anne M. Recognition Memory, Familiarity, and Déjà vu Experiences. *Psychological Science*, v. 17, n. 5, p. 353-357, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00605.x>.

O'CONNOR, Akira R.; MOULIN, Chris J. A. Recognition Without Identification, Erroneous Familiarity, and Déjà vu. *Current Psychiatry Reports*, v. 12, n. 6, p. 165-173, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11920-010-0119-5>.

SACKS, Oliver. *O rio da consciência*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1. ed., 2017. 184 p.

DEVER DE MEMÓRIA

Carolina Lopes Marques

O conceito de *dever de memória* surgiu no contexto das reflexões pós-Holocausto, como uma tentativa de responder à urgência ética de lembrar, testemunhar e reconhecer os crimes em massa cometidos ao longo da história. Trata-se de uma noção que articula dimensões éticas, políticas e históricas, configurando-se como um imperativo coletivo de não esquecimento. Seu entendimento se dá, sobretudo, no campo da filosofia, da história e das ciências sociais, embora também dialogue com áreas como o direito, a comunicação social e os estudos culturais.

O termo foi popularizado na França a partir da década de 1990, principalmente no contexto dos debates sobre memória e história. O filósofo Paul Ricoeur (2007) foi um dos principais responsáveis por consolidar a reflexão teórica sobre o tema, definindo o *dever de memória* como um “imperativo de justiça” para com as vítimas da violência e da injustiça histórica. Para Ricoeur, o *dever de memória* se inscreve numa ética da rememoração, voltada à responsabilidade coletiva por aquilo que foi silenciado, esquecido ou distorcido. Segundo ele, “é em nome de uma dívida para com os outros que se impõe a obrigação de lembrar” (Ricoeur, 2007, p. 108).

Outro autor central para a discussão é Christophe Bouton (2016), que problematiza o conceito, ressaltando as tensões entre a memória espontânea¹ e

1. A expressão *memória espontânea* refere-se ao tipo de lembrança que emerge de forma não planejada ou institucionalizada, sendo acionada a partir de experiências individuais, vivências afetivas ou contextos sociais cotidianos. Trata-se de uma memória não controlada pelo Estado, por

o uso político-institucional das lembranças. Bouton alerta para os riscos de um “abuso de memória”, quando a obrigação moral de lembrar transforma-se em imposição estatal ou em memória oficial, muitas vezes sem a necessária mediação crítica e histórica.

No campo historiográfico, o debate sobre o dever de memória é ampliado por Pierre Nora (1993), que, embora não use diretamente o termo, contribui de forma decisiva ao estabelecer a distinção entre “lugares de memória” e “meio de memória”, destacando o papel das instituições e dos símbolos sociais na construção de uma memória coletiva que responda aos apagamentos do passado.

No Brasil, o conceito de *dever de memória* é mobilizado principalmente no contexto das políticas de justiça de transição, das lutas por memória, verdade e reparação em relação à ditadura militar (1964-1985), e também em discussões sobre tragédias recentes, como a da boate Kiss ou o massacre de Realengo. Luciana Heymann (2006) explora como o *dever de memória* francês influencia a elaboração de políticas públicas de memória no Brasil, enquanto Guazzelli (2010) organiza uma coletânea que articula o papel do historiador na realização desse dever ético e político.

Na comunicação social, Lage (2015) investiga o papel do jornalismo como mediador do *dever de memória*, examinando como os veículos de imprensa constroem narrativas memorialísticas em coberturas jornalísticas de grande impacto social. Segundo Lage (2015), o jornalismo pode funcionar como um dispositivo de ativação da memória coletiva, mobilizando afetos, narrativas e sentidos em torno de acontecimentos trágicos.

Além dessas áreas, o conceito de *dever de memória* vem sendo expandido por estudos pós-coloniais e decoloniais, como demonstram Sousa, Khan e Pereira (2022), ao discutir a restituição cultural como parte integrante desse dever, sobretudo no que tange à reparação histórica de populações subalternizadas e colonizadas.

Por fim, é importante destacar que a noção de *dever de memória* não está isenta de críticas. Autores como Bouton (2016) e Ricoeur (2007) chamam a atenção para o perigo de uma “memória oficializada”, que corre o risco de ser instrumentalizada politicamente. A tensão entre memória, história e esquecimento permanece, portanto, como um dos grandes desafios teóricos e éticos na abordagem desse conceito.

dispositivos oficiais ou por políticas de memória. Christophe Bouton (2016) utiliza o termo para distinguir esse tipo de lembrança das formas de memória que são objeto de prescrições normativas ou políticas públicas, como é o caso do dever de memória. A memória espontânea, portanto, preserva uma dimensão de liberdade e pluralidade de sentidos, enquanto as políticas de memória frequentemente operam seleções e silenciamentos.

REFERÊNCIAS

BOUTTON, Christophe. Responsabilidade pelo passado: um dever de memória? In: FONSECA, Maria Cecília; AMADO, Janaína (orgs.). *Memória social: territórios e itinerâncias*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (org.). *O dever de memória e o historiador: violência, justiça e reparação*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Centauro, 2006.

HEYMANN, Luciana Quillet. O “devoir de mémoire” na França: entre a moral e a política. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAGE, Leandro Rodrigues. *Jornalismo e o dever de memória: a reconstrução do acontecimento no jornalismo narrativo brasileiro*. 2015. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: NORA, Pierre. *Os lugares da memória*. Tradução de Yara Aun Houry. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1993.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François Lefèvre et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SOUSA, Vítor De; KHAN, Sheila; PEREIRA, Pedro. A restituição cultural como dever de memória: um olhar sobre processos e práticas de reparação cultural pós-colonial. *Revista Comunicação & Sociedade*, v. 42, p. 183-202, 2022.

DIREITO À MEMÓRIA

Luciano Magela Roza

Hegemonicamente, direito à memória trata-se de uma noção que busca compreender práticas de rememoração que mantêm relação direta com o imperativo do não-esquecimento público sobre episódios e processos violentos e traumáticos relacionados a graves violações aos direitos humanos e a crimes contra a humanidade, tais como genocídios, prisões arbitrárias e ilegais, deslocamentos e trabalhos forçados, mortes e ocultamento de corpos, confinamentos em campos de refugiados, dentre outros.

Nas ações de evocação do passado em questão, as vítimas de violações de direitos humanos e de crimes contra a humanidade, assim como seus familiares, reivindicam o acesso a dados e informações que possam evidenciar e elucidar circunstâncias sobre a ocorrência dos crimes e violações em questão, buscando, de alguma forma, auxiliar as vítimas e os familiares no processo de superação e cura dos efeitos traumáticos do passado doloroso, assim como construir uma ação pedagógica contra a impunidade, o esquecimento e a negação pública dos desrespeitos à dignidade humana ocorridos. Nesse sentido, o direito à memória busca acionar mecanismos individuais da memória e do esquecimento, e seus efeitos sobre a vida das vítimas e/ou de seus entes, bem como também almeja intervir na ampliação da memória histórica como direito ao acesso de aspectos do passado de uma determinada coletividade, obliterados por distorções ou esquecimento, geralmente, promovidos por uma espécie de memória manipulada (Ricoeur, 2007).

Uma aproximação com a ideia de direito à memória pode ser observada com a noção de dever de memória. De acordo com Heymann (2007),

a afirmação do dever de memória se refere, portanto, à ideia de que cada grupo social, outrora vítima e hoje herdeiro da dor, pode reivindicar não só o direito de celebrar seus mártires e heróis, mas também o reconhecimento pelos danos sofridos e alguma forma de reparação. Defender o dever de memória é, pois, afirmar a obrigação que tem um país de reconhecer o sofrimento imposto a certos grupos da população, sobretudo quando o Estado tem responsabilidade por esse sofrimento (Heymann, 2007, p. 21).

Lalieu (2001) aponta que origens da ideia de “dever de memória” está, inicialmente, circunscrita ao contexto da rememoração do genocídio perpetrado contra os judeus pelos nazistas. A partir de meados dos anos 1950, em diferentes pontos da Europa, associações de sobreviventes do holocausto judeu passaram a promover ações com o intuito de fazer com que as lembranças das vítimas do processo histórico traumático não fossem esquecidas. O objetivo era promover o não-esquecimento, no presente de suas ações, das lembranças e memórias dos sobreviventes, ação que busca resistir ao “apagamento histórico” do coletivo em questão, e contribuir para que episódios como os vividos pelos judeus durante a Segunda Guerra Mundial não voltassem a ocorrer. De acordo com Lalieu (2001), em um primeiro momento, a ideia de dever de memória designava, de certa forma, uma espécie de culto às memórias e às lembranças das vítimas de processos traumáticos de opressão política. Entretanto, seu uso distanciou-se do sentido inicial e a ideia disseminou-se por diversas sociedades democráticas ocidentais em decorrência de seu imperativo moral e político.

Em diferentes experiências históricas contemporâneas, identificadas como violentas e traumáticas, as iniciativas de se reestabelecer elementos para o acesso à memória e à verdade histórica sobre as violações aos direitos humanos ocorrem, majoritariamente, durante a constituição da chamada Justiça de Transição, em processo de processos de retorno à vida democrática após regimes de exceção e/ou de ampla violência contra determinados grupos. Esse momento de advento de busca de ampliação da memória sobre temporalidades dolorosas é evidenciado por Bevernage (2018) durante processo como a transição democrática da Argentina pós-ditadura, a constituição da Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul pós-apartheid e posterior à guerra civil em Serra Leoa. De forma aproximada, no contexto brasileiro, observa-se o advento das reivindicações ligadas à reparação da memória e da verdade histórica como parte dos processos de retorno democrático após a ditadura civil-militar (1964-1985).

Entre o momento anterior, no qual as práticas de rememoração orientadas pelo imperativo moral e político do não-esquecimento público (nunca mais)

sobre processos violentos e traumáticos relacionados a violações aos direitos humanos e a crimes contra a humanidade eram denominadas como “deveres” e a alteração da nomenclatura dessas ações de lembrança para “direitos”, observa-se o advento no ordenamento jurídico de diferentes Estados Nacionais, bem como o ordem jurídica transnacional, da compreensão de tais práticas como direitos, tradicionalmente, vinculados ao direito internacional humanitário, parte do direito internacional dos direitos humanos apropriado a contextos de guerras e conflitos armados. Neste sentido, o direito à memória apresenta-se associado também ao direito à verdade, como partes do rol de direitos fundamentais à garantia da manutenção das sociedades democráticas na contemporaneidade.

O advento do direito à memória como elemento de jurisprudência, pode ser compreendido como parte da ampliação dos discursos de memória que ocorreu a partir da segunda metade do século XX e que ganhou mais força nas duas décadas finais do referido século, tal como compreendido por Huyssen (2014) com a ideia de transnacionalização da memória, momento no qual observa-se relativa expansão de discursos de rememoração em diferentes campos de conhecimento, ação política e de comunicação e por diversos territórios geográficos.

Outro entendimento sobre o direito à memória remete à permissão legal de poder acessar, utilizar, preservar e compartilhar elementos da memória histórica socialmente compartilhados como patrimônio cultural de uma coletividade.

REFERÊNCIAS

BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Tradução de André Ramos, Guilherme Bianchi. Serra: Editora Milfontes; Mariana: SBTHH, 2018.

HEYMANN, Luciana Quillet. O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, Angela de Castro. *Direitos e cidadania*. Rio de Janeiro: FGV, 2007, p. 15-43.

LALIEU, Olivier. L'invention du devoir de mémoire. *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, Paris, n. 69, p. 83-94, 2001.

RICOEUR, Paul. *A memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SOARES, Ricardo Maurício Freire; SANTOS, Claiz Maria Pereira Gunça; FREITAS, Tiago Silva de. *O direito fundamental à memória e à verdade*. Curitiba: Juruá, 2013.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL

Rodrigo Manoel Dias da Silva

Educação patrimonial é um processo de construção de conhecimento e conscientização em relação à relevância do patrimônio cultural para a coletividade.

A valorização e a salvaguarda dos patrimônios culturais estão correlacionadas a processos educativos, por isso entende-se que educação e patrimônio, embora produzidos a partir de campos e tradições políticas e intelectuais distintas, compõem um binômio já presente desde a *Carta de Atenas*, em 1931, considerada um dos marcos para a definição de conceitos e práticas patrimoniais na Europa e no mundo. Nesse documento inaugural, publicado em conferência do Escritório Internacional dos Museus, afirmou-se que, no que tange ao papel da educação e o respeito aos museus, os educadores deveriam estimular as novas gerações à proteção dos monumentos e bens patrimoniais e aumentar-lhes “o interesse pela proteção dos testemunhos de toda a civilização” (IPHAN, 2004, p. 17).

A partir da *Carta de Atenas*, verifica-se, regularmente, a manifestação da UNESCO e de outras instituições internacionais sobre a educação dos públicos frequentadores de museus, equipamentos ou ambientes culturalmente relevantes. Destaca-se, nesse sentido, a “recomendação que define os princípios internacionais a serem aplicados em matéria de pesquisas arqueológicas” (Unesco, Nova Deli, 1956), a “recomendação relativa à salvaguarda da beleza e do caráter das paisagens e sítios” (Unesco, Paris, 1962), a “recomendação sobre medidas destinadas a proibir e impedir a exportação, a importação e a transferência de propriedade ilícitas de bens culturais” (Unesco, Paris, 1964) e, por último, a “convenção

sobre a salvaguarda do patrimônio mundial, cultural e natural” (Unesco, Paris, 1972). Apesar de não utilizarem explicitamente o termo educação patrimonial, as cartas e recomendações patrimoniais publicadas entre as décadas de 1930 e 1970 reiteram a relevância de ações e programas educativos com a finalidade de “fortalecer o apreço e o respeito de seus povos pelo patrimônio cultural e natural” (IPHAN, 2004, p. 190). Nesse intervalo histórico, a discussão é fundamentada em um conceito universal de cultura, expresso como manifestação humana em sociedade, e uma definição de patrimônio e memória nacional como expressão narrativa que cria, seleciona e interpreta referências para a difusão de uma cultura e de uma identidade nacional.

No Brasil, a partir de 1937, quando foi criado o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual IPHAN), diversas iniciativas foram desenvolvidas articulando educação e patrimônio, acompanhando toda a tendência acima mencionada. Porém, há dois marcos históricos a serem considerados para uma pesquisa sobre a gênese da educação patrimonial no país. Em 1983, ocorreu o 1º Seminário sobre o Uso Educacional de Museus e Monumentos, realizado pelo IPHAN em Petrópolis, no Museu Imperial. O evento inspirou-se em um trabalho pedagógico desenvolvido na Inglaterra, então designado Heritage Education, o qual intencionou atualizar o ensino de História naquele país, considerando em sala de aula o uso de metodologias atraentes aos estudantes, com base em experiências concretas e visitas de campo a monumentos, museus e sítios de relevância histórica. Na esteira desse evento, Maria de Lourdes Parreiras Horta, Evelina Grunberg e Adriane Queiroz Monteiro sistematizaram e publicaram o “Guia Básico de Educação Patrimonial”, em 1996. O documento define educação patrimonial como “um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no patrimônio cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo” (Horta; Grunberg; Monteiro, 1996, p. 6). Desdobra-se de sua abordagem uma interpretação da educação patrimonial como metodologia de ensino e instrumento de alfabetização cultural. Outro marco importante para a educação patrimonial no país foi o Programa Interação, Cultura e Educação desenvolvido pela Secretaria de Cultura do Ministério da Educação e da Cultura e pelo Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), em agosto de 1981. Buscava a interação entre a educação básica e os diferentes contextos culturais presentes no país. O projeto apoiou dezenas de iniciativas em diversas cidades brasileiras, destacando-se pela articulação entre educação patrimonial e outras manifestações culturais. Segundo Carlos Rodrigues Brandão e colaboradores (1996), a iniciativa não apenas expressou os interesses e a representação patrimonial promovida pelo Estado, como incentivou iniciativas comunitárias que expressavam ideias plurais de cultura e patrimônio – em

que pese sua emergência e desenvolvimento em um contexto republicano de abertura política no Brasil.

Nos últimos anos, em frente a significativa ampliação nos sentidos de patrimônio cultural e seu descolamento crítico da produção de identidades nacionais (Pinto, 2022), de certa forma mobilizada por revisionismos históricos e antropológicos, a educação patrimonial vem assumindo novos sentidos e associando-se a novas práticas. No Brasil e em outros países, coopera para uma reinterpretação da história colonial que esmaeceu ou apagou a contribuição de indígenas, negros, mulheres, mestiços e populações empobrecidas (Silva, 2015), quer seja em relação a dimensão tangível quanto intangível de patrimônio. Amplia seu espectro de intervenções ao preocupar-se com questões ambientais, naturais e climáticas, além de assumir uma atitude epistêmica crítica e interdisciplinar. Educação patrimonial, nesse cenário, não apenas é um instrumento de salvaguarda dos bens, edificações ou práticas culturais patrimonializadas pelo interesse do Estado, mas uma agência educativa que produz patrimônios culturais, que conscientiza para a promoção da cultura popular e educa a partir de conhecimentos ancorados na diversidade cultural presente em um determinado território.

A educação patrimonial, enquanto dimensão da área da Educação, deve ser interpretada de acordo com as condições históricas e culturais presentes em cada nação. Como tal, exige-se que esteja alinhada a abordagens republicanas, democráticas interculturais e inclusivas.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, C. R. et al. *O difícil espelho: limites e possibilidades de uma experiência de cultura e educação*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1996.

HORTA, M. L. P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A. Q. *Guia Básico de Educação Patrimonial*. Brasília: IPHAN/Museu Imperial, 1996.

IPHAN. *Cartas Patrimoniais*. 3. Ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

IPHAN. *Coletânea de Leis sobre Preservação do Patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

PINTO, H. Educação patrimonial num mundo em mudança. *Educação & Sociedade*, v. 43, p. 1-14, 2022.

SILVA, R. M. D. Educação patrimonial e a dissolução das monoidentidades. *Educar em revista*, n. 56, p. 207-224, 2015.

EFEMÉRIDE

Lucia Santa-Cruz

Termo frequente nos estudos de memória, a palavra efeméride vem do grego *ephemerís*, que significa aquilo que é próprio de um dia, incorporado no latim como *ephemeride* com o mesmo sentido (Hollanda, 1975). Usado no singular, é um conceito empregado na Astronomia para designar as tabelas que mostram as coordenadas que definem a posição de um astro em intervalos de tempo regularmente espaçados. Pomian (1993) chama de escala temporal, “que define em princípio o movimento orbital da Terra em volta do Sol e, na prática, o da Lua em volta da Terra. Estas tábuas indicam, portanto, a posição relativa dos astros em cada dia do ano. Entre as efemérides calculadas desta forma, estão as datas e o horário de mudança de fases da Lua, a mudança de estações do ano e o horário de nascer e do pôr do Sol, além dos anos bissextos e das festas cristãs móveis, como Carnaval e Páscoa (IAG, n. d.). Na concepção astronômica, percebe-se que duas variáveis são relevantes: a posição (espaço) e o intervalo de tempo regular (tempo). Também se pode notar que essa definição trabalha com a percepção de uma posição passageira, pois que é verificável somente num determinado dia do ano.

Já quando o termo é empregado no plural, efemérides, o dicionário Aurélio (1975, p. 502-503) indica pelo menos cinco significados. O primeiro é de “diário, livro ou agenda em que se registram fatos de cada dia”. O segundo é o de “registro dos acontecimentos realizados no mesmo dia do ano em época diferentes”. A terceira possibilidade, que se aproxima da definição astronômica, é a de “anotação ou enumeração dos acontecimentos sujeitos a cálculos e à previsão durante o ano”.

Constam ainda as denotações “Título dado na Antiguidade às obras que contam, dia por dia, a vida de uma figura ilustre” e “notícia diária”, com a observação que é um sentido empregado no Brasil. Aqui surgem outros elementos, para além da regularidade: a ideia de registro e a noção de fatos ou acontecimentos.

O registro remete diretamente à preocupação com a possibilidade de lembrança. Registra-se para que seja possível, em outro tempo que não o presente, relembrar um fato, que se torna assim memorável e deve ser recordado em determinado dia em diferentes épocas. Essa recordação se traveste da relevância da comemoração, sempre na mesma data, atualizando o evento original. A circularidade do acontecimento, que Eliade (1986) aponta como uma das características das sociedades em que o mito está vivo, se mostra presente na reatualização que a efeméride produz.

Grande parte da relevância que a efeméride adquire vem do seu uso intenso pelo jornalismo. Traquina (2008, p. 81) aponta que a data específica pode servir como um gancho jornalístico e “justificar a noticiabilidade de um acontecimento que já teve lugar no passado, mas nesse mesmo dia. [...] Há um ano, há dois anos, há vinte anos isso aconteceu e publica-se hoje uma notícia sobre esse acontecimento porque aconteceu nesse mesmo dia há x anos”. Zelizer (2008) destaca que jornalistas utilizam o passado de modo a atender suas próprias agendas, como contextualização de um fato do presente, e que eventos históricos e efemérides são ocorrências regulares do noticiário factual.

Nora (1993) incluiu as efemérides entre os lugares de memória, espaços nos quais uma sociedade (seja uma nação, família, etnia, partido) consigna voluntariamente suas recordações, ou então as considera como uma parte necessária de sua identidade. São lugares como arquivos, bibliotecas, museus, monumentos, comemorações, aniversários, festas e peregrinações, que funcionam como ancoragem da memória, numa época de aceleração da história que volatiliza o presente.

Efemérides podem ser então compreendidas como o tempo circular que se infiltra no tempo linear da história. Simultaneamente ao retorno do acontecimento retorna sob a forma de repetição ritual, isso se dá em um determinado momento histórico, o que influencia diretamente no modo de relembrar. A rememoração sempre estará condicionada ao contexto social, político e econômico da conjuntura, visto que acontece no tempo e está subordinada ao que Polak (1989) chamou de operação de enquadramento da memória e que Robin (2016) classificou como instrumentalização.

Diante de um tempo mediado por ciclos, periodizações e eventos, um dos modos de se situar face ao passado remoto e próximo é identificar o que deles sobrevêm por meio das efemérides. Ao relacionar-se com a cronologia pública e com a memória coletiva, as efemérides ilustram a passagem do tempo em eventos repetitivos que se inscrevem em uma história cikli-

ca. As rememorações acionadas pelas efemérides são, como a memória, fruto de disputas em torno do que será legitimado ou deslegitimado, recordado ou esquecido, ao longo do tempo (Cavalcanti, 2022, p. 8).

Um exemplo é a forma como a mesma efeméride – a proclamação da Independência do Brasil – foi comemorada no seu centenário e no bicentenário. Em 1922 houve uma mobilização federal em torno da data, que culminou com a Exposição Internacional do Centenário, no Rio de Janeiro, e a criação de dois museus – o Histórico Nacional, também na então capital federal, e o Paulista, que se tornou conhecido como Museu do Ipiranga, com uma intenção nítida de exibir uma nação sólida, moderna e com repertório cultural. Cem anos mais tarde, o ápice da comemoração foram desfiles militares e a vinda, com honras de chefe de Estado, do coração em formol de D. Pedro I.

As efemérides reforçam o que diz Robin (2016, p. 31), quando afirma que o passado não é livre. “Ele é regido, gerido, preservado, explicado, contado, comemorado ou odiado. Quer seja celebrado ou ocultado, permanece uma questão fundamental do presente.”

REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, Anna de Carvalho. *A efeméride como acionamento da memória: análise de enquadramentos do passado na revista Cult*. Anais do XXX Encontro Anual da Compós, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 27 a 30 de julho de 2021.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1. ed., 1975 p. 502-503.
- IAG. *Efemérides astronômicas*. Instituto de Astronomia, Geofísica e Ciências Atmosféricas. Departamento de Astronomia. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.iag.usp.br/astrofísica/efemerides-astronomicas>. Acesso em: 20 set. 2022.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POMIAN, K. Tempo/Temporalidade. In: *Enciclopédia Einaudi*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, v. 29, 1993.
- ROBIN, Régine. *A memória saturada*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.
- TRAQUINA, Nelson. *Teorias do jornalismo: a tribo jornalística: uma comunidade interpretativa transnacional*. Florianópolis: Insular, 2013.
- ZELIZER, Barbie. Why memory’s work on journalism does not reflect journalism’s work on memory. *Memory Studies*, p. 79-87, 2008.

ESPAÇO BIOGRÁFICO

Felipe Adam

É quase impossível não admitir a influência de um contexto social que move as múltiplas e sucessivas histórias de vida dentro de nossa sociedade. Elas chegam facilmente até a palma de nossa mão, mas, tal qual a lei da ação e reação, causam um sentimento de êxtase, que afeta não só uma pessoa, mas um conjunto de emoções coletivas. Estamos cercados por uma diversidade de indivíduos, cadastrados em várias mídias, conectados em *streaming*, curiosos por um livro biográfico ou o filme que promete desnudar a personalidade que admiramos. Nesse entorno de sedução, insere-se o conceito de *espaço biográfico*, interpretado por Leonor Arfuch (2010, p. 15) como gêneros que: “[...] tentam apreender a qualidade evanescente da vida opondo, à repetição cansativa dos dias, aos desfalecimentos da memória, o registro minucioso do acontecer, o relato das vicissitudes ou a nota fulgurante da vivência, capaz de iluminar o instante e a totalidade”.

Para entender melhor a relação do *espaço biográfico*, o verbete se dedicará a compreender o significado do termo no campo do Jornalismo. Biográfico provém de biografia, que nada mais é que a escrita (*graphia*) de uma vida (*bios*). Embora não com esse mesmo nome, pode-se registrar que a biografia nasce na Antiguidade, enquanto narrativa oral. Associada a uma fabricação de heróis, as biografias faziam parte desse imaginário de vitalidade, pois quem conquistava o poder era destinado a memória futura. Não é por acaso que os gregos endeu-savam Mnemósine (Memória), isto é, o remédio para evitar o esquecimento

(Adam, 2024). Será em Roma, que o registro para posteridade começou a se tornar comum, por meio dos relatos de vitórias do general Caio Júlio Cesar, ainda na República romana (Hohlfeldt, 2002).

Uma boa referência para o estudo da história biográfica é François Dosse (2015). Embora seja uma visão estritamente europeia, ele realiza uma abordagem de como a biografia foi sendo interpretada a depender do contexto social. Se no início da Idade Média, por exemplo, a hagiografia (*hagios*: santos + *bios*: vida) se caracterizava pelas histórias dos mártires católicos canonizados, ao fim do século XVIII, após a Revolução Francesa (1789), a interpretação do biográfico se volta ao herói que derruba o sistema aristocrático do Antigo Regime e instaura a liberdade de pensamento, uma fase que prestigia o “grande homem”, o sujeito pensante. Percebam que a mulher está esquecida nessa história, não há espaço para elas argumentarem. A última que havia chamado a atenção pertencia a realeza, Maria Antonieta, esposa de Luís XVI, decapitada em praça pública, em 1793.

No Brasil, pode-se dizer que o estudo do biográfico, pela perspectiva do Jornalismo, reluz nas últimas duas décadas. Ao estudar o livro-reportagem, na obra seminal *Páginas ampliadas*, Edvaldo Pereira Lima (2009) já havia definido a biografia como um texto longo que narra a trajetória de uma pessoa. Ou seja, ele exime do significado as biografias que discorrem sobre animas, bandas de música, cidades ou doenças, mesmo o mercado editorial insistindo na acepção do termo, em virtude no nicho de produção e vendagem.

A década de 2000 foi profícua para o campo teórico da biografia. Um dos primeiros estudos a respeito da aproximação do Jornalismo foi escrito por Sergio Vilas Boas, em *Páginas da vida: A arte biográfica e perfis*, dissertação defendida em 2001, na USP, trabalho que seria transformado no livro *Biografia & biógrafos: Jornalismo sobre personagens*. Nele, tratou de compreender o boom das biografias publicadas ao longo da década de 1990, em especial *Chatô: O rei do Brasil* (1994), *Mauá: Empresário do Império* (1995) e *Estrela Solitária: Um brasileiro chamado Garrincha* (1995), e definiu a biografia como “[...] o recorte de uma vida, não a vida. Dito de outro modo: ela é um arranjo de vidas a partir de fatos que levam à interpretação de uma vida” (Vilas Boas, 2002, p. 136-137).

Ainda em 2002, Felipe Pena defendeu o doutorado na PUC Rio com a tese *Adolpho Bloch: Uma biografia em fractais e outras estórias, sugestão teórica debatida no futuro livro Teoria da biografia sem fim* (2004). A sugestão foi reescrever a vida das pessoas a partir de episódios temáticos, a fim de expressar a diversidade de identidades do protagonista (Pena, 2004). No mesmo ano de 2002, a biografia também serviu de objeto empírico a outra pesquisadora. Sob influência

da mitologia, em especial, das pesquisas de Joseph Campbell (1904-1987), Monica Martinez propôs uma opção de escrita por meio da tese *A Jornada do Herói: Estrutura narrativa mítica na construção de histórias de vida em jornalismo*, na USP, publicada em 2008, sob o mesmo título.

Vilas Boas, no ano de 2006, apresentou a tese *Metabiografia e seis tópicos para aperfeiçoamento do jornalismo biográfico*, também na USP. Adaptada para livro, *Biografismo: Reflexões sobre as escritas da vida* (2008) apontou práticas que os biógrafos costumemente apostavam para deixar a biografia melhor validada. Os seis aspectos destacados eram a descendência, fatalismo, extraordinariedade, verdade, transparência e tempo.

No ano de 2008, outa contribuição para o campo. A partir do conceito de “ilusão biográfica”, esboçado por Pierre Bourdieu (1930-2002), Mozahir Salomão Bruck concluiu a tese *A denúncia da ilusão biográfica e a crença na reposição do real: O literário e o biográfico em Mário Cláudio e Ruy Castro*, que inferia possíveis ciladas da arte biográfica, como esquecer da pessoa e consagrar o protagonista em mito. O trabalho de Bruck pode ser encontrado na obra *Biografias e literatura: Entre a ilusão biográfica e a crença na reposição do real* (Bruck, 2009).

Esses cinco trabalhos citados se tornaram referência por discutir observações teóricas a partir das obras escritas pelos jornalistas. Entretanto, ainda não havia pesquisas que envolvessem a preocupação dos bastidores da produção biográfica enquanto um ofício profissional. Karine Moura Vieira, com sua dissertação *O desafio de narrar uma vida: A crítica genética no estudo da biografia como gênero jornalístico* (2011), mas, especialmente, na tese *Do Fazer um Saber: A construção do biografar – O discurso de autoria sobre a prática jornalística na produção de biografias por jornalistas brasileiros* (2015), iluminou essa lacuna, ao entrevistar cinco profissionais do ofício biográfico.

Outro vazio que existia na investigação sobre as biografias publicadas no Brasil era a ausência de debates sobre a autoria de mulheres jornalistas. Diante desse vácuo, Felipe Adam, em 2024, finalizou a tese *Quando as jornalistas assumem o protagonismo: Memória do gênero biográfico brasileiro pela ótica feminina (1990-2020)*, não apenas com o intuito de entrevistar 15 profissionais que escreveram biografias no país, mas de elaborar a intrínseca relação do biográfico com a memória. Afinal, se Maurice Halbwachs (1877-1945) antevia que a sociedade recorda apenas daquilo que é permitido ser lembrado, portanto, quem está autorizado a não ser esquecido na posteridade?

REFERÊNCIAS

- ADAM, Felipe. *Quando as jornalistas assumem o protagonismo: memória do gênero biográfico brasileiro pela ótica feminina (1990-2020)*. 2024. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2024. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/11140>. Acesso em: 20 abr. 2024.
- ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: Dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- BRUCK, Mozahir Salomão. *Biografias e literatura: entre a ilusão biográfica e a crença na reposição do real*. Belo Horizonte. Veredas e cenários, 2009.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2015.
- HOHLFELDT, Antonio. As origens antigas: A comunicação e as civilizações. In: HOHLFELDT, Antonio; Martino, Luiz C.; França, Vera Veiga (Orgs.). *Teorias da Comunicação: Conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 61-98.
- LIMA, Edvaldo Pereira. *Páginas ampliadas: O livro-reportagem como extensão do Jornalismo e da literatura*. São Paulo: Manole, 2009.
- PENA, Felipe. *Teoria da biografia sem fim*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- VIEIRA, Karine Moura. *Do fazer um saber – a construção do biografar: o discurso de autoria sobre a prática jornalística na produção de biografias por jornalistas brasileiros*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2015. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4993>. Acesso em: 20 abr. 2024.
- VILAS BOAS, Sergio. *Biografia e biógrafos: Jornalismo sobre personagens*. São Paulo: Summus, 2002.
- _____. *Biografismo: Reflexões sobre as escritas da vida*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

ESQUECIMENTO

Táscia Souza

Esquecimento. Ato ou efeito de esquecer; falta de lembrança ou de memória; olvido. Este, por sua vez, além de sinônimo de esquecimento, também é definido como estado de repouso, tranquilidade e quietude; adormecimento, descanso, letargia.

O verbo esquecer, cujo significado é olvidar, escapar, perder a lembrança, origina-se do latim *excadescere*, frequentativo de *excadēre* (Cunha, 2012[1982], p. 267). O prefixo *ex* indica “para fora”; o verbo *cadēre*, “cair”. O esquecimento seria, então, uma espécie de despencar das lembranças para fora de nossas cabeças.

Faz-se interessante buscar também a etimologia do verbo olvidar, do latim *oblītāre* (Cunha, 2012, p. 460). O radical é o mesmo que originou *oblittēre* – obliterar, cujo significado é fazer desaparecer ou desaparecer pouco a pouco, apagar(-se) – e *oblīvōum*, ou oblévio, outro sinônimo de esquecimento (Cunha, 2012, p. 455).

Nota-se, portanto, uma associação direta, desde a origem, entre a concepção de esquecimento e as noções de perda, apagamento, desaparecimento. É aí que reside a percepção negativa do esquecimento como falta de lembrança, como antípoda da memória. Na mitologia grega, o Esquecimento, ou *Léthe*, aparece de duas formas: como filho da Discórdia, junto com os irmãos *Pónos* (Fadiga), *Limós* (Fome), *Álgos* (Dor) e *Hórkos* (Juramento) (Brandão, 2001, v. I, p. 233); e como um dos cinco rios que levam ao Hades, o submundo dos gregos. As almas que se dirigiam ao Hades tinham de beber das águas do Rio Lete a fim de esquecerem de suas vidas terrenas. Assim, os mortos seriam aqueles que perderam a

memória (Brandão, 2001, v. II, p. 165-6). Ou, analisado por outro ângulo, a perda de memória estaria associada à morte.

Os mitos ilustram, metaforicamente, a ambivalência que o conceito de esquecimento assume no Ocidente. De um lado, a sensação de que algo, inconscientemente, no âmbito individual, ou como parte de um projeto político, na esfera coletiva, se perde, escapa ou é deliberadamente *deletado*, estrangeirismo cuja sonoridade remete ao rio mitológico grego. De outro, o sentido atrelado à definição de olvido, que muito tem a ver com a associação da morte também com o descanso.

Do grego tira-se outra aproximação que corrobora o caráter negativo atribuído ao ato de esquecer. Do *Léthe* deriva a palavra *Alétheia*, que significa, simultaneamente, verdade e realidade. O prefixo *a* implica negação. Desse modo, a *Alétheia* seria aquilo que não é oculto, que não está encoberto, que foi desvelado. Ou, dito de forma mais radical, sendo a *Alétheia* uma negação do *Léthe*, a verdade e a realidade seriam o contrário do esquecimento, ao passo que, no fluxo inverso, o esquecimento implicaria o apagamento do verdadeiro, o falseamento do real.

Paolo Rossi (2010[1991], p. 32) considera que “há muitos modos de induzir ao esquecimento e muitas razões pelas quais se pretende provocá-lo”. E acrescenta que, apesar de o verbo apagar poder ligar-se à transitoriedade, à possibilidade de se rever verdades à luz de outras descobertas (como no processo científico), tem também a ver com a dualidade *Léthe-Alétheia*, significando, precisamente, “esconder, ocultar, despistar, confundir os vestígios, afastar da verdade, destruir a verdade”.

Em *A memória, a história e o esquecimento* (2007), Paul Ricoeur cita que o esquecimento é, muitas vezes, inclusive no processo de construção da narrativa historiográfica, tratado como ameaça para a operação central da memória. Essa observação dialoga com a visão platônica sobre a escrita, bem como com o conceito derridiano de *mal do arquivo*. No *Fedro*, Platão (2001 [370 a.C.], p. 119) tece críticas ao papel mnemônico da escrita, argumentando que, ao não impelir os homens a cultivar a memória, escrever os tornaria “esquecidos”.

Derrida (1995 [1930]), por sua vez, relaciona o arquivo – o *mal do arquivo* – à pulsão de morte freudiana: o arquivo, ao mesmo tempo em que guarda e preserva, também tem seu lugar onde a memória não mais existe, onde ela está morta. Tem-se um paradoxo, porque o arquivo, ao passo em que é o espaço que guarda, é também o que encerra – no duplo sentido do verbo *encerrar*: a conclusão e o encarceramento. É o mesmo que ocorre com o conceito de Nora (1993) sobre os *lugares de memória* – lugares erigidos porque ali, paradoxalmente, a memória não está. Lugares de memória que são, portanto, num contrassenso, também lugares de esquecimento.

O paradoxo é dirimido, no entanto, se se entender que, a despeito das definições simplistas, esquecimento não é o antônimo de memória, mas sua parte constitutiva. Ao refletir sobre os usos e abusos do esquecimento, Ricoeur desnuda o que o conceito carrega de negativo, mas evidencia também, em contrapartida, o que pode ter, se não exatamente de positivo, de papel ativo no trabalho de memória. Exemplo disso é o *esquecimento de reserva* (Ricoeur, 2007, p. 436), expressão que se refere ao fato de que esquecemos pela impossibilidade de lembrar tudo todo o tempo, embora as memórias estejam ali, numa espécie de arquivo mnemônico, latentes, prontas para serem ativadas e/ou resgatadas a depender do estímulo presente, como no cone de memória bergsoniano (Bergson, 1999 [1939], p. 159).

Três abusos do esquecimento são comentados por Ricoeur. O primeiro se dá na relação entre esquecimento e memória impedida. Nela, o filósofo se reporta à psicanálise freudiana para situar o sintoma da repetição do recalçado numa memória esquecida (Ricoeur, 2007, p. 452).

A segunda relação se estabelece entre o esquecimento e a memória manipulada. Nesse caso, a construção narrativa que aciona e/ou desativa o esquecimento de reserva (visto ser impossível se lembrar de tudo, toda narrativa traduz, necessariamente, um ponto de vista) pode se tornar uma armadilha, ao impor uma visão canônica e desapaosar atores sociais “de seu poder originário de narrarem a si mesmos” (Ricoeur, 2007, p. 455).

É no que se escolhe narrar e no que, conseqüentemente, se escolhe “esquecer” que pode residir o abuso do esquecimento. A história “oficial” do Brasil é um exemplo de memórias manipuladas e esquecimentos forçados, da abolição incompleta da escravidão à anistia ampla, geral e irrestrita, apagando fatos, protagonistas, conseqüências e possibilidades conscientes de reconciliação. Para que o ardid se concretize, entretanto, conta com a cumplicidade do *esquecimento de fuga*, através do qual os próprios indivíduos/cidadãos são tomados pela vontade de não se informar, de não investigar, de não querer saber (Ricoeur, 2007, p. 455).

O terceiro tópico abordado por Ricoeur diz respeito ao esquecimento comandado, que ele associa à anistia. Para ele, essa se configura numa forma institucional de esquecimento cuja fronteira com a amnésia é facilmente ultrapassável (Ricoeur, 2007, p. 459). Nos termos do filósofo, “a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada, com um passado declarado proibido (Ricoeur, 2007, p. 460).

Como mencionado anteriormente, porém, o esquecimento também pode ser ativo, ou assumir-se como um polo positivo, fazendo parte, ele mesmo, de um trabalho de memória. Em *A genealogia da moral*, Nietzsche (1998 [1887], localização 733) observa que esquecer não se condiciona à mera inércia, mas se

apresenta como força inibidora, ativa, positiva, graças à qual se fecha temporariamente as “portas e as janelas da consciência”. Se, no terceiro ponto de Ricoeur, o olvido se interpreta como letargia (no sentido de apatia ou desinteresse), em Nietzsche ela alcança mais propriamente a esfera do descanso, já que, segundo ele, “não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento” (Nietzsche, 1998, localização 733).

Outro aspecto positivo, por fim, seria o que Ricoeur (2005) destaca como antítese do esquecimento de fuga e do recalque/repetição freudianos. Um esquecimento ativo, libertador, que seria, para ele, a contrapartida e o complemento do trabalho de lembrança. E é sob esse aspecto que se estabelece a relação possível entre esquecimento e perdão.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*: vol. I. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Mitologia grega*: vol. II. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico de Língua Portuguesa*. São Paulo: Lexikon, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Mal do arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira, v. XIV. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-63.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NORA, Pierre. *Entre história e memória*. A problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo: PUC SP, v. 10, n. 10, dez. 1993, p. 7-28.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- RICOEUR, Paul. O perdão pode curar? Trad. José Rosa. In: HENRIQUES, Fernanda (org.). *Paul Ricoeur e a simbólica do mal*. Porto: Afrontamento, 2005.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007.
- ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da histórias das ideias*. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Unesp, 2010.

ESQUECIMENTO INTENCIONAL

Tanira Rodrigues Soares

Ao mencionar que também somos o que esquecemos, Ivan Izquierdo (2007) se refere à relação entre esquecimento e memória que permeia os seres humanos. Entende-se que a memória é a construção de quem somos e o esquecimento também integra a constituição humana. Lembrar e esquecer são concepções de uma mesma significação, pois são essenciais para promover o desenvolvimento e a transformação, tanto na esfera individual, quanto na coletiva.

Cabe ressaltar que nesse verbete o esquecimento intencional não será abordado pelo viés da Psicologia ou da Psicanálise e, sim, está ligado aos estudos da memória social. O esquecimento pertence à constituição da memória e, como tal, não representa uma oposição, permitindo que a recordação, a rememoração e a reminiscência¹ sejam realizadas a partir do presente; a esse respeito, Iván Izquierdo (2007, p. 17) salienta que “[...] talvez o esquecimento seja o aspecto mais predominante da memória; mas conservamos e usamos suficientes memórias ou fragmentos de memórias para ter um desempenho ativo, funcional e relativamente satisfatório como pessoas”.

A importância do esquecimento para a constituição da memória pode ser exemplificada a partir do conto “Funes, o memorioso”, de Jorge Luis Borges; na história, ambientada na cidade uruguaia de Fray Bentos, o personagem após bater a cabeça, passa a lembrar de todos os detalhes do que já vivenciou, adquire

1. *Informações com relação aos conceitos de reminiscências, rememoração e recordação podem ser obtidos em Soares (2019).*

uma incrível habilidade de aprender línguas e memorizar todas as informações que integram os dicionários. Para Ivan Izquierdo (2007),

Borges, que inventou este personagem, raciocinou que a extrema exatidão e abundância de sua memória, que o impedia de esquecer qualquer detalhe, impediam-no também, justamente por isso, de poder generalizar e, portanto, poder pensar. Para pensar, diz Borges, é necessário poder esquecer, para assim poder generalizar (Izquierdo, 2007, p. 96).

Dessa forma, o esquecimento possibilita a manifestação do pensamento e da reflexão, ao mesmo tempo em que abre espaço para a aquisição de novas informações, e oportuniza que a memória, no processo de reconstrução do passado, faça uso da criação e da imaginação.

O esquecimento intencional está diretamente relacionado com a possibilidade de ressignificar o tempo passado, principalmente se nele podem ser encontrados acontecimentos traumáticos, violentos e/ou significativos para indivíduos ou grupos sociais e culturais. Esses indivíduos podem manifestar abatimentos e intensa dor psicológica e/ou física, já os grupos sociais e culturais podem estar em busca de novos horizontes políticos, sendo que, para ambos, o passado será ressignificado para atender a interesses particulares e/ou coletivos.

É importante destacar que a ressignificação de um tempo pretérito trabalha com o esquecimento intencional no sentido de atribuir uma nova mensagem, uma nova presença que, na ausência daquele, traz novos sentidos para a vida e na convivência entre todos. Esquecer é parte da memória, e o esquecimento intencional se caracteriza como um mecanismo de preservação da vida, e que também pode estar a serviço da memória política; ele não se dilui ou desaparece, ao contrário, representa uma reinterpretação, oportuniza novas possibilidades de percepção ao promover, principalmente, uma revisitação ao passado e, por extensão, uma projeção de futuro.

No entender de Aleida Assmann (2011), a memória política visa criar, na comunidade, uma memória homogênea, articulada com a história popular, de modo a legitimar, dessa forma, a estrutura de poder instituída e constituída. A memória política é necessariamente uma memória mediada e está presente em meios materiais, símbolos e práticas que constituem o cotidiano do individual ou coletivo. Nesse sentido, o esquecimento intencional busca criar uma identificação em um determinado coletivo, por meio de uma memória que foi reconstruída, objetivando interesses do estado e/ou grupo político.

Um grupo social, em geral, mediante estímulos recebidos dos governantes, dos detentores do poder e até mesmo da intelectualidade, tende

a reproduzir esses atos de memória como forma de introduzir uma nova memória (mediada) em que se observa uma recriação a respeito de um dado tempo histórico. Desse modo, o esquecimento intencional está diretamente ligado à tentativa de apagamento da memória de determinado período e/ou acontecimentos.

Para Regine Robin (2016, p. 93), “o verdadeiro esquecimento talvez não seja o vazio, mas o fato de imediatamente colocar uma coisa no lugar de outra, em um lugar já habitado, de um antigo monumento, de um antigo texto, de antigo nome”. Esse esquecimento intencional está a serviço de algum interesse específico, e promove uma percepção desvinculada com a realidade, abrindo espaço para o questionamento das gerações futuras de que o passado foi ficcionado ou inventado, não correspondendo a uma realidade, que pode ser consultada e/ou pesquisada em arquivos históricos.

Restaram somente os vestígios de um tempo pretérito que, conforme Zilá Bernd (2017, p. 381): “Entre memória e esquecimento, o que sobram são os vestígios, os fragmentos do vivido, o qual jamais pode ser recuperado na sua integralidade”. São esses vestígios que, ao serem revisitados, poderão oportunizar uma releitura do passado, a partir do presente, com a intenção de atribuir a essa memória dolorida e apagada (esquecimento intencional) uma nova memória, que se caracteriza pela transformação. Conforme Beatriz Sarlo (2007, p. 9),

Não se prescinde do passado pelo exercício da decisão nem da inteligência; tampouco ele é convocado por um simples ato da Verdade. O retorno do passado nem sempre é um momento libertador da lembrança, mas um advento, uma captura do presente.

Considera-se, assim, que o tempo passado pode ser revisitado a partir de novas significações atribuídas no presente. Em face disso, o esquecimento intencional situa-se em uma dialética que pode ser de interesse individual ou coletivo, mas que leva a processos de reminiscências, rememoração e recordação como perspectivas de acesso às infinitas memórias que habitam a sociedade humana.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. Memory, individual and collective. In: GOODIN, Robert Eduard; Tilly, Charles (ed.). *The oxford handbook of contextual political analysis*. New York: Oxford, 2011. v. 5, p. 210-224.

BERND, Zilá. Vestígios/rastros memoriais. In: GONZÁLES, Elena C. Palmero; COSER, Stelamaris. *Em torno da memória: conceitos e relações*. Porto Alegre: Editora Letra 1, 2017. p. 375-382.

IZQUIERDO, Iván. *A arte de esquecer: cérebro, memória e esquecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2007.

ROBIN, Régine. *A memória saturada*. Tradução de Cristina Dias, Greciely Costa. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SOARES, Tanira Rodrigues. *Tessituras da memória: lembrar, narrar e ressignificar*. 2019. Tese (Doutorado em Memória Social e Bens Culturais) – Universidade La Salle, Canoas, RS, 2019. Disponível em: <https://svr-net20.unilasalle.edu.br/bitstream/11690/1253/1/trsoares.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2024.

EXOMEMÓRIA

Marivalde Moacir Francelin

Exomemórias são memórias exteriorizadas. Memórias são registros de experiências individuais e coletivas. As experiências são passadas de pessoa para pessoa formando uma memória coletiva. Pensamentos, ideias, sensações e sentimentos fazem parte da memória. Individuais ou coletivas, as memórias são transmitidas por meio de registros em suporte oral ou físico. A oralidade é uma forma de transmitir as memórias, porém é uma forma limitada de transmissão. Os registros físicos são feitos em suportes minerais, animais e vegetais, tais como argila, couro e papel. Ao longo da história, esses suportes foram importantes não apenas para a manutenção da memória humana, mas para a transmissão dos conteúdos dessas memórias.

O desenvolvimento das tecnologias de produção de papel e de impressão proporcionou a reprodução dos acervos de bibliotecas e a sua popularização. Assim como os acervos, a reprodução da memória contida nas bibliotecas era controlada. Ter o domínio sobre o conhecimento registrado da humanidade é uma ambição que remonta às primeiras iniciativas de coleta e organização de suportes em argila e cera, no século IV a. C, ganhou popularidade a partir do século III a.C. com a biblioteca de Alexandria, e passou por todas mudanças e revoluções científicas e tecnológicas até chegar ao século XXI com os suportes digitais.

Ao longo dessa história, as memórias preservadas representavam os conhecimentos considerados relevantes para as elites políticas e econômicas da

sociedade. Isso aumentou ainda mais o poder de grupos já privilegiados econômica e politicamente e prejudicou um número considerável de pessoas que nem sequer podiam acessar esses registros. Dessa forma, a cultura foi compreendida do ponto de vista dos grupos chamados hegemônicos ou dominantes. Historicamente, o que foi produzido, registrado e preservado como conhecimento hegemônico impactou na formação cultural, educacional e científica.

Os programas criados para a manutenção dessa tradição dominante seguem uma lógica que divide a sociedade em centros e periferias do conhecimento. Essa lógica, ao ordenar e classificar somente os conhecimentos dominantes, influencia a própria organização social do saber e contribui para a discriminação e o preconceito sobre outros saberes. A lógica hegemônica do conhecimento coloca à margem as culturas locais, experiências e saberes considerados subalternos. Opondo-se ao pluralismo, essa lógica chama as culturas locais de iconoclastas e messiânicas porque se negam a serem subordinadas a uma tradição que as vê como inferiores e portadoras de crenças alienadas. Além de colocá-las à margem, essa mesma lógica dominante procura silenciar as culturas locais, dificultar seu registro e apagar as memórias periféricas preservadas.

As exomemórias representam essas memórias periféricas, subalternas e excluídas do chamado conhecimento hegemônico. Como saberes legitimados em seus espaços de significação locais, as exomemórias são pensamentos, experiências, ideias, sensações e sentimentos registrados em suportes de informação representativos de um povo ou cultura. Esses suportes podem ser materiais ou imateriais, como artefatos e oralidade. O saber transmitido oralmente, assim como a produção de artefatos culturais, constitui uma ampla realidade de espaços de significação e identidade despercebidos intencionalmente por lógicas hegemônicas e de domínio.

Apesar dessas lógicas opressoras e discriminatórias, as culturas e os saberes periféricos se mostraram resistentes e conseguiram, além de preservar, transmitir suas memórias e produzir novos saberes. Com o universo digital, as exomemórias ganharam maior visibilidade e possibilidade de interação com outras exomemórias. As exomemórias digitais não apenas ampliam o alcance dos saberes, mas permitem a visualização e a reprodução constantes e ilimitadas de suportes de informação únicos na realidade física. A pluralidade de pensamento, o hibridismo e o multiculturalismo, que já faziam parte das relações entre os grupos de saberes, se intensificaram no universo digital fazendo com que os próprios limites e identidades das culturas dominantes fossem questionados. As bibliotecas, como centros de memória institucionalmente reconhecidos nas estruturas de ensino e socialmente identificadas como espaços de saber, têm procurado se posicionar como espaço crítico de classificações excludentes e procurado novas lógicas de tratamento e mediação da informa-

ção. As novas lógicas de organização do conhecimento não colocariam regras rígidas de separação e hierarquias entre os saberes integrando assim, memórias e exomemórias.

REFERÊNCIAS

BARBIER, Frédéric. *História das bibliotecas: de Alexandria às bibliotecas virtuais*. Tradução de Regina Salgado Campos. São Paulo: EDUSP, 2018.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. *Científicamente favelados: uma visão crítica do conhecimento a partir da epistemografia*. Transinformação, Campinas, v. 18, n. 2, p. 103-112, maio/ago. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tinf/a/49x-zkXKxWSbxPRCKx6RfX8t/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2024.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. *Desclasificados: pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthorpos Editorial, 2007.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio. *Outra memória é possível: estratégias descolonizadoras do arquivo mundial*. Tradução de Ricardo Aníbal Rosenbush. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARTINS, Wilson. *A palavra escrita: história do livro, da imprensa e da biblioteca*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

GESTOS DE MEMÓRIA

Magda Guadalupe dos Santos

O termo *gestos* remete a um movimento ou ação corpórea. A expressão “*gestos de memória*” é indicativa de um movimento abstrato, um processo de recuperação do tempo pelos fios da memória. Não se tratando de algo que implique em um movimento linear, a relação entre memória e tempo demonstra-se em níveis de complexidade que se realçam nas várias perspectivas de análise da escrita memorialista.

Damien Zanone, em *Écrire son temps* (2021), especificamente no capítulo 3, “Entre le moi et le monde: Mémoires et autobiographie”, apresenta complexa discussão acerca do confronto entre o indivíduo e a história em movimentos de ambiguidade tecidos pela dimensão da memória. As indagações possibilitam articular os *gestos* de memória, na medida em que os personagens de análise memorialística, como Benjamin Constant, questionam justamente os planos de abordagem, ou seja, como articular a história do mundo com a história de si mesmo? Que tratamento deve ser dado à desproporção entre o particular e o geral? O movimento de memória se estabelece em vários níveis de apreensão e discursos, sendo por isso os *gestos*, processos, movimentos se tornam instigantes no modo dialético de ser.

O problema metodológico é esboçado no referido capítulo para melhor articular as possibilidades interpretativas, quando se investiga o seguimento lacunoso entre o discurso de si e o discurso sobre o mundo, que se mesclam na tessitura da memória. Se, nas abordagens dos feitos da história, em princípio,

sobressaem os fatos históricos em face às questões peculiares do eu, o realce que se vai tecendo junto às escritas memorialistas e, em especial, as escritas autobiográficas passa a rever os estudos sobre memória em vários planos de abordagem. Justamente o que Zanone demonstra, ao escrever sobre Benjamin Constant, são os contornos da indeterminação de tais escritos. Constant radicaliza sua posição ao ponderar que “não escreverá Memórias, mas deixará fragmentos”. Ao que Zanone acrescenta: certamente, os memorialistas “cometem o erro ao falar de si mesmos apesar de si mesmos” (Zanone, 2021 p. 105-106). Contudo, equívocos, falhas, lacunas integram o gênero literário de Memórias e realçam sua complexidade epistemológica. Estes são movimentos não lineares, mas *gestos* que implicam posições articuladas contrárias. A de apreensão e a de retroação, visando articular memória e tempo, e o gesto pontual da escrita que reelabora o vivido na folha branca do papel.

Para melhor compreender tal complexidade temática seria necessário investigar na história dos discursos memorialísticos como seus autores reescreveram suas memórias em *gestos* de retomada e ressignificação. Nesses discursos, a relação entre memória e tempo constitui-se como alicerce no processo de construção da escrita. Nos *gestos* de memória, duas correntes parecem se sobressair, com variantes nas abordagens. A primeira delas, como uma concepção da memória enquanto um processo de resgate do passado, para dele retirar a matéria bruta, em uma recuperação em favor do presente. Essa é a abordagem de uma tradição que concebe o gênero memorialístico como uma escrita do percurso de volta ao passado, de captura do vivido para presentificá-lo de forma intacta na narrativa presente. Tal abordagem sequenciada e contínua do tempo reproduz a concepção de uma imagem integral do sujeito histórico que se registra na escrita.

Sabe-se como em Agostinho, nas *Confissões*, consideradas fundadoras da escrita do eu ocidental, a memória é exposta como um “santuário” ou ainda um “castelo” que torna possível a recuperação do passado em vista de ser apresentado de forma integral, sem lacunas. Evidencia-se em sua obra, segundo Lúcia Castello Branco (1994, p. 24), certa “ilusão do resgate do real”, que parece desconsiderar a ambiguidade dos *gestos* de memória. Se, por um lado, há o gesto de se curvar sobre o passado, tomado como verdadeiro “santuário”, para reaver os tesouros trazidos ao presente, por outro, evidencia-se o gesto da linguagem, pelo qual as imagens se oferecem ao pensamento no ato de recordação. Os *gestos* não seguem uma linearidade descritiva, pois se modelam tanto como movimento em face ao que já não é, ao passado a ser resgatado, como, de modo imediato, no silêncio dos fios da memória, se construindo na reprodução do vivido pela linguagem escrita. Nas *Confissões*, especialmente, no livro X (*Conf. X*, 8, 13), Agostinho entende haver capturado o real pela rememoração; em seus esconderijos secretos

modula-se o eu entendido enquanto espaço interior ou íntimo de fé e conversão, e a memória torna-se um espaço receptivo tanto ao ato de relembrar, quanto a uma espécie de visão interior do que está contido neste espaço.

Em abordagem contemporânea, própria do século XX, os *gestos* de memória, que se esboçam nos movimentos de retroação e na reconstrução do vivido no ato descontínuo da escrita, se instauram sobre uma relação com o tempo constituída de descontinuidades e deslocamentos, formando a tessitura da memória. As abordagens do século XX não desconhecem as variantes da física clássica, passando pelas revoluções científicas modernas até a física quântica, em que o processo de descontinuidade do tempo e de superposições temporais se articulam na complexa relação mencionada por Zanone entre o tempo do eu e o tempo do mundo. Os *gestos* de memória são demonstrativos da impossibilidade de fazer coincidir o tempo do vivido com o tempo do revivido, com o tempo construído pela memória e pela linguagem. Cada gesto de retomada dos fios da memória se efetua por meio de um fosso temporal que se demonstra intransponível, escreve Castello Branco (1994, p. 29).

A escrita memorialística ganha maior complexidade nos escritos de Roland Barthes, especialmente em *O discurso da História*, na relação do tempo da narrativa histórica em analogia ao discurso de memória. Para Barthes, o tempo do discurso e o tempo do enunciado não coincidem na narrativa histórica. E tal atrito temporal, próprio de qualquer narrativa, demonstra como a linguagem se constrói por meio de uma ausência, de um passado, do que já não é. Ao se esquadriharem narrativas históricas e memorialistas, evidencia-se a distância entre os tempos de narrativa, aquele que parece ser documentado e aquele que foi apenas vivido. Na complexidade dos *gestos* de memória, o atrito temporal faz realçar um dado novo, o passado presentificado assinala a lacuna entre dois tempos e torna evidente uma terceira via, futura, que se constitui no processo ou nos *gestos* da linguagem. Realça-se, nesse recorte de descontinuidade, certa alteridade criada pela memória entre o objeto de rememoração e o objeto do que foi vivido. As abordagens contemporâneas, da Linguística à Psicanálise, da Historiografia à Filosofia da desconstrução metafísica, delinham os *gestos* de memória e ajudam a repensar a escrita do eu, do sujeito em seu discurso memorialista como uma atividade de tecer a lembrança nas teias do esquecimento, recuperando pela escrita o seu lugar como sujeito de sua própria história em face à história do mundo.

De volta a Zanone, na retomada das memórias de quem pretende relatar a história ou os acontecimentos, se o que parece realçar, em determinado recorte temporalizado, é o restabelecimento dos fatos históricos, dos registros de um tempo narrado, tal intenção não pode ser verificada nos fragmentos dos memorialistas. A complexidade dos *gestos* de memória demonstra que na linguagem

dos registros, do culto à história e do culto a si mesmo, bem como da escrita do eu, procura-se uma formulação comum: a paixão pela escrita, pelas edições, pelas ideias que se editam e que realçam os contornos de cada momento da escrita irrecuperável do que foi vivido. Em vista do crivo intransponível e interposto entre o momento do discurso e o momento do enunciado, esboça-se a questão acerca de qual seria o tempo da memória em que os *gestos* se demonstram ambíguos, dialéticos e realçam a complexidade da vida humana e de suas possibilidades de registros de linguagem.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. De Magistro. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1-288.
- BARTHES, Roland. O discurso da história. In: _____. *O Rumor da Língua*. Tradução M. Laranjeira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASTELLO BRANCO, Lúcia. *A Traição de Penélope*. São Paulo: Anablume, 1994.
- ZANONE, Damien. Entre le moi et le monde: Mémoires et autobiographie. In: _____. *Écrire son temps: les mémoires en France de 1815 à 1848*. Paris: Classiques Garnier, 2021. p. 105-136.

HISTÓRIA ORAL

Priscila Perazzo

A História Oral constituiu-se como método de investigação interdisciplinar. Está centrada no registro e na análise de narrativas de pessoas ou grupos sobre acontecimentos vividos ou testemunhados. Ao conferir centralidade à memória, à experiência e à subjetividade, permitiu construir narrativas plurais e incluir vozes silenciadas pela historiografia tradicional até meados do século XX. Historiadores, antropólogos, sociólogos, jornalistas, educadores, entre outros, utilizam a História Oral e com isso estão “escrevendo história e, sem dúvida, estão provendo a história” (Thompson, 1992, p. 104).

Etimologicamente, história vem do grego *historía*, investigação ou narrativa; oral deriva do latim *os, oris*, relativo à fala; assim designa a narrativa histórica transmitida pela oralidade. No campo acadêmico, o termo ganhou um sentido metodológico preciso: não se trata de qualquer transmissão oral do passado, mas “uma prática de apreensão de narrativas” (Meihy, 2005, p. 17), com utilização sistemática e crítica de depoimentos orais ou testemunhos para o processo de produção de conhecimento histórico.

O método consolidou-se no século XX, sobretudo com a criação do *Oral History Research Office* na Universidade de Columbia em 1948, liderado por Allan Nevins, que buscava preservar a memória de personalidades públicas (Ritchie, 2015). A partir das décadas de 1960 e 1970, passou a registrar também as experiências de trabalhadores, mulheres, migrantes e outros grupos marginalizados.

No Brasil, a prática sistemática data dos anos 1970. Em 1975, o CPDOC-FGV, deu início à produção de uma série de entrevistas de políticos, diplomatas, empresários e lideranças culturais, servindo de modelo para outros centros. Nos anos 1990, houve uma expansão mais significativa nas universidades e centros de documentação que ampliaram seu escopo registrando relatos de trabalhadores, militantes, exilados e vítimas da repressão, visando compreender trajetórias individuais e processos históricos coletivos. A fundação da Associação Brasileira de História Oral, em 1994, consolidou o campo (Ferreira; Amado, 2002).

A evolução da História Oral no Brasil seguiu dois vetores: a valorização de memórias de sujeitos excluídos da narrativa oficial e o desenvolvimento de uma reflexão metodológica sobre subjetividade, papel do entrevistador, ética da pesquisa e relação entre memória e esquecimento (Meihy, 2005). Nesse processo, a História Oral tornou-se campo interdisciplinar, dialogando com diferentes áreas.

A redemocratização reforçou sua importância para os estudos da memória social. Projetos ligados às comissões da verdade recolheram depoimentos de exilados, perseguidos pela ditadura, trabalhadores e comunidades tradicionais, revelando fragmentos da história recente e disputas em torno do direito à memória e à verdade.

A História Oral consolidou-se como método de investigação, seja acadêmica, científica ou de outra natureza, indispensável para compreender a diversidade das experiências dos seres humanos, suas escolhas, seus anseios, sentimentos, valores e culturas, colocando o presente e o passado nessa relação. É um campo de conhecimento e de prática reflexiva. Não é mera técnica de coleta de narrativas, depoimentos, testemunhos ou relatos orais. Apresenta-se como um método de investigação com concepções teóricas, posições epistemológicas, arcabouço metodológico próprio e preceitos éticos. Essa perspectiva desloca a História Oral de uma condição apenas instrumental para um campo que se questiona, que reflete sobre si e sobre suas condições de produção de conhecimento. Ao refletir sobre suas condições de produção de conhecimento, constitui-se também como objeto de estudo (Santhiago, 2013).

A entrevista é o núcleo de suas práticas. Mais que instrumento, é ato comunicativo em que entrevistador e entrevistado constroem conjuntamente a narrativa, influenciados pela reflexividade do pesquisador e pelas condições de produção do depoimento. “A história oral se realiza no ato da escuta, e é nessa dimensão que se coloca tanto sua riqueza quanto seus dilemas éticos” (Rovai; Santhiago, 2021, p. 15). Escutar significa reconhecer subjetividades, respeitar vulnerabilidades e considerar que memórias narradas expressam experiências, muitas vezes traumáticas. Esse compromisso ético-político diferencia a História Oral e confere-lhe relevância social, valorizando a “escuta como experiência” (Rovai; Santhiago, 2021).

A relação entre História Oral e memória social constitui campo fértil da pesquisa interdisciplinar. A memória, compreendida como construção social e cultural, é fundamental para a elaboração de identidades e a interpretação do passado. Ao privilegiar relatos e testemunhos, a História Oral torna-se recurso essencial para compreender os processos de constituição da memória social. Três aspectos a destacam nesse campo: a escuta ativa de diferentes sujeitos, democratizando a produção do conhecimento; a valorização da subjetividade e da pluralidade das narrativas, que revelam disputas simbólicas; e a compreensão da memória como processo dinâmico, marcado por lembranças, esquecimentos e reconstruções.

A subjetividade é um de seus elementos centrais. As narrativas pessoais, permeadas por memórias, metáforas e afetos, qualificam o método, revelando identidades e modos de vida não acessíveis em outras fontes (Perazzo, 2015). A História Oral não apenas coleta fatos, mas evidencia tensões, significados simbólicos e processos de memória coletiva, com caráter ético e político que amplia a escuta de grupos historicamente silenciados (Covarrubias; Uribe, 2015).

A História Oral dialoga com os estudos da comunicação e da cultura. Caprino e Perazzo (2011) mostram como os relatos de vida interagem com processos midiáticos e com a constituição de memórias coletivas. Acervos orais tornam-se instrumentos de cidadania e democratização da memória, sobretudo em contextos de exclusão, silenciamento ou esquecimento.

REFERÊNCIAS

CAPRINO, M. P.; PERAZZO, P. F. História oral e estudos de comunicação e cultura. *Revista FAMECOS*, 18(3), 2011, p. 801–815. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2011.3.10385>

COVARRUBIAS, Karla Yolanda; URIBE ALVARADO, Ana B. La historia oral y la entrevista en la construcción de la memoria. *Comunicação & Inovação*, São Caetano do Sul, v. 16, n. 30, p. 7–22, jan./abr. 2015. Disponível em: https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/download/2558/1665.

FERREIRA, Marieta De Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). 5. ed. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

PERAZZO, Priscila F. Narrativas Oraís de Histórias de Vida. *Comunicação & Inovação*, v. 16, n. 30, jan./abr. 2015, p. 121-131. DOI: <https://doi.org/10.13037/ci.vol16n30.2754>

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RITCHIE, Donald A. *Doing oral history*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SANTHIAGO, Ricardo. *Trajetória intelectual e institucional da história oral no Brasil*. 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ROVAL, Marta; SANTHIAGO, Ricardo. *História Oral como experiência: reflexões metodológicas a partir de práticas de pesquisa*. Terezina: Cancioneiro, 2021.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. História Oral. 2. ed. trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SUGESTÕES DE LEITURA

ALBERTI, Verena. *História Oral: A Experiência do Cpdoc*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1989.

COVARRUBIAS, Karla Y.; CAMARENA, Mario (Coords). *La Históiria Oral y la Interdisciplinarietàad. Retos y perspectivas*. Colima (Mx): Ed Universidad de Colima, 2013.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

PERKS, Robert; THOMSON, Alistair (ed.). *The Oral History Reader*. London: Routledge, 1997. p. 63-74.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

ILUSÃO BIOGRÁFICA

Mozahir Salomão Bruck

Aspectos diversos como as contratações estabelecidas pelo biógrafo – tanto em relação ao biografado quanto ao leitorado – e as ferramentas, critérios, caminhos e soluções de natureza técnica e estética de que se vale para construir suas biografias acabam por revelar a percepção e intencionalidades que possui o autor em relação à obra biográfica. Se, para alguns autores, é possível explicitar detalhadamente a trajetória de vida do biografado, para outros, no entanto, isso se revela um grande engano. É o que Bourdieu chamou de *ilusão biográfica*. Para Pierre Bourdieu, acreditar na possibilidade de biografar é, antes, tomar como verdade o fato de que a vida constitui um todo, “um conjunto coerente e orientado que pode e deve ser apreendido como uma expressão unitária de uma intenção subjetiva e objetiva, de um projeto.” (Bourdieu, 2006, p. 184).

Bourdieu lança mão da noção sartriana de *projeto original*¹ que, para ele, fica muitas vezes evidenciada nas narrativas biográficas. Para o autor, nas biografias, essa *intenção original* fica explicitada não apenas, mas também em expressões como “desde então”, “desde pequeno”, “sempre desejou” etc. A vida, nas biografias, transcorre seguindo uma ordem cronológica, mas que também é uma ordem lógica.

1. Sartre expôs seu entendimento a respeito de “projeto original” a partir da ideia de como uma pessoa é essencialmente uma unidade, e não apenas um amontoado de desejos ou hábitos sem relação. Deve haver para cada uma delas uma escolha fundamental por um papel ou script de vida, o “projeto original”, o qual dá o significado de qualquer aspecto específico de seu comportamento.

Ou seja, o início, sua origem, possui também outro sentido que é o de motivação original e fundadora, de razão de ser. Razão que se estende até seu término, que também é seu objetivo e seu destino.

Bourdieu chama a atenção para o fato de que o trabalho de biografia significa dispor-se a estruturar um relato a partir de acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica,

[...] tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relatos inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar postulado do sentido da existência narrada (e, implicitamente, de qualquer existência). (Bourdieu, 2006, p. 184).

A questão que Bourdieu apresenta sobre esse tipo de exercício narrativo, seja ele autobiográfico ou não, aponta para uma pactuação entre biógrafo e biografado, sendo provável que essa linearidade – garantida pela coerência e constância da história que se estrutura, ou seja, no plano da enunciação – esteja na própria “origem do interesse, variável segundo a posição e a trajetória que os investigados têm, pelo empreendimento biográfico”:

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar. (*Ibidem*, p.185).

Não é demais supor que o relato biográfico se baseia, em grande parte, nessa tentativa de dar sentido, de tornar razoável, aquilo que Bourdieu chamou de “extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância” estabelecendo relações lógicas de causa e efeito final, de uma sucessão linear de fatos que, coerentemente, se desenvolvem e evoluem. Especialmente nesse aspecto, pode-se dizer que são profundamente convergentes as reflexões de Pierre Bourdieu e as firmadas, bem antes dele, por Mikhail Bakhtin, em seu *Estética da criação verbal* (2003). Bakhtin, ao analisar as perspectivas do autor e da personagem na atividade estética, também apontou para essa pactuação velada entre biógrafo e biografado, nos casos em que está presente o que ele chama de “autor ingênuo”, de uma “biografia sincrética” (Bakhtin, 2003, p. 178).

Para Bourdieu, é muito significativo que o abandono da estrutura do romance como relato linear tenha “coincido com o questionamento da visão da vida como existência dotada de sentido”. Para o autor, o advento do romance

moderno está ligado à descoberta de que o real é descontínuo, formado por elementos justapostos sem razão, “todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório.” (Bourdieu, 2006, p. 185).

Pode-se associar à percepção de Bourdieu a respeito da ilusão biográfica a tendência que possuem as biografias de instituir o mito. A singularidade apontada por Bourdieu é uma das variáveis, na maioria dos casos, do jogo biográfico que leva ao curioso paradoxo já citado neste nosso trabalho de que uma vida singular – como experiência única – deve servir a exemplaridade, uma referência a ser seguida por todos. Mas a grande armadilha do jogo biográfico talvez resida aí. Sendo a intenção efetiva da *bio-grafia* proceder à reposição, pela narrativa, da trajetória de uma vida, o que se observa, geralmente, é que o que faz a biografia é enterrar definitivamente a pessoa – indivíduo – e consagrar o mito, na medida em que uma imagem-síntese do biografado, *a priori*, parece orientar e “enquadrar” o trabalho de coleta, seleção e construção da narrativa biográfica.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Moraes Marieta (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 8. edição. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

IMAGINAÇÃO

Gilka Girardello

A palavra “imaginação” provém do latim (*imaginatio*), significando a “faculdade que tem o espírito de representar imagens” (Ferreira, 1986, p. 918). Pode referir-se tanto a imagens pré-existentes, a partir do que foi percebido pelos sentidos, como à invenção de imagens originais. O conceito é polissêmico, podendo aludir não só a imagens, mas também a ideias, palavras, sons, movimentos etc., pois, como todos os sentidos são capazes de despertar a emoção imaginativa, pode-se entender a imaginação como um modo de *sentir além* do que é dado à percepção. O termo “imaginação” também é usado para referir-se a uma ideia falsa ou errônea. A história do conceito de imaginação é marcada por essa ambiguidade: o pensamento hegemônico a cada período oscila entre vê-la como fonte de conhecimento e como via para a falsidade.

O desenvolvimento do conceito de imaginação ao longo da história do Ocidente pode ser sintetizado em três paradigmas, como sugere Richard Kearney (1991): num primeiro, que perdurou desde a Bíblia até o final da Idade Média, a imaginação é entendida como um *espelho* que reflete a realidade; já para o pensamento moderno, a imaginação age como uma *lâmpada*, que produz a realidade visível a seu redor; e na visão que o autor chama de pós-moderna, a imaginação corresponde a um *labirinto de espelhos*.

No primeiro paradigma, desde a tradição judaica de interpretação das escrituras sagradas, a imaginação é em geral referida como um impulso maligno, equivalente ao pecado e à transgressão, ainda que uma interpretação al-

ternativa da tradição hebraica sugira que a imaginação teria sido criada por Deus como um convite a que as pessoas compartilhassem com ele a tarefa da criação histórica. Na Grécia antiga, a reserva quanto ao valor da imaginação está presente na crítica de Platão à arte imitativa – a poesia, a pintura, o teatro – acusada de atuar apenas a partir da aparência das coisas e não do seu verdadeiro conhecimento. Aristóteles trouxe a imaginação para o plano psicológico, tentando compreender seu funcionamento no interior da alma (*psychê*). Se a percepção sensorial era para Platão um entrave à contemplação da verdade das ideias, Aristóteles via a imaginação como uma ponte necessária entre a percepção e a razão, dizendo que, tanto na memória quanto na imaginação, é a capacidade “figurativa” da mente que faz a mediação, apresentando o mundo percebido pelos sentidos ao mundo das ideias. Para Aristóteles, a imaginação tem um caráter temporal, ligando-se ao passado por brotar da mesma parte da alma de onde brota também a memória, tendo ambas a mesma natureza; e liga-se ao futuro pela capacidade de antecipar a experiência.

Ao longo da Idade Média, o maior reconhecimento da imaginação ocorreu no campo da retórica, que baseava suas técnicas de memorização nas imagens mentais. Essa concepção utilitária da imaginação e da memória atravessou os séculos seguintes: a imagem mental e suas representações artísticas eram consideradas meras cópias da criação divina original, toleradas apenas quando a serviço da liturgia oficial, ainda que à margem da sabedoria dos doutores florescesse uma arte popular ricamente imaginativa.

Se na Antiguidade e na Idade Média a imaginação podia ser comparada a um espelho – que apenas repete o mundo exterior – a imaginação moderna pode ser comparada a uma *lâmpada*, que “projeta sobre as coisas a luz que gera internamente” (Kearney, 1986, p. 131). A imaginação passa a ser entendida não mais como mimética, e sim como *produtiva*. Para Kant, figura-chave nessa virada, a formação mental de imagens nunca é mera cópia, por mais próxima que esteja da realidade empírica. Essa respeitabilidade conferida à imaginação foi exacerbada pelo Romantismo, especialmente na arte e na poesia. A poesia romântica do século XIX atribuía um poder sobrenatural à imaginação, elevada a um plano muito superior ao da razão. A valorização romântica das imagens mentais – vindas de uma fonte espiritual ou divina – inspirou também o impulso em direção à memória característico do período, exemplificado pelo trabalho dos colecionadores de contos populares europeus, como os irmãos Grimm.

A partir da metade do século XIX, a Filosofia começou a mostrar os limites da concepção romântica da imaginação: sim, a imaginação é uma força produtiva, e o ser humano cria o mundo a partir de sua subjetividade; contudo, as condições da existência material e social impõem barreiras ao voo imaginário.

No final do século XIX, Henri Bergson, em seus estudos sobre a memória, viu a imaginação de um modo diferente do subjetivismo romântico. Para Bergson existem duas memórias teoricamente independentes: a que repete e a que imagina. A memória imaginante viabiliza o passado para ser usado no presente através da ação, e assim as imagens do passado que afloram à nossa consciência não são repetições, mas recriações, frutos daquele mesmo poder formador que Kant chamava de imaginação.

Já no século XX, Gaston Bachelard considerava a imaginação a grande faculdade humanizante, em muitos sentidos superior à razão. Para ele, mais do que a faculdade de *formar* imagens, “a imaginação é a faculdade de *deformar* as imagens fornecidas pela percepção”, indo além delas (Bachelard, 1990, p. 1). Essa ideia, ainda que em uma perspectiva teórica diferente, se aproxima da reflexão de Walter Benjamin, que vê a imaginação como “um fluxo”, um poder que brinca de dissolver as formas e figuras, gerando novas manifestações. Remetendo à memória, ele diz que a suprema lei da imaginação é que ela “deforma”, mas “nunca destrói” (Benjamin, 1996, p. 280). A relação entre memória e imaginação é enfatizada ainda por Lev Vigotski, que também propõe uma “primeira lei” da atividade criadora da imaginação, a de que ela “depende diretamente da riqueza e da diversidade da experiência anterior da pessoa” (Vigotski, 2009, p. 22).

A visão da consciência como todo-poderosa na condução da imaginação foi abalada com o desenvolvimento da noção de inconsciente, a partir de Sigmund Freud. E a crítica à ideia de uma imaginação todo-poderosa, a autoprojetar-se no mundo, é radicalizada por Jacques Lacan, para quem tal noção não passa de uma miragem, fruto da ilusão de autonomia da consciência. Outro autor importante na crítica à concepção moderna de imaginação é Jean Baudrillard, para o qual a imagem na cultura contemporânea não tem mais qualquer relação com a realidade, sendo um simulacro dela, no paradigma em que uma cópia copia outra cópia indefinidamente.

Em uma leitura contemporânea, Kearney adverte que a imaginação não pode se conformar ao labirinto de espelhos da eterna repetição, em razão da demanda ética colocada pelos dilemas concretos do nosso tempo: precisamos imaginar como as coisas poderiam ser diferentes. Uma imaginação ética precisaria também ser poética, capaz de brincar e de inventar um projeto social alternativo, e para isso seria preciso também reinterpretar a memória cultural; não invocando a tradição como narrativa mestra única e totalizante, mas, ao contrário, registrando a diversidade das narrativas formativas do passado, “como arquivos valiosos da esperança, da ação e do sofrimento humanos” (Kearney, 1991, p. 393). Tal compreensão está ligada ao conceito de imagina-

ção de Paul Ricoeur (1978) para quem toda ação depende da imaginação, pois é no espaço da imaginação que experimentamos diferentes caminhos, e que “brincamos” com possibilidades práticas.

A leitura dos pensadores contemporâneos reforça a necessidade de imaginarmos novas possibilidades éticas e estéticas de viver no mundo, diante dos desafios inéditos de nosso tempo, e para isso é preciso levar em conta o que ensinam a memória e a história. Tanto a possibilidade de concebermos o que não é – inventando narrativas alternativas às que vemos e vivemos, ao mesmo tempo em que esfumamos miragens – como a capacidade de vermos através do presente mais do que é dado à percepção – recombinação o que existe na liberdade da arte – são questões hoje especialmente cruciais.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*, livro III, Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- BACHELARD, Gaston. *O Ar e os Sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Selected Writings: Volume 1, 1913-1926*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- BRANN, Eva T.H. *The World of Imagination*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1991.
- FERREIRA, Aurélio B. de H. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- KEARNEY, Richard. *The Wake of Imagination*. Minneapolis: Univ.of Minnesota, 1991.
- RICOEUR, Paul. Imagination in discourse and in action. In: SOUBY, J. (Org.). *Analecta Husserliana*. v. VII. Dordrecht: Reidel Publishing, 1978.
- VIGOTSKI, Lev S. *Imaginação e criação na infância*. São Paulo: Ática, 2009.

IMAGINÁRIO

Denise Cristina Ayres Gomes
Renata Rezende Ribeiro

O termo imaginário adquire notoriedade nos estudos contemporâneos devido à profusão de imagens no mundo digital. O uso corrente e mesmo a abordagem das ciências humanas tendem a opor imaginário e real, sendo o primeiro considerado algo que existe somente na imaginação e sem correspondência com o mundo vivido. No entanto, ambos os termos se imbricam, pois o imaginário advém do real, acrescentando-lhe uma camada de significação.

A palavra imaginário aparece no século XV. Em português, o termo remonta ao ano de 1537 e provém do latim *imaginarius*, aludindo a “que faz retratos”, ou ainda a fingido, falso, simulado e fictício, de acordo com o dicionário Houaiss. Imaginário e imaginação foram tomados como a “louca da casa” na acepção de devaneio. Pascal considera a imaginação uma auxiliar privilegiada do gênio, enquanto para Diderot é a parceira da memória. A tradição iconoclasta tributária da modernidade exalta o racionalismo e o progresso, silenciando as outras dimensões humanas.

O rigor cartesiano preconiza o triunfo da razão e a necessidade de se reger as emoções. “A imaginação, como aliás a sensação, é refutada por todos os cartesianos como a mestra do erro” (Durand, 1993, p. 21). Assim, consolida-se o sentido de imaginário como falso, erro ou fictício. As obras de Sartre, *A imaginação* (1936) e *O imaginário* (1940) abordam o imaginário como uma “função irrealista da consciência”, reforçando o binarismo real e imaginário.

O século XX concebe a imaginação como a faculdade de criar e utilizar imagens, mas a partir dos anos 1950, de acordo com Wunemberger (2007), a pesquisa sobre as produções imagéticas, propriedades e efeitos, isto é, o imaginário, impõe-se sobre a concepção clássica. Freud abriu uma fissura ao estudar o psiquismo humano e as forças do inconsciente. Jung inaugura a corrente da antropologia do imaginário sendo este “produto do pensamento mítico” (Legros *et al.*, 2014, p. 10). Autores que se dedicaram a estudar o imaginário como Eliade, Bachelard, Corbin, Castoriadis, Durand, Maffesoli e Cassirer ressaltam a importância do mito para compreender a dinâmica social. Fundado na analogia, o mito expressaria imagens simbólicas que evidenciarium um viés para se compreender a realidade.

O filósofo e poeta francês, Gaston Bachelard (1993; 1999), trabalhou a relação entre imaginação e memória, explorando as formas como as lembranças são atravessadas pelos sonhos, pela fantasia e pelo devaneio. Para Bachelard, a concepção de imaginário está profundamente enraizada na psique humana e se manifesta em diferentes camadas da experiência no mundo, em uma complexidade de imagens mentais responsáveis por moldar a percepção e a compreensão da realidade.

O imaginário sendo oriundo do mito possui uma dimensão individual e coletiva e está presente nas produções humanas, modulando valores e comportamentos. Influenciado por Bachelard, Gilbert Durand (2012) desenvolveu uma ótica multidisciplinar sobre o conceito de imaginário, agregando elementos da Antropologia, Sociologia, Filosofia e Psicologia. Em *As estruturas antropológicas do imaginário*, o antropólogo desenvolveu um extenso trabalho em torno da análise simbólica e das estruturas mitológicas do pensamento humano.

O imaginário durandiano é compreendido como o conjunto de imagens, símbolos, mitos e arquétipos que penetram a mente humana e atuam na construção subjetiva da realidade. Durand argumenta que há padrões universais e recorrentes no pensamento simbólico de diferentes culturas e épocas. Além de Bachelard, Durand foi influenciado por Carl Jung (1964), para quem os símbolos e imagens presentes no imaginário coletivo são expressões de anseios, medos e desejos.

Segundo Jung, o inconsciente comporta não apenas memórias individuais, mas símbolos e imagens, que ele denominou como “arquétipos” – representações presentes no inconsciente coletivo da humanidade. Para o psicanalista, o imaginário desempenha papel fundamental na forma como as imagens são organizadas e interpretadas.

Maffesoli, discípulo de Durand, concebe o imaginário como uma atmosfera partilhada que ultrapassa a esfera racional e evoca as dimensões lúdica, onírica, afetiva e simbólica. O imaginário é uma “alavanca metodológica” (Maffesoli, 2019, p. 59) para apreender as características do ser, é o substrato que possibilita a relativa unicidade do grupo social.

A relação entre imaginário e memória é complexa, múltipla e possui diferentes perspectivas segundo autores diversos. A reconstrução de lembranças, a influência na experiência imaginativa no ato de lembrar, as memórias construídas socialmente e o próprio esquecimento estão relacionadas à noção de imaginário.

O filósofo francês, Paul Ricoeur (1994), propôs uma abordagem integrada do imaginário e da memória, marcando sua interconexão através do tempo e da narrativa. A partir da compreensão de uma tríade temporal (*tríplice mimese*), o autor toma a narrativa como mediadora entre memória e imaginário, entrelaçados na interpretação e na releitura constante do vivido. A *tríplice mimese*, segundo Ricoeur, interliga a pré-compreensão (mimese I) à ação concreta (mimese II) e à recriação narrativa (mimese III), evidenciando como a experiência humana se realiza por meio da linguagem e da capacidade de narrar, em um denso circuito entre ação e interpretação.

A visão de Ricoeur, na articulação entre imaginário e memória, também está vinculada a questões éticas. O filósofo assinala como o imaginário pode atuar para instrumentalizar a memória, influenciando escolhas éticas. Nesse sentido, o autor ressalta a consciência crítica como fundamental para uma abordagem ética da memória e da imaginação.

O imaginário é importante para a compreensão da realidade, principalmente em uma sociedade midiaticizada que reproduz e dissemina mitos que exprimem valores e agregam as pessoas. O imaginário é, portanto, o amálgama que possibilita a partilha de sentido e a vida em sociedade.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BACHELARD, G. *A Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- JUNG, C. *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do imaginário*. 2. ed., Porto Alegre: Sulina, 2014.
- MAFFESOLI, Michel. *La force de l'imaginaire: contre les bien-pensants*. Montréal: Liber, 2019.
- RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papyrus Editora, 1994, tomo I.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. São Paulo: Loyola, 2007.

INICIATIVAS DE MEMÓRIA

Sandra Patricia Arenas Grisales

As iniciativas de memória são ações e práticas culturais pelas quais os sujeitos, diante de fatos violentos, acidentes, atentados terroristas, catástrofes, denunciam os danos causados e ressignificam esses episódios. Elas colaboram na elaboração da dor e do sofrimento no espaço público e funcionam como mediadoras na demanda por justiça e reparação. As iniciativas podem ser consideradas a expressão de memórias subterrâneas em contextos de violência, descrédito, esquecimento ou silenciamento. Elas se valem de performances públicas com o emprego de artefatos ou objetos carregados de sentidos, tais como fotos, imagens religiosas, cartas, desenhos, murais; pedras pintadas, tecelagens, canções, enfim, uma surpreendente variedade de manifestações. Essas intervenções e artefatos têm a capacidade de gerar respostas emocionais, propiciando agência na forma de percepções e relações sociais. Por isso, são formas de registro de memórias.

As iniciativas geralmente são efêmeras, mas podem permanecer, apoiadas em empreendedores da memória (Jelin, 2002). Ainda que perdurem, na sua origem elas têm um caráter espontâneo, como referem Jack Santino, Erika Doss, Cristina Sánchez-Carretero e Peter Jan Margry. Esses autores trabalham com o conceito de monumentos populares (*grassroots memorials*) ou altares espontâneos (*spontaneous shrines*) para se referir a iniciativas de memória que surgem desde as bases sociais, que não estão inseridas em instituições e políticas públicas de memória. Essa é, talvez, uma das características definidoras das iniciativas, a origem local, comunitária e espontânea da ação memorial.

Exemplos dessas iniciativas de memória: o altar criado após o incêndio na boate Kiss em Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil, em 2013, e os constituídos depois da chacina de doze estudantes na Escola Tasso da Silveira, em Realengo, Rio de Janeiro, Brasil, em 2011, e da chacina de Columbine High School, em 1999, em Colorado, Estados Unidos. São ainda exemplos os artefatos ligados ao luto dos mortos pelos atentados do 9/11 em Nova Iorque, em 2001, Estados Unidos, e na estação ferroviária de Atocha, Madri, Espanha, em 2004. Na mesma linha, temos os altares e cruzeiros erigidos ao longo das estradas para marcar onde aconteceram acidentes de trânsito fatais; os murais em Derry, Irlanda do Norte, para lembrar as vítimas da violência política; ou, ainda, os altares erigidos na França por ocasião dos ataques terroristas em 2015 e o National Covid Memorial Wall, feito durante a pandemia de Covid-19, junto ao Hospital de Santo Tomás, em Londres, pintado com milhares de corações vermelhos. As passeatas da luz, organizadas pelos familiares dos assassinados e desaparecidos na Colômbia, que denunciam os fatos e demandam visibilidade para o que ocorre com suas famílias, assim como as marchas dos parentes de jovens desaparecidos em México podem também ser citadas.

Segundo Santino (2011), os altares espontâneos estão entre a comemoração e o ativismo social. Eles se traduzem em ação social não institucional que chamam a atenção para o que ocorreu, manifestam o sentimento de indignação e exigem sua não repetição. A forma como essas iniciativas são construídas está de acordo com códigos de representação e com o contexto cultural de sua origem. Desse modo, em alguns casos, elas apelam a elementos religiosos e, em outros, a influências artísticas, usando objetos que fazem referência às vítimas ou que conectam com os públicos para quem são dirigidas. Há ainda iniciativas que correspondem a práticas culturais arraigadas, como no exemplo das cruzeiros nas estradas. Outras são representativas de grupos de familiares que realizam idênticas práticas ainda que estejam em países diferentes, como vestir camisas com fotos das vítimas ou cartazes com os seus retratos.

Para Peter Margry e Cristina Sánchez-Carretero, nas iniciativas de memória privilegia-se a origem social, comunitária e local da lembrança, marcando assim diferença com variadas práticas comemorativas ou de criação de espaços que derivam de políticas públicas, como é o caso dos lugares de memória. É por isso que uma característica importante delas se refere à automotivação das pessoas envolvidas, a seu desejo de participar ou contribuir na sua criação. Não há um dever moral, mas um compromisso ético de reparação, denúncia, reconhecimento diante da violência ou da catástrofe.

Embora a maioria das criações sejam efêmeras, por vezes elas se perenizam e acabam compondo os rituais comemorativos e os espaços de memória. Elas podem ainda ser arquivadas e conservadas, como com os altares erigidos

pelas perdas nos atentados na estação ferroviária de Atocha, que foram transformados nos *Archivos del Duelo*, assim como com alguns dos objetos deixados nos escombros das Torres Gêmeas, que estão reunidos no National September 11 Memorial & Museum, em Nova Iorque.

As iniciativas de memória podem ser entendidas não como formas físicas inamovíveis, mas como expressões dinâmicas, performativas e transformadoras. O conceito de performance, de Diana Taylor, convida a pensar sobre as questões da memória social e da identidade cultural por meio das práticas corporais no espaço público e as formas de transmissão e consolidação de identidades que essas práticas facilitam. Logo, ela entende a performance como um ato vital de transferência de lembranças, identidades e reivindicações políticas. Para a autora, a performance, enquanto ato de transferência e práticas corporificadas, oferece uma via de conhecimento. Nessas iniciativas os gestos, oralidade, movimento, canto, atos, são vistos como conhecimento transmissível, que é dinâmico, transforma-se, e acaba por se reproduzir em outros lugares.

A performance exige presença, produção, reprodução, participação, não permanece intacta, muda e transforma os sentidos no tempo. É por isso que ela permite analisar tradições, influências, permanências, mudanças nas práticas culturais das comunidades (Taylor, 2015). Um exemplo disso são as passeatas das Mães da Praça de Maio, na Argentina, uma ação que inicialmente pretendia denunciar as desapareções forçadas durante a ditadura, que com o tempo acabou sendo iniciativa que pede justiça, verdade e memória e que é reproduzida em outros países, como Colômbia e México, para denunciar as mortes e os desaparecidos. Essas mulheres, muitas delas avós, mães e esposas dos desaparecidos, criam estratégias no espaço público para exigir verdade – saber o que aconteceu com seus próximos –, que os agentes, principalmente do Estado, reconheçam sua responsabilidade e que a sociedade compreenda o impacto que essas perdas assumem em suas vidas. Deve-se destacar o papel dos familiares das vítimas nessa expressão pública da dor. As performances destacam as transições entre o sofrimento pessoal e as causas coletivas, entre o lamento e a justiça, entre as diferentes dimensões que o luto adquire como processo inextricavelmente individual e social. O relato que acompanha a narrativa deixa de exigir justiça para seus filhos, a fim de reivindicá-la para outras mães e para os que vivenciaram a mesma condição.

A despeito das iniciativas de memória serem públicas e terem como propósito chamar a atenção para episódios de violência ou catástrofes que mudaram a vida das pessoas, elas igualmente se relacionam com a vida cotidiana, com ações realizadas nos microespaços do dia a dia. Nesse sentido, é importante destacar as diversas maneiras como a vida cotidiana se entrelaça com os eventos traumáticos e a profunda relação que tem com as ações de memória.

Sara Gensburger reflexiona sobre as iniciativas de memória diante de eventos traumáticos e a forma como ordinariamente se trata de lhe dar sentido de maneira pública. Ela é moradora do bairro Bacatlan, em Paris, França, que, em 2025, sofreu vários atentados terroristas. A autora analisa as práticas memoriais depois dos atentados, especialmente uma iniciativa de memória criada na Praça da República, perto dos locais dos acontecimentos. Ela indaga sobre a urgência da criação das iniciativas, em especial os altares espontâneos, importância de marcar, de assinalar o dano. Mas, ela observa que, quando as pessoas se aproximam desses altares, geram-se dinâmicas muito mais complexas que a denúncia ou a rejeição da violência. Nessa experiência com o espaço memorial as pessoas refletem sobre o que gerou a violência, suas consequências, a vulnerabilidade que compartilham ante as atrocidades havidas. Essa iniciativa de memória que, como Gensburger descreve, está “na esquina”, no espaço cotidiano, exige do espectador convivência ativa e ponderação sobre o acontecido.

Como as iniciativas geram uma conexão entre o evento extraordinário e a vida ordinária? É na convivência com os altares que a experiência cobra sentido. Isto é, as iniciativas de memória permitem interação entre os distintos públicos que as criam, as visitam e acompanham a dinâmica e as transformações que a mesma ação memorial adquire na vida ordinária. Para Sara Gensburger compreender essa interação permite dar outra perspectiva para os estudos sobre a memória: há um enfoque maior na continuidade do que na ruptura e no extraordinário. Para ela, os efeitos e a percepção, coletiva e individual, da violência tornam-se relevantes, pois permitem entender as maneiras pelas quais eles moldam a subjetividade e, ao mesmo tempo, são transformados por indivíduos e comunidades. Examinar o fenômeno das iniciativas permite uma aproximação à forma como os sujeitos sofrem a violência, mas também como eles negociam e obtêm brechas de dignidade e resistência, reconstruindo seus laços sociais nos relacionamentos firmados.

Conquanto existam algumas iniciativas, como as enunciadas antes, que têm narrativa pública conhecida e compartilhada em diferentes partes do mundo, elas não espelham experiências típicas desse gênero. Quando se pensa na diversidade das iniciativas de memória e na sua origem, não se pode esquecer que na maioria dos casos elas estão restritas em termos geográficos e de público, caracterizando-se pela dificuldade de escuta por parte da sociedade.

Como afirma Paul Connerton (2012), mais do que grandes narrativas, são pequenos relatos que procuram lembrar, emocionar e chamar a atenção para os acontecimentos violentos que marcaram a vida de uma família ou de uma comunidade. As iniciativas de memória revelam o complexo entrelaçamento entre silêncio e enunciação, entre reconhecimento e invisibilidade. Elas são a expressão de memórias subterrâneas que lutam para contar uma história que arrisca

ser esquecida ou, mesmo, desconhecida. Esses artefatos dizem muito, contam uma história, mas não têm um público atento para os ouvir, para decifrar no seu silêncio os traços da dor, da injustiça.

Segundo Paul Connerton, os pequenos relatos não são histórias legitimadoras, mas narrativas de luto. Com histórias legitimadoras ele se refere às narrativas criadas para justificar uma ordem presente relacionada a um poder político ou social. Pelo contrário, esses relatos são criados por pessoas ou coletivos que viveram eventos catastróficos ou sobre regimes de repressão. Ele as denomina narrativas de luto. Nelas os sobreviventes testemunham para o mundo suas histórias e não têm a pretensão de gerar consenso por meio de uma narrativa legitimadora. Essas narrativas estão no limite entre o público e o privado, não chamam particularmente a atenção e seus significados não são explícitos. Elas evidenciam as muitas camadas de sentido ligadas a um evento histórico.

Como exemplo das iniciativas de memória que expressam narrativas de luto, Paul Connerton descreve os *Aids Quilt*, tecidos bordados que são uma forma de história por fora da história, memória daqueles que padeciam de Aids. Os *Aids Quilt* foram criados pelos familiares ou amigos de pessoas que morreram pela doença, mas que inicialmente tiveram que confrontar situações de discriminação e estigma nos anos 1980 com a descoberta do vírus e da doença. Ao juntar todos os *Aids Quilt*, em 1987, em Washington, no contexto da segunda passeata pelos direitos dos homossexuais, a praça cheia dos bordados fez expressivo os impactos da Aids, das vidas afetadas pela doença e da discriminação social imposta aos doentes e a suas famílias.

Em muitas das iniciativas de memória as pessoas tinham uma dor íntima, um luto que em outras circunstâncias seria uma vivência privada. Mas o que fez com que não fosse assim, muito pelo contrário, sendo essas narrativas do luto compartilhadas e coletivas? A consideração da morte como injusta, o sentimento de dor que perpassou os limites privados para se trasladar também ao público transformou um episódio considerado individual, para dar-lhe uma transcendência comunitária. Essa memória que se queria conservar não dizia tanto da pessoa, quanto de terceiros; era sentimento que ligava uns a outros.

Isso é evidente em muitas das iniciativas criadas durante a pandemia de Covid-19. Nelas podemos ver claramente o interesse dos familiares em se negar a conter sofrimento da perda no âmbito privado. Eles encontraram formas de visibilidade no espaço público. Em Nova Jersey, Estados Unidos, uma mulher homenageou seu irmão com o Rami's Heart Memorial, na praia, com conchas. Ela desenhou um coração, e, dentro dele, colocou uma pedra com o nome do irmão. A mulher convidou seus vizinhos para fazer o mesmo e logo a praia estava cheia de corações amarelos com pedras pintadas com os nomes. No Chile, um

grupo de jovens artistas utilizam uma praça de Santiago para bordar um grande tecido para remendar a dor, Memorial Têxtil para os falecidos pela Covid-19. No Brasil foram representativos o Memorial Inumeráveis e as histórias relacionadas às vítimas da Covid-19, tanto quanto as centenas de cruzeiros instaladas nas praias da cidade do Rio de Janeiro.

As iniciativas de memória igualmente fazem parte de ações que demandam reconhecimento do dano. Por isso é necessário pensar nelas como registro (isto realmente aconteceu); denúncia (encontrar os responsáveis e exigir justiça) e memória (isto não pode acontecer de novo). O reconhecimento do dano por parte dos responsáveis é necessário para elaborar o luto e construir uma memória sobre o vivido, como nestes exemplos: os eventos de memória das 272 pessoas mortas pelo rompimento da barragem da mineradora Vale, em Brumadinho, Minas Gerais, e os relativos a assassinatos de jovens por parte da Polícia Militar no Brasil. Em Brumadinho, nos atos comemorativos costumam-se ler os nomes das pessoas mortas; os familiares levam camisetas com as fotos e falam publicamente sobre aqueles que perderam. Em 2024, em Brasília, foram colocadas 272 cruzeiros com os nomes das vítimas em frente da Esplanada dos Ministérios. Elas lembram aqueles que perderam a vida e a demanda por justiça contra os responsáveis, bem como exigem ações concretas para reparar, não só as pessoas diretamente afetadas, mas todas as outras cidades prejudicadas, além do alerta acerca dos riscos da mineração em outros lugares do país.

De igual forma, os familiares dos jovens mortos em ações da Polícia Militar, geralmente pretos e moradores de favelas, realizam diversas ações para exigir justiça. Essa violência invisível e silenciada nas cidades e periferias é denunciada pelas mães e familiares que exigem justiça, esforçam-se para impedir o esquecimento. As mulheres que conformam os diversos movimentos de vítimas de ações policiais levam para o espaço público suas histórias de vida, as relações construídas e a ruptura devido ao evento extraordinário. Elas evidenciam com sua luta o valor político das perdas (Vianna; Farias, 2011).

É importante assinalar que, embora em muitos casos os familiares das vítimas da violência ou aqueles atingidos pelos eventos catastróficos sejam os responsáveis por criar e manter essas iniciativas de memória, é frequente que vizinhos, amigos, moradores das proximidades ou cidadãos anônimos façam parte do que Elizabeth Jelin (2002) denomina empreendedores da memória. São pessoas que sentem como própria aquela dor e compartilham, junto com os diretamente afetados, um sentimento de exposição à violência e uma exigência por justiça e reconhecimento do dano. Uma razão importante para o envolvimento dos empreendedores tem a ver com o sentimento de vulnerabilidade compartilhada. A expressão “podia ter sido eu” evidencia a consciência da exposição à violência, aquilo é comum para todos e os levam a sentir como própria uma dor que é alheia.

Mas as iniciativas também enfrentam paradoxos e tensões. Um deles é o de serem informais, de não estarem ligadas a instituições do Estado ou a práticas comemorativas estabelecidas por políticas de memória. Daí que elas não costumam perdurar no tempo e que em muitas ocasiões a mídia e a cobertura ofertada não sigam o fundo das motivações e dos sentimentos associados àquelas ações memoriais. Assim, muitas vezes elas passam despercebidas ou se descrevem como manifestação da dor, não sendo compreendidas em toda sua dimensão performativa.

Encontram-se também iniciativas de memória que apresentam o dilema de que vidas devem ser choradas, como afirma Judith Butler (2006). Esse paradoxo se fez evidente na análise feita por Sylvia Grider (2011) nos casos dos altares espontâneos criados após assassinatos coletivos em Columbine, Virginia Tech e Northern Illinois University. Em cada um desses casos foram incluídos nos altares os nomes dos perpetradores, o que resultou numa forte confrontação entre os visitantes e criadores dos altares. Mas é importante destacar, segundo a autora, como a inclusão dos nomes dos atiradores ativou uma discussão sobre as responsabilidades frente a licença para uso das armas, o bullying dentro das escolas ou a violência a que estão expostos os jovens na sociedade. Enquanto alguns afirmavam que os assassinos deveriam ser esquecidos, outros se perguntavam sobre o que levava os jovens a esses atos. Nesse caso, o altar refletia os conflitos entre as distintas perspectivas: se num primeiro momento houve um tom conciliador, em seguida a polarização de posições foi predominante. Os altares, segundo Grider (2011), convidam a uma grande variedade de interpretações e na demonstração dessas diferentes posições radica sua natureza política.

Igualmente se apresentam tensões entre as iniciativas de memória, mais de base, populares e espontâneas, com aquelas ligadas a instituições de memória, como museus. É frequente que as instituições oficiais de memória subestime o potencial memorial das iniciativas e que imponham sobre elas um manto de invisibilidade. Costuma-se marcar nas cidades os lugares de memória oficiais esquecendo, silenciando ou negando aquelas outras práticas de memória não institucionalizadas. Seria importante reconhecer o potencial político das iniciativas de memória como expressão pública do luto, como demanda de reconhecimento e como registro dos danos causados a uma comunidade.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CONNERTON, P. *The spirit of mourning: history, memory and the body*. Cambridge: Cambridge University, 2012.

DOSS, E. Spontaneous memorials and contemporary modes of mourning in America. *Material Religion: The Journal of Objects, Art, and Belief*, v. 2, n. 3, 2006.

GENSBURGER, Sarah. *Memory on my doorstep: chronicles of Bataclan neighborhood*, Paris, 2015-2016. Paris: Leuven University Press, 2019.

GRIDER, S Memorializing shooters with their victims: Columbine, Virginia Tech, Northern Illinois University. In: Santino, Jack (org.). *Grassroots memorials: the politics of memorializing traumatic death*. New York: Berghahn Books, 2011.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI, Social Science Research Council, 2002.

MARGRY, P.; SÁNCHEZ-CARRETERO, C. *Grassroots memorials: the politics of memorializing traumatic death*. New York: Berghahn Books, 2011.

SÁNCHEZ-CARRETERO, C, C. *El archivo del duelo: análisis de la respuesta ciudadana ante los atentados del 11 de marzo en Madrid*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica, 2011.

SANTINO, J. Between commemoration and social activism: spontaneous shrines, grassroots memorialization, and the public ritualesque in Derry. In: P. Margry; C. Sánchez-Carretero (Eds.); *Grassroots memorials: the politics of memorializing traumatic death*. New York: Berghahn Books, 2011.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório. Performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editorial UFMG, 2013.

VIANNA, A.; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Caderno Pagu*, n. 37, 2011.

LETE

Ana Pardiniho

Na mitologia helênica, Lete (λήθη) é um dos rios do submundo, cujas águas teriam o poder de apagar a memória daquele que a beber. Também é o nome da personificação de Olvido, o esquecimento, filha da Discórdia (Hesíodo [?], 1995). Para compreender o contexto e a importância do rio do esquecimento é necessário *navegar* por outros quatro rios do submundo. Na Odisseia, de Homero, a feiticeira Circe orienta o herói Odisseu a consultar o profeta Tirésias no reino de Hades a fim de receber orientações sobre como voltar para sua casa em Ítaca. Para isso, após alcançar o ponto mais baixo do bosque de Perséfone, deveria passar pelos rios Aqueronte, o rio da dor, no Flegetonte, o rio de fogo e no Cócito, o rio das lamentações, que seria um braço do rio Estige, o rio do ódio (Homero, [?], 1997).

Odisseu fez parte do caminho que os mortos precisariam fazer, guiados pelo barqueiro Caronte, para chegar ao salão de julgamento de Hades, rei do submundo, e serem julgados (Platão [?], 2016). Contudo, Caronte cobraria um preço pela travessia, e o corpo onde a *psique* vivera (Maluf, 2024) deveria passar pelos ritos fúnebres apropriados, de modo que nem todas as almas alcançariam o tribunal para receberem sua sentença. Para esses, beber das águas do rio Lete aliviaría o sofrimento trazido pelas lembranças da vida passada. Para os que alcançavam o tribunal, a água do rio Lete ainda era necessária para que as almas reencarnassem sem lembranças da vida anterior e do que viram no submundo

(Mulroy, 2015). O mitogema¹ da *katábasis*, descida ao submundo, na perspectiva da psicologia analítica, representa um confronto com o inconsciente (Resende; Martinez, 2018), o que envolve sofrimento, representado na mitologia helênica pela travessia por rios tortuosos. Tal processo pode ou não ter resultados favoráveis. Na mitologia helênica isso é percebido por como os heróis, ao regressar ao mundo dos vivos, trazem (ou tentam trazer) algo consigo. Hércules traz Cérberus. Orfeu tenta trazer a esposa Eurídice e acaba trazendo apenas o luto por sua morte. Odisseu traz o conhecimento sobre seu futuro.

Além de Lete, há o rio Mnemosine, homônimo da titânide filha de Urano e Gaia, que rege a memória. As águas desse rio teriam o poder contrário ao de Lete: suas águas proveriam onisciência e lembrança plena do que a alma presenciou no submundo. (Riveira, 2021. p.21). O antônimo de Lete, Alétheia (ἀλήθεια), o não- esquecimento, segundo Torres Filho (1995), corresponde ao conceito grego arcaico de *verdade* ou *revelação*. São as nove musas, filhas de Zeus e Mnemosine, que mediarão a relação entre a memória (a cronida Mnemosine) e a humanidade através de suas esferas de poder.

São elas: Calíope, musa da poesia épica, Terpsícore, da dança, Melpômene, da tragédia, Euterpe, da poesia lírica, Erato, da poesia erótica, Polínia, da poesia sacra, Clio, da história, Urânia, da astronomia, e Talia, da comédia (Bulfinch [?], 2025). A Odisseia e outras obras que hoje temos por escrito eram decoradas para serem apresentadas em performances públicas. Esses textos iniciam com uma evocação às musas pois elas, sendo filhas da memória, fazem revelações ou impõem o esquecimento (Torres Filho, 1995).

Em algumas tradições da mitologia helênica, Mnemosine é a criadora da escrita, um suporte para a memória. Platão, no diálogo Fédon, atribui este feito ao neter² Thot, na cidade egípcia Naucrátis. Thot teria apresentado as letras ao rei Tamuz *como uma poção para a memória* alegando que ela aprimoraria a memória e tornaria os egípcios mais sábios. A invenção, contudo, não foi bem aceita pelo rei, que alegou que a escrita geraria esquecimento, pois os humanos depositariam demasiada confiança em caracteres externos e deixariam de estimular o uso da própria memória. O rei disse ainda que a escrita traria uma falsa sabedoria porque os humanos “lerão muitas coisas sem se instruírem, com o que parecerão conhecer muitas coisas, mas na realidade permanecerão majoritariamente ignorantes, incapazes de acompanhar essas matérias, visto que não são sábios, mas tão só parecem ser sábios” (Platão, [?], 2010, s.p).

1. Elemento essencial de um mito que aparece em mitos de povos diversos. O mitogema da *katábasis* ocorre também, por exemplo, na mitologia suméria, pela descida de Inana ao Kurgala, na mitologia japonesa, pela viagem de Izanagi ao Yama, na mitologia egípcia com a morte e ressurreição de Osiris, entre outras.

2. Antiga concepção egípcia de deidade.

REREFÊNCIAS

BULFINCH, Thomas. *O livro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Agir, 2015. p.19.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução: Jaa Torrano. 3º ed, Iluminuras, São Paulo, 1995.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. p. 145-146. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 1997.

MALUF, Marina Pastana. *A linguagem mítica da alma: A jornada de personagens mitológicos gregos ao Hades como representação do processo de individuação*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2024. p.38-39.

MULROY, David. *Entre deuses e heróis*. p. 209-211. Tradução Marcelllo Borges. São Paulo: Cultrix, 2015.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução: Daniel R. N. São Paulo: Perspeciva, 2016.

PLATÃO. *Fédon*. Folha de São Paulo Coleção Livros que Mudaram o Mundo. Tradução de Edison Bini e Albertino Pinheiro. São Paulo, 2010.

RESENDE, Pedro Henrique Costa; MARTINEZ, Mateus. Jung e a katabasis moderna: A influência dos fenômenos anômalos no nascimento da psicologia analítica. Versão estendida do trabalho apresentado no *VIII Congresso Latinoamericano de Psicologia Junguiana*, Bogotá - Colômbia, 2018.

RIVEIRA, Jorgelina. *Mnemosyne e pós-utopia no fluxo do rio lete: A transcrição de blanco*. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, São Paulo, 2021. p. 21.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. In: *Teogonia*, 3º ed, Iluminuras, São Paulo

LEMBRANÇA

Carolina Lopes Marques

A lembrança é um conceito central nos estudos da memória, envolvendo o ato de rememorar experiências passadas e conectá-las ao presente de maneira ativa e subjetiva. A lembrança, enquanto processo, é abordada em diversas áreas do conhecimento, como Filosofia, Comunicação, Estudos Culturais, Psicologia e Neurociência, sendo amplamente discutida por autores como Paul Ricoeur, Aleida Assmann, Henri Bergson, José Luiz Braga, Muniz Sodré, Stuart Hall, Maurice Halbwachs, Eric Kandel e Pierre Nora.

Paul Ricoeur, em sua obra *A Memória, a História, o Esquecimento* (2007), aborda a lembrança na perspectiva da Filosofia. Ele argumenta que a lembrança envolve uma tensão entre a fidelidade ao passado e a distorção inevitável que ocorre no momento de rememoração. Segundo Ricoeur, o que é lembrado está sempre sujeito a falhas, lapsos e esquecimentos, sendo o resultado de um processo seletivo e interpretativo que ocorre no presente.

Aleida Assmann, em *Formas de Memória* (2011), insere a lembrança no campo dos estudos culturais e da memória social. Assmann distingue a lembrança da memória, afirmando que a memória pode ser armazenada em objetos e arquivos, enquanto a lembrança é um fenômeno ativo e consciente. Para a autora, a lembrança se insere em quadros coletivos, nos quais a memória individual é moldada por contextos sociais e culturais. Ela defende que a lembrança não apenas reconstrói o passado, mas também contribui para a formação de identidades culturais e pessoais.

Henri Bergson, na obra *Matéria e Memória* (1990), trata da lembrança a partir de uma perspectiva filosófica, propondo uma relação entre o corpo e a mente. Para Bergson, a lembrança é uma interação entre a percepção do presente e os registros do passado, sendo ativada por estímulos do ambiente. Ele sugere que a lembrança é um processo dinâmico, no qual o passado é selecionado e reorganizado conforme as demandas e necessidades do presente.

No campo da Comunicação, José Luiz Braga, em *Comunicação e Retórica* (2006), explora a lembrança como um processo discursivo. Braga argumenta que as lembranças são mediadas pelos discursos circulantes na sociedade, especialmente os veiculados pelos meios de comunicação. Ele sugere que a mídia exerce um papel determinante na construção de memórias coletivas, influenciando o que é lembrado e como é lembrado.

Muniz Sodré, em *Memória e Comunicação* (2010), amplia a discussão ao sugerir que a mídia tem o poder de amplificar ou silenciar certos eventos, moldando diretamente as lembranças coletivas. Para Sodré, os meios de comunicação funcionam como mediadores da memória social, determinando quais eventos se destacam no imaginário coletivo e quais são marginalizados.

Nos estudos culturais, Stuart Hall, em *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (1997), defende que a lembrança é uma prática cultural mediada por representações simbólicas. Para Hall, as narrativas midiáticas são essenciais na construção de identidades, e a lembrança desempenha um papel central na manutenção dessas identidades, uma vez que o que lembramos define quem somos como indivíduos e sociedades.

Maurice Halbwachs, em *A Memória Coletiva* (1992), contribui com uma análise sociológica da lembrança. Ele sugere que as lembranças individuais estão sempre inseridas em quadros sociais, os quais fornecem os marcos e as referências que possibilitam o ato de lembrar. Segundo Halbwachs, a memória coletiva é moldada pelas interações sociais e narrativas compartilhadas, sendo fundamental para a coesão e preservação das identidades grupais.

No campo da neurociência, Eric Kandel, em *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind* (2006), aborda a lembrança a partir de um ponto de vista biológico. Kandel demonstra que a lembrança envolve a reativação de redes neurais específicas, formadas no momento da experiência, o que evidencia que lembrar é um processo de reconstrução ativa, mediado por circuitos cerebrais.

Por fim, Pierre Nora, em *Les Lieux de Mémoire* (1984), traz uma contribuição importante no campo da historiografia ao discutir os “lugares de memória”. Nora argumenta que, em tempos de rápidas mudanças, como na modernida-

de, esses lugares se tornam âncoras para a preservação e transmissão da memória coletiva. Os “lugares de memória” são pontos de referência, tanto físicos quanto simbólicos, que ajudam a estruturar e organizar a lembrança coletiva.

Assim, a lembrança, segundo esses diversos campos de estudo, não é apenas um ato individual de recuperação de memórias, mas um processo ativo e dinâmico que ocorre no cruzamento entre o passado e o presente, mediado por contextos sociais, culturais, discursivos e biológicos. Ela desempenha um papel fundamental na construção de identidades e narrativas, tanto no nível pessoal quanto coletivo.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida. *Formas de Memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 2011.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.
- BRAGA, José Luiz. *Comunicação e Retórica*. São Paulo: Paulus, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969.
- HALL, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 1992.
- KANDEL, Eric. In *Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*. New York: W.W. Norton, 2006.
- LOFTUS, Elizabeth. *The Reality of Repressed Memories*. *American Psychologist*, v. 48, n. 5, p. 518-537, 1993. Disponível em: <<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0003-066X.48.5.518>>. Acesso em: 13 jun. 2022.
- NORA, Pierre. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- SODRÉ, Muniz. *Memória e Comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUGARES DE AMNÉSIA E DE APROPRIAÇÃO

Rafael de Oliveira Rodrigues

Os conceitos de lugares de amnésia e lugares de apropriação têm seus antecedentes históricos diretamente ligados às obras *Lugares de memória*, do historiador Pierre Nora (1984), e *A memória, a história, o esquecimento*, do filósofo Paul Ricoeur (2007). Seguindo a tradição francesa, alicerçada em autores das ciências sociais e da história, como Maurice Halbwachs (2004), Michael Pollak (1989) e Pierre Nora (1993), os lugares de memória podem ser definidos como espaços, públicos ou privados, onde são projetados diferentes significados socioculturais e históricos. Esses significados são projetados pelas instituições sociais, pelos indivíduos, grupos sociais e coletividades, com o propósito de qualificar esses espaços como lugares aptos a darem suporte material e imaterial ao desenvolvimento de relações sociais, esboçando vínculos de pertencimento e identidade de grupo. Como exemplo de tais lugares, temos os monumentos, o patrimônio arquitetônico e as paisagens.

Se os lugares de memória funcionam como produtores de significados de pertencimento social, os lugares de amnésia são aqueles onde se produzem o esquecimento e o silenciamento de memórias de indivíduos, grupos sociais ou coletividades. No campo de estudos da memória social, o conceito de amnésia foi desenvolvido por Ricoeur (2007, p. 462), por meio de uma relação traçada com o conceito de anistia. Segundo Ricoeur (2007, p. 460), o termo anistia em grego (*amnestía*) significa esquecimento. Ele reforça, ainda,

que a palavra amnésia tem a mesma origem etimológica e semântica da palavra *amnestia*. Seguindo uma linha argumentativa semelhante à de Ricoeur (2007), Pollak (1989) desenvolveu uma importante síntese para os estudos de memória social, sob o título de *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Com base nestes dois autores, podemos argumentar que a produção dos lugares de amnésia é derivada de um processo de enquadramento de memórias, envolvendo disputas e negociações, entre as memórias individuais e sociais, de grupos subalternizados e hegemônicos. Podemos ainda refletir que, nesse processo de enquadramento, produzem-se memórias oficiais que, por sua vez, qualificam os espaços públicos ou privados como lugares de memórias oficiais e de memórias subterrâneas – ou seja, de memórias que foram silenciadas durante a produção de uma memória oficial, mantendo-se apenas no imaginário dos indivíduos ou coletividades, de maneira subterrânea, em relação à sociedade da qual eles fazem parte. São essas memórias – silenciadas, ou colocadas em esquecimento, no processo de enquadramento de uma memória oficial – que dão origem aos lugares de amnésia. O enquadramento de uma memória oficial opera com o material fornecido pela história, por meio dos monumentos, do patrimônio arquitetônico, dos personagens históricos, das datas comemorativas e dos documentos, silenciando as vozes de outros agentes sociais e promovendo os lugares de amnésia.

No livro *Decolonizar o museu – Programa de desordem absoluta*, Françoise Vergès (2023) destaca que as memórias históricas são plurais; e que o processo de produção de uma história universal, central ou oficial é permeado por disputas entre diferentes agentes sociais. Este argumento nos permite sugerir que estas disputas podem alterar os sentidos que conferem significado aos lugares de memória, fazendo com que memórias silenciadas venham à tona como crítica ao passado colonial. Esse processo de ressignificação histórica dos lugares de memória possibilita o advento dos lugares de apropriação. Os lugares de apropriação são espaços em que uma memória oficial foi projetada sobre eles e, com o passar do tempo, passaram a ser apropriados por diferentes grupos sociais, por meio de um processo de ressignificação da memória, cujos princípios já não são mais alicerçados unicamente em referências coloniais e sim em referências culturais plurais, principalmente as subalternizadas e as silenciadas pelo processo de colonização.

Uma interessante contribuição para auxiliar na conceitualização dos lugares de amnésia e dos lugares de apropriação também pode ser encontrada no livro *Mal de arquivo: impressões freudianas*, de Jacques Derrida (2001). A partir das reflexões deste autor, podemos argumentar que as memórias silenciadas não deixam de existir quando se configuram como lugares de amnésia. Elas se mantêm presentes, mas recalcadas no inconsciente, esperando

por um evento que lhes permitam retornar à consciência dos indivíduos ou grupos sociais. Ao sair da condição de lugares de amnésia, elas tendem a entrar em conflito com as memórias oficiais dos lugares, fazendo dos lugares de memória territórios de disputas e de conflitos, isto é, lugares de apropriação que passam a ser ressignificados por diferentes agentes sociais, principalmente os historicamente excluídos dos processos políticos e econômicos de produção de memórias históricas e sociais, como, por exemplo, os movimentos sociais e os povos tradicionais.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Editora Relume, 2001.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

NORA, Pierre (ed). *Les Lieux de la Mémoire*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

VERGÈS, Françoise. *Decolonizar o museu – Programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu, 2023.

LUGARES DE MEMÓRIA

Jeane Moreira

O conceito de lugares de memória teve sua formulação e desenvolvimento pelo historiador francês Pierre Nora no contexto da historiografia contemporânea, durante seminários realizados entre 1978 e 1981 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Esses encontros buscavam refletir sobre as transformações identitárias da França e a necessidade de preservação da memória nacional em um momento marcado por rupturas históricas e socioculturais significativas, como a morte de Charles de Gaulle (1970) e a crise econômica dos anos 1970.

Nora desenvolveu a ideia de lugares de memória para descrever espaços onde a memória coletiva se cristaliza e resiste ao esquecimento. Essa noção está associada à percepção de que “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, manter aniversários, organizar celebrações [...] porque essas operações não são naturais” (Nora, 1993, p. 13). Assim, os lugares de memória são sustentados pela “vontade de memória”, uma intenção coletiva de preservar traços do passado em resposta ao desaparecimento dos “meios de memória” (*milieux de mémoire*), ambientes nos quais a memória era vivida de forma espontânea.

A coletânea *Les Lieux de Mémoire*, publicada entre 1984 e 1992, consolidou o conceito ao explorar exemplos emblemáticos na história da França. Nora categorizou os lugares de memória em três dimensões: material, funcional e simbólica, que coexistem em diferentes graus. Um cemitério, por exemplo, é simul-

taneamente um espaço material (físico), funcional (rememoração) e simbólico (significação coletiva). Essas dimensões ilustram a complexidade do conceito, que transcende a simples materialidade dos espaços.

Entendidos dessa forma, os lugares de memória funcionam como registros de outro tempo, emprestando ritualidade a uma sociedade em processo de dessacralização. Eles incluem museus, arquivos, cemitérios, festas e monumentos, que atuam como testemunhos de uma era passada e contribuem para preservar a ilusão de eternidade. Para Nora (1993), esses elementos carregam um aspecto nostálgico, pois refletem o esforço de reter memórias em um contexto em que a modernidade acelera o esquecimento e transforma os processos históricos.

Apesar de sua relevância, o conceito foi alvo de críticas. Nora enfatiza a ruptura entre memória e história, afirmando que “há locais de memória porque não há mais meios de memória” (Nora, 1993, p. 8). Essa visão gerou debates sobre a “musealização” excessiva da memória, destacada por autores como Huysen (2000). Além disso, Nora foi criticado por desconsiderar as contribuições de Maurice Halbwachs, que já havia investigado a relação entre memória e espaço no início do século XX.

No entanto, autores como Gérôme Truc (2012) ampliaram o conceito ao questionar sua abordagem espacializada e patrimonialista. Truc argumenta que os lugares de memória não devem ser limitados a monumentos ou arquivos físicos, mas também a experiências e interações urbanas cotidianas, onde a memória se manifesta de maneira viva e fenomenológica. Para ele, o foco deve recair menos na fixação simbólica do passado e mais na forma como a memória é ativada e ressignificada nas cidades contemporâneas, transformando os espaços em lugares dinâmicos de interação social e histórica.

A difusão do conceito extrapolou os limites da historiografia, sendo apropriado por discursos políticos e patrimoniais. Em 1988, o ministro da Cultura da França, Jack Lang, vinculou a categoria de lugar de memória ao patrimônio nacional, ampliando sua aplicação a edifícios e paisagens de valor sentimental. Nora (1993) reconheceu esse desvio como uma banalização do conceito, o que motivou a continuação de seus estudos para reafirmar sua proposta teórica.

Os lugares de memória permanecem relevantes como testemunhos culturais que articulam identidade e história em um mundo em constante transformação. Monumentos, museus e arquivos ilustram como esses lugares resistem ao tempo, carregando simbolismos que dialogam com o presente e oferecendo-se como referências para a compreensão das dinâmicas entre memória e identidade coletiva.

REFERÊNCIAS

- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: _____. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1993.
- TRUC, G r me. Memory and the city: On the phenomenology of places of memory. *International Social Science Journal*, v. 62, n. 203/204, p. 147-159, 2012.

LUTO (PSICANÁLISE)

Paulo José Carvalho da Silva

Luto pode ser pensado como uma experiência afetiva triste, decorrente de uma reação psíquica a uma perda, no geral, de uma pessoa querida. Há, evidentemente, diferentes modos de se viver e expressar o luto, condicionados por códigos sociais e padrões culturais ou, mais especificamente, ritos simbólicos que modulam as manifestações do sofrimento psíquico e expressão dos afetos, a depender do contexto histórico e da sociedade em questão. Relações entre o luto e a memória podem ser encontradas já no âmbito da Filosofia Antiga, em particular dos discursos consolatórios. Em *Consolação a Márcia*, Sêneca opõe uma espécie de luto prolongado ao cultivo da memória. Notadamente, Octávia recusa-se a se lembrar da vida de seu filho falecido e se afunda no pesar e no isolamento. Por sua vez, Lívia supera o luto, podendo falar sobre seu filho perdido ou contemplar seus retratos, isto é, lembrar-se das qualidades e realizações em vida e não apenas de seu fim.

Conforme a mesma norma estoica de cuidar para que a alma não se perturbe excessivamente pela emoção, Plutarco também aplica o argumento da lembrança gloriosa em oposição à tristeza da perda, não sem discutir o processo da memória no luto. Por exemplo, em *Consolação a minha esposa*, ele pondera que, ao pôr fim ao luto da pequena filha, eles poderiam esquecê-la, o que não deseja. Portanto, insiste em desviar a memória da dor da perda e concentrar-se nas alegrias de sua breve presença nesse mundo (Carvalho da Silva, 2007).

A problemática se a lembrança substitui o luto ou exaspera a dor da perda aparece nos diferentes discursos consolatórios da teologia cristã medieval e mesmo dos primórdios da Idade Moderna (Carvalho da Silva, 2007). Tratados, diálogos e sermões também abordam a questão do limite e do decoro na manifestação do sofrimento, sua intensidade, duração e particularidades de externalização.

O modo de vivenciar o luto é bastante diversificado, não somente ao longo da história, como também em diferentes culturas. Hannes Stubbe (1985), em uma perspectiva transcultural, compara povos de diferentes continentes em suas formas de demonstrar publicamente afetos condizentes à perda de uma pessoa da comunidade. As variações nas práticas sociais dependem da relação ao morto, podendo-se distinguir luto individual, familiar ou coletivo. Os rituais fúnebres podem variar quanto ao manejo do corpo morto, suas vestimentas e acessórios, tempo, modo e lugar do enterro. O mesmo vale para as cerimônias e o período de luto, que podem ter diferentes durações. Não somente a cor e as características de suas vestimentas, mas o comportamento dos enlutados pode ser mais ou menos rigorosamente preceituado. Há sociedades em que existem interditos no período do luto, como isolamento, jejum, expressões verbais ou até tabu em pronunciar o nome da pessoa desaparecida. Além das lágrimas, choro e lamentações, pode haver preceitos quanto a gritos, discursos, danças e cantos específicos.

No que diz respeito ao luto familiar, há códigos de conduta para o enviuvado, que se estendem desde normas de higiene do corpo, em especial corte ou não do cabelo e dos pelos corporais, período de abstinência sexual, rasgar ou destruir vestimentas, realização de tatuagens ritualísticas e chegam até a vários tipos de mutilações corporais, consumo das cinzas ou mesmo a morte sacrificial da viúva. De modo geral, são formas do luto apropriadas ao significado que a sociedade acorda à morte e ao modo como a tradição propõe honrar a memória do morto.

Um marco na compreensão psicológica do luto é, sem sombra de dúvida, o ensaio de Sigmund Freud, *Luto e melancolia*, publicado em 1917. Nele, Freud opõe o afeto normal do luto a uma condição com efeitos psíquicos devastadores. Num luto profundo, haveria um abatimento doloroso, a perda de interesse por tudo que não lembre o ente amado, a perda momentânea da capacidade de amar outra pessoa e a recusa de qualquer atividade que não se ligue à memória do falecido. Já a melancolia apresenta todos os traços anteriores de maneira intensa e prolongada, somados a uma severa diminuição da autoestima e esvaziamento do Eu.

Em especial, Freud, além de avançar no entendimento dos seus processos intrapsíquicos, amplia a própria noção de luto: “Via de regra, luto é a reação

à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (Freud, 2010[1917], p. 171-172). Entre outros aspectos, essa concepção expandida de luto permite repensar dinâmicas psíquicas que acompanham mudanças em fases da vida. À guisa de exemplo, podemos citar que o recém-formado enfrenta o luto da vida de estudante ou o idoso passa por um luto do corpo jovem e sua vitalidade. Também permite compreender, por exemplo, a psicodinâmica da condição de estrangeiro, inclusive, no que tange à memória da pátria. O migrante precisa fazer o luto do país de origem, do modo de vida habitual, das pessoas e dos locais frequentados antes da travessia da fronteira e, eventualmente, o luto de um ideal de nação, para, então, poder investir nas possibilidades de existência no solo atual.

Outra relevante contribuição de Freud ao tema é a ideia de que há um trabalho do luto (*Trauerarbeit*). A constatação de que o objeto amado não existe mais exige que toda a libido (pulsão de vida) seja retirada de suas conexões com esse objeto. Como os seres humanos se opõem ao abandono do objeto, o afastamento só se cumpre aos poucos, não sem grande aplicação de tempo e energia de investimento. Em suas palavras: “enquanto isso a existência do objeto perdido se prolonga na psique. Cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido” (Freud, 2010[1917], p. 174). Somente após a consumação desse doloroso trabalho é que o Eu fica novamente livre e desimpedido.

Os efeitos das perdas e separações também podem ser silenciosos, embora acarretem repercussões inconscientes de longa duração. Darian Leader (2011) alerta para não se confundir luto patológico com depressão. A tristeza e a disposição anímica que perturba o sono, o apetite e a produtividade podem ser semelhantes. No entanto, o tratamento efetivo não deve se restringir a suprimir os sintomas ou aliviar a dor superficial por meio da medicação. Ele exigiria facilitar o trabalho do luto e a criação de uma nova linguagem para simbolizar a perda, o que implicaria ressignificar a memória de uma ausência.

Em sintonia com o modelo epistemológico das ciências naturais, as investigações de Colin Parkes (2009) associam as vicissitudes do luto aos tipos de vínculos estabelecidos desde a infância. Partindo da teoria do apego de John Bowlby, o psiquiatra relaciona padrões de luto a padrões de apego. Com efeito, para ele, luto consiste numa série de processos adaptativos às mudanças decorrentes do rompimento de um vínculo, a partir do qual o mundo presumido não será mais o mesmo.

Maria Helena Pereira Franco (2021) lembra que o século XXI mal começou e já nos impôs desafios quanto aos modos de lidar com o luto. Por um lado, grandes desastres e o cenário pandêmico evidenciaram o potencial trau-

mático da perda e exigiram um luto coletivo, vivido privado ou publicamente, todavia menos complicado quando se pode contar com uma rede de apoio. Por outro lado, fala-se mais sobre o tema, levando-se em consideração os mediadores psicológicos, médicos, sociais, culturais, espirituais e religiosos. Ainda assim, restam modalidades de luto não reconhecidas socialmente, como o luto da perda gestacional ou de um amigo, que tende a ser atravessado de maneira individualizada e solitária, sem maior amparo social.

REFERÊNCIAS

CARVALHO DA SILVA, Paulo José. Lembrar para esquecer: a memória da dor no luto e na consolação. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 711-720, dezembro 2011.

FRANCO, Maria Helena Pereira. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus, 2021.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Obras Completas*. Trad. de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. V. 12.

LEADER, Darian. *Além da depressão. Novas maneiras de entender o luto e a melancolia*. Trad. F. Santos. Rio de Janeiro: Best Seller, 2011.

PARKES, Colin Murray. *Amor e Perda: as raízes do luto e suas complicações*. Trad. M.H. P. Franco. São Paulo: Summus, 2009.

STUBBE, Hannes. *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: Reimer, 1985.

MARCOS DE MEMÓRIA

Maria Celma Borges
Andrey Minin Martin

Podemos formular uma categoria heurística de “marcos de memória”? Presente em várias pesquisas nas últimas décadas seus usos são tão polissêmicos quanto as potencialidades do debate. Emaranhados nos caminhos conceituais do campo da memória, seus significados nos levam a um olhar minucioso ante a diversidade teórico-metodológica em que o debate está inserido. Em termos gerais, a ideia de marcos de memória se apresenta como um conjunto de eventos, acontecimentos e situações relativamente invariantes presentes na construção de uma narrativa sobre determinando passado, individual ou coletiva, em que, para além de um tempo cronológico, sujeitos e grupos constroem significados, voltando nesse processo a situações singulares, que ainda geram força referencial no tempo presente, especialmente a partir de monumentos da “pedra e cal”.

Marcos de memória parecem estar cristalizados em praças, edificações, estátuas etc. A proposta deste verbete diverge dessa interpretação. Logo, sua compreensão e usos devem ser pensados levando em consideração os debates sobre memória, diga-se, um produto cultural e social, formulado entre referências do presente e do passado simultaneamente. Sem a pretensão hercúlea deste mapeamento, pensar a construção de marcos de memória implica entender como sujeitos, movimentos e grupos estabelecem conexões e pertencimentos comuns a partir de acontecimentos em sua própria trajetória. Mas, seu entendimento requer um olhar sobre a própria ideia de memória, tão plural quanto o de História. Primeiramente, a memória, enquanto fenômeno histórico, es-

tabeleceu no mundo ocidental plurais sentidos; de aspiração a imortalidade dos seres humanos e alegorias à deusa Mnemosyne, no mundo antigo, a usos literários como o de Jorge Luis Borges e poéticos com Marcel Proust, colossal edifício das recordações.

A partir de fins do século XIX os debates alçaram o campo da memória enquanto fenômeno de análise social (Halbwachs; Vigotsky) e posteriormente histórico (Le Goff; Nora) face a debates entre História \times Memória, central para compreensão de marcos de memória. Ainda no começo do século XX, Maurice Halbwachs, ao formular a ideia de “quadros sociais da memória”, a partir de diálogos com a Filosofia e Sociologia, nos convidou a pensar como a memória se estabelece por meio de relações entre os sujeitos, por diversas categorias, recordações e experiências cotidianas, constituindo então um “tempo das recordações”, debate que se faria conhecer como memória coletiva.

Nesse caso, autores como Candau, dialogando acerca do conceito, enfatiza a importância das representações nesse processo, em que categoriza sua existência e força ponderada pelos laços sociais formulados entre grupos e sujeitos. Enfatiza a possibilidade de uma memória coletiva quando o ato de lembrar e evocar, como em narrativas orais, se traduzem em laços que podem representar identidades em suas mais variadas formas. Ampliando o debate, autores como Guareschi e Jovchelovitch, trazendo a teoria das representações sociais, fornecem elementos para compreensão do indivíduo e do coletivo em suas especificidades, mas ainda no imbricamento do ser indivíduo e da realidade social que fazem com que a memória e a identidade social sejam apreendidas também por meio dos marcos de memória, ao enfatizarem que as trajetórias e memórias individuais não são abstratas da realidade que as cercam, tomando assim forma em relação a uma dada realidade social.

Michael Pollak, ao trazer subsídios para compreensão das relações entre memória e identidade social, entende que tais conexões ocorrem por meio da existência de marcos ou pontos relativamente invariantes de dados acontecimentos, que são rememorados, por exemplo, em uma entrevista narrada de forma amalgamada, de modo que não há uma cisura, um corte a impossibilitar a compreensão do ser/fazer indivíduo e coletivo entrelaçados pelos marcos de memória. Outra dimensão fundante nesse processo é a compreensão de como os debates entre História \times Memória influenciaram na ideia de marcos de memória. Autores como Le Goff e Nora explicam como as distintas mudanças ocorridas nas sociedades impactaram a ideia de memória, entre oralidades, processos de escrita e a própria memória como campo/fonte de estudo do passado. Como a memória também possui uma função na continuidade de experiências históricas, mesmo sendo um elemento distinto (métodos, técnicas

e teorias), deve-se levar em consideração que as práticas podem ser historicamente construídas, mediadas por eventos históricos que influem em possíveis elaborações da memória coletiva, mesmo sem a participação de todos os sujeitos, mas que são, ou podem ser, apropriados na construção da memória do indivíduo, levando ao estabelecimento de identidades e, em nosso caso, de alteridades, mas ainda de marcos de memória.

Para além dos distanciamentos de ambos os campos, marcos de memória enquanto categoria, um “objeto de captura” para nós, pesquisadores, reside nessas confluências, como “marcos” e “marcas” de memórias, em convite as contribuições de Ricoeur. Entre aproximações e distanciamentos ante os interlocutores aqui pontuados, uma categoria de marcos de memória traduz a força da existência de “pontos de referência” na construção de narrativas dos sujeitos por meio de suas memórias e pertencimentos.

Dessa forma, ao elucidar o conceito de “marcos de memória” propomos trabalhar com evidências históricas de experiências que possibilitem apreender o conceito em movimento. Ao evidenciar os trabalhos realizados em pesquisa com a temática dos movimentos sociais, especificamente no processo de luta para e pela terra, esses marcos surgem no processo de pesquisa. Por meio das histórias de vida, as ações vividas e narradas pelos camponeses em assentamentos de reforma agrária localizados no Pontal do Paranapanema-SP, possibilitam a construção de uma memória coletiva e de pertencimento que aflora por meio de acontecimentos rememorados, como a “troca de dias de serviço” e no processo de ocupação da terra. Na narrativa da “troca do dia de serviços”, a prática se assemelharia a uma “forma de mutirão”, “momento em que cooperam entre si, principalmente para a realização da colheita” (Borges, 2010, p. 221).

No ato de rememorar, as partes se juntam ao todo, sem que o indivíduo deixe de ter e tecer seus saberes junto ao coletivo, dando-lhe forma, porque sendo parte também se compreende como “todo” em meio às relações ali estabelecidas. E sendo o todo “as partes não são diluídas, fortalecem-se nos saberes da comunidade e nas necessidades que o cotidiano apresenta, desde as que surgem no dia a dia do trabalho na roça à participação nos terços, novenas e mesmo em outras práticas erigidas pelo MST” (Borges, 2010, p. 223). Tais narrativas, apreendidas no processo de criação de marcos de memória, registro coletivo do que fora vivido pelos indivíduos, passaram a unificar as histórias do indivíduo e do grupo, apresentando-as quase que amalgamadas, ao contribuir para a compreensão de como as pessoas se reestruturaram no novo espaço. Os marcos de memória trazem também a recordação da primeira ocupação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Pontal,

na fazenda Nova Pontal, a partir da experiência do “grupo dos nove”, assim como o marco do despejo, narrado, pelos camponeses assentados, como extremamente violento. A primeira ocupação do MST no Pontal e o despejo são recontados na memória de quem vivenciou este momento histórico. São marcas da história do MST, na região, e “marcos de memória” que explicitam o processo de lutas vivido entre o indivíduo e o coletivo em meio ao processo de lutas (Borges, 2010, p. 120).

REFERÊNCIAS

BORGES, Maria Celma. *O desejo do roçado: práticas e representações camponesas no Pontal do Paranapanema-SP*. São Paulo: Annablume, 2010.

CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

GUARESCHI, Pedrinho. Alteridade e relação: uma perspectiva crítica. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (Org.) *Textos em Representações Sociais*. 4. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 3 ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, dez. 1993.

POLLAL, Michel. Memória e Identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

VIGOTSKI, L. S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MELANCOLIA

Cassiana Lopes Stephan

Neste verbete indicaremos, em primeiro lugar, a caracterização médico-filosófica da melancolia na Antiguidade com base em Hipócrates e Aristóteles. Em seguida, analisaremos a relação entre a melancolia e a memória através de uma breve recuperação do discurso psicanalítico de Freud, Klein, Lacan e Lambotte.

A melancolia na Antiguidade médico-filosófica: Hipócrates e Aristóteles

Desde a Antiguidade grega a melancolia é associada a um estado triste e irritadiço. Trata-se, de modo geral, de uma tristeza colérica ou de uma cólera entristecida relacionada a um desequilíbrio na bile. A palavra “melancolia” é constituída pela combinação de dois termos gregos, a saber, “*mélas*” [μέλας], que significa “negro”, e “*cholé*” [χολή], que significa “bile”. De acordo com as pesquisas desenvolvidas pela filósofa Marcela Cristina dos Santos, em *Melancolia: da bile negra à sombra do objeto que encobre o eu* (2023, p. 48), a primeira obra na qual a palavra “melancolia” [μελαγχολία] teria aparecido se chama “Ares, Água e Lugares”, estudo que pertence ao *Corpus hippocraticum*, conjunto de mais de 60 livros escritos em grego iônico que podem ser atribuídos ao próprio Hipócrates (460 a.C. – 377 a.C.), mas também a seus alunos e adeptos. Como explica Marcela dos Santos (2023, p. 50), “a palavra ‘melancolia’ [...] tem sua base no nascimento e no desenvolvimento da teoria humoral hipoc-

crática e se vincula a uma afecção de origem exclusivamente corpórea”. Basicamente, de um ponto de vista hipocrático, a melancolia era entendida como uma doença do corpo, manifestada por excessos que conduziriam a uma predominância do humor negro no organismo, o qual estaria atrelado à produção exagerada da bile negra, responsável pelo sentimento de tristeza e irritação. De acordo com as explicações hipocráticas concedidas em “Ares, Água e Lugares” (2005), cuja tradução do grego para o português fora realizada por Henrique F. Cairus em colaboração com Tatiana Ribeiro¹, o excesso do humor negro no corpo pode ser desencadeado pela interação do indivíduo com o ambiente e, mais especificamente, com estações do ano desreguladas ou consideradas insalubres (Hipócrates, 2005, p. 103, § 10.12).

Hipócrates teria influenciado fortemente Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), a quem atribuímos as explicações sobre a melancolia no *Problema XXX* (1998). Como nos mostra Marcela dos Santos (2023, p. 62-65), Aristóteles também teria sido fortemente influenciado pela concepção socrático-platônica de alma (*psiché/ψυχή*), fato que o levou a caracterizar a melancolia como um estado simultaneamente corpóreo e psíquico. Ademais, Cláudio Alexandre S. Carvalho, no artigo “O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles”, publicado na *Revista Filosófica de Coimbra* em 2018, explica-nos que Aristóteles teria postulado uma importante e inovadora distinção para a análise filosófico-médica da melancolia. Para Aristóteles, a melancolia pode ser adquirida ou pode se referir a uma condição inata. A melancolia adquirida consiste em um desequilíbrio físico e psíquico a ser superado, ao passo que a melancolia inata corresponde à personalidade do indivíduo excepcional tanto do ponto de vista intelectual quanto ético (Carvalho, 2018, p. 72).

A relação entre melancolia e memória na contemporaneidade psicanalítica

A concepção aristotélica da excepcionalidade melancólica, atrelada à genialidade poética, perdurou no Renascimento, atingindo, em certa medida, até mesmo o imaginário poético e artístico da Modernidade. No artigo “Melancolia: da Antiguidade à Modernidade. Uma breve análise histórica”, publicado na *Revista Mental* em 2009, o psicólogo Carlos José da Silva Santa Clara nos explica que é somente com a ascensão moderna da psiquiatria que a melancolia passa a ser patologizada, ou seja, concebida como um objeto clínico. No intuito de ganhar um enquadramento discursivo propriamente clínico, que afastaria a

1. A referida tradução está disponível no compêndio *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença, organizado e traduzido por Cairus em parceria com Wilson A. Ribeiro Junior*. O livro, publicado pela FIOCRUZ na coleção *História Clássicos & Saúde Fontes*, reúne textos do *Corpus hippocraticum fundamentais para a compreensão da medicina hipocrática e para sua problematização ética*.

melancolia de suas raízes médico-filosóficas, passa-se a utilizar no campo da psiquiatria o termo “depressão”.

Conforme Santa Clara, as discussões sobre a melancolia são retomadas apenas no século XIX por Freud com a publicação, em 1917, de *Trauer und Melancholie* [Luto e Melancolia]². Freud, afirma Santa Clara (2009, p.7), “rompe com a tradição médica de sua época, instaurando uma nova perspectiva acerca do fenômeno, ao ir além de um diagnóstico pautado sobre observações sintomáticas do adoecimento e justificado por algum tipo de lesão orgânica, muitas vezes não especificada”. As análises de Freud sobre a melancolia serviram de base para as discussões entretidas por Melanie Klein no estudo “O luto e a sua relação com os estados maníaco-depressivos”, originalmente publicado em 1940 e recentemente traduzido para o português como parte do compêndio *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-45* (2023). As análises de Freud sobre o sofrimento melancólico também influenciaram Jacques Lacan no *Séminaire 8: Le Transfert*, originalmente proferido entre 1960-1961 e publicado em 2010 no Brasil com o título *Livro 8: A Transferência*.

É a partir de sua caracterização contemporânea que a melancolia passa a ser entendida em relação ao vínculo dos sujeitos com a memória, assim como podemos perceber a partir das explicações de Melanie Klein acerca da relação entre o estado maníaco-depressivo e as boas e más lembranças do objeto perdido, seja na ocasião da morte ou da perda simbólica, mas também a partir das explicações da psicanalista Marie-Claude Lambotte que, no primeiro capítulo do livro *La mélancolie: études cliniques* [A melancolia: estudos clínicos] (2007), intitulado “La souffrance mélancolique” [O sofrimento melancólico], explica-nos, com base em Freud e Lacan, a relação entre a melancolia, a saudade, a nostalgia e o desinteresse mnemônico por parte dos sujeitos.

De modo geral, para Freud, o melancólico, ao contrário do enlutado, é aquele que nega a perda do objeto amado (Freud, 2011, p. 47). Em decorrência da negação dessa perda, o melancólico, assim como nos explica Klein, introjeta em seu âmago o objeto de seu amor. De acordo com Klein, introjetamos em nosso mundo interior tanto as memórias efetivas ou criadas dos aspectos “bons” do objeto perdido, quanto as memórias efetivas ou criadas dos aspectos “maus” do objeto perdido. Para Klein, nesse processo de introjeção, o sujeito vacila entre a projeção subjetiva de boas e de más lembranças que fazem com que o melancólico se perca no passado: no saudosismo mnemônico do passado vivido com o

2. A tradução para o português da referida obra de Freud pode ser encontrada no volume XIV do compêndio publicado em 1996, pela Imago, sob o título *Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. No presente verbete, fazemos uso da edição francesa publicada em 2011, pela Payot, com o título *Deuil et Mélancolie*.

objeto bom e ou na nostalgia imaginativa do passado que poderia ter sido vivido se o objeto fosse bom. A ambivalência de tais lembranças faz com que o melancólico oscile com bastante frequência entre os sentimentos de amor e de ódio em relação ao objeto cuja perda ele nega. Tais sentimentos, por sua vez, geram culpa e vontade de vingança, a qual pode ser entendida, em termos kleinianos, como o triunfalismo maníaco-depressivo do eu no que se refere ao objeto perdido (Klein, 2023, p. 435-448).

Ainda no tocante à memória, o sujeito melancólico pode ser compreendido como aquele que não mais se interessa pelo mundo e pela memória que outrora construíra desse mundo. Se assim for, os melancólicos são caracterizados como apáticos de um ponto de vista social e mnemônico. Como nos indica Marie-Claude Lambotte, antes mesmo de Freud, em 1913, o psiquiatra Karl Friedrich Bonhoeffer havia reparado que os melancólicos têm consciência de suas incapacidades somatopsíquicas. Eles falam sobre “seus sentimentos de insuficiência, sua incapacidade de tomar uma decisão, seu torpor, a diminuição de seu interesse e de sua memória [...]” (Lambotte, 2007, p. 12, nota 7). O desinteresse melancólico em relação à memória denota o desinteresse melancólico pela sociabilização, isto é, pelo mundo exterior, assim como diagnóstica Freud: “psicologicamente, a melancolia se caracteriza por um humor profundamente doloroso, um desinteresse pelo mundo exterior, a perda da faculdade de amar, a inibição a toda a atividade e uma autodepreciação que se exprime por recriminações e injúrias em relação a si mesmo [...]” (Freud, 2011, p. 45).

Já para Lacan (2010, p. 481), a melancolia é compreendida como o remorso que se segue da morte do objeto perdido, morte que é da “ordem do suicídio”, tendo em vista que a negação da perda do objeto acarreta sua introjeção no aparelho psíquico do sujeito desejante. Com base nessa concepção lacaniana, Lambotte nos indica que o saudosismo e a nostalgia, assim como a apatia mnemônica, também alimentam e são alimentados pelo caráter antissocial típico do quadro melancólico, já que o sujeito preso ao passado que se foi ou que poderia ter sido dificilmente se interessa pelos laços sociais a serem entretidos no tempo presente, os quais são concebidos como banais ou, até mesmo, falsos. Para Lambotte, o sofrimento melancólico se associa sobretudo ao paradigma da nostalgia, de modo que o discurso melancólico não denuncia apenas uma apatia social e mnemônica em relação ao mundo exterior e às lembranças outrora construídas desse mundo. Segundo Lambotte (2007, p. 17), o discurso melancólico denuncia a banalização do real, pois, é como se, por trás da realidade banal, brilhasse “a verdadeira realidade, aquela aspirada pelo sujeito melancólico e que, pelas promessas do gozo que ela parece resguardar, só podem invalidar,

evidentemente, todas as potencialidades da realidade cotidiana”. Em suma e à guisa de conclusão, podemos afirmar, a partir de Lambotte, que a imagem de como o mundo deveria ser, sob a ótica primitiva do gozo, ofusca e banaliza, no caso do melancólico, a possibilidade da ação nesse mundo e da criação da memória desse mundo.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia: Problema XXX*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.

CARVALHO, C. A. S. O Problema XXX e o tratamento da condição melancólica em Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, 2015, n. 47, Coimbra, p. 27-78.

SANTOS, M.C. *Melancolia: da bile negra à sombra do objeto que encobre o eu*. Curitiba: CRV, 2023.

FREUD, S. *Deuil et mélancolie*. Trad: Aline Weill. Paris: Payot & Rivages, 2011.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Freud*. V. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HIPÓCRATES. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

KLEIN, M. *Amor, culpa e reparação e outros ensaios 1921-45*. São Paulo: Ubu & Imago, 2023.

LACAN, J. *O Seminário, Livro 8: A Transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LAMBOTTE, M-C. *La mélancolie: études cliniques*. Paris: Anthropos, 2007.

SANTA CLARA, C. J. Melancolia: da Antiguidade à Modernidade. Uma breve análise histórica. *Revista Mental*, v. 7, n. 13, 2009.

MEME

Érika Lacerda

O que é um meme? Responder a essa questão pode ser uma tarefa complexa, a começar pela própria perspectiva do que seria um meme para aquele que está procurando a definição sobre o termo. Caso o entendimento parta do princípio de que os memes são apenas as reproduções digitais de imagens e sons, no ambiente da internet, é importante saber que o termo é mais amplo e existe muito antes das redes sociais. O conceito foi criado em 1976, pelo biólogo evolucionista Richard Dawkins, em seu livro *O gene egoísta*. Na obra, Dawkins (2005:299) explica a criação do termo meme como um substantivo para nomear unidades de transmissão cultural, análogos e paralelos aos genes, que replicam amplos fenômenos culturais, como costumes e ideias, em unidades de imitação responsáveis pela evolução cultural. O termo nasce a partir da raiz grega de *Mimeme*, ou imitação, que, para aproximar da palavra *Gene*, ele batiza de *meme*. Como expõe Viktor Chagas (2021), Dawkins defende suas ideias a partir do darwinismo universal, aplicando o princípio da seleção natural de Darwin para outras áreas além da biologia. O meme carrega informações culturais, assim como os genes carregam informações biológicas e, nesse processo, os memes competem entre si para se firmarem como cultura humana, sendo caracterizados por três propriedades: a capacidade de se replicar de forma idêntica, sua fidelidade, a capacidade de gerar múltiplas réplicas de si mesmo, sua fecundidade, e a capacidade de perdurar no tempo, a longevidade. Assim, explica Chagas (2021:4), essas

propriedades constitutivas do meme definem seu potencial de repercussão entre as pessoas, o que pode ser compreendido como uma teoria dos rumores, pois não está centrado em uma condição de verdade, mas sim, no modo como se propagam.

A partir da década de 1980, o termo passa por ressignificações e atualizações, do próprio Dawkins, e da contribuição de autores de outras áreas, como a psicologia e a filosofia (Chagas 2021). Mas são com os estudos da internet, que o conceito renova significativamente seu campo científico. Entre esses pesquisadores, destaca-se Limor Shifman. Em *Memes in digital culture*, Shifman (2014) apresenta uma nova conceituação para meme digital, que substituiu a ideia de meme como unidades isoladas, para uma abordagem contextualizada de grupo, que se reconhecem e interagem entre si durante sua circulação online. Com isso, ela define que “o meme de internet é um grupo de itens digitais, que compartilham características comuns de conteúdo, forma e/ou postura, os quais foram criados com ciência uns dos outros, e postos em circulação, imitados e/ou transformados por meio da internet por muitos usuários” (Shifman, 2014, p. 41). Sua proposta compreende, ainda, que os conteúdos gerados por usuários, partem de três características fundamentais: sua forma, seu conteúdo e sua postura comunicativa. Neste sentido, conforme explicado por Chagas (2021), a definição de meme de internet elaborada por Shifman (2014), volta sua atenção para o veículo do meme, sua materialidade; o reconhecimento a partir de contextos, ao definir que meme é um “grupo”, ou um coletivo de conteúdos; e a agência humana em sua propagação, já que os memes são “postos em circulação”, abraçando uma perspectiva mais culturalista. Ao buscar compreender a evolução do campo de estudos, ela classifica sua abordagem como “inclusivista”, já que combina ideia e meio cultural como parte integral do seu conceito. Isso a distancia das interpretações anteriores que eram ou puramente cognitivas (mentalistas), mais próximas do conceito original do termo e que diferencia os memes de seus veículos, ou puramente comportamentais (behaviorista), onde os memes são ações ou comportamentos, ou seja, dependem dos meios para existir.

O conceito de que os memes, assim como os genes, travam uma disputa pela sobrevivência para manter-se “vivo” no tecido cultural, converge com o conceito de memória como uma construção social. Essa aproximação conceitual foi destacada por Nunes (2001:56), ao evidenciar que “podemos entender a transmissão memética como um dos modos possíveis de tecer-se a memória cultural”, a partir da própria definição de Dawkins (1976:299) de que a palavra meme podia também estar relacionada com memória. Desde então, ela vem desenvolvendo uma série de estudos que realizam essa tecitura por meio de autores da área de semiótica, a partir do entendimento amplo do que é um meme.

Neste sentido, pode-se destacar outros autores que podem convergir com a ideia, como a proposição de Le Goff (1990), onde há sempre uma seleção, uma luta constante entre lembrar e escolher o que será esquecido, ou na proposta de Halbwachs (2006), em que a memória é socialmente construída e só existe quando apropriada coletivamente.

REFERÊNCIAS

CHAGAS, V. *Da memética aos memes de internet: uma revisão da literatura*. BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, [S. l.], n. 95, 2021. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/119>. Acesso em: 9 jul. 2025.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 553p.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2006.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.

NUNES, M. R. F. *A memória na mídia: a evolução dos memes de afeto*. São Paulo: Annablume, 2001. 168p.

SHIFMAN, L. *Memes in digital culture*. Massachusetts: MIT Press, 2014. 226p.

MEMOGÊNESE

Wilton Carlos Lima Silva

Conceito proposto por Joel Candau, professor de antropologia na Universidade de Nice-Sophia, na França, e coordenador do LASMIC (Laboratório de Antropologia e Sociologia: Memória, Identidade e Cognição Social), onde desenvolve estudos sobre antropologia sensorial e cognitiva, antropologia da cooperação e abordagens naturalistas nas ciências sociais. O autor tem dois títulos traduzidos no Brasil, *Antropologia da Memória* (2013) e *Memória e Identidade* (2002), originalmente publicados em 1996 e 1998, respectivamente

Etimologicamente enquanto gênese vem de “*genesis*” que se origina do grego, significando “origem”, de onde também vem o radical “*mnemo*”, de “*mnémonikos*” que significa “memória ou relacionado à memória” e que está relacionada a Mnemósine (“lembrança”)¹, buscando relacionar tal dimensão à esfera do indivíduo, por sua vez “*memo*” estaria ligada ao latim “*memoria*”, “aquele que se lembra”, e que embora tenha o mesmo sentido pode ser apreendido como a preservação da lembrança em termos coletivos, por “institucionalização” ou “compartilhamento”.

Para o autor, os conceitos de “*mnemogênese*” e “*memogênese*” se relacionam com as diferentes formas de construção e reconstrução da memória e da identidade no nível individual e no coletivo. Para o antropólogo, de forma

1. Na mitologia grega, Mnemosine era a deusa da memória e mãe das nove musas que protegiam as artes e a história, e os mortos ao beberem da água de seu poço lembravam de suas vidas, enquanto outra deusa, Lete, ao oferecer as suas águas produzia o esquecimento.

esquemática, em termos individuais a memória se manifestaria em três níveis: a protomemória (ou memória de baixo nível, composta pelo saber e pela experiência mais profundos e mais compartilhados pelos membros de uma sociedade, socialmente compartilhada e fruto das primeiras socializações), a memória de reconhecimento (ou memória de alto nível ou memória de lembranças, que incorpora vivências, saberes, crenças, sentimentos e sensações) e a metamemória (tanto a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, quanto aquilo que fala sobre ela, em uma dinâmica de ligação entre o indivíduo e seu passado, como uma memória reivindicada)².

A metamemória é uma representação sobre a faculdade do lembrar e justamente por ser uma enunciação é a única dimensão compartilhada de forma intersubjetiva, enquanto memória coletiva, ou seja, produção social de alguns acerca de heranças supostamente comuns aos membros de um determinado grupo, unindo o individual (memorizar) ao pertencimento (reconhecer-se como parte de uma comunidade)³.

As transformações ao longo do tempo passam a ser percebidas a partir dos significados atribuídos no exercício do lembrar e do esquecer, e se tal relação já foi anteriormente explorada por diversos autores que se dedicaram ao tema da memória⁴ no ensaio do antropólogo são privilegiados, a partir de aproximações e afastamentos, os trabalhos e referenciais de Maurice Halbwachs (1877-1945)⁵ e Pierre Nora (1931-2025)⁶.

2. Embora sem utilizar os referenciais de Candau, sobre essa construção da memória de si destaca-se a perspectiva de Eakin (2019) que aborda a narrativa autorreferenciada em suas dimensões somática (neurobiológica) e sociocultural, de forma que quando o narrador afirma quem é o faz em grande parte baseado nas construções físicas e sociais de sua vida, participando de um discurso regulado que busca o pertencimento e que também é delimitado por uma corporalidade. Tal perspectiva aponta para uma sobredeterminação do senso identitário em termos narrativos. Outro pesquisador que também aborda, nos estudos culturais/literários a relação entre as dimensões somática e sociocultural é Ellen Spolsky, que publicou *Gaps in Nature: literary interpretation and the modular mind* (1993) e *The work of fiction: cognition, culture and complexity* (2004).

3. Essa dimensão metafórica, enquanto representação, encontra-se também no conceito de identidade, tanto cultural quanto coletiva, uma vez que as noções de semelhante, similitude ou pertencimento também são atribuídas.

4. O livro de Joel Candau impressiona pela densidade e erudição, destacando-se ampla referência bibliográfica sobre a temática da memória que passa pela filosofia, antropologia, sociologia, história, teoria literária, estética etc.

5. Sociólogo francês, pioneiro no estudo da memória social e autor de *A Memória Coletiva* (1950), livro já clássico no qual lança a ideia de uma dimensão social da memória e de sua interrelação com a memória individual e grupal.

6. Autor, entre outros, de *Les Lieux de mémoire* (editado em três volumes entre 1984-1992) no qual o historiador francês enumera e discute os lugares e os objetos nos quais se encarnariam a memória nacional da França.

Halbwachs (1990) propôs uma “sociologia da memória coletiva”, identificando essa dimensão da vida social como uma “mitologia dinâmica” que para além do indivíduo formaria uma estrutura social moldada pelas relações de força entre diferentes grupos sociais que determinam o que não deve ser esquecido⁷.

Candau (2008, p. 77-78) aponta que a fusão entre a memória individual e a memória coletiva se daria na formação de “quadros sociais da memória”, que formaria “um tecido memorial coletivo que vai alimentar o sentimento de identidade”, de modo tal que a sua solidez vai originar “memórias organizadoras, poderosas, fortes, por vezes monolíticas”, que reforçam concepções de origem e sentimentos de pertença, enquanto quando se apresentam frágeis ou diluídas, ocorre uma “confusão de objetivos e opacidade de projetos”, contribuindo para um desencantamento, no qual as identidades se tornam inquietas e fragmentadas.

A partir de tais referências e da constatação de que os conceitos de memória e identidade são fundamentais nas ciências humanas e sociais, inclusive existindo um certo consenso não só de que a identidade é uma construção social, permanentemente redefinida em uma relação de contraste com o outro, mas também de que a memória é uma reconstrução continuamente atualizada do passado, Candau passa a refletir de que maneira essas diretrizes se apresentam na contemporaneidade.

Assim, concorda com Nora (1993) em que a cultura atual tem como traço o “mnemotropismo” (a obsessão pelos “lugares da memória”), que se apresenta como um sintoma da crise das certezas do presente, a diluição das identidades e ao desaparecimento de referenciais, e passa a questionar como é possível, em uma perspectiva social e cultural, explicar as interrelações entre o individual e o coletivo no compartilhamento de práticas, crenças, representações e lembranças⁸.

As perspectivas afirmadas pelo autor situam sua análise enquanto uma abordagem situacional da identidade, na qual esta é construída a partir de relações, reações e interações sociais das quais emergem visões de mundo e sentimentos de pertencimento⁹. Assim, o discurso autorreferenciado é

7. Diz Halbwachs (1990, p. 75-76): “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”.

8. Uma distinção entre Halbwachs (1990) e Nora (1993) é que o primeiro entende que a memória é incorporada pela história de acordo com que os grupos que a sustentam desaparecem, enquanto o segundo identifica no processo de incorporação pela história a causa da diluição da memória.

9. Dessa maneira, Candau rechaça abordagens “holistas”, ou seja, de autores que tendem a afirmar por meio de termos, expressões e figuras totalizantes a existência a priori de supostos conjuntos estáveis, duráveis e homogêneos de indivíduos e representações como realidades empíricas.

o resultado de formas de convergência entre curiosidade e “anamnesis” (o esforço de preservar a memória), a partir de três bases: a natureza do acontecimento recordado, o contexto sincrônico do acontecimento e o contexto sincrônico da rememoração.

Tais processos que se manifestam na esfera coletiva, que se apresenta na confluência das imagens e da linguagem, são responsáveis por totalizações existenciais que permitem tanto a manutenção de memórias fortes, que buscam criar marcas sólidas que vêm reforçar sentimentos de origem, historicidade e pertencimento, quanto em memórias fracas, que se diluem e fragmentam de acordo com que as identidades se transformam ou novas identidades se afirmam.

Outra perspectiva que poderia se somar às anteriores é a ideia de “memória subterrânea” elencada por Pollak (1989 e 1992), ao tratar das formas de manutenção da memória entre grupos que de alguma forma sustentam memórias marginalizadas, não como material extinto, mas como outra dimensão, que embora oculta significa um esforço de subversão no silêncio e nas sutilezas de suas manifestações, que pode aflorar em momentos de crise por sobressaltos bruscos e intensos, o que afirma a multiplicidade da memória e incorpora o papel do conflito na análise.

Os conceitos de “mnemogênese” e “memogênese”, apontados por Joel Candau, não esgotam as complexas relações possíveis entre a produção individual e coletiva da memória, mas ajudam a problematizar um tema relevante e de natureza dinâmica ao longo de seus processos de manutenção e transformação nas interfaces do passado lembrado, do presente vivido e do futuro projetado, em relação às identidades e alteridades, no contraste do eu e do outro, dos nós e dos eles.

O que se mostra positivo, na proposta do antropólogo, é o reconhecimento de estruturas de memória do indivíduo e da coletividade em um modelo dinâmico e dialeticamente relacionado, com inúmeros processos de aquisição, assimilação e transformação das referências mnemônicas e memoriais, em contínua recomposição identitária, afastando a ideia simplista de memórias e identidades estáticas e monolíticas, no passado, no presente e no futuro.

REFERÊNCIAS

- CANDAU, Joel. *Antropologia da Memória*. São Paulo: Instituto Piaget, 2013.
- CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2008,
- EAKIN, Paul John. *Vivendo autobiograficamente: a construção de nossa identidade narrativa*. S. Paulo: Letra & Voz, 2019.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares, *Projeto História*. São Paulo: PUC-SP, n. 10, dez. 1993, p. 7-28.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

SILVA, W. C. L. Resenha: CANDAU, Joel. Memória e identidade. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2008. (Título original: Mémoire et identité, tradução de Eduardo Rinesi). *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, p. 397-403, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012010000100013>. Acesso em: 5 fev. 2024.

SUGESTÕES DE LEITURA

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

BURKE, Peter. “História como memória social”, In: *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 67-89.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumento, mídia*. São Paulo: Aeroplano, 2009.

LÜBBE, Hermann. *Esquecimento e historicização da memória*. Estudos históricos. Rio de Janeiro: FGV, v. 29, n. 57, p. 285-300, jan-abr 2016.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e giro subjetivo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MEMÓRIA-AÇÃO

Rodrigo Tavares Godoi

Conceito explorado no bergsonismo com a finalidade de designar o (i) mediato da memória enquanto coincidência entre percepção, lembrança e o útil. Esse vitalismo remete para a inevitável condição de atualização das imagens-lembrança em situação que haja necessidade relacional entre duração e exigência social. Essa inevitabilidade está para o associacionismo entre velho e novo, conservação e liberdade. Dessa forma, essa linha de pensamento fixou para a memória sua função virtual e útil à vida prática tendo no seu agir interação entre repetição e novidade, hábito e ação.

A memória é pulsão da duração (*durée*), por isso na experiência (*Erfahrung/Erlebnis*) se compreende a vida sob a atualização de imagens para fins úteis que expressam a nostalgia e o associacionismo frente a contingências. O corpo coloca-se como medida exata a fim de serem as lembranças úteis em circunstâncias que necessitam de orientação distintiva entre o corpo e outros objetos na tensão tempo e espaço. Entre ato e ação da memória está sua condição virtual ou lembranças puras (fluidas) e a carência de orientação individual e social. Esse dualismo permanente da memória inviabiliza que sua natureza (*durée*) se inscreva no espaço sob a linguagem matemática ou de justaposição (*étendu*) (Bergson, 2014).

A base de pensamento do bergsonismo foi criticada na virada para o XX na cunhagem do conceito de memória coletiva. Essa leitura epistemológica da metafísica bergsoniana, de influência freudiana e durkheimiana, fez com que a memória coletiva significasse à memória sua retirada da esteira indivi-

dual por inscrevê-la na partilha dos grupos que demandam funções no presente. Ou seja, o corpo social da memória se insere no mais íntimo sentimento individual (Halbwachs, 2004).

Na segunda metade do século XX essa compreensão coletiva da memória alcançou o nível de sociedade. Momento em que memória e esquecimento são ambivalentes na necessidade dos lugares de memória: arquivos, museus, monumentos, comemorações, documentos. A função sociedade da memória é a de lembrar (Nora, 1997). Porém, sob a leitura antropológica, não se pudera negar sua porção individual, subjetiva e de automatização. Uma condição não partilhada, podendo ser silenciada ou encoberta, respeitando no performativo do dito os limites idiossincráticos (Candau, 1999).

No jogo entre privatização e público da memória, pela experiência sublime, considera-se, em pleno século XXI, a expressão de memória coletiva uma redundância, pois essa já é sua natureza (Ankersmit, 2001). Sendo assim, a memória influenciou o século XX e XXI com base no funcionalismo, construtivismo e conservadorismo. Formas de conceber a memória sob o utilitarismo, a imaginação, o armazenamento e, ainda, o esquecimento de reserva a fim de consideramos a validade do perdão e do retorno subjetivo (Ricoeur, 2000; Assmann, 1999). Esse afloramento designa políticas da memória como sujeitos de ação pela reivindicação de reconhecimento de dívidas, direitos e de tomadas de consciência.

A ação da memória está para atuação em espaços praticados decorrentes de conteúdos que reforçam privatizações do tempo na dialética do (re)ssentir, seja pelo sentimento amargo de experiências do tempo ou pela experiência sublime de um grupo étnico, racial ou tribal (Bhabha, 1998; Maffesoli, 1998). A memória-ação pode ser tomada como conquista do presente, uma expressão indiferente à distinção entre evocar e chamar (*r-appeler*) nos respectivos regimes de historicidades dos *agoras* (Benjamin, 1987; Hartog, 2013).

Em contextos pós-modernos e decoloniais, a memória entra em ação quando o seu discurso alcança destinatários a partir de pares antitéticos considerando: amigo e inimigo, vítima e algoz, tempo e espaço, conteúdo e forma, ideologia e utopia, experiência e expectativa (Koselleck, 2000). Caminho no qual a memória-ação corre o risco de alienar-se a princípios interpretativos e políticos que reforçam defesas ambivalentes e ambíguas para os sujeitos da memória compreendidos na sua condição de predicação (Derrida, 1993).

A metaforização do eu significa desistência do sentido e disputas pelo tempo o que implica para a memória-ação inscrições no corpo de espaços sociais, sejam eles performativos ou de performances. Essas dinâmicas atuais da memória incluem na sua ação relações estéticas da experiência que

reforçam sensibilidades individuais, psicologizadas ou privatizadas, pois as inscrições dos corpos preenchem sensações e emoções decorrentes de traumas e violências não limitadas ao tempo do vivido, mas à nostalgia (Ankersmit, 2001). Esse retorno subjetivo, como expressão de certa automatização da memória, reflete socialmente a partir de interação na qual a duração é social nas disputas pelo tempo.

Negar a influência exercida pelo conceito de memória coletiva inviabiliza a compreensão combativa que a epistemologia fez em relação a metafísica desde a virada do século XIX. Desde sua formulação original houve interação com os conceitos memória sociedade, cultural e nostalgia. Entretanto, essa relação entra em tensão quando a atenção é para o direito à individuação. A isso, não se pode retirar o corpo do centro da discussão, seja para generalizá-lo ou para preservar a mais sublime privatização ou não partilha (Candau, 1999).

A tensão refletida na ambivalência ou ambiguidade pode colocar a sua ação sob os jogos dos lugares ou políticas da memória celebradas considerando emissários e portadores individuais, coletivos e institucionais. Porém, sob as epistemologias, a memória-ação vista à luz da experiência estética, precisa estar ciente da aporia que a implica: a tensão do acontecimento e lembrança inerentes a perspectivas analítico-dialéticas e discursivas que visam acesso, alienação ou imaginação (Ankersmit, 2001; White, 2010). Outramente, sob o ponto de vista de uma hermenêutica como distinção (*différence*) há necessidade da discussão entre conteúdo e forma (Bergson, 1957; 2014).

A memória-ação pode ser compreendida como utilidade do passado experienciado (vivido/apreendido) em situações limites que corroboram ou distendem a experiência. Essa realidade pode ser de ordem individual ou coletiva em assuntos traumáticos, comemorativos e políticos que se inscrevem no corpo individual ou social sob as pulsões, ritualizações, encobrimentos ou sentimentos de dívidas.

REFERÊNCIAS

ANKERSMIT, Frank. *Historical Representation*. California: Stanford University Press, 2001.

ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume: formen und wandlungen des kulturellen gedächtnisses*. München: Beck, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I. Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed.; São Paulo: Ed. Brasiliense s.a., 1987.

BERGSON, Henri. *Écrits et Paroles I*. Paris: PUF, 1957.

- BERGSON, Henri. *Oeuvres Complètes*. France: Arvensa Éditions, 2014.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CANDAU, Joël. *Épistémè du Partage. Anthropologie Sociale et Ethnologie*. France: Université de Nice Sophia-Antipolis, 1999. Tese de doutorado. Disponível: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00130544>. Acesso: 07 fev. 2024.
- DERRIDA, Jacques. *La Voix et le Phénomène*. France: Quadrige: Puf, 1993.
- HALBWACHS, Maurice. *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten: studien zur historik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000.
- MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 2. ed.; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. NORA, Pierre (dir.) *Les Lieux de Mémoire*. France: Quarto: Gallimard, 1997.
- RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Éd. Seuil, 2000.
- WHITE, Hayden. *Ficción Histórica, Historia Ficcional y Realidad Histórica*. 1. ed.; Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

MEMÓRIA AFETIVA

Cássio dos Santos Tomaim

A *memória afetiva* pode ser definida como a memória dos sentimentos e das emoções. Estudos da neurociência nos ensinam que “toda memória é adquirida em um certo estado emocional” (Izquierdo, 2010, p. 41), então, dizer que *memória afetiva* é toda lembrança produto de eventos emocionais não diz muita coisa sobre esta memória. Também é comum associarem esse tipo de memória às lembranças felizes, às lembranças de experiências prazerosas vividas principalmente na infância, produtos de relações de afeto, cuidado e diversão. Mas se recorrermos a uma discussão etimológica em torno da palavra *afetividade*, que se conecta diretamente ao campo das emoções e dos sentimentos, veremos que o *afetivo* da memória afetiva nem sempre se relaciona a uma experiência emocional amável, afetuosa, prazerosa, como se acostumou a pensar. O termo *afetividade* deriva da palavra afeto, no latim *affectus*, que na sua origem significa disposição, estar inclinado a. É comum o uso da palavra afeto para designar sentimentos positivos, como o amor, a paixão, mas também podemos demonstrar disposição para odiar uma pessoa ou estar inclinado a ter raiva de uma determinada situação corriqueira e banal que lhe afeta emocionalmente. Em síntese, o afeto das *memórias afetivas* pode ser tanto da ordem de eventos prazerosos quanto dolorosos.

Afeto e afetação possuem a mesma raiz etimológica, *afficere*, que corresponde ao ato de afetar algo ou alguém, ou influir sobre. Segundo Jean Laplanche (2001), a noção de afeto já aparece em 1895 nos primeiros escritos de Sigmund Freud e Josef Breuer sobre a histeria e a descoberta do valor terapêutico da ab-

-reação, termo esse que introduzido pelos autores definia um processo de descarga emocional encarregada de libertar o sujeito do afeto ligado à lembrança de um acontecimento traumático. Na perspectiva da psicanálise freudiana afeto e trauma são conceitos que coabitam a experiência do sujeito no mundo, experiência esta que pressupõe um sujeito “afetado” por um acontecimento e que sempre reage a ele, seja voluntariamente (nível da consciência) ou involuntariamente (nível do inconsciente). O termo *memória afetiva* não é do domínio da Psicanálise, nenhuma referência conceitual foi localizada em dicionários específicos da área, entretanto, a partir da ideia de que estamos lidando com recordações de forte carga emocional, podemos considerar que toda *memória afetiva* pressupõe uma dimensão de afecção (ou afeição) em que “designa todo estado, condição ou qualidade que consiste em sofrer uma ação ou em ser influenciado ou modificado por ela” (Abbagnano, 2007, p. 19). A *memória afetiva* é de natureza afecional, relaciona-se com a forma como os acontecimentos vividos nos marcam, nos afetam. Segundo Paul Ricoeur, se um acontecimento nos marca, nos toca, nos *afeta* quer dizer que ele se apresenta como uma marca afetiva em nosso espírito, uma vez que “[...] o próprio das afecções é sobreviver, persistir, permanecer, durar, conservando a marca da ausência e da distância [...]” (2007, p. 436).

No campo da Psicologia Experimental, o termo *memória afetiva* foi apresentado pelo médico e psicólogo francês Theodule-Armand Ribot (1839-1916) na obra *La psychologie des sentiments*, publicada em 1896 em Paris. O autor é considerado por muitos o “pai fundador” da psicologia científica francesa e será o responsável por criar as condições para que “[...] a recém-inventada psicologia possa ser, de fato, ciência da subjetividade humana” (Jacó-Vilela; Monteiro, 2005, p. 15). O livro *La psychologie des sentiments* é produto da terceira e última fase da obra do psicólogo, quando volta sua atenção aos estudos dos afetos e dos sentimentos, em especial para as representações físicas das emoções. Para Ribot, o estado intelectual vem acompanhado de um estado afetivo sempre que há uma relação direta com as condições de existência do indivíduo, sejam elas naturais ou sociais, portanto, “[...] a emoção é, na ordem afetiva, o equivalente da percepção na ordem intelectual, a saber, um estado complexo e sintético, que é essencialmente composto: de movimentos realizados ou contidos, de modificações orgânicas (na circulação, respiração etc.), de um estado de consciência agradável e doloroso ou misto, típico de cada emoção” (Ribot, 1900, p. 21, tradução minha).

Os psicólogos contemporâneos de Ribot defendiam a tese de que recordamos as condições e circunstâncias de acontecimentos de ordem afetiva, mas jamais do estado afetivo em si. Na contramão deste pensamento, Ribot defenderá que a natureza da *memória afetiva* reside na capacidade de recordarmos da emoção em si, da emoção experienciada (sentida) fisiologicamente pelo/no corpo, e não apenas da circunstância vivida. Nas palavras do autor, “[...] É um grande erro

fingir que nada pode ser lembrado além das condições da emoção e não o estado emocional em si” (Ribot, 1900, p. 195, tradução minha). Enquanto a memória intelectual apenas nos dá acesso aos fatos, às circunstâncias do ocorrido, a *memória afetiva* é a memória da emoção real, defenderá o autor. Portanto, na noção de *memória afetiva* de Ribot, ao recordarmos de uma emoção vivida, não revivemos apenas as imagens (em termos de lembranças) do acontecimento a qual ela está associada, mas também lembramos de como a emoção afetou o nosso corpo, como reagimos fisicamente aos estímulos sensoriais no instante ocorrido.

Para o autor, as nossas impressões gustativas e olfativas, nossas percepções visuais e auditivas, assim como nossas emoções e paixões do passado podem voltar ao nível da consciência de forma voluntária ou involuntária. Segundo Ribot, podemos falar em dois tipos de *memória afetiva*: *memória afetiva falsa* (ou abstrata) e *memória afetiva verdadeira* (ou concreta). A *memória afetiva falsa* é definida como a lembrança de um acontecimento marcado por uma nota afetiva; somos capazes de recordar do local onde ocorreu, dos detalhes, e até mesmo do que foi agradável ou desagradável. No entanto, a nota afetiva desta recordação é apenas (re)conhecida, ao invés de ser (re)sentida pelo sujeito que a recorda. Se neste primeiro tipo de memória o afetivo é pouco ou nada revivido, na *memória afetiva verdadeira* recorda-se tanto do estado intelectual quanto do estado afetivo, mas, de acordo com o autor, trata-se de uma revivência que “[...] consiste na reprodução atual de um estado afetivo anterior com todas as suas características” (1900, p. 206, tradução minha). Apesar de seus estudos denotarem um maior interesse por essa *memória afetiva verdadeira*, Ribot assume, ao final de seu livro, que foram poucos os indícios encontrados dessa memória em relatos das pessoas que aceitaram participar de suas pesquisas.

Essa perspectiva apresentada por Ribot de que podemos rememorar momentos afetivos, de forma voluntária e intencional, por meio de um estímulo externo, chamou a atenção do ator e diretor de teatro russo Konstantin Stanislavski (1863-1938). O termo “*memória afetiva*” serviu-lhe de inspiração para criar um método de formação de ator, preparação e técnica de ensaio que denominou de “memória emocional”. Para Stanislavski, os atores deveriam buscar em suas experiências vividas sentimentos que pudessem lhes auxiliar na construção dos personagens, uma abordagem que veio se contrapor à forma de interpretação tradicional praticada à época. Defendia em seus escritos que a utilização de memórias emocionais pessoais seria o método mais eficaz para uma interpretação “natural”. No processo interpretativo proposto por Stanislavski a memória emocional (leia-se também *memória afetiva*) ancora-se na lembrança dos sentidos físicos (tato, olfato, paladar, visão, audição), os atores revivem em cena as sensações físicas derivadas de uma emoção que teve origem em uma experiência passada, em que a memória emocional “[...] é ao mesmo tempo ‘sentir uma emoção’

e estar ‘consciente desta’, ou seja, perceber exatamente o que o afeta [o ator] para buscar formas de manipulação destes estados” (Santos, 2016, p. 174).

Não é possível termos a dimensão do quanto a concepção de *memória afetiva* de Ribot, apresentada no final do século XIX, ressoou em estudos posteriores do campo da memória, seja na própria Psicologia, assim como na neurociência, e até mesmo na História. Por sua vez, já se sabe que no registro das “lembranças emocionais” o cérebro constrói tanto a imagem da experiência vivenciada quanto do estímulo externo a qual ela está associada. Logo, o “despertar” dessas memórias está condicionado a estes estímulos sensoriais. O cheiro da grama molhada durante um simples passeio pelo jardim ao entardecer pode despertar na pessoa lembranças de momentos felizes com a família, da criança que experimentava divertidamente o mundo quando fora surpreendida por um chimpanzé que, rapidamente, lhe “rouba” o sorvete durante uma visita a um pequeno zoológico da sua cidade natal. Os cheiros, os sons, as imagens, os sabores dos alimentos, assim como lugares e pessoas, dentre outros, podem atuarem no presente como indutores de memórias afetivas. Hoje sabemos por meio dos estudos da Neurociência que as emoções e os estados de ânimo são os maiores reguladores da aquisição, da formação e da evocação das memórias e, no caso, das “memórias episódicas” (ou autobiográficas) que são “[...] adquiridas em situações particularmente emocionais [estas] jamais são esquecidas” (Izquierdo, 2018, p. 66). Então, não soa estranho ou incomum quando as pessoas comentam que certas canções ou músicas as conectam a outros tempos vividos, evocam lembranças de “tempos perdidos”.

Não se pode afirmar ao certo, mas a visão que hoje predomina a respeito da *memória afetiva*, de lembranças “despertadas” a partir de estímulos sensoriais, pode ter sido influenciada pela literatura, em especial pela obra do escritor francês Marcel Proust que, entre os anos de 1913 e 1927, publicou *Em busca do tempo perdido*, livro composto de sete volumes. A clássica passagem em que o narrador, ao mergulhar o biscoito madalena na xícara de chá, evoca lembranças prazerosas de sua infância quando visitava a Tia Léonie nas manhãs de domingo em Combray, se assemelha ao que vem sendo denominado por *memória afetiva*. Entretanto, influenciado pela teoria de Henri Bergson (1859-1941), autor de *Matéria e memória...* (1939), Proust nos vai apresentar a um tipo de memória que instaura uma natureza involuntária ao ato da recordação, a “memória pura” da teoria bergsoniana se transforma em “memória involuntária”. Memória esta que escapa à tutela do intelecto e se assenta no esquecimento. Enquanto podemos acessar as lembranças da “memória voluntária” (ou memória intelectual) de forma consciente, sem qualquer esforço, as lembranças da “memória involuntária” são da ordem do acaso. Tanto para Bergson quanto para Proust a memória voluntária é uma memória menor, não atinge o pleno estatuto da memória.

Por sua vez, a memória involuntária se apresenta como aquela memória capaz de mergulhar suas raízes na experiência. Portanto, se existe uma singularidade que aproxima a memória involuntária de Proust da *memória afetiva* é no sentido de que “não há memória involuntária que não venha carregada de afetividade e, ainda que a integralidade do passado esteja irremediavelmente perdida, aquilo que irrompe no presente vem ‘inteiro’, íntegro porque com suas tonalidades emocionais e ‘charme’ afetivo” (Seixas, 2021, p. 33). A historiadora Jacy Seixas é uma das pioneiras, no Brasil, a introduzir aos estudos da memória a necessidade de incorporarmos “tanto o papel desempenhado pela afetividade, imaginação e sensibilidade na história quanto o da memória involuntária”, compreendo que “o pulsar da memória é também o do esquecimento” (2021, p. 30). É na Antiguidade Clássica que deparamos com as “categorias arcaicas da memória”, uma tríade de funções que atravessa a noção de memória da época: memória-ação, memória-conhecimento e *memória afetiva*. Na concepção mítica da memória, a afetividade era um elemento constituidor de todo processo de recordação, uma vez que, para os antigos gregos, “[...] lembrar não se restringe a mera reminiscência intelectual, acompanha-se de uma emoção que ‘faz surgir novamente os sentimentos já experimentados’” (Seixas, 2021, p. 104).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- IZQUIERDO, Ivan. *Memória*. Porto Alegre: Artmed, 2018.
- _____. *A arte de esquecer. Cérebro e memória*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2010.
- JACÓ-VILELA, Ana Maria; Monteiro, Denise Barcellos da Rocha. Ribot e a consciência da experiência na psicologia francesa. In: Ribot, Théodule. *A lógica dos sentimentos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 9-16.
- LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RIBOT, Théodule-Armand. *La psicologia de los sentimientos*. Madri, Espanha: Editorial Albatros, 1945.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- SANTOS, Adailson Costa dos. *Teatro das emoções e emoções no teatro: diálogos entre neurociência e Stanislávski*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Performances Culturais. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.
- SEIXAS, Jacy. *Da memória e seus “caminhos secretos para entrar em nós” (ensaios sobre memória, esquecimento, história, historiografia)*. São Paulo: Intermeios, 2021.

MEMÓRIA ARQUETÍPICA

Sílvio Anaz

Memória arquetípica é aquela que surge como resultado da ação dos arquétipos no processo cognitivo. O conteúdo da memória arquetípica forma-se, assim, a partir da participação de protótipos mentais, que atuam nos níveis inconsciente e consciente, nos processos de conhecimento e de interpretação do mundo. Tais protótipos são chamados de arquétipos.

Para melhor compreender o que é a memória arquetípica, é preciso entender o que são os arquétipos. Na definição junguiana, arquétipos são imagens primordiais, universais e atemporais, alojadas numa parte do inconsciente que Jung (2014) denominou como inconsciente coletivo (coletivo no sentido de que todos os seres humanos, de qualquer época e de qualquer cultura, têm no nível mais profundo de seu sistema psíquico os mesmos arquétipos).

A teoria junguiana sobre arquétipos e as dela derivadas apontam para a existência dos arquétipos *a priori*, isto é, independente de nossa experiência no mundo. No entanto, deve-se considerar também a tese de que eles surjam *a posteriori*, como resultado da herança das tradições, da educação e do intercâmbio entre culturas.

Independentemente de sua origem, o arquétipo pode ser definido como imagem (ou ideia) primordial, universal e atemporal que age no processo de produção simbólica, a partir da interação da psique humana com o mundo externo. Tais imagens primordiais são dotadas de significados positivos e negativos que

são associados às imagens mentais perceptivas criadas a partir dos estímulos visuais, sonoros, olfativos, táteis e outros aos quais o ser humano está sujeito em sua interação com o mundo.

Um exemplo de imagem ou ideia primordial, universal e atemporal alojada no inconsciente coletivo é a da *mãe*. Para Jung (2014), o *arquetipo materno* carrega aspectos positivos, como os da bondade, da nutrição, da compreensão, da proteção e da contribuição para o crescimento, e negativos, como os do aprisionamento, da obscuridade, da destruição e da inibição do desenvolvimento. A ação desse arquetipo no processo cognitivo leva à construção da imagem arquetípica de algo, como a Terra, a Lua, a Igreja, a universidade e a floresta, ou de alguém, como a mãe, a avó, a ama-seca, a deusa e a Virgem Maria, impregnada com as cargas emocionais e significações contidas no *arquetipo materno*.

Sendo a memória, segundo Bergson (2014), a capacidade de conservar e relembrar, reconhecendo os estados da consciência já vividos, e dado que a imagem arquetípica se distingue da imagem meramente perceptiva por estar inculcada dos significados e das cargas emocionais transmitidas pelo arquetipo, uma memória arquetípica caracteriza-se por remeter a imagens vivenciadas, no âmbito da consciência, carregadas de simbolismos com forte impacto emocional.

É preciso considerar também que o surgimento e a memorização desse tipo de imagem arquetípica ocorrem em um processo que desde a sua origem, no ato perceptivo, conta com a atuação da imaginação (Durand, 2002). Imaginação essa que é alimentada por conteúdos previamente memorizados, fazendo com que o fenômeno desde a percepção até a memorização ocorra em uma via de dupla direção, em que a memória alimenta a imaginação no ato perceptivo e é retroalimentada pelo resultado desse ato. A ação dos arquetipos nesse processo leva à formação de memórias arquetípicas individuais, carregadas de subjetividade.

Há também um outro tipo de memória arquetípica: a coletiva, que é compartilhada por uma determinada cultura ou grupo social. A memória arquetípica coletiva surge a partir da convergência das memórias arquetípicas individuais e como fruto de um processo histórico e sociocultural que resulta na consolidação de elementos simbólicos no imaginário coletivo. A memória arquetípica coletiva é normalmente compartilhada por herança da tradição e pela educação familiar e institucional.

É preciso ressaltar que as imagens arquetípicas individuais e coletivas podem evocar as mesmas memórias, que, no entanto, podem expressar diferentes significados. Assim, enquanto para um indivíduo ou determinada coletividade uma imagem arquetípica evoca a memória de um protagonista heroico, para outro indivíduo ou outro grupo social a mesma imagem pode evocar a memória de um antagonista abjeto, e vice-versa.

Dada a sua universalidade e atemporalidade, a memória arquetípica caracteriza-se também por suas significações ultrapassarem os contextos sócio-históricos. O *Archive for Research in Archetypal Symbolism* reúne imagens arquetípicas produzidas por várias culturas em diferentes épocas. Tal acervo ilustra as memórias arquetípicas sob o formato de imagens simbólicas. Um exemplo desse tipo de memória arquetípica são as várias representações de cometas associadas a desastres naturais e mudanças políticas, sociais e religiosas, como nos episódios da passagem de cometas quando do assassinato do imperador romano Júlio César, do anúncio do nascimento de Jesus Cristo (supondo-se que a estrela de Belém, na mitologia cristã, poderia ser um cometa) e da morte do rei asteca Montezuma, dentre outros eventos. Tais representações mostram que a imagem simbólica do cometa associa-se, em diferentes culturas e épocas, a memórias de grandes transformações (Martin, 2010, p. 36), constituindo-se tal associação em uma memória arquetípica.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.

MARTIN, Kathleen (Ed.). *O livro dos símbolos*. Colônia (Alemanha): Taschen, 2010.

MEMÓRIA ARTIFICIAL

Letícia Cantarela Matheus

Memória artificial define qualquer conjunto de recursos materiais de guarda e processamento de signos que funciona como suporte exterior à memória orgânica. Embora questionável a tentativa de estabelecer uma fronteira entre o orgânico e o inorgânico no mundo contemporâneo, mantemos aqui essa distinção como esforço metodológico que permita pensar as especificidades de cada um e suas interfaces.

A memória artificial tem a função de expandir a capacidade humana de cognição para além de suas imagens mentais e operações neurais. Isso significa que, a rigor, a memória que estudamos é, no limite, sempre artificial, pois não somos capazes de acessar o pensamento sem antes transformá-lo em uma semiose de alguma natureza. Porém o conceito se refere a diferentes modalidades de “artificialidades”, uma vez que o objeto referente a ele pode variar de acordo com o sistema comunicacional e o grau de mediação do contexto que se está considerando. Isso acontece porque o conceito de memória artificial serve, sobretudo, para tratar as dimensões técnica e tecnológica da memória.

Se o termo “artificial” deriva de artifício ou artefato, a memória artificial se apresenta como uma arte, isto é, como o conjunto de técnicas mnemônicas que, em certo momento histórico, auxilia na produção de conhecimento. Ao mesmo tempo em que é uma versão exteriorizada, possível, da memória orgânica, ela também funciona como quadro referencial do qual os indivíduos extraem signos, para, a partir deles, acionarem seus próprios trabalhos de memória.

O caráter artificial da memória, suas técnicas mnemônicas, tecnologias e interfaces, variam desde as inscrições nas paredes, passando pela escrita até os arquivos digitais e os processamentos programados e generativos. Convencionou-se que a primeira forma de memória artificial teria sido a escrita, pois ela foi a primeira técnica que não depende do corpo, tal qual a dança ou a voz, uma vez que permite que signos visuais codificados sejam armazenados, transmitidos e recuperados.

Porém, não se pode ignorar que, mesmo em sociedades de processamento informacional primariamente oral (Ong, 1982), havia auxiliares, exteriores ao corpo, que eram produzidos e consagrados a partir das artes da memória. Levando o conceito para essa direção, podemos incluir, na lista de suportes artificiais, desenhos em cerâmica e nas paredes, entre outras formas de inscrições anteriores à invenção do alfabeto fonético e do ideograma (Havelock, 1996).

Além desses tipos de recursos, na forma de objetos tridimensionais e inscrições, Yates (2014 [1966]) acentua a importância, nas sociedades sem escrita, do espaço como recurso material de projeção da memória. Sem ignorar que a experiência espacial inclui outros sentidos, tais como o tato, o olfato e a audição, mesmo possuindo lugar privilegiado em sociedades orais, é preciso lembrar que, quando se fala em espacialização da memória, a ênfase recai sob a dimensão visual. Em resumo, colocar a memória no plano espacial é lhe dar uma forma visual, porque o espaço pode ser visto, enquanto tempo só consegue ser escutado. Percebe-se o tempo pela narrativa ou, no máximo, metaforizado visualmente no movimento dos objetos (sol, lua, carro em deslocamento etc.).

Chamamos espacialização de memória a ação de exteriorizar lembranças, transformando-as em representações visuais (letras, ilustrações, esculturas, pinturas, fotografias, outdoors, memes, imagens em movimento tais quais o cinema, a televisão, os vídeos no Tik Tok) ou, como mostrou Yates, associando-a a suportes espaciais que, a rigor, são imagens para os que enxergam, sejam elas codificadas ou não. Alguns exemplos são colunas, templos, terraços, estradas, muros, ruas, árvores, carros, pedras, montanhas, buracos na calçada, todos eles auxiliares à rememoração. Isso significa que os suportes materiais podem variar de substância: papel, madeira, cerâmica, cera, pedra, pele etc.

Embora a artificialização da memória esteja ligada à capacidade de associar lembranças a suportes visuais, é preciso levar em conta associações táteis e auditivas relativas à presença e à circulação no espaço. Também é verdade que novas tecnologias elétricas, eletrônicas e digitais, capazes de registrar, armazenar e recuperar informações sonoras, permitiram ampliar o escopo conceitual da memória artificial.

O importante é que, independentemente da modalidade da informação, se sonora ou visual, a memória artificial é um esforço para dar conta da utopia do armazenamento total, seja na forma da grande biblioteca que guardaria todas as obras já produzidas ou na forma de “nuvem”, para lembrar a versão mais recente desse mito. A memória artificial e suas metáforas totalizantes correspondem ao sonho da preservação absoluta e respondem ao princípio do arquivamento estático, que impõe sempre o problema acerca dos modos de registro, de indexação e de recuperação dos dados. A rigor, a memória artificial é sempre imperfeita, diria Colombo (1991), não por ser incapaz de mimetizar a memória orgânica, que é sempre dinâmica, mas porque os modos de recuperação das informações nunca são plenamente eficazes. Esperar que a memória artificial seja mais perfeita que a orgânica é um equívoco por princípio, pois toda forma de arquivamento é dinâmica. Além disso, a memória artificial, na sua fase digital e programada, torna-se ela própria um recurso de processamento, não apenas uma espécie de banco de dados.

Além disso, a atualização das indexações, das tecnologias e dos tipos de materiais físicos implementados faz com que seja necessário permanentemente atualizar extensões, materiais, suportes, salvar em novos formatos, fazer backs ups em diferentes servidores e dispositivos, em um processo de eterna gestão daquilo que se seleciona lembrar e esquecer. O acesso é outro ponto importante. Incluindo os arquivos “inteligentes”, que geram conhecimento a partir de dados prévios, um arquivo que não é acessado não está cumprindo sua função social. Apenas guardar não é suficiente, pois a memória artificial deve poder subsidiar processos sociais de memória.

Por isso, não se deve confundir memória artificial com memória coletiva ou social, pois o que a memória artificial garante é um repertório possível de dados que, na medida em que assumem uma condição semiótica, ainda que provisória, possam ser significados nos processos sociais de produção da memória.

No entanto, a implementação de cada nova tecnologia reintroduz a velha ansiedade do conhecimento total e desafia as autoridades mnemônicas pré-existentes. A escrita ameaçou os poetas, a imprensa ameaçou os escribas e assim por diante. Se por um lado sempre houve o temor da obtusidade, de outro, argumenta-se que a artificialização da memória é positiva porque “libera” o cérebro para a criatividade. A questão é saber até que ponto esse argumento é válido se a ação criadora depende de um patrimônio mnemônico e das competências sobre seus modos de processamento.

REFERÊNCIAS

COIMBRA, Carlos Alberto. Arte da Memória e o Método Científico: da memória artificial à inteligência artificial. Resenhas. *Estudos Históricos*, v. 2 n. 3, 1989, p. 146-152.

COLOMBO, Fausto. *Os arquivos imperfeitos*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Unesp; RJ: Paz e Terra, 1996.

ONG, Walter. *Orality and Literacy: the technologizing of the word*. London: Routledge, 1982.

VAN DIJK, Jose. *Mediated Memories in the Digital Age*. Palo Alto: Stanford University Press, 2007.

YATES, Frances. *The art of memory*. London: The Bodley Head, 2014.

MEMÓRIA COLETIVA

Silvana Seabra

O conceito de memória coletiva ocupa uma posição central nos estudos de memória, sendo considerado uma ferramenta fundamental para compreender como as sociedades constroem, preservam, transmitem e transformam suas narrativas do passado. Essa ideia fornece uma perspectiva que vai além da simples lembrança individual, permitindo uma análise das práticas sociais, culturais e simbólicas que sustentam a identidade de grupos e nações ao longo do tempo. Como destaca Pierre Nora, “a memória coletiva não é uma rememoração pura e simples, mas uma construção social que depende de espaços, objetos e símbolos, que funcionam como pontos de referência na narrativa de um povo” (Nora, 1993). Assim, ela influencia não apenas a compreensão histórica, mas também o modo como as comunidades se reconhecem e se afirmam diante de seus processos históricos e sociais.

A relevância do conceito de memória coletiva reside na sua capacidade de oferecer uma compreensão aprofundada das dinâmicas de identidade social. Ela permite analisar a forma como as sociedades selecionam, reforçam ou esquecem certos aspectos do passado, moldando uma narrativa que serve de base para a coesão social e para o fortalecimento de valores compartilhados. Como argumenta Jan Assmann, “a memória coletiva funciona como uma âncora que sustenta a identidade de um grupo, através de símbolos, rituais e narrativas que reforçam a continuidade cultural ao longo do tempo” (Assmann, 2016).

Outro aspecto importante é a sua potencialidade crítica, pois possibilita a reflexão sobre as formas de resistência ao esquecimento e às mudanças, além de revelar as tensões existentes entre o que é lembrado, o que é esquecido e o que é manipulado na construção do passado. Para Maurice Halbwachs, por exemplo, “a memória social não é uma simples soma de memórias individuais, mas uma construção que se apoia em categorias e imagens que existem na sociedade e que influenciam a forma como cada um recorda” (Halbwachs, 1990). Assim, a memória coletiva funciona como um mecanismo de legitimação social, institucionalizando certos relatos e, muitas vezes, omitindo outros.

Historicamente, o entendimento do que seja memória mudou significativamente ao longo do tempo. No século XIX, a memória era compreendida sob uma ótica biológica, apoiada em conceitos que hoje consideramos ultrapassados. A visão predominante sustentava que a memória tinha uma base orgânica, localizada no corpo individual e que era hereditária.

Contudo, esse entendimento foi gradualmente questionado e substituído por uma abordagem mais complexa e multidimensional. A partir do século XX, a ideia de uma memória hereditária baseada em uma transmissão orgânica foi substituída por uma compreensão de que a memória é um fenômeno psicológico, social e cultural, que se manifesta por meio de práticas, símbolos e narrativas. Assim, a memória passa a ser vista como uma construção social, que não pode ser reduzida à herança biológica, mas que depende de processos de transmissão cultural e de elaboração simbólica.

Esse movimento foi elaborado indiretamente por Freud, que embora não tenha utilizado o termo “memória coletiva” de forma explícita, estabeleceu contribuições fundamentais para compreender os aspectos psíquicos que envolvem a relação entre a memória individual e a memória social ou coletiva. Freud colocou em evidência que grande parte do que se lembra ou esquece está ligado ao funcionamento do inconsciente, às repressões e aos conflitos internos. Assim, a memória não é apenas uma lembrança racional, mas uma construção psíquica, muitas vezes escondida, que influencia profundamente o indivíduo e, por extensão, a cultura de um grupo.

Freud argumentava que eventos traumáticos, como guerras ou genocídios, podem gerar memórias reprimidas que, embora não acessíveis conscientemente, permanecem ativas no inconsciente coletivo de uma sociedade. Como ele afirmou em *O Mal-Estar na Civilização*, “as reações emocionais reprimidas de uma sociedade, quando não elaboradas, tendem a se manifestar de formas simbólicas ou através de mitos, rituais e narrativas que representam esses conflitos históricos” (Freud, 2020). Assim, a cultura e a história coletiva carregam uma “memória inconsciente” que influencia o comportamento social

e as narrativas oficiais. Ao longo do século XX, eventos traumáticos como o Holocausto, o Genocídio dos Armênios e Guerra de Ruanda vieram a confirmar a perspectiva freudiana.

O primeiro teórico a estabelecer uma conexão sistemática entre o grupo social e a memória foi Maurice Halbwachs (1990). Em sua obra *Memória Coletiva* (1925), ele afirma que “não há memória sem grupo”, destacando que a memória individual é sempre moldada por categorias e imagens que existem na sociedade. Para Halbwachs, “a memória social não é uma simples soma de memórias individuais, mas uma construção coletiva que se apoia em *quadros sociais*” (Halbwachs, 1990). Os quadros sociais são estruturas mentais, construídas socialmente, que funcionam como referências e moldam a maneira como os indivíduos lembram do passado. São como “repertórios” de imagens, ideias, símbolos e narrativas que orientam a memória de cada pessoa, dependendo do grupo ao qual ela pertence.

Halbwachs também aponta que, ao longo do tempo, as memórias se reconfiguram, simplificam-se e transformam-se em imagens mais acessíveis à consciência, um processo que ele denomina de “reconstrução”. Como ele afirma, “a lembrança é uma reconstrução do passado, alimentada por dados do presente, que às vezes já foram modificados por reconstruções anteriores” (Halbwachs, 1990, p. 48). Assim, a memória coletiva não é fixa, mas um fenômeno dinâmico, sujeito às mudanças culturais e sociais.

Já na década de 80 Pierre Nora amplia a discussão ao introduzir a noção de *Lugares de Memória* (*lieux de mémoire*), que são objetos, lugares, símbolos ou eventos que funcionam como referências materiais e simbólicas na construção da memória social. Para Nora, “a memória coletiva é um espaço artificial, criado para preencher a perda de uma conexão orgânica com o passado, uma espécie de espaço de resistência à erosão do tempo” (Nora, 1993). Ele afirma que, diante das rupturas do passado, esses locais, objetos e símbolos desempenham um papel fundamental na manutenção da identidade coletiva, mesmo que sejam construídos artificialmente. Nora também destaca que, na sociedade contemporânea, há uma perda de ligação orgânica com o passado, levando a uma nostalgia que reforça a importância desses espaços artificiais de memória.

Autor igualmente importante foi Jacques Le Goff, que definiu, de maneira próxima a Nora, a memória coletiva como um “monumento vivo”, uma construção social que se manifesta por meio de objetos, lugares, rituais e narrativas que representam a lembrança do passado compartilhada por uma comunidade. Para ele, essa memória não é fixa mas dinâmica e sempre sujeita a reconfigurações ao longo do tempo, adaptando-se às mudanças culturais e sociais. Ele enfatiza que a memória coletiva é uma construção que não se limita a uma simples reprodução do passado, mas que se manifesta por meio de elementos

materiais e simbólicos que atuam como “monumentos vivos”, capazes de reforçar a identidade do grupo e garantir sua continuidade histórica. Assim, para Le Goff, a memória coletiva é uma entidade plural, que se manifesta tanto nos objetos físicos quanto nas práticas rituais e narrativas, formando uma rede de referências que mantém viva a ligação entre o passado e o presente.

Andreas Huyssen (2000) é autor de inúmeros trabalhos sobre memória coletiva e social. Para o autor memória coletiva refere-se ao conjunto de experiências, narrativas e significados partilhados que moldam a identidade de grupos sociais ao longo do tempo. Huyssen argumenta que essa memória não é simples, mas sim um processo dinâmico e multifacetado, que se manifesta em diversas formas de expressão, incluindo a literatura, a arte e os meios eletrônicos. Além disso, a memória coletiva desempenha um papel crucial na construção das narrativas históricas, funcionando como um mecanismo que seleciona e organiza os eventos do passado segundo as necessidades e as preocupações do presente. As pesquisas de Huyssen abordam principalmente as memórias coletivas de traumas sociais, como guerras e genocídios, mas destacando que a memória coletiva pode ser tanto um veículo de luto e reparação, quanto uma ferramenta de repressão e negação. A complexidade desse fenômeno é evidenciada por sua capacidade de ressurgir em momentos de crise, onde questões de identidade e pertença são reavaliadas e ressignificadas. Como destaque o trabalho de Huyssen também destaca a importância dos novos meios de comunicação, que contribuem para a forma como as memórias são preservadas, compartilhadas e contestadas, especialmente na era digital, onde a interconectividade provoca tanto o fortalecimento quanto a fragmentação das narrativas coletivas.

Apesar do consenso sobre a importância do conceito, há uma forte controvérsia acerca da sua validade e do seu alcance. Pensadores como Sontag (2006) e Koselleck (2006) manifestaram ceticismo quanto à existência de uma memória coletiva autêntica. Para Sontag, “o que chamamos de memória coletiva é uma ficção, uma construção ideológica que cria arquivamentos de imagens e narrativas que estimulam pensamentos previsíveis” (Sontag, 2006). Ela argumenta que toda memória é, na verdade, individual, e que o que se apresenta como uma memória coletiva é, na realidade, uma representação simbólica ou ideológica. Koselleck reforça essa ideia ao afirmar que “todas as memórias derivam de experiências individuais marcadas por rupturas e descontinuidades”, dificultando a noção de uma memória homogênea e compartilhada. Ambos apontam o problema em estabelecer de estabelecer uma relação clara e coerente entre experiências pessoais e as narrativas sociais.

O debate sobre a precisão do conceito de memória coletiva permanece, mas é possível apontar uma estabilização crescente nos estudos dedicados à memória. O conceito de memória coletiva é reconhecido e utilizado como uma

construção social, simbólica e dinâmica, que pode variar de cultura para cultura, de contexto para contexto. Essa visão mais pluralista e crítica tem permitido avanços no entendimento de que a memória social é uma metáfora útil, capaz de auxiliar na análise das práticas sociais e culturais, mesmo que sua existência como uma entidade única ou homogênea seja contestada. Assim, o conceito permanece vivo e em evolução, consolidando-se como uma categoria-chave, mas sempre sujeita a revisões e aprofundamentos, refletindo as complexidades e contradições das sociedades contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Aleida; CONRAD, Sebastian (Eds.). *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016.
- FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias*. São Paulo: Companhia das Letras, ([1930]-2020)
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LANDSBERG, Alison. *Prosthetic memory: the transformation of American remembrance in the age of mass culture*. New York: Columbia UP, 2004.
- LE GOFF, Jacques. Le Goff, Jacques. Memória. In: *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, n. 10, p. 7-28, 1993.
- SONTAG, Susan. *Diante da Dor dos Outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MEMÓRIA COMO GESTO

Luciana Amormino

Em entrevista a François Laplantine para a revista *Imaginário do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória da Universidade de São Paulo*, de janeiro de 1995, Jean Duvignaud, sociólogo e antropólogo francês que prefaciou o livro “A memória coletiva”, de Maurice Halbwachs, principal marco nos estudos de memória social, assim afirma: “(...) a memória não é uma herança (como isso seria possível, aliás?), é o gesto que continua.” (Duvignaud, 1995, p. 14).

Embora configure-se como uma premissa interessante para se pensar a memória, Duvignaud não desenvolveu essa proposição. Tendo em vista essa lacuna e considerando a potência da afirmação de Duvignaud, em nossa pesquisa de doutorado, realizada junto ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), cuja tese foi defendida em 2023, nos propusemos a desenvolver a relação entre gesto e memória, especialmente de caráter coletivo. O resultado foi publicado na tese “A memória como gesto: artesanias temporais em uma cidade-trapeira”, e nos livros “A memória como gesto: um ato ético, estético e político” (Selo PPGCOM/UFMG, 2024) e “A memória coletiva em perspectiva: ensaios sobre a memória como gesto a partir de narrativas de uma cidade-trapeira” (Appris, 2024).

Nosso ponto de partida foi compreender melhor a noção de gesto, o que fizemos levando em consideração o pensamento de Giorgio Agamben, Jean Galard e Vilém Flusser. Afinal, como podemos pensar o gesto? Quais as características do gesto podem ser atribuídas à memória? Em que o entendimento de

memória como gesto contribui para a noção de memória coletiva, ou memória de caráter coletivo (Amormino, 2024)?

Inspirados por Agamben (2008), compreendemos que tanto a intencionalidade quanto a forma constituem dimensões do gesto. Para o filósofo italiano, o gesto se configura como uma medialidade, ou seja, uma visibilidade do meio enquanto tal, que o torna acessível à esfera ética. Dessa maneira, o gesto ultrapassa o campo da representação: enquanto medialidade, ele instaura e revela algo que não necessariamente emerge de forma consciente, mas que, ainda assim, envolve elaboração e agência.

Galard (2008, p. 27), por sua vez, enfatiza o caráter estético e poético do gesto, que ele conceitua como o “(...) ato considerado na totalidade de seu desenrolar, percebido enquanto tal, observado, captado. (...) O gesto se revela, mesmo que sua intenção seja prática, interessada.”

Já Flusser (2014) compreende o gesto como um tipo de movimento que, embora passível de explicação, jamais se esgota em tal esforço, uma vez que carrega em si uma articulação de liberdade voltada à revelação ou ocultação diante do outro. Para o filósofo checo-brasileiro, a existência humana manifesta-se por meio dos gestos, sendo este uma presença ativa no mundo. Ressalta, ainda, que a liberdade inscrita no gesto não é absoluta, pois está condicionada por fatores sociais; contudo, diz respeito a uma abertura ao imprevisto, ao novo, ao inédito, ao outro. (Amormino, 2024).

Diante desse referencial que sustenta o entendimento de gesto, caminhamos para a concepção da memória como gesto, que entendemos como um processo de criação e movimento que envolve tempo e espaço, uma instância em constante produção numa relação fluida, dialética e inacabada entre eles, compreendida como parte, produto e produção da sociedade. Nesse sentido, a memória como gesto pode ser pensada como um processo vivo, uma ação encarnada, situada, performativa e em constante processo de atualização. Essa concepção rompe com a ideia de memória como repositório ou representação e a inscreve no campo do fazer, do agir e do experimentar, ou seja, como prática que instaura sentidos no mundo. (Amormino, 2024)

A memória, pensada como gesto, inaugura experiências coletivas, atualiza temporalidades, institui pertencimentos e espacialidades e revela disputas simbólicas no presente. O gesto, nesse sentido, não é um fim em si, mas uma mediação ativa, um modo de estar no mundo que implica movimento, agência e disputa, ou, como apontamos em Amormino (2024), um “ato ético, estético e político”.

Levando em conta que a memória como gesto implica movimento, consideramos-na como fluxo, feita de instabilidades e fricções espaço-temporais.

Trata-se de concebê-la não apenas como uma atualização do passado a partir do presente, mas como um processo de ação consciente no mundo, que projeta futuros e é capaz de instituir narrativamente a realidade.

Tendo isso em vista, entendemos a memória como um fenômeno processual e instável, que se constitui na fricção entre lembrança e esquecimento, entre o passado que retorna e o presente que demanda sentido. Assim como os gestos corporais são plásticos e expressam modos de estar no mundo, a memória também se revela nas ações, nas escolhas e nas práticas sociais que organizam o tempo e o espaço em experiências vividas.

Considerando sua capacidade de agência, a memória como gesto age, mobiliza, cria. É, portanto, uma prática que transforma: dá forma a identidades, reconfigura pertencimentos e tensiona os discursos hegemônicos.

A memória como gesto também envolve tensões, escolhas, silêncios e resistências. Ela, portanto, não é neutra, mas marcada por disputas simbólicas, políticas e afetivas. Na esfera pública, diferentes grupos competem para legitimar suas versões do passado, seus modos de narrar a história e seus projetos de futuro. A memória como gesto revela essa dimensão agonística, pois emerge de espaços tensionados, nos quais a pluralidade de vozes e experiências desafia qualquer tentativa de homogeneização. Assim, ao ser performada no cotidiano, a memória também desestabiliza narrativas oficiais, fazendo emergir o silenciado, o esquecido, o marginalizado.

Como apontamos em Amormino (2024), a memória como gesto enreda e constrange o coletivo, colocando-se como parte dele e sendo mais uma das linhas que o animam, ou seja, a memória emerge da esfera social e a ela se volta, constituindo-a e contribuindo também para a sua constituição, num processo de retroalimentação mútua. Essa proposição coloca-se em diálogo com a perspectiva de Tim Ingold (2015), ao argumentar que, enquanto as mãos fazem gestos, estes também fazem as mãos, sendo importantes tanto para a fabricação das ferramentas quanto para seu uso. Isso nos leva também a pensar sobre a memória como gesto, feito numa relação dialética entre lembrança e esquecimento, entre temporalidades e espacialidades, mas sempre implicando em trabalho, em agência, em elaboração que transforma quem se lembra, a matéria lembrada e a coletividade na qual se insere.

Assim, é no espaço-tempo que a realidade social ancora-se e as temporalidades tornam-se experienciáveis no presente. A memória, portanto, trata-se de um gesto mobilizador de diferentes temporalidades, embora seu acionamento seja feito a partir do presente. O passado acionado não está inerte, mas sempre aberto, sempre maleável e sempre disputado entre distintos agentes da memória de caráter coletivo (Amormino, 2024).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre o gesto. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 4. p. 09-14, jan. 2008.

AMORMINO, Luciana. *A memória coletiva em perspectiva: ensaios sobre a memória como gesto a partir de narrativas de uma cidade-trapeira*. Curitiba: Appris, 2024.

DUVIGNAUD, Jean. Jean Duvignaud fala a François Laplantine. In: *Imaginário*. Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória NIME/Universidade de São Paulo. Memória número 2. São Paulo, jan/1995.

FLUSSER, Vilém. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.

GALARD, Jean. *A beleza do gesto: uma estética das condutas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MEMÓRIA(S) CONTRA-HEGEMÔNICA(S)

Elison Antonio Paim
Helena Maria Marques Araújo

Com o processo de colonização impetrado pelos europeus em outros continentes a partir do século XVI, foram sendo impostas várias formas de domínio como o econômico, o cultural, o político, o religioso, o de gênero e especialmente o racial. Para construção e afirmação de seus domínios, os países colonizadores foram impondo apagamentos de conhecimentos, religiosidades, sexualidades, memórias e foram racializando os povos conforme os padrões eurocêtricos. Os colonizadores foram construindo diferentes formas de hegemonia sobre os povos colonizados de modo a controlar “todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 121).

Para afirmação da hegemonia os colonizadores foram se pautando no sistema “de classificação baseado na raça e no racismo” e no “controle da subjetividade, das práticas de escravização e genocídio, na destruição de conhecimentos, humanidade e cosmovisão de mundos” (Bernardino-Costa, 2023, p. 99).

Como defendido pelo filósofo Antonio Gramsci (1881-1937) a hegemonia dominante não é monolítica. Ela é o resultado de disputas em que os subalternizados denunciarão e desafiarão o poder dominante na tentativa de reverter as condições de marginalização e exclusão impostas a amplos estratos sociais e assim constituirão uma contra-hegemonia a partir de um conjunto alternativo de ideias, valores e instituições que representem seus interesses e perspectivas para que a hegemonia seja “reelaborada, revertida e modificada, em um longo processo de lutas, contestações e vitórias cumulativas” (Gramsci, 1999, p. 314-315).

Para Stuart Hall (2013), a hegemonia se firma em diferentes campos, mas de forma especial no cultural onde há a construção e sobreposição do erudito em detrimento do apagamento e exclusão do popular. No entanto, nunca é uma dominação pura ou uma vitória completa é um campo de imposições e resistências permanente. Há sempre uma disputa relacionada ao equilíbrio de poder visando “mudar as posições de configuração do poder cultural e não se retirar dele” (p. 376), portanto, configura-se um jogo de permanente disputa entre hegemonia e contra-hegemonia.

Ao construir a contra-hegemonia podem ser reveladas, “evidências da efetividade de contra-racionalidades e de racionalidades paralelas, que se levantam como realidades ante a racionalidade hegemônica, e apontam caminhos novos e insuspeitados ao pensamento e a ação” (Santos, 1997, p. 22). Nesse sentido, na construção da contra-hegemonia podem ser considerada

experiências, significados e valores que não fazem parte da cultura dominante efetiva; formas alternativas e opositoras que variam historicamente nas circunstâncias reais; práticas humanas que ocorrem ‘fora’ ou em ‘oposição’ ao modo dominante; formas de cultura alternativa ou opositora residuais, abrangendo experiências, significados e valores que não se expressam nos termos da cultura dominante, embora sejam praticados como resíduos culturais e sociais de formações sociais anteriores; formas de cultura emergente, englobando novos valores, significados, sentidos; novas práticas e experiências que são continuamente criadas (Dore; Souza, 2018, p. 254).

Numa perspectiva de construção contra-hegemônica em oposição aos domínios europeus nos países de Abya Ayala (América) as resistências sempre estiveram presentes e as tentativas de contraposição aos epistemicídios, memoricídios, ecocídios, historicídios, racializações e extermínios dos corpos fora do padrão eurocentrado. Alguns momentos de forma mais aberta outros de forma mais velada os povos originários e africanos para cá trazidos como escravizados resistiram.

O filósofo Walter Benjamin (1892-1940) forja o conceito de memória na relação com experiências vividas. Quem constrói a narrativa o faz na relação com um outro tempo que não os tempos contínuos, vazios e homogêneos. Assim, “o tempo da rememoração é um tempo vivo que propõe a salvação e não a redenção dos sujeitos que rememoram” (Paim, 2012, p. 20).

A memória vive uma tensão entre a presença e a ausência. A presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente que desaparece. Assim, a “rememoração do passado não implica simplesmente a restauração do passado, mas também uma transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também, retomado e transformado” (Gagnebin, 1999, p. 16).

Para compreendermos como a contra-hegemonia vai se constituindo precisamos considerar o papel da(s) memória(s), pois é a memória que permite à história a sua incessante reescrita (Ricoeur, 2007). É sempre uma construção, na qual a lembrança é parte constituinte da identidade, do sentimento de pertencimento. Já o conhecimento histórico traz a elaboração de arquiteturas de sentido que excedem os próprios recursos da memória coletiva através de processos de articulação entre acontecimentos, estruturas e conjunturas. Sendo assim, fomenta-se uma ideologia de ‘cura’ identitária por meio da memória social ou pessoal.

Numa perspectiva de constituição das memórias contra-hegemônicas precisamos ir muito além do par lembrança/esquecimento precisamos perceber que as memórias estão em diferentes suportes, especialmente o corpo humano, o qual torna-se uma espécie de repositório das experiências vividas. A historiadora Maria Antonieta Antonacci percebe o corpo como um “suporte material de memória entre grupos oralmente constituídos, ritmos, simbologias, perfis corporais foram se revestindo de complexos significados a serem analisados e culturalmente articulados” (2015, p. 142).

As memórias contra-hegemônicas nascem no movimento de coletivos interessados em apresentar referências outras. Tais memórias e conhecimentos se perpetuam nas redes educativas do cotidiano, e construir memórias muitas vezes “esquecidas” pelas classes dominantes é um dever, uma necessidade jurídica, moral e política conforme defendido por Beatriz Sarlo (2007).

O museólogo Mario Chagas (2000) afirma que não nos interessa a memória do poder, e sim o poder da memória, ou seja, propõe trabalharmos a contrapelo utilizando as memórias não mais para afirmar a perspectiva dos colonizadores e seus herdeiros e sim como uma ferramenta de luta em favor dos grupos subalternizados afetados pela dominação e apagamento.

A partir da segunda metade do século XX, as resistências em Abya Yala foram acirradas em formas diversas construídas “pelos movimentos sociais, pela educação popular, pela teologia da libertação, pelos meios de comunicação alternativos e pelos teóricos da Investigação-Ação Participativa” que resultaram em formas próprias de “produzir e legitimar conhecimentos próprios dos povos que lutam contra a hegemonia colonial, permitindo que setores considerados subalternos pela sociedade pudessem compreender a complexidade da realidade e lutar para transformá-la” (Giroux; Figueiredo, 2021, p. 8).

As resistências foram desmistificando e desconstruindo formas de privilégio que beneficiavam a masculinidade, a brancura e a propriedade, bem como aquelas condições que impedem a circulação de outras narrativas, outras memórias, outros conhecimentos. Assim, se evidenciou que era preciso ir além de reescrever ou recuperar as memórias reprimidas; era preciso “compreender e tornar

visível a forma como o conhecimento ocidental está envolto em estruturas históricas e institucionais que excluem leituras e vozes particulares, além de estéticas, formas de autoridade, representações e modos de sociabilidade outros” (Giroux; Figueiredo, 2021, p. 16).

Nesse sentido, foram sendo trazidas à cena as memórias que sofreram tentativas de silenciamento e apagamento quando os colonizadores as retiraram da cena pública. As memórias contra-hegemônicas passaram a ser recuperadas, divulgadas consideradas e mais do que nunca narradas como tentativas de evidenciá-las. Para tal, leis foram sendo aprovadas em diferentes países de Abya Yala e no Brasil, as 10.639/03 e 11.645/08, que tornaram obrigatório ensino de História e cultura africana, afro-brasileira e indígena. As memórias contra-hegemônicas de indígenas e afro-diaspóricos foram trazidas para as universidades, escolas e diferentes espaços de memória.

Para tal propósito, tornou-se imperativo trazer a cena das pesquisas e dos estudos, especialmente de nossas universidades, as memórias das populações racializadas que se deslocam com suas estratégias contra-hegemônicas. Trazemos dois exemplos de pesquisas com memórias contra-hegemônicas que temos desenvolvido a seguir.

A tese desenvolvida por Helena Maria Marques Araujo, *Museu da Maré: entre educação, memórias e identidades*, entrelaça memória, espaços educativos não formais e identidades com o objetivo de analisar a dimensão educativa do Museu da Maré no Rio de Janeiro e suas possibilidades de contribuição para o fortalecimento identitário de grupos populares através da valorização e ressignificação da história e da construção das memórias locais. O museu tem significado para a população da região da Maré e dialoga com a cidade, o país e outros lugares, embora não represente totalmente todas as suas comunidades. No entanto, ele se fez comunitário, na medida em que foi criado e tem a participação cotidiana do movimento social e da comunidade local de seu entorno. O Museu da Maré apresenta uma linguagem museográfica que suscita referências da história local e permite que seus visitantes reflitam sobre as mesmas, se emocionem e construam memórias locais possibilitando um fortalecimento identitário, torna especialmente evidente e significativa sua dimensão educativa.

A tese *Entre corpo-território e racismos: narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos de Florianópolis (SC)*, desenvolvida por Caroline Machado Campos e sob orientação de Elison Antonio Paim, propõe que as mulheres indígenas narradoras de suas experiências sobre morar nos centros urbanos, especialmente na Região Metropolitana de Florianópolis, precisam considerar que estão envolvidas ativamente na construção de suas próprias vidas, instigando-nos a perceber as vicissitudes, as singularidades, as heterogeneidades, os desafios e as

ambiguidades que se presentificam nas relações que elas estabelecem com os não indígenas e também com outros indígenas, em seu cotidiano na cidade, não apenas fazendo aparecer o seu discurso, mas, sobretudo, fazendo aparecer o que ficou apagado, expropriado, o que foi tirado de cena dos discursos oficiais.

A luta pela visibilidade das memórias contra-hegemônicas traz a força coletiva e luta política dos movimentos sociais negros, indígenas, LGBTQIPAN+, camponeses, dentre outros. Ao conhecermos essas memórias, vamos construindo vínculos com suas estratégias de enfrentamento, em que os saberes e os conhecimentos populares ganham visibilidade (Miranda; Araujo, 2019).

Pensar as experiências vividas e memórias contra-hegemônicas possibilita trazer a público o insignificante, o miúdo, o relegado para a história e assim podemos almejar, pensar e realizar práticas sociais mais inclusivas, diversas e reflexivas, que reconheçam e valorizem as múltiplas vozes e experiências que compõem nossa sociedade e assim promovendo uma maior equidade e justiça social.

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2. ed. São Paulo: Educ, 2015.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonidade. In: RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André Dos; RATTIS, Alex (org.). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023. p. 99-104.

CHAGAS, Mario de Souza. *Memória e poder: contribuições para a teoria e a prática nos ecomuseus*. Quarteirão, 2000.

COSTA, Caroline Machado. *Entre corpo-território e racismos: narrativas de mulheres indígenas vivendo em contextos urbanos na Grande Florianópolis* / Caroline Machado Costa; orientador, Elison Antonio Paim; coorientador, Heloisa Regina Souza, 2023. 241 p.

DORE, Rosemary; SOUZA, Herbert Glauco de. Gramsci nunca mencionou o conceito de contra-hegemonia. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 25, n. 3, jul./set. 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GIROUX, Henry Armand; FIGUEIREDO, Gustavo de Oliveira. Paulo Freire e a revolução política do pensamento decolonial. *Ensino, Saúde e Ambiente*, v. 14, n. esp., 2021. p. 01-21. Dossiê Paulo Freire para além dos 100 anos: construir utopias, transformar a realidade.

GRAMSCI, Antonio. Editorial. *Cadernos do cárcere – Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1. 494 p.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Organização: Liv Sovik. Tradução: Eduarda La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

MIRANDA, Claudia; ARAUJO, Helena Maria Marques. Memórias contra-hegêmônicas e educação para as relações étnico-raciais: práticas decoloniais em contextos periféricos. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 37, n. 2, p. 378-397, abr./jun. 2019.

PAIM, Elison Antonio. *Memórias e experiências do fazer-se professor(a)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 107-126.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

MEMÓRIA CORPORAL

Bruno Vasconcelos de Almeida

A definição de memória corporal passa por um conjunto de questões que aciona diferentes áreas do conhecimento, da Biologia à Psicologia e à Psicanálise, da Física e da Química à Filosofia e Antropologia. Pode-se partir de duas perguntas: o que pode o corpo lembrar e qual a memória do corpo, isto é, como ela funciona, como processa, o que retém, onde e quando é ativada. Para respondê-las, seria necessário um longo percurso em busca da definição de corpo.

Este exercício, demasiado extenso para um verbete, será substituído por um percurso conceitual que visa explorar ideias para se pensar uma memória do corpo como processo de individuação. O ponto de partida aborda a ideia de registro corporal, inspirado nas ideias de Freud e Ferenczi, com destaque para a noção de trauma; o segundo momento percorre a leitura de Deleuze acerca da questão do papel da memória e das sensações à partir da obra de Marcel Proust; já o terceiro, trabalha a relação entre memória e vida, afirmando o tanto que a vida precisa da memória; e, por fim, o ponto de chegada, que se desdobra em duas questões do contemporâneo – qual a memória corporal dos corpos violentados ao longo da história e qual a memória corporal do corpo esgotado que experimentamos.

A memória corporal é uma memória individuante, transpsíquica e coletiva que se processa pela intensidade dos afetos; daí advém seu poder de reviver, lembrar e, sobretudo, recriar aquilo de que o corpo é portador. O vivido, a experiência e a criação, tecem essa trama que percorre o corpo e se atualiza nos encontros.

Memória corporal em Freud e Ferenczi

Freud e Ferenczi tinham em comum a preocupação com as realidades corporais fundantes da vida psíquica. Sándor Ferenczi traduzia os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* para o húngaro quando ambos se correspondiam discutindo a questão das zonas erógenas e da anfimixia – que na Biologia caracteriza o processo de união de células germinais na reprodução sexual, e na Psicanálise caracteriza uma espécie de concomitância da erotização uretral, anal, oral, clitorídea ou vaginal. Nos anos vinte do século passado, ambos buscavam uma teoria que desse conta da organização do desenvolvimento sexual; de modo especial, Ferenczi aprofundou a investigação da genitalidade e do papel do corpo na vida psíquica (Fontes, 2002).

Como se sabe, as passagens da estimulação sensorial das zonas erógenas, de acordo com Freud, caracterizam o desenvolvimento psicosexual da criança. Nesse caso, a memória está associada à estimulação e ao prazer. Entre motricidade e sensibilidade, traços de memória acompanham o indivíduo ao longo de sua vida. Na vida adulta e na velhice, esses traços são atualizados e modificados à medida que o corpo vive novas experiências e novos encontros.

Como mostrou Brum (2021), a questão do prazer em Ferenczi não se encontra necessariamente apoiada na economia psíquica e na ideia de descarga como equacionamento das tensões libidinais. O autor húngaro não dispunha evidentemente da teoria dos neurônios espelhos, mas investigou fenômenos de misturas libidinais e eróticas. Nelas encontrou casos de sinestesia, em que a excitação de um órgão provoca a excitação alucinatória de outro órgão. Um mesmo indivíduo experimentando estados fusionais, thalássicos, que podem ou não se atualizar na vida adulta.

No que diz respeito à questão do prazer, Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade (Ferenczi, 1924/2011c) apresenta duas significativas considerações que distanciam nosso entendimento sobre a temática do prazer do proposto até então. A primeira delas é o conceito ferencziano de anfimixia. Esse conceito expressa sua inovação ao apontar a sexualidade genital como fruto do somatório das formas de prazer experienciadas ao longo da vida do sujeito. Isso mostra a importância de todo o percurso vivenciado e das formas de prazer já experienciadas na própria genitalidade. Por um lado, tal ponto mantém em pauta certa primazia da genitalidade e, por outro, dilui seu lugar de destaque ao levar em conta a relevância de trabalharmos essa temática a partir da presença de formas outras de acesso ao prazer na própria vivência de um prazer genital. Desse modo, a anfimixia instaura uma faceta revolucionária ao tratar a sexualidade infantil não como uma etapa que deve ser superada a fim de alcançar a genitalidade, mas como vias pelas quais o prazer pode ser acessado, e que constituem (e continuam presentes em) uma posterior sexualidade genital. No entanto, como de costume, Ferenczi permanece atrelado ao pensamento freudiano, mantendo a sexualidade referida a uma ideia de primazia da

genitalidade, uma vez que esse seria o objetivo a ser alcançado ao longo do desenvolvimento psicosssexual (Brum, 2021, p.133).

No âmbito do desenvolvimento psicosssexual, Freud caracteriza a vida sexual infantil como essencialmente autoerótica. É no próprio corpo que a criança encontra as fontes de prazer, e nele acumulam-se traços de memória. Ponto a ser destacado é que o sujeito precisa encontrar os caminhos do investimento libidinal no outro; não sem razão, já se estabeleceu a relação entre autoerotismo e autismo.

Vale lembrar que o trauma é a marca do encontro do sujeito com o sexual, encontro este que tem consequências para toda a vida do indivíduo. Sintomas, gramáticas eróticas de vínculo e transferência quase sempre estão associados ao trauma, conseqüentemente ao registro das vivências e memórias traumáticas. O trauma está relacionado àquilo que o sujeito não consegue nomear, ou mesmo dizer; ao inominável e ao indizível. Se podemos aceder a essas experiências, esse acesso acontece na clínica, na experimentação estética, no trabalho etc., mas destacamos a importância dos processos clínicos.

Alegria e memória das sensações

A memória involuntária é parte essencial da análise que Gilles Deleuze faz da obra de Marcel Proust. De acordo com o autor, a memória involuntária intervém a partir dos signos sensíveis, que nos forçam a procurar seus sentidos. Alguns signos sensíveis remetem ao desejo, outros à imaginação. Reminiscências e descobertas compõem esse mosaico que ativa a memória a partir das sensações despertadas no encontro de corpos.

Sabemos que são quatro os tipos de signos apontados por Deleuze na interpretação pluralista da obra de Proust, *Em Busca do Tempo Perdido*: signos mundanos, signos amorosos, signos sensíveis e signos artísticos. Os signos sensíveis que explicam a memória indicam um caminho para a arte. Na experimentação do artístico, ativamos essa memória sensível dos corpos como multiplicidades de signos e reinvenção de mundos. É o caso da paixão ou da alegria. Ao experimentá-las, o fazemos no percurso dos signos sensíveis, das atualizações e da procura de uma essência ou sentido a cada movimento.

A memória voluntária e a percepção consciente são objetos de restrição por parte de Proust; já a memória involuntária engloba aquilo que escapa, o ser em si do passado, que segundo Deleuze, Bergson chamava de virtual (Deleuze, 1987). *O essencial é a diferença interiorizada, tornada imanente* (Deleuze, 1987, p. 60), cujo exemplo é a memória das sensações experimentada no encontro do corpo do narrador com a *madeleine*, cuja receita tradicional é composta de uma massa muito leve, à base de ovos, farinha, açúcar e manteiga, eventualmente acrescida de limão siciliano, car-

damomo e azeite de oliva. Vale lembrar que há variações e que sua origem remete a várias histórias diferentes. Na alegria da memória involuntária, o tempo encontra-se em estado puro.

A coisa mais próxima da vida: a memória

A expressão “a coisa mais próxima da vida é a arte” – referência explícita de James Wood a uma passagem de George Eliot – estabelece o vínculo entre ambas através de uma constatação presente em muitas obras literárias. Como vida e arte se articulam? A vida precisa da memória, de algum tipo de memória, de algo que estabeleça nexos e que se desdobre ao longo de uma vida. Pode-se pensar em vários tipos de memórias: memória biológica, memória celular, memória narrativa, memória dos afetos etc., mas as memórias estão inscritas nos corpos. Arte e vida são dependentes da memória, e a literatura é uma evidência dessa constatação de base. As múltiplas memórias que carregamos ao longo da existência desdobram linhas, estabelecem tessituras, que garantem algum tipo de vínculo e continuidade.

Da memória das células aos elementos da ancestralidade, a memória estabelece possibilidades para a vida e para a arte. Não é objetivo do verbete estabelecer uma tipologia das múltiplas memórias, apenas situar a importância da memória para a vida e explicitá-la como elemento constituinte dos agenciamentos e devires que garantem a continuidade da vida. Aspectos psíquicos e psicológicos da memória desenham intensidades variáveis que determinam a individuação e se juntam a outros aspectos dos devires físicos, biológicos, psíquicos e transcoletivos.

Na processualidade das memórias que nos acompanham, há um trânsito do virtual ao atual e do atual ao virtual que faz deslocar a experiência, vivida e sentida, de forma que a história percorra nossos corpos com toda sua violência e intensidade. O que dizer da memória da violência como força histórica quando atualizada no corpo? Grada Kilomba (2019) lembra que o passado colonial foi memorizado, ele não é esquecido; a força do trauma permanece de maneira aberrante e assustadora. O evento violento é atualizado no presente. Escravização, colonialismo e racismo cotidiano são experimentados consciente e inconscientemente, e as forças sociais e históricas na formação do trauma atuam no presente, na construção da memória e da subjetividade e, em especial, nos modos como a memória inscreve sua força e sua violência no corpo. A memória corporal traz consigo o peso da história.

Por outro lado, o corpo contemporâneo, como lembra David Lapoujade, é um corpo que não aguenta mais; corpo cansado, esgotado, de potências anestesiadas, de movimentos limitados e expansão contida. Corpo em crise, e que por isso mesmo, experimenta o esgotamento como revolta da carne, como parece indicar Kuniichi Uno em seu trabalho sobre Hijikata Tatsumi (Uno, 2018).

A memória se configura como uma das principais questões políticas de nosso tempo, e é exatamente a memória corporal aquela que abre as potências disruptivas da violência e do esgotamento para a criação de mundos possíveis, onde a dimensão sensível da experiência de subjetivação possa lidar com o trauma e com as impossibilidades cotidianas.

Na tessitura deste verbete, percorremos a memória corporal, a memória das sensações e a memória como elemento de individuação vital. Na cena contemporânea, os modos como lidamos com a violência e o racismo, por um lado, e os modos como lidamos com o esgotamento; por outro, indicam caminhos para se repensar a força política da memória corporal.

REFERÊNCIAS

BRUM, Stephanie. *Contribuições de Ferenczi, Balint e Winnicott à questão do prazer*. Revista Brasileira de Psicanálise, v. 55, n. 1, p. 131-146, 2021. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbp/v55n1/v55n1a10.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2022.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FERENCZI, Sándor. Masculino e feminino. In: _____. *Psicanálise IV*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Obras Completas / Sándor Ferenczi; v. 4).

FONTES, Ivanise. *Memória corporal e transferência: fundamentos para uma psicanálise do sensível*. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2002.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. VII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1972.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

UNO, Kuniichi. *Hijikata Tatsumi: pensar um corpo esgotado*. Tradução Christine Greiner e Ernesto Filho. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

WOOD, James. *A coisa mais próxima da vida*. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: SESI-SP Editora, 2017.

MEMÓRIA CRIATIVA

Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa

Segundo o semioticista da cultura Iuri Mikhailovich Lotman, a memória criativa deve ser entendida em consonância com a perspectiva epistemológica de funcionamento da cultura subjacente à semiosfera ou espaço semiótico de relações. Para Lotman, “cultura é informação” (1979, p. 32) que ganha materialidade pelos mais variados textos que se constituem na fronteira instituída entre, no mínimo, dois sistemas de linguagens. Por isso, a cultura é dotada de uma memória não hereditária (Lotman; Uspenski, 2000) que reside nas linguagens e nos códigos que constroem os arranjos textuais.

Ao transformar uma informação em signo por meio de um determinado modo de ordenação e hierarquização de códigos que, igualmente, indica uma forma de hierarquização de valores, todo texto estabelece o que deve ser lembrado e, ao mesmo tempo, o que deve ser esquecido, de modo a exercer uma importante função de conservação e transmissão de significados na cultura. Porém, para produzir sentido, todo texto deve ser colocado em relação com outros ou com um contexto específico pela fronteira, a qual exerce uma dupla função, pois tanto é responsável por delimitar a individualidade semiótica de uma esfera quanto por promover seu intercâmbio com outra(s).

A correlação assimétrica que se institui entre diferentes sistemas, em que distintos campos de força são colocados em relação e tensionamento, explicita o funcionamento da inteligência supraindividual da cultura (Lotman, 1998a), pela qual novos textos e sentidos são produzidos. É nesse processo que

se dá a ação da memória criativa que, como Lotman indica, “se subordina às complexas leis do movimento geral da cultura” (Lotman, 1996, p. 159)¹. Pela ação da fronteira, uma informação “armazenada” é amplificada por outro sistema, seja pela tradução, quando um algoritmo cultural estabelece uma base para a correlação entre distintos códigos e linguagens, seja pela intraduzibilidade, ou seja, quando ele inexistente, do qual resulta o estabelecimento de equivalências tradutórias, que geram a formação de textos inusitados e, por consequência, novos sentidos na cultura.

Ao promover a reconfiguração de uma mesma informação por meio de distintos códigos e linguagens, nota-se a ação da memória criativa, a qual se caracteriza pela geração de novos arranjos sógnicos de modo que, quanto maior for a disparidade das esferas colocadas em relação, maior será o grau de novidade do texto. Com isso, explicita-se o caráter pancrônico da memória não hereditária que abarca, simultaneamente, presente, passado e futuro, pois, como Lotman indica, “novos textos se criam não apenas no presente corte da cultura, mas também no seu passado” (Lotman, 1996, p. 159)², contrapondo-se assim a qualquer cronologia que vise estabelecer uma ordenação linear e causal para o movimento da cultura e sua(s) memória(s). O caráter pancrônico indica ainda o funcionamento “espacial-contínuo” (Lotman, 1996, p. 159)³ da memória criativa, pois sua ação se dá pelo espaço semiótico ou *continuum* de relações que se institui entre diferentes textos pela fronteira.

É pela sincronia dos vínculos que se apresentam na materialidade de um arranjo textual que se constitui e se amplifica a diacronia da memória (também denominada memória informativa), a qual implica a contínua espacialização do tempo da cultura. Nesse processo, uma informação se mantém, porém nunca da mesma forma. Além disso, quando em contato com um contexto histórico-temporal diverso, na relação tradutória, há a produção de sentidos que, fora do novo espaço de relações, não ocorreria. Lotman (1996) situa os textos culturais artísticos como um exemplo de funcionamento da memória criativa, cuja “complexidade de organização” (Lotman, 1996, p. 160)⁴ impede que eles se limitem a funcionar como meros transmissores de uma mesma informação, dada a heterogeneidade de vínculos que o constituem, o que igualmente potencializa novos intercâmbios. Com isso, ocorre a atualização de sentidos latentes, virtuais, o que torna esses textos fonte inesgotável de produção de sentidos e informação.

1. No original: “se subordina a las complejas leyes del movimiento cultural general”.

2. No original: “nuevos textos se crean no sólo en el presente corte de la cultura, sino también en pasado de ésta”.

3. No original: “espacial-continuo”.

4. No original: “complexidad de su organización”.

A memória criativa também explicita de que maneira um texto ou fragmentos de arranjos sígnicos que parecem esquecidos podem vir a irromper novamente, ainda que sob outra configuração, quando em contato com outros sistemas e/ou contextos pela fronteira semiótica. Num âmbito macro, a memória criativa explicita a ação da semiose da cultura, dada a capacidade de um signo para gerar outro, sempre mais amplo que o primeiro. Com isso, evidencia-se de que maneira ocorre a expansão mnemônica de uma cultura quando em contato com outras, de modo que, quanto mais uma cultura interage com outras, maior a heterogeneidade de sua memória.

REFERÊNCIAS

LOTMAN, Iuri. *A estrutura do texto artístico*. Lisboa: Editorial estampa, 1979.

LOTMAN, Iuri. El fenómeno de la cultura. In: LOTMAN, Iuri. *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998b.

LOTMAN, Iuri. El símbolo en el sistema de la cultura. In: LOTMAN, Iuri. *La semiosfera I. Semiotica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

LOTMAN, Iuri. La memoria de la cultura. In: LOTMAN, Iuri. *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998a.

LOTMAN, Iuri; USPENSKI, Boris. Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. In: *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

MEMÓRIA DISCURSIVA

Carolina Lopes Marques

A noção de *memória discursiva* nasce no interior da Análise de Discurso de orientação francesa (AD), a partir dos trabalhos de Michel Pêcheux, principalmente na década de 1970, sendo difundido no Brasil a partir das traduções e do trabalho de pesquisadores como Eni Orlandi. Trata-se de uma noção que busca explicar como os sentidos de um discurso não se produzem de forma isolada ou apenas a partir das intenções do sujeito, mas sempre em relação com uma rede histórica e ideológica de dizeres anteriores. Ou seja, o que é dito agora só é possível porque outros sentidos já circularam antes e estão, de alguma forma, inscritos na memória discursiva.

Michel Pêcheux (1988), na obra *Análise automática do discurso, e posteriormente em Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* (1997), define a *memória discursiva* como o princípio que assegura a materialidade histórica dos sentidos. A *memória discursiva* permite compreender que os sentidos não nascem no momento da enunciação, mas são sempre retomados, deslocados ou silenciados em função de formações discursivas anteriores. Essa memória funciona como um “arquivo ideológico” que atravessa o sujeito, inscrevendo nele posições, restrições e possibilidades de dizer.

Eni Orlandi (1999; 2001; 2007) é uma das principais responsáveis por difundir e desenvolver esse conceito no Brasil. Para ela, a *memória discursiva* é o que impede que o discurso seja puro acontecimento, sendo ela mesma a responsável por garantir tanto a repetição quanto a deriva dos sentidos. Orlandi

reforça que a *memória discursiva* não é uma memória psicológica ou subjetiva, mas uma memória social e histórica, que se materializa nas condições de produção do discurso.

No campo da linguística e da análise de discurso, a *memória discursiva* é central para compreender os processos de significação, o funcionamento da interdiscursividade e os efeitos ideológicos no dizer. Courtine (2006), ao trabalhar com o discurso político, reforça a importância da *memória discursiva* na constituição dos posicionamentos ideológicos, mostrando como cada discurso político se ancora em discursos já ditos anteriormente.

Do ponto de vista das ciências sociais e da história, a *memória discursiva* ajuda a compreender como certos sentidos históricos se estabilizam ou se tornam hegemônicos. Isso é evidente, por exemplo, nos estudos sobre os regimes de verdade, os discursos oficiais de Estado e as disputas por memória pública, como demonstram trabalhos de autores como Guimarães (2002) ao analisar o discurso político brasileiro.

No campo da comunicação social, a *memória discursiva* é mobilizada para analisar como os meios de comunicação retomam e reatualizam discursos já estabilizados na sociedade. Leandro Lage (2015), ao investigar o jornalismo narrativo brasileiro, demonstra como os sentidos atribuídos a acontecimentos trágicos são fortemente atravessados por memórias discursivas que já circulavam na sociedade, influenciando tanto a produção quanto a recepção das notícias.

Em contextos de disputas de memória, como as lutas por reconhecimento histórico de minorias ou os debates sobre desinformação, a memória discursiva também é um elemento crucial para entender como certos sentidos se tornam possíveis e outros, silenciados. Trabalhos de Orlandi (2007) e Dias (2018) mostram como a circulação de sentidos na internet, por exemplo, não escapa ao funcionamento da *memória discursiva*, mesmo em espaços de alta velocidade de produção e disseminação de conteúdo.

Portanto, a *memória discursiva* é um conceito que articula linguagem, história e ideologia, sendo fundamental em diversos campos: linguística, análise de discurso, história, ciências sociais, comunicação social, educação e até nos estudos de desinformação. Sua compreensão é central para analisar como os sentidos se formam, circulam e se transformam no espaço social.

REFERÊNCIAS

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. Tradução de Fabio Alves e Suely Bastos. São Paulo: Editora da Unicamp, 2006.

DIAS, Talita Cristine. *Memória e redes sociais digitais: a construção discursiva da memória no ciberespaço*. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

GUIMARÃES, Eduardo. *Sentidos e formas do político*. Campinas: Pontes Editores, 2002.

LAGE, Leandro Rodrigues. *Jornalismo e o dever de memória: a reconstrução do acontecimento no jornalismo narrativo brasileiro*. 2015. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes Editores, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 3. ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

PÊCHEUX, Michel. *Análise automática do discurso*. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

MEMÓRIA DO FUTURO

Mônica Rebecca Ferrari Nunes

A expressão memória do futuro surge em diversos campos do saber. Evidencia um aparente paradoxo, pois costumeiramente a memória é compreendida como vinculada ao passado. Essa associação é tributária à filosofia grega, ainda que somente em Aristóteles a memória apareça incluída no tempo (Vernant, 1990).

Entre os gregos arcaicos, a memória é tratada como divindade do panteão e recebe o nome de *Mnemosyne*. No quadro do pensamento religioso do período, preside à rememoração e à função poética, tornando-se importante para que o poeta alcance o tempo das genealogias. A poesia, por sua vez, figura como uma das formas de possessão e de êxtase, delírio divino no sentido etimológico de entusiasmo, como ressalta o filósofo Jean-Pierre Vernant (1990). Os aedos, poetas cantores, possuídos pelas Musas, filhas de *Mnemosyne*, tornam-se seu intérprete e dessa forma acessam a idade primordial e o tempo original. O contato do poeta com o passado é imediato, e, nesse sentido, a evocação ou rememoração do passado não o faz reviver esse tempo; de outro modo, o passado é parte do cosmo. A função da memória, então, não será nem restituir tampouco anular o tempo, mas lançar uma ponte entre o mundo dos vivos e o além. “O privilégio que *Mnemosyne* confere aos aedos é aquele de um contato com o outro mundo, a possibilidade de aí entrar e de voltar livremente” (Vernant, 1990, p. 113). O passado constitui-se como uma dimensão do além e a memória aparece inserida em uma cosmologia.

Vernant assinala a transposição de *Mnemosyne* do plano da cosmologia ao da escatologia, alterando aspectos míticos e sagrados da memória cuja signifi-

cação é a de purificação da alma, de vidas passadas condenadas aos ciclos do devir. O helenista enfatiza que a divinização da memória não conduz a uma exploração do passado nem a uma arquitetura do tempo. “Onde a memória é objeto de veneração, exalta-se nela ou a fonte de um saber, em geral, da onisciência, ou o instrumento de uma liberação do tempo. Em nenhum lugar ela aparece ligada à elaboração de uma perspectiva propriamente temporal” (Vernant, 1990, p. 127). Seja como divindade ligada à inspiração poética, seja como correspondente à salvação, à ascese purificadora, a memória não diz respeito a configuração de um eu ou ao conhecimento de si e não se refere a passados individuais.

Em Platão, outra mudança procede: a *anámneseis*, a rememoração, liga-se a um conjunto de verdades que constituem o real e “*Mnemosyne*, força sobrenatural, interiorizou-se para tornar-se no homem a própria faculdade do conhecer” (Vernant, 1990, p. 127). O esforço de rememoração antes dispendido para a ascese mítica agora se confunde com a busca pelo verdadeiro. Para Platão, conhecer, saber é lembrar-se, e a memória não visa organizar a experiência temporal, mas ultrapassá-la. A *anámneseis* platônica promove o saber capaz de transformar a existência humana ligando-a ao divino imutável. A memória permite escapar ao tempo profano. Vernant (1990) conclui que no início da filosofia grega, a memória, urdida a aspectos míticos, com propósitos diversos do que conhecemos, é alheia à consciência e ao interesse pelo passado.

A laicização da memória dá lugar a transformações significativas. Com Aristóteles, por exemplo, em *De memoria et reminiscencia*, a memória em nada se assemelha à *Mnemosyne*, é compreendida como afetação (*páthos*), inclui-se no tempo, liga-se à conservação do passado e a reminiscência, à sua revocação voluntária, condicionadas a um lapso de tempo, à diferenciação entre um antes e um depois. Em Aristóteles, a memória é do passado (Ricoeur, 2007). Ao longo das tradições filosóficas herdadas dos gregos, tal afirmação tem sido fartamente utilizada, e, por isso, reserva-se à memória, muitas vezes, papel reiterativo, reduplicador ou exclusivamente armazenador de toda sorte de dados.

A historiadora Mary Carruthers (2011), ao investigar tratados monásticos medievais, reconhece em práticas menemônicas a presença da invenção e da imaginação, afirmando que a memória é também do futuro, essencial para a produção da novidade. O lembrar afetivo dos salmos, exemplifica a medievalista, guarda somente parcial semelhança com a ideia grega de que a memória é depósito para coisas experimentadas no passado. Carruthers recorre a vários tropos para argumentar a favor dessa ideia. Dentre eles, destaca “Lembrem-se de Jerusalém”. O chamamento expresso em “lembrem-se” não se presta para preservar o passado, mas para agir do presente para o futuro. A autora reconhece a memória menos comprometida com a fidelidade ou autenticidade a um passado real e

mais com seu uso para estimular emocionalmente o presente e afetar o porvir. Os monges medievais chamavam de recordação não apenas o que fora apreendido no passado, mas a imaginação e a experiência visionária. “Produz-se uma visão mental ou um ‘ver’ de coisas invisíveis a partir dos materiais em sua memória”, explica a historiadora (Carruthers, 2011, p. 111). No idioma monástico, portanto, é possível recordar o futuro. A memória é *machina memorialis*, mistura de coisas passadas para fabular futuros.

Sob a perspectiva das pesquisas em Comunicação, alguns trabalhos que relacionam comunicação e cultura, com base nos aportes da teoria semiótica da cultura de Tártu-Moscou, têm apontado para textos culturais (Lotman, 1996) em que se reconhece a produção de memórias voltadas ao caráter projetivo, inventivo e fabulador de modo a serem identificadas como memórias do futuro. Jerusa Pires Ferreira, já nos anos 1990, criou, na PUC-SP, no Programa de Estudos Pós-graduados em Comunicação e Semiótica, a disciplina “Memórias do futuro em atos comunicacionais”, analisando textos de cultura proféticos e milenaristas. Na conexão memória, comunicação e consumo, Nunes (2019; 2024 a 2024b) atenta para a codificação de textos culturais midiáticos-artísticos em que a produção de memórias do futuro é dominante, avançando para o entendimento da dinâmica interna do texto como “memória-gênese”, isto é, do futuro (Nunes, 2019, p. 206).

A compreensão da memória para além da marca temporal da coisa lembrada no passado, comparece a outros paradigmas, a exemplo da neurociência. David Ingvar (1985) assevera que há no cérebro memórias do futuro. O córtex frontal/pré-frontal responde pela organização temporal do comportamento e da cognição. Nessas estruturas, planos para o comportamento e cognição futuros se encontram abrigados. Como esses programas podem ser retidos, podem ser designados como memórias do futuro. O pesquisador sugere que essas memórias constituem a base para a antecipação e a expectativa assim como para o planejamento a curto e longo prazo de um repertório comportamental e cognitivo, por sua vez formados por experiências passadas continuamente otimizadas orientadas para objetivos ainda não alcançados.

REFERÊNCIAS

CARRUTHERS, M. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção das imagens (400-1200)*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

INGVAR, D. H. Memory of the future: an essay on the temporal organization of conscious awareness. *Human Neurobiology*. 1985; 4(3): 127-36. Disponível em https://www.prospectivepsych.org/sites/default/files/pictures/Ingvar_Memory-of-future-1985.pdf. Acesso em 06 jun. 2024.

LÓTMAN, I. *La semiosfera I*. Madri: Ediciones Cátedra, 1996.

NUNES, M.R.F. Memória do futuro, explosão, pancronia: a semiótica de Lótman e os estudos da memória e do tempo nas teatralidades juvenis. *Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso*, [S.l.], v. 14, n. 4, p. Port. 192–210 / Eng. 184, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/38563>. Acesso em: 10 jun. 2024.

NUNES, M.R.F. Memórias do futuro na teatralidade steampunk: entre vozes e visualidades heterotópicas retrofuturistas. *História Oral*, [S. l.], v. 27, n. 01, p. 115-135, 2024a. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1384>. Acesso em: 01 maio 2024.

NUNES, M.R.F. (Org.) *Memórias do futuro em textos culturais midiáticos: perspectivas semióticas*. Campinas, São Paulo: Pontes, 2024b, no prelo.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990

MEMÓRIA E PERDÃO

Mateus Henrique de Faria Pereira

Michael Rothberg (2009) defende a memória multidirecional como alternativa a um modelo competitivo segundo o qual uma memória se sobrepõe, desloca e apaga outras – como seria, para alguns, o caso do Holocausto, ao deslocar a memória da escravidão nos EUA. Ao reconhecer a força diferencial das narrativas que constituem a memória de um evento, Rothberg chama atenção para as transferências entre a lembrança de um acontecimento a outro. Segundo o autor, a noção de memória multidirecional se relaciona às lembranças encobridoras, reconhecendo sua ambivalência: de fato, uma lembrança pode obliterar outra e, simultaneamente ou em outro momento do tempo, servir de tela ou quadro para a projeção das lembranças reprimidas. Não existiria, como supõe o modelo competitivo nos estudos e certa prática da memória coletiva, uma memória pura, unívoca ou própria, adequada a cada momento político. Em poucas palavras: o vínculo direto entre memória e identidade não é tão evidente. Ele existe, sim, e sobretudo nas condições de uma memória transnacional ou global, conformada pelos meios mais voláteis e democráticos do universo digital, memórias relacionais que, se definidas contrastivamente e sob o risco de prováveis silenciamentos, têm o “potencial de criar formas de solidariedade e novas visões de justiça” (Rothberg, 2009, p. 5. Cf., também, Abreu, Bianchi, Pereira, 2018; Silveira, 2021).

É no interior desses debates atuais sobre a questão da memória que este verbete procura refletir sobre a relação entre memória e perdão a partir de uma leitura da contribuição teórica elaborada por Paul Ricoeur no livro *A memória, a*

história e o esquecimento. A hipótese é que o “perdão difícil”, proposto pelo filósofo como um “horizonte comum” da memória, da história e do esquecimento, pode ser lido como uma utopia. No entanto, essa utopia exige algumas pré-condições para a sua realização. Enfatizaremos uma dessas pré-condições: a justiça. A fim de delimitar e compreender essa pré-condição e também uma poética do perdão, procura-se refletir sobre algumas dimensões da relação entre perdão, justiça, memória, anistia e esquecimento.

Para o referido filósofo francês, a competição entre o voto de fidelidade da memória e a intenção de verdade da história não pode ser decidida no plano epistemológico. É a partir de sua reflexão sobre a “historicidade” que o autor constrói a hipótese de que o perdão é um dos horizontes da condição histórica que pode possibilitar a superação da repetição de atrocidades e/ou a formação de uma nova cultura histórica, moral e política. O “perdão difícil” pode ser lido a partir do signo da utopia, de uma utopia escatológica. Utopia que versa em direção a uma memória reconciliada, apaziguada e feliz, em termos mais profundos, de uma memória reelaborada: “o que está em jogo é a projeção de um tipo de escatologia da memória e, na sua esteira, da história e do esquecimento. Formulada de modo optativo, essa escatologia estrutura-se a partir e em torno do desejo de uma memória feliz e apaziguada” (Ricoeur, 2007, p. 466).

O filósofo na obra em questão afirma que é necessário propor uma política de uma “justa memória”, pois está preocupado pelo “inquietante espetáculo” do excesso de memória e esquecimento. É uma estratégia de se inserir na discussão sobre essa problemática no interior da tradição filosófica, em especial, da reflexão de Hannah Arendt; e, também, é uma forma de se posicionar em um debate público e privado com Jacques Derrida. Como afirma Fiasse (2008, p. 148), “à Arendt, Ricoeur opõe a verticalidade; à Derrida, a horizontalidade”.

Assim, o “perdão difícil” (nem fácil nem impossível) ricoeuriano é pensado como um horizonte último, ou mesmo uma realização em forma de jogo (fusão e fuga) de horizontes, isso é, de antecipações e projeções de uma memória reconciliada/apaziguada/feliz. Trata-se, em nossa leitura, de uma memória reelaborada. O que torna o perdão difícil é o fato de que o horizonte foge ao domínio. O autor se pergunta, com reservas, se seria um voto de vontade em busca de uma reconciliação com o passado, que permanece entre a culpabilidade e a reconciliação: “um tipo de trabalho não pontual a respeito da maneira de esperar e de acolher situações típicas: o inextricável, o irreconciliável, o irreparável” (Ricoeur, 2007, p. 509).

A dificuldade do perdão está em sua conceituação e em sua experiência: “ele é tão difícil de se dar e de receber quanto de se conceituar” (Ricoeur, 2007, p. 465). Ele é, nessa perspectiva, situado entre a fragilidade e a capacidade do ser histórico, que é o homem, tendo em vista a desproporção entre a falta e o

perdão. Nossos atos são imputáveis e o perdão só pode existir caso se possa acusar uma pessoa, presumi-la ou declará-la culpada: “é na região da imputabilidade que a falta, a culpabilidade, deve ser buscada. Essa região é a da articulação entre o ato e o agente”. Para o autor, a forma de autoatribuição da falta é a confissão, o ato de linguagem que consiste em assumir a acusação. A falta é um agir mal, um transgredir uma regra que implica em consequências, um dano ao outro. O injustificável, o inaceitável, um mal moral: “é o extremo do mal infligido a outrem, na ruptura do vínculo humano, que se torna o indício desse outro extremo, o da maldade íntima do criminoso. É nesse ponto que se anunciam noções como irreparável do lado dos efeitos, o imprescritível do lado da justiça penal, o imperdoável do lado do juízo moral” (Ricoeur, 2007, p. 471).

Assim, “sob o signo da inculpação, o perdão não pode encontrar frontalmente a falta, mas apenas marginalmente o culpado” (Ricoeur, 2007, p. 476). O ato de retirar a culpa exige um trabalho, uma elaboração, uma *perlaboration* da parte de quem pede e/ou recebe o perdão. Margalit (2006 p. 166), de forma próxima a Ricoeur, enfatiza que as palavras perdão e trabalho podem significar tanto o processo como o resultado, ou até mesmo ambos. O perdão é, em geral, o resultado de um longo esforço. Esse autor também destaca que mesmo na Bíblia não há um entendimento claro do que é o perdão. Haveria ao menos quatro imagens diferentes, a saber: tomar um fardo sobre si próprio, ocultação, anulação e cancelamento de uma dívida. O autor também enfatiza que na Bíblia hebraica não há nenhum dever de perdoar, ao contrário do Novo Testamento, onde há uma exortação explícita (Margalit, 2006, p. 157-158).

O perdão exige a falta como uma anterioridade do ato de perdoar e uma nova posição do sujeito, pois o perdão só pode ocorrer a partir da (re)elaboração da memória. Porém, ele não é apenas ato, é também um dom. Há o perdão como, por exemplo, a alegria, a loucura e o amor: “a expressão ‘há’ quer proteger o que Lévinas denominava a ileidade dentro de toda proclamação do mesmo gênero. A ileidade, aqui, é a da altura de onde o perdão é anunciado” (Ricoeur, 2007, p. 473). Tal como foi legado pela tradição abraâmica, a profundidade do ato de perdoar ultrapassa as possibilidades da razão de compreender, pois ele é incondicional, sem exceção e restrição. Do contrário, assistimos apenas o teatro, o simulacro, a encenação do arrependimento. Ricoeur é enfático ao afirmar que crimes contra humanidade e crimes de genocídio devem ser considerados imprescritíveis e constituem “um imperdoável de fato” (Ricoeur, 2007, p. 479). “São os crimes que são declarados imprescritíveis. Mas são os indivíduos que são castigados. Contanto que culpado signifique punível, a culpabilidade remonta dos atos a seus autores” (Ricoeur, 2007, p. 480). Em se tratando de “crimes extremos” Ricoeur cita e concorda com Jankélévitch (1986, p. 15): “o perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão”.

O filósofo sustenta que, em exercícios públicos do trabalho de memória e de luto, o perdão (ou seu pedido) poderia evitar a vingança em nome da elaboração do passado. O autor insiste no caráter imperdoável da ação má e da maior dificuldade de perdoar quando não se busca ou não existem sinais de arrependimento. A esperança da reciprocidade é uma última dimensão, uma expectativa ética, não utilitária (Fiasse, 2008). As dificuldades, assim, devem ser enfrentadas, pois o trabalho de reelaboração que o perdão exige pode contribuir, por exemplo, para “liberar a memória” ao possibilitar o corte da transmissão da dor, do sofrimento – mas não da lembrança – entre gerações. Mas o filósofo alerta que “o fracasso mantém assim a experiência da falta na linha da metafísica do ser e da potência que convém a uma antropologia do homem capaz” (Ricoeur, 2000, p. 600). Nessa direção, é preciso destacar que, no canto 26 do Inferno de Dante, a viagem termina não com a volta para casa, mas no naufrágio e fim (Weinrich, 2001, p. 261). Sustentamos, desse modo, que uma das diferenças entre os argumentos de Ricoeur e Derrida (2000) é que a “antropologia filosófica” ricoeuriana valorize mais as possibilidades do que as impossibilidades do agir humano. A possibilidade de realização se constrói com trabalho, elaboração e ação.

Em 1958, Hannah Arendt afirmou em *A condição humana* que o poder de perdoar serve para desfazer os atos do passado, desfazer o que foi feito, enquanto prometer instaura certas ilhas de previsibilidade, de segurança para a continuidade. Se não fôssemos perdoados, nossa capacidade de agir ficaria restrita e sem as promessas seríamos condenados a errar: “nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre vítimas de suas consequências” (Arendt, 2011, p. 295). O perdão e a promessa dependem da pluralidade, pois, na solidão, eles não podem ocorrer. O poder de perdoar é, portanto, humano e depende do outro. O perdão é a redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade, já a promessa o remédio para a imprevisibilidade. Paul Ricoeur defende a partir de Hannah Arendt que o perdão e a promessa estão intimamente relacionados ao ligar e ao desligar. A partir dos argumentos do jurista François Ost, o autor afirma: “ligar o passado (memória), desligar o passado (perdão) ligar o futuro (promessa) desligar o futuro (entrega, adiamento)” (Ricoeur, 2007, p. 493-494). “Por que, então, é preciso passar pelo poder de perdoar e pelo de prometer? Em razão do que Arendt chama de ‘fraquezas’ intrínsecas da pluralidade humana” (Ricoeur, 2007, p. 493).

Para Arendt (2011, p. 300), “o perdão é o exato oposto da vingança”, já a punição não: “a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambas têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma poderia prosseguir indefinidamente”. “Um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável”

(Arendt, 2011, p. 300-301,). Assim, para Arendt (como para Jankélévitch) podemos perdoar só o que podemos punir. Retendo essa parte precisa do argumento, Ricoeur faz uma afirmação que desenvolvemos em nossa argumentação desde a epígrafe: “na dimensão social só se pode perdoar onde se pode punir” (Ricoeur, 2000, p. 608). O “perdão difícil” só pode ocorrer na “dimensão social” “onde se pode punir”. Para o autor, não se pode substituir a justiça pela graça. Sem o horizonte da punição, as cenas de pedido de perdão, protagonizadas por chefes políticos e religiosos, se relacionam, em grande medida, com lógicas de banalização e teatralização do “espírito de perdão”.

Como se vê, Ricoeur, como Derrida, não aceitam o argumento de Arendt que não se pode punir o que é imperdoável. Derrida (2000, p. 132-133) agrega também que o julgamento abre uma porta para o “revisionismo”, pois se se pode perdoar onde se pode julgar e punir há que se pensar na “legitimidade” da instituição de uma instância de julgamento investida de poder, força e soberania. A soberania de cima para baixo se arroga do poder de perdoar enquanto vítima ou em nome da vítima. Para Derrida a ideia de “crimes contra a humanidade” é responsável direta pela profusão mundial de pedidos teatrais de perdão. A ideia de sacralidade humana baseada na “memória abraâmica das religiões do livro” justifica esse conceito. O crime contra humanidade seria, assim, um crime contra o mais sagrado na vida: “contra o divino no homem” (Derrida, 2000, p. 107. Cf., também, Agüero, 2019).

Não seria possível uma “instituição do perdão”; um perdoar a si mesmo (há que haver alteridade); e perdão coletivo. Os povos não são capazes de perdoar, pois “a coletividade não tem consciência moral”: “esta constatação feita a contragosto é particularmente embaraçosa para uma concepção de memória, como aquela proposta nesta obra, segundo a qual há continuidade e relação mútua entre a memória individual e a memória coletiva” (Ricoeur, 2007, p. 483). Para o autor, parece que o amor e o ódio funcionam, na escala coletiva da recordação, de modos diversos da escala individual. Haveria uma passagem tensa entre o regime da inculpação e do imperdoável para o da troca entre uma demanda e uma oferta que pode esfacelar o imperdoável. Os gestos excepcionais de dirigentes de Estado pedindo perdão podem ser compreendidos no interior dessa tensão, já que os representantes ao falarem em nome de uma coletividade e/ou instituições que não podem ter consciência moral acabam por lhes conferir algum tipo de culpabilidade histórica. Do diálogo entre Ricoeur e Arendt, no entanto, duas questões ficam em aberto: no limite, o perdão poderia “curar” boa parte daquele resto e/ou inelutável que o trabalho deperlaboração não consegue? O perdão poderia ser mais que uma “memória reelaborada”?

Para o filósofo francês, o ponto de articulação, o horizonte comum – da memória, da história, do esquecimento e do perdão – é a experiência pretérita ou mesmo a memória, guiada ou definida pela seguinte aporia: “representação presen-

te de uma coisa ausente marcada pelo selo da anterioridade, da distância temporal” (Ricoeur, 2007, p. 502). A história é, nessa perspectiva, herdeira dos problemas que Platão e Aristóteles colocavam à memória, com destaque para o enigma da presença em imagem da coisa ausente e da questão da anterioridade. A representação historiadora do passado tem uma intenção de verdade, pois estabelece um contrato de verdade entre seu objeto e o leitor. Essa intencionalidade possibilitará corrigir a memória, por exemplo, quando separa, na operação historiográfica, o “falso” do “verdadeiro”. Ou, ainda, arquivando, confrontando, criticando e desmentindo a memória. A memória, matriz da história, encontra seu sentido de justiça por meio da crítica histórica. O “arquivamento da memória” transforma a memória em documento e em prova, possibilitando a crítica e o confronto do testemunho. Dessa forma, a história ganha uma multiplicidade mais vasta do que a da memória, tendo em vista a importância que o rastro, o documento, a pergunta, a explicação, a compreensão, a escrita, a representação/representância e a interpretação desempenham para pretensão de verdade do discurso histórico. Reis sintetiza o lugar da história para Ricoeur: “entre a memória e o esquecimento, seria preciso estabelecer uma ‘justa medida’ e, para ele, é a historiografia, como ‘trabalho de memória’, que deveria ser o remédio para esse desequilíbrio” (Reis, 2011, p. 343).

Como a memória e a história, o perdão carrega a marca da representação presente da coisa ausente, ocorrida anteriormente. Ele, como horizonte comum da representação do passado, que se desenvolve no interior da dialética do desligar-ligar, pode ser entendido como uma forma de “memória reelaborada” ou, ainda, como “uma resposta ao arrependimento”. Nessa direção, o projeto do perdão “não é apagar a memória; não é o esquecimento; muito pelo contrário, seu projeto, que é de romper com a dívida, é incompatível com o projeto de romper com o esquecimento”. Desse modo, o perdão é pensado como “uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; aliviada do peso da dívida, a memória é liberada para grandes projetos. O perdão dá um futuro à memória” (Ricoeur, 1995, p. 207). Paradoxalmente, essa lembrança-resposta exige uma “reconciliação” com um tipo de esquecimento (que o autor chama de “esquecimento de reserva”, uma espécie de “memória latente”). Mas nunca com a amnésia e/ou políticas de “esquecimento comandado”. Assim, “os tempos do esquecimento” (em especial, “de apagamento dos traços”) e “os tempos do perdão” são antinômicos, fato que pode criar diversas “coalizões de temporalidades”, pois onde há esquecimento/apagamento, o perdão não pode acontecer (Cf. Vieillard-Baron, 2013). Na economia de MHO, esse último se constitui em oposição ao perdão. São duas formas de “liberação do passado”, mas o perdão não pode ser apagamento (Schaeffer, 2013).

É nesse sentido que a anistia é um contrário do perdão, um fazer calar o não-esquecimento da memória. O autor defende que a anistia é um tipo de esquecimento jurídico que procura apagar a dimensão de atestação da memória

afirmando que nada ocorreu. Essa terapia social emergencial, uma “amnésia comandada”, “priva a opinião pública dos benefícios do dissensus”, “sob o signo da utilidade e não da verdade” e condena “memórias concorrentes a uma vida subterrânea malsã” (Ricoeur, 2000, p. 588-589). A diferença é que “ao se aproximar assim da amnésia, a anistia põe a relação com o passado fora do campo em que a problemática do perdão encontraria com o dissensus seu justo lugar” (Ricoeur, 2000, p. 589). A anistia quer apagar as marcas, como se nada tivesse ocorrido. O “desespero” ou a “emergência” que possibilita a anistia cria um pacto de denegação da memória e afasta o perdão da memória.

O “perdão difícil” de Ricoeur é assim algo mais do que uma reconciliação. Trata-se de uma *pó-ética* e de um projeto de reelaboração da experiência. Ao pressupor a justiça, o perdão difícil pretende ser, assim como a história e a memória, mais um instrumento que rompe o silêncio e as estratégias da amnésia/anistia, do ressentimento, da violência e da vingança (Cf. Abel, 2014). Abel (1996), em sua análise da poética do amor em Ricoeur destaca que o mandamento de amar o próximo é, antes de tudo, uma obrigação metafórica que supõem imaginação e interpretação. Nessa direção, o perdão poderia completar e, no limite, reparar a própria justiça, pois implica em convergência das responsabilidades jurídicas, morais e políticas. Reiteramos que o autor alerta que políticas em nome do “perdão” e da “reconciliação”, muitas vezes, acabam por estimular a amnésia e não o perdão.

O tempo do perdão é um horizonte, uma busca, uma esperança que pode contribuir para a ação, talvez mais do que o “espírito de vingança”, entendido como uma “reação natural” oposta ao perdão. Concordamos que “a decisão de perdoar é expressão de um desejo de segunda ordem de não agir segundo nossos sentimentos de primeira ordem como o rancor e a vingança. O que não significa que o senso de rancor ou o desejo de vingança desapareçam” (Margalit, 2006, p. 168). Assim, não devemos superestimar, a partir de Ricoeur, a importância do perdão. Ainda que perdoar possa significar vencer a raiva e a sede de vingança, “pode acontecer que a raiva e a sede de vingança sejam domadas sem que o perdão aconteça” (Margalit, 2006, p. 157). Apesar desse limite, o perdão pode, em um plano simbólico, significar a vitória da memória sobre o ressentimento. Margalit, em sua investigação sobre a ética da memória, apresenta uma alternativa à impossibilidade da punição: a expressão do remorso/arrependimento da parte daqueles que cometeram o erro. Para Adorno, em “O que significa elaborar o passado” (1960), o passado estará “plenamente elaborado” quando estiverem eliminadas as causas do que passou. Se não pudermos eliminar totalmente as causas, talvez possamos eliminar os efeitos, ou mesmo, minimizar as causas e efeitos.

Nessa direção, Paul Ricoeur, ao menos, nos lega, com sua utopia, uma “ferramenta crítica”, uma esperança (íntima, social e talvez política) de que o tempo do perdão possa chegar. Se esse tempo chegar, talvez se possa ressignifi-

car a atual relação entre horizonte de expectativa e campo de experiência, entre tradição e esperança. A “ética do perdão” (Cf. Abel, 2014) em Ricoeur deve ser entendida, como uma viagem longa e cheia de tormentas, como, em geral, se mostra a articulação entre a memória, a tópica da viagem e imaginação política no interior do “gênero utópico”. Essa odisseia pode restituir uma capacidade de agir paralisado por uma falta. Assim, ela é compreendida por nós no interior do “novo espírito utópico” (Rodrigues, 2019) pelo fato dessas utopias serem orientadas por um modo de temporalização sem prévia determinação do futuro.

REFERÊNCIAS

- ABEL, O. *Pardon, histoire, oubli e L'éthique du pardon chez Paul Ricoeur*. Disponível em: <http://olivierabel.fr>. Acesso em: 10 mar. 2014.
- ABREU, Marcelo; BIANCHI, Guilherme; PEREIRA, Mateus. Popularizações do passado e historicidades democráticas: escrita colaborativa, performance e práticas do espaço. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 279-315, abr./jun. 2018.
- AGUERO, J. *Chili: les silences du pardon dans l'après Pinochet*. Paris: Harmattan, 2019.
- ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Universitária, 2011.
- DERRIDA, J. *Foi et savoir, suivi de le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 2000.
- FIASSE, G. Asymétrie, gratuité et réciprocité. In: *Paul Ricoeur*. Paris: PUF, 2008.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil, 1986.
- MARGALIT, Avishai. *L'etica della memoria*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- PEREIRA, M. H. F. Tempo de perdão? Uma leitura da utopia escatológica de Paul Ricoeur em A memória, a história e o esquecimento. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 8, n. 19, 2016.
- PEREIRA, M. H. F. *Lembranças do presente: ensaios sobre a condição histórica na era da internet*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- REIS, J. C. *História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.
- RODRIGUES, H. E. Método tópico, viagem científica: como descobrir uma ciência utópica do social?. *História da Historiografia*, v. 12, p. 380-409, 2019.
- ROTHBERG, Michael. *Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SCHAEFFER, J.-M. L'oubli de l'oubli?. In: DOSSE, F.; GOLDENSTEIN, C. (orgs.). *Paul Ricoeur*. Paris: Seuil, 2013.

SILVEIRA, Pedro Telles da. Lembrar e esquecer na internet: Memória, mídias digitais e a temporalidade do perdão na esfera pública contemporânea. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 37, p. 287-321, 2021.

VIEILLARD-BARON, J.-L. *Mémoires et conflits. Études Ricœuriennes*, v. 4, 2013.

WEINRICH, H. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MEMÓRIA ÉTNICA

Renan Albuquerque

A memória étnica pode ser considerada um conjunto de crenças, atitudes, valores e ideologias formado a partir de saberes e fazeres relacionados a cosmologias, parentescos, hierarquias clânicas, compadrios e afinidades de povos indígenas das terras baixas da América do Sul (Sateré; Albuquerque; Junqueira, 2020).

Freire (2017) vem destacar que a memória étnica implica, entre outros assuntos, em discutir o ambiente da língua e da oralidade no registro, no arquivamento e na circulação de saberes e fazeres nelas formulados. O autor tece determinadas ponderações sobre como o senso comum habitua-se em conferir à escrita o status de registro único ou autêntico e que a identificação da memória histórica tão somente com a escritura alfabética por parte da historiografia oficial tem desamparado distintas maneiras relevantes de registro, que são as perspectivas dos povos originários e tradicionais.

Le Goff (1990) utiliza o termo memória étnica para tecer referência a nações/comunidades que não possuíam escrita alfabética e de conhecimentos formados pela tradição oral. Cunha (1992) apresenta a memória étnica como componente da identidade de cada grupo étnico. Segundo a autora, pode-se apreender a identidade como sendo facilmente a percepção de uma ininterruptão, de um procedimento, de um fluxo, uma memória.

Oliveira (2016) aposta em um conceito de memória conexo aos povos indígenas a partir da categoria de regime de memória. Mediante o suposto, compreendemos que houve no Brasil cinco regimes de memória edificados a partir das sociedades indígenas, desde o período colonial até a formação da sociedade brasileira contemporânea.

Na percepção de Oliveira (2016), o primeiro regime de memória é aquele que entende essas populações como nação particular e já no final do século XVIII como pessoas em condição de coletividades. O segundo regime de memória traz a composição dessas sociedades distribuídas em duas categorias: o indígena bom e o indígena bravo – ou seja, de um lado indígenas concebidos como o *bon sauvage* do Iluminismo francês e de outro o selvagem antropófago e canibal do conquistador. O terceiro regime, no século XIX, arquiteta a imagem do indígena partindo de concepção imaginária e romântica. No penúltimo regime de memória o indígena ainda está dentro dessa visão romantizada, só que agora aparece centralizado no presente, ocupando florestas e matas longínquas. No quinto regime, o autor descreve que a memória que movimentos e organizações indígenas buscam edificar na atualidade é muito distinta de representações encontradas no Romantismo. Segundo o mesmo, a utilização de novas tecnologias (internet e audiovisual) são propriedades desse regime, que se caracteriza como o único onde indígenas são basilares artífices.

Assim sendo, por meio de abordagens ponderadas por Oliveira (2016) e outras perspectivas relacionadas aos domínios da memória étnica, torna-se possível distinguir que existe em torno da abrangência desta categoria uma série de teias de significações como destaca Geertz (1978). São significações a indicar que a memória étnica não se configura como algo combinatório nem muito menos somatório de objeto neutro. Ela foi e continua a ser tecida pelos próprios atores sociais em distintas circunstâncias, ocasionando para seus novos usos muitos sentidos infundidos em usos anteriores.

A memória étnica é construída dentro de um tempo, de diferentes conjunturas, em razão de veemências e ambientes que envolvem os mais distintos sujeitos.

REFERÊNCIAS

- CUNHA, Manuella (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 9-24.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. Memória indígena. In: GONZÁLEZ, Elena Palmero; COSER, Stelamaris (orgs.). *Em torno da memória: conceitos e relações*. Porto Alegre: Editora Letra, 2017. p. 253-266.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. *História e memória*. Tradução: Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- SATERÉ, Josias; ALBUQUERQUE, Renan; JUNQUEIRA, Carmen. *Kapi: uma liderança clânica e afim*. Embu das Artes: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2020.

MEMÓRIA ÉTNICA MIDIÁTICA

Shirley de Souza Gomes Carreira

Um grupo étnico é uma coletividade que se caracteriza por uma homogeneidade sociocultural, com cultura, língua, religião e comportamento próprios, e que compartilha a mesma origem e história. A formação da identidade étnica requer tanto discursos mnemônicos como locais específicos nos quais memórias, imaginários e práticas sociais possam ser incorporados e executados coletivamente.

Considerando a memória em um sentido lato, o antropólogo André Leroi-Gourhan (1987) identificou três tipos de memória: específica, étnica e artificial. Para ele, a memória específica fixa o comportamento das espécies animais; a memória étnica assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas; e a memória artificial caracteriza-se por uma nova mnemotécnica, ou seja, um novo método para potencialização da memória. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o conceito de memória étnica está intimamente ligado ao de memória coletiva¹, introduzido por Maurice Halbwachs (1999), na medida em que sua existência depende do compartilhamento de valores, de ideais, de uma ancestralidade e de relações de pertencimento.

1. Para Maurice Halbwachs, a memória individual se assenta e se organiza com base em quadros sociais e a memória coletiva é o trabalho que um determinado grupo social realiza, articulando e localizando as lembranças em quadros sociais comuns, cujo resultado é um acervo de lembranças compartilhadas.

Conforme argumenta Michael Pollak, a função da memória é uma “operação coletiva de seleção/constituição dos acontecimentos e interpretações do passado que se quer salvaguardar”, que “se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades” (Pollak, 1989, p. 9).

Se, nas sociedades tradicionais, a memória étnica era transmitida oralmente e mantida por meio de bens culturais de natureza imaterial, ou seja, de práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e celebrações², visando a coesão do grupo, com o passar do tempo e a evolução dos meios de comunicação os modos de transmissão também se modificaram.

Segundo Leroi-Gourhan (1987), a passagem da memória oral para a escrita dá origem à memória artificial. Para o antropólogo, o divisor de águas foi a invenção da imprensa no final do século XV. A incapacidade de a memória coletiva ser armazenada pela memória individual deu origem aos seus suportes, às fichas nas bibliotecas, aos cadernos de notas e aos catálogos de obras. A esses suportes somaram-se técnicas que permitiram formas diferenciadas de conservação da memória por meio de sons e imagens, culminando com as mídias audiovisuais. Tudo isso implicou modificações na quantidade de informações e nas formas de acesso a elas, permitindo o surgimento de novas modalidades narrativas (como, por exemplo, o blog) e o enquadramento da memória segundo as lógicas de operações das mídias (Bonin, 2006).

No mundo contemporâneo, em que há um intenso trânsito de pessoas pelo globo, ao mesmo tempo que dispomos de dispositivos tecnológicos para o armazenamento de dados, assombra-nos o receio do esquecimento, conforme atesta Andreas Huyssen (2000), e, contraditoriamente, parecemos ignorar que, na construção de qualquer tipo de memória, a lembrança e o esquecimento andam juntos. A seletividade faz com que alguns aspectos da existência de um grupo sobrevivam ao tempo e outros não.

Essa cultura da memória que se globaliza é fortemente marcada pela atuação da indústria cultural. Considerando que a memória intergeracional³ (Fodor, 2020) tem um papel preponderante na construção da subjetividade étnica e que as sociedades contemporâneas não mais delegam a transmissão da memória exclusivamente a determinados membros dos grupos étnicos, esse enquadramento se processa por meio das mídias, que passam a ter um papel importante

2. Nessas sociedades, há sempre a figura de um transmissor de valores, da história do grupo étnico, da tradição. Na tradição oral africana, por exemplo, há a figura do griot, que é o genealogista.

3. Memórias sobre eventos ocorridos com antepassados, transmitidas em contextos familiares.

também na construção de enquadramentos de memória, ou seja, no resgate da memória por quem dispõe dos meios para a sua difusão, o que implica também um processo de seleção e controle.

Conforme sinaliza Jiani Adriana Bonin (2006, p. 134), “as mídias não ‘transportam’ simplesmente a memória étnica, elas a fabricam e a condicionam na sua própria estrutura e forma, instituindo-se como marca, modelo, matriz, racionalidade produtora e organizadora de memórias e de seu sentido”. Ainda segundo Bonin, há um investimento midiático em torno da memória étnica, seja a relacionada a descendentes de imigrantes de primeira geração que tomaram parte no processo de colonização, seja a de outros grupos de imigração contemporânea. Documentários, novelas e filmes, em articulação com outros modos de mediação da memória, concorrem para a configuração e modelagem das memórias de grupos étnicos de imigração histórica (caso dos italianos, japoneses e libaneses no Brasil, por exemplo) e contemporâneas. A mídia é, portanto, uma das principais ferramentas de articulação da memória na atualidade, haja vista que é por meio dela que desenvolvemos um conjunto de memórias de segunda mão, resultantes das “narrativas, imagens e acontecimentos que são reproduzidos e reformulados, mas também questionados e contestados, através do que vemos, ouvimos e vemos na TV, no rádio, na internet e nos jornais e revistas” (Nascimento, 2014, p. 10).

Para Bonin, as trocas simbólicas que realizamos ao interagir socialmente produzem “palimpsestos”, isto é, tramas de textos entrecruzados cuja procedência mescla fontes midiáticas e não-midiáticas, as quais se inscrevem na memória dos sujeitos (Bonin, 2006, p. 134). No caso específico de descendentes de imigrantes, a reivindicação da etnicidade como parte significativa da subjetividade demanda “investimento” (Fodor, 2020), ou seja, escolha, negociação e interesse, assumindo o estatuto de um capital simbólico. Esse investimento, que pode traduzir-se em pesquisa genealógica, estudo de línguas de herança, prática de tradições étnicas, associação a sociedades culturais, visitas ou mudança definitiva para a pátria natal dos ancestrais, dentre outras coisas, é estimulado e alimentado pelos recursos midiáticos. A mídia funciona, portanto, como um instrumental valioso para a evocação e atualização da memória étnica do grupo social de pertencimento.

REFERÊNCIAS

BONIM, Jiani Adriana. Mídia e memórias: delineamentos para investigar palimpsestos midiáticos de memória étnica na recepção. *Revista Fronteiras: estudos midiáticos*. v. VIII, n. II, p. 133-143, maio/ago. 2006. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/6127/3302> Acesso em: 10 jan. 2024.

FODOR, Mónica. *Ethnic subjectivity in intergenerational memory narratives: politics of the untold*. Nova York: Routledge, 2020.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HUYSEN, A. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70, 1987.

MOURÃO JÚNIOR, Carlos Alberto; FARIA, Nicole C. Memória. *Psychology/Psicologia Reflexão e Crítica*, 28(4), p. 780-788. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/prc/a/kpHrP364B3x94KcHpCkVlQM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 jan. 2024.

MEMÓRIA FREUDIANA

Paulo Cesar Endo

É difícil encontrar um único de texto de Freud que não possa ser associado aos trâmites da memória, sua indefinição, sua dinâmica. Mais ainda, uma parte muito significativa do trabalho de Freud foi propor em moldes inteiramente distintos o problema da memória, devido à questão que centraliza, organiza e desorganiza toda sua obra: o inconsciente.

Longe dos paradigmas da memória definida no binarismo entre o lembrar e o esquecer, a memória freudiana aprofunda e complexifica o que se define como atividade ou esforço de lembrar o esquecido. Isso porque a pesquisa psicanalítica evidenciou outros matizes profundos do trabalho psíquico da memória que, por sua vez, determinam dinâmicas inconscientes que de nenhum modo se esgotam na evocação do esquecido.

Aliás, rigorosamente falando, o conteúdo inconsciente para Freud não tem qualquer semelhança com o que se esquece, mas é efeito de um mecanismo princeps denominado recalque que, por sua vez, é ativado como efeito de uma tensão, de um conflito psíquico acessível ou não à consciência e que, não raro, se expõe como pedaços, fragmentos, traços e restos sem sentido aparente que a produção onírica tão flagrantemente evidencia.

Podemos dizer genericamente que, para a Psicanálise interessam as dinâmicas do deslembrar (o conscientemente percebido que foi esquecido); do mal lembrar (do que não pode ser inteiramente lembrado a não ser sob a forma

de sinais, indícios e pistas: os sintomas); do lembrar encobrendo (daquilo que se lembra precisamente para que não seja possível a lembrança, tornada difícil e dolorosa), que se exibem na clínica psicanalítica cotidiana (Endo, p.79).

Tratam-se de ações psíquicas e experiências que exemplificam o vasto campo no qual se move a memória para a Psicanálise freudiana. Nesse sentido, a memória para a Psicanálise é, antes de tudo, movimento, dinâmica, invenção de forma e conteúdo e ficcionalização orientada pela pulsionalidade que pervade o aparelho psíquico e o faz trabalhar. A memória é um modo de labor psíquico que se qualifica diante do conflito.

Essas latências do trabalho de memória não convertem o lembrado ou o esquecido em desimportante, mas, ao contrário, alertam para a singularidade e os processos subjetivos que instalam a posição do desejo e, portanto, do inconsciente nos processos denominados mnêmicos.

Portanto, o ponto de partida para repensarmos uma ideia e experiência de memória a partir da Psicanálise consiste em abandonarmos algumas definições anteriores de memória que a afirmam como reduto de verdades verdadeiras apoiadas no lembrável, ou seja, proponho que a lembrança dos fatos como o que definiria um termo para o trabalho de memória encontra no pensamento freudiano seu esgotamento. A partir disso, é possível apresentar algumas questões fundamentais que tiveram contribuição decisiva da Psicanálise e de Sigmund Freud nos estudos sobre a memória.

O lembrado, como oposição ao esquecido assumirá para Freud o papel de índice, traço, marca no complexo que define o que se deseja lembrar e o que se deseja esquecer. Ou seja, o desejo opera como definidor da experiência mnêmica e, como tal, impõe dinâmicas de memória cujo acesso nunca é pleno, definitivo e factual. O desejo como operador da pulsão desfaz a ambição fáctica da lembrança. Freud denominará então de marcas mnêmicas as inscrições de experiências psíquicas que se dinamizam por e pelo desejo e instruem e constituem o próprio psiquismo como aparelho de memória. As marcas mnêmicas são marcações psíquicas que existem e persistem por obra do desejo inconsciente do sujeito e, desse modo, definem a forma e o conteúdo do lembrado, do lembrável e do ilembrável.

Toda lembrança é, portanto, ficcionalização não porque não seja verdadeira, mas, ao contrário, porque se compõe entre as malhas do desejo e, sendo assim, é determinante como definidora das (in)verdades profundas do sujeito. Lembro (d) o que não sou.

Impossível, do ponto de vista da Psicanálise, chegar a uma suposta e ideal verdade verdadeira que a lembrança traria, apenas porque só e tudo o que

existe é a verdade do sujeito ou, de outro modo, a verdade pactuada, consensual e/ou combinada entre verdades singulares. Desse modo, essa verdade que se denomina factual é a mesma que se define por fragmentos de múltiplas verdades, ocasional e eventualmente, combinadas. Algo como: estamos de acordo em relação a esses pequenos pontos e isso promove e constitui a verdade inteira e por vezes cabal a qual se confere consenso.

A Psicanálise freudiana, destarte, desacredita de verdades cabais. As próprias verdades são dinâmicas, cifradas e oscilam sem estabilidade. Verdades cabais ontem, são desmentidas hoje e podem ser reafirmadas amanhã obedecendo um circuito de vontades contextualizado e circunstancial.

Essa oscilação da memória humana se constitui no mesmo esteio onde as pessoas estão permanentemente criando mundos e tentando fazê-los desaparecer, pelas possibilidades e impossibilidades criadas pelos trabalhos singulares e coletivos da memória que elegem o que deve e pode existir e o que deve desaparecer.

Nesse aspecto específico, a Psicanálise dialoga com o campo de estudos sobre a memória e colabora com ele, enquanto escuta e apreende a fala singular e testemunhal na tessitura de dizeres que constituem os sujeitos(es) que se definem, por que e quando desejam falar não do que lembram e/ou do que esquecem, mas do que insiste como não dizer à revelia do propósito do desejo de falar.

REFERÊNCIAS

ENDO, P. C. Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real em Auschwitz. *Percurso*, São Paulo, v. 60, p. 7, 2018.

MEMÓRIA HISTÓRICA

Bruna Suruagy do Amaral Dantas
Soraia Ansara

O presente verbete trata de apresentar as discussões atuais em torno do conceito de memória histórica, considerando-se que não existe uma definição única nem um sentido unívoco para o referido termo. A própria literatura sobre memória é bastante diversa, sobretudo porque a encontramos sob diversas nomenclaturas: memória histórica, memória coletiva, memória social, memória pública, memória política e memória individual. Embora a memória venha sendo estudada, principalmente, por historiadores, filósofos, sociólogos, antropólogos e psicólogos, o conceito não escapa das diferentes definições e interpretações, por vezes polêmicas à que está sujeito (Vázquez, 2001).

É preciso reconhecer que o conceito de memória não é monopólio de nenhuma área do conhecimento nem objeto exclusivo de uma única disciplina. Nesse sentido, ele não se constitui de maneira homogênea e, em torno de si, acumulam-se definições imprecisas, impermanentes, móveis e múltiplas. Desde as primeiras tentativas de construção do conceito, no início do século XX, ele já apresentava uma multiplicidade de definições elaboradas por diferentes campos do conhecimento, muitas vezes contraditórias, caracterizando-se como um conceito polissêmico, transversal ou transdisciplinar, como sugere Gondar (2008).

Maurice Halbwachs (1990; 2004), uma das principais referências dos estudos da memória, cunha o conceito de memória coletiva, confrontando as visões cognitivistas da época que concebiam a memória sob uma perspectiva puramente individual. O autor estabelece uma relação entre memória e sociedade, propondo

que a memória seja compreendida como um fenômeno social e interativo. Os estudos da memória multiplicaram-se a partir da década de 1980. Produziu-se uma expressiva quantidade de trabalhos sobre memória, desde o final dos anos 1980, dentre os quais se destacam autores contemporâneos como Pierre Nora (1984), referência nas discussões sobre lugares da memória e Michel Pollak (1989), que problematiza a perspectiva coletiva da memória, ressaltando as disputas em torno das diferentes versões do passado e o caráter negociado da memória.

Conforme Vázquez (2001), a memória não corresponde meramente à capacidade cognitiva de reprodução do passado, mas sobretudo à formação dinâmica de significados relativos ao passado a partir de relações e práticas sociais. Trata-se, portanto, de um processo contínuo, aberto, inacabado e em permanente construção, que depende das experiências do presente, das interações sociais, dos acontecimentos da história e das disputas políticas. As configurações da lembrança e do esquecimento resultam de determinações sociais e culturais e suas colorações são carregadas de componentes afetivos e simbólicos. A memória histórica, segundo Sá (2015), refere-se à produção social de interpretações acerca de acontecimentos da história, formalmente reconhecidos. Elaborada por grupos que vivenciaram e testemunharam os fatos históricos, torna-se herança social para as novas gerações.

O conceito de memória histórica inclui os relatos orais das testemunhas vivas da história, os documentos históricos que ganham visibilidade pública e as produções culturais que abordam o passado e o difundem na sociedade por meio das instituições estabelecidas (Sá, 2012). Essa definição busca suplantar a clássica separação entre os conceitos de história e memória, comumente considerados antagônicos e dissonantes. Conforme Nora (1993), a história é uma representação do passado e uma operação intelectual que rompe os vínculos coletivos da memória, na medida em que se cristaliza na escrita da história oficial. A memória, por sua vez, é um fenômeno sempre atual que mantém os vínculos entre o que foi vivido e o eterno presente. A história é, pois, sólida, permanente, laica e relativa ao passo que a memória é plural, diversa, móvel, descontínua e plástica, sujeita a diversas reformulações e atualizações.

Diferentemente de Sá (2012), Decca (1992) compreende a memória histórica como “[...] o instrumento de poder dos vencedores, para destruir a memória dos vencidos e para impedir que uma percepção alternativa da história fosse capaz de questionar a legitimidade de sua dominação” (p. 133). Segundo essa perspectiva, os narradores da história vivida, testemunhas oculares dos fatos históricos, constroem suas interpretações do passado sob o jugo da ideologia dominante, o que compromete a autenticidade da experiência, distorce a compreensão do real e impõe o silêncio às múltiplas vozes dos vencidos. Em um sentido absolutamente oposto ao de Decca, Martín-Baró (1998) concebe a memória histórica como um mecanismo que propicia processos de conscientização do passado, não estando sujeita a nenhum tipo de controle institucional. Em sua concepção, ela permite às pessoas e aos grupos sociais “[...] *asumir lo más autentico*

de su pasado, a depurar lo más genuino de su presente y a proyectar todo ello en un proyecto personal y nacional” (Martín-Baró, 1998, p. 171), garantindo, assim, a percepção de tudo aquilo que oprime e marginaliza o povo latino-americano.

De acordo com Decca (1992) e Nora (1993), a memória e a história se opõem em vários sentidos. Enquanto a memória se constitui no emaranhado de vozes plurais dos sujeitos anônimos que vivenciaram as experiências históricas, a história se estabelece a partir da análise sistemática dos fatos históricos na busca incansável pela verdade do passado. A memória procura reforçar o sentimento de identidade de um grupo, ao passo que a história desfaz identidades, já que propõe uma leitura universal do ocorrido (Decca, 1992). Não se deve deslegitimar a história; no entanto, é necessário assinalar que a oposição entre ambos os fenômenos suscita um paradoxo, muito bem apontado por Decca: “Se a sociedade histórica destrói as bases da memória coletiva espontânea, ela ao mesmo tempo desenvolve uma percepção histórica que, diante do perigo da perda definitiva do passado, começa a recriar deliberadamente lugares de memória” (Decca, 1992, p. 131). Em outras palavras, a escrita histórica, ao silenciar versões discrepantes dos acontecimentos vividos, termina favorecendo a luta pela criação de “lugares de memória”, uma reivindicação dos grupos sociais pelo direito ao passado.

A luta pela construção de “lugares de memória” se inscreve no campo das políticas públicas. Os movimentos sociais demandam políticas de memória que favoreçam a formação de uma memória popular, também denominada “memória dos vencidos”, o que significa dizer que as minorias sociais criam novos suportes e lugares da memória, por meio de suas narrativas, celebrações, rituais e arquivos sistematicamente organizados com o apoio do poder público. Instaura-se, portanto, uma luta política na qual se confrontam memórias contra memórias, envolvendo uma disputa de sentidos sobre aquilo que ocorreu no passado. Em outras palavras, é um confronto entre distintas memórias antagônicas e diferentes versões do passado (Pollak, 1989). “A memória histórica ‘oficial’ tem sido produzida pelos diferentes equipamentos sociais no sentido de apagar os vestígios que as classes populares e os opositores vão deixando ao longo de suas experiências de resistência e luta num esforço contínuo de exclusão dessas forças sociais como sujeitos que forjaram e estão forjando também uma outra história, nunca narrada oficialmente” (Coimbra, 2001, p. 51).

Cabe salientar, como argumenta Sá (2012), que a memória histórica em uma perspectiva psicossocial é uma espécie de memória coletiva – espontânea, autêntica e popular, mas também ideológica e hegemônica. Segundo Halbwachs (1990), a memória coletiva não corresponde à somatória das memórias individuais. Um mesmo evento histórico permite diferentes reconstituições mnemônicas, que resultam das mediações grupais e sociais. Embora a memória seja uma forma de reconstrução psíquica e intelectual, uma representação seletiva do passado, sua formação depende inteiramente das determinações grupais. O significado que cada um atribui ao mesmo

acontecimento tem forte relação com a identificação social e o pertencimento grupal de modo que é possível afirmar que o processo grupal favorece a representação do passado. Quanto maior a identificação e o sentimento de pertença, maior o seu efeito sobre a memória coletiva do evento. O sentimento de unidade cultivado pelos membros que pertencem a um mesmo grupo estimula a recordação (Halbwachs, 1990). A memória coletiva, portanto, é constituída por componentes afetivos que dão significado aos eventos passados, o que permite uma variedade de memórias sobre o passado. Como sustentam Felix Vázquez-Sixto e Lupicínio Iñiguez (1997), o importante não são os fatos em si, mas os significados que eles têm nas relações sociais, sobretudo se considerarmos a natureza processual e simbólica da memória.

REFERÊNCIAS

- DECCA, Edgar Salvadori de. Memória e cidadania. In: Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania – DPH*. São Paulo: DPH, 1992.
- COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Operação Rio: o mito das classes perigosas*. Niterói, RJ: Intertexto/Oficina do Autor, 2001.
- GONDAR, Jô. Memória individual, memória coletiva, memória social. Morpheus. *Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, ano 8, n. 13, 2008.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- MARTIN-BARÓ, Ignacio. *Psicología de la Liberación*. Madrid: Trotta Editorial, 1998.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, p. 7-28, 1993.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SÁ, Celso Pereira de. A memória histórica numa perspectiva psicossocial. Morpheus. *Revista Eletrônica em Ciências Humanas*, ano 09, n. 14, p. 94-103, 2012.
- SÁ, Celso Pereira de. Entre a história e a memória: o estudo psicossocial das memórias históricas. *Cadernos de pesquisa*, v. 45, n. 156, p. 260-274, 2015.
- VÁZQUEZ, Félix. *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Barcelona, Espanha: Paidós, 2001.
- VÁZQUEZ-SIXTO, Félix; Iñiguez, Lupicínio. The Memory of the Spanish War of 1936: Narratives and Daily Life. In: *VI National Congress of Social Psychology no Simpósio “Social and Collective Memory”*. San Sebastián, Spain, 1997.

MEMÓRIA INSTITUCIONAL

Andréa Cristina de Barros Queiroz

A memória é sempre uma construção feita no presente, a partir de vivências e experiências ocorridas num passado sobre o qual se deseja lembrar ou esquecer. Enquanto construção, a memória está também sujeita às questões da subjetividade, seletividade e, sobretudo, às instâncias de poderes. Mesmo que (re)constituída a partir de indivíduos, a memória sempre nos remete a uma dimensão coletiva e social – e, por extensão – institucional.

Um dos trabalhos pioneiros no Brasil a pensar a memória institucional foi a tese de Icléia Thiesen, dos anos de 1990, e publicada em livro com o título *Memória Institucional*. Segundo Thiesen (2013, p. 26), para se entender a memória no contexto institucional, primeiro é preciso compreender o que é uma instituição. Dessa forma, as instituições são encaradas como formas fundamentais de saber-poder. Com citações de várias obras do Foucault ao longo do seu trabalho, definindo a relação de poder e saber como não necessariamente vinculada a esta ou àquela forma de saber, mas destaca que exercer o poder cria objetos de saber, fazendo-os emergir e acumular informações e as utilizar. Lembra, ainda, que para Foucault (Foucault, 1993 *apud* Thiesen, 2013) o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce. Só existe em ação e é, acima de tudo, uma relação de força, um modo de ação sobre as ações do outro.

Para Thiesen (2013, p. 29), “a memória como alvo político passa por determinados discursos e está aliada aos critérios de verdade vigentes na sociedade”. Assim, seria preciso descrever a “racionalização presente nas instituições

e observar como ela opera tanto no comportamento dos indivíduos como no conjunto das instituições que formam a sociedade. Isto porque as instituições retêm e esquecem num processo de racionalização” (Thiesen, 2013, p. 29-30).

Dessa forma, podemos afirmar que as instituições produzem sempre um discurso oficial e que por sua vez estes produzem determinados significados relacionados com a construção identitária da instituição em foco e através dele podemos perceber a atuação dos diversos grupos implicados nesse processo, bem como a relação destes com os diversos tipos de memórias que se perpetuam ou se apagam dentro do ambiente institucional. O discurso a que nos referimos extrapola a noção de textos, documentos e falas. Refere-se também à relação que os sujeitos estabelecem com o meio social e ao processo histórico em curso (Queiroz, 2020).

Como refletiu a historiadora Marly Motta (1995, p. 1), ao analisar a memória institucional do Banco Central nos anos de 1990 e o processo de construção das comemorações desta instituição se indagou como seria possível dar conta da memória de uma instituição cuja história se confunde, muitas vezes, com a própria história do país ou da localidade onde a instituição está inserida. E como definiu Thiesen (2013), para se compreender a memória institucional, primeiro foi necessário analisar a história da própria instituição através da restauração de suas origens e trajetória, fundamentais para a constituição da identidade da instituição e para a definição de seu lugar na estrutura econômica do país.

As instituições trazem embutidos mecanismos de controle social, estabelecendo regras e padrões de conduta que venham a garantir seu funcionamento e o exercício de suas funções reprodutoras. Trata-se de reproduzir rituais que devem ser repetidos por força do hábito e com o apoio da memória. Nessa perspectiva, compreende-se por que as instituições lutam para preservar sua regularidade. Assim, a memória institucional abrangeria a memória organizacional, mas não ficaria limitada a ela. As relações de força é que determinariam o plano institucional e definiriam a organização, com base em sua legitimidade (Parrela; Nascimento, 2019).

Portanto, podemos compreender que a memória institucional também precisa enfrentar ao que Michael Pollak (1989) compreendeu como memória oficial em face daquelas memórias que foram esquecidas intencionalmente, ou não, observadas por ele como memórias subterrâneas. Segundo Pollack, os processos de dominação e submissão das diferentes versões e memórias se apresenta muitas vezes como a memória oficial: dominante e sempre lembrada; em detrimento de memórias subterrâneas (no plural), muitas vezes esquecidas, marcadas pelo silenciamento, pelo não dito e pelo ressentimento.

Muitas dessas memórias subterrâneas são silenciadas pelos contextos históricos também, como durante o período da ditadura civil-militar (1964-1985) no país em que os agentes públicos que gerenciavam diversas instituições de ensino e

pesquisa públicas estabeleceram relações muitas vezes de acomodação e apoio ao governo militar. Como, por exemplo, ocorreram nas universidades durante esse contexto ditatorial brasileiro, em que muitos reitores deflagraram a expulsão de professores da instituição por serem contrários à ditadura, e muitos destes reitores são ainda lembrados apenas pelos seus grandes feitos acadêmicos e científicos nomeando auditórios, salões e laboratórios, sendo completamente apagado de muitas memórias institucionais as suas relações de apoio ao cerceamento e perseguição ditatorial com os membros da comunidade universitária (Queiroz, 2021).

Segundo Ricoeur (2007), assim como a memória se constitui com o tempo histórico, o esquecimento também condiciona uma dimensão histórica nos seres humanos. Portanto é um trabalho essencialmente humano a manutenção e a preservação das memórias para que os sujeitos se entendam individualmente como agentes coletivos e também perpetuadores de memórias.

Para Halbwachs (2006), a memória não é só algo individual, mas construída socialmente. E por isso, segundo o autor, as memórias individuais são moldadas pelos grupos sociais aos quais as pessoas pertencem, e dessa forma, as memórias coletivas são influenciadas pelas normas e valores compartilhados pelos membros de uma comunidade, moldada pelos contextos sociais em que as pessoas estão inseridas, forjando assim as suas memórias. Portanto, a memória coletiva promove a preservação da identidade e da coesão de um grupo social ao passo em que ela é compartilhada entre os membros de uma determinada comunidade ou grupo social. E essa percepção também pode ser aplicada ao contexto da memória institucional pois ela também é uma memória coletiva, dos grupos sociais que fazem parte daquela instituição.

A memória coletiva tem a função de produção ou percepção de sentimentos de pertencimento a passados comuns, o que, por sua vez, constitui-se aspecto imprescindível ao estabelecimento de identidades calcadas em experiências compartilhadas, não somente no campo histórico ou material, como também e, sobretudo, no campo simbólico (Halbwachs, 2006). Lembramos que segundo a nossa Constituição, a memória faz parte do patrimônio cultural imaterial (art. 216, CF/88), diferentemente dos acervos documentais de guarda permanente, considerados patrimônio cultural, mas na modalidade material (art. 216, § 1º, CF/88).

Com a memória institucional podemos perceber que tanto os aspectos do patrimônio cultural material quanto o imaterial coexistem, pois a memória institucional existe a partir de experiências compartilhadas pela comunidade que pertence a determinada instituição quanto ao patrimônio cultural material preservado sob a guarda da mesma.

Dessa forma, a história das instituições deve ser preservada através de ferramentas que atuem na gestão da informação, na organização, salvaguarda e

difusão de seus acervos, coleções e do seu patrimônio edificado, ou seja, de seus lugares de memória, como também na preservação de seu patrimônio imaterial com a difusão da produção de seus saberes, artes e técnicas a partir do trabalho metodológico da história oral coletando depoimentos dos sujeitos que pertencem ou pertenceram ao grupo social desta instituição para que as memórias compartilhadas pela comunidade daquela instituição seja transmitida a novas gerações, ao mesmo tempo em que os modos de saber-fazer que pertence à comunidade de determinada instituição seja preservado e difundido. Isto mantém o vínculo identitário institucional, a ideia de pertencerem a mesma instituição compartilhando experiências comuns que perpassam por suas trajetórias.

Pollak (1992) defendeu que existe uma relação íntima entre a memória e a identidade de um grupo, pois o reconhecimento do passado fortalece o sentimento de união e coesão social. O aprofundamento da memória institucional resulta no levantamento de evidências e valida os instrumentos de avaliação da instituição e como ela se relaciona com a vida social da comunidade. Portanto, a efetividade da memória institucional pode ser desenvolvida por meio do senso de pertencimento (Vidal; Sabará; Castanho; Sousa, 2023, p. 65).

Por fim, refletindo sobre a importância das fontes orais no trabalho de preservação da memória de uma instituição destacamos a análise de Henry Rousso (1996) sobre a questão do testemunho que colhido a posteriori é uma das características da história do tempo presente e isto proporciona à criação de “uma fonte singular na medida em que destinada desde o início seja a formar um arquivo, no sentido de conservar a memória de tal indivíduo ou de tal grupo, seja a alimentar uma pesquisa específica” (Rousso, 1996, p. 2). No que refere aos lugares de memória, ressaltou Pierre Nora (1993, p. 13), eles existem porque existe uma “vontade de memória”, um desejo do presente em preservar o passado, e este desejo que possibilita a existência de lugares de memória. Enfim, as memórias, individual e coletiva, sempre se fazem em algum lugar, que lhes imprime uma referência. Dessa forma, o lugar de memória seria toda unidade significativa, de ordem material ou imaterial, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer, e por assim, dizer de uma instituição.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MOTTA, Marly Silva da. *Histórias de vida e história institucional: a produção de uma fonte histórica*. Rio de Janeiro: CPDOC, 1995. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6735/1037.pdf>. Acesso em: 17 maio 2024.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PARRELA, Ivana; NASCIMENTO, Adalson. Memória institucional e arquivologia: uma discussão teórico-metodológica. *Perspectiva em Ciência da Informação*, n. 24, jan.-abr. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-5344/3901>. Acesso em: 17 maio 2024.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941>. Acesso em: 17 maio 2024.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278>. Acesso em: 17 maio 2024.

QUEIROZ, Andréa Cristina de Barros. A universidade e a gestão do patrimônio memorialístico. In: OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de; PEREIRA, Eliane Ribeiro; MAURITI, Rosário (orgs.). *Práticas inovadoras em gestão universitária: interfaces entre Brasil e Portugal*. Rio de Janeiro: FACC/UFRJ, 2020. p. 307-347.

QUEIROZ, Andréa Cristina de Barros. As memórias em disputa sobre a ditadura civil-militar na UFRJ: lugares de memória, sujeitos e comemorações. *Tempo*, Niterói: PPGH/UFF, v. 27, n. 1, p. 184-203, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/4C4LQnGsWBPdGtfBSt6GfNg/?lang=pt>. Acesso em: 17 maio 2024.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ROUSSO, Henry. O arquivo ou indício de uma falta. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 1-7, 1996.

THIESEN, I. *Memória institucional*. João Pessoa: Ed. da UFPB, 2013.

VIDAL, Luciana; SABARÁ, Andreia; CASTANHO, Gabriela; SOUSA, Ana Beatriz. Universidade e pertencimento: uma reflexão sobre memória institucional. *Revista Extensão*, n. 6, p. 57-68, 2023. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/extensao/article/view/8428>. Acesso em: 17 maio 2024.

MEMÓRIA MANIPULADA

André Bonsanto

A “memória manipulada” pode ser pensada como uma das tipologias propostas por Paul Ricoeur (2007) para instrumentalizar os usos e abusos advindo de todo ato de recordação. Entrelaçada ao nível patológico/terapêutico da memória “impedida” e ao nível ético/político da memória “obrigada”, a memória “manipulada” está relacionada ao nível prático, já que ligada a uma forma de gestão, a um trabalho seletivo e consciente que busca reforçar – ou tensionar – os laços de pertencimento entre indivíduos e(m) coletividades.

Nesse sentido, o filósofo Paul Ricoeur (2007) procura elaborar uma “política da justa memória” que abarque o constante diálogo entre a lembrança e o esquecimento. Um de seus temas cívicos confessos, a problemática da “justa memória” é encarada por ele como uma preocupação pública frente ao “inquietante espetáculo” apresentado pela obsessão das comemorações, pelo excesso da memória ou do esquecimento e que nos impedem de refletir de forma clara sobre a permanência – ou ausência – do passado no presente. Assim, lembrança e esquecimento são ambos constituintes da memória e devem ser encarados em sua paradoxal complementaridade.

Ao realizar a proposta de uma fenomenologia da memória, Ricoeur (2007) estabelece parâmetros para uma análise que procura compreender efetivamente: de que há lembrança? de quem é a memória? A distinção entre *mneme* (evocação, uma simples lembrança armazenada) e *anamnesis* (recordação, “busca ativa” da lembrança) emprestada de Aristóteles é um dos caminhos iniciais. Se a simples

lembrança advém de uma afecção, a recordação é sempre uma busca constante pelo ato de recordar. Como uma busca, o esforço de recordação não é garantido, pode ter sucesso ou fracassar. Se bem-sucedida, ela se configura como aquilo que Ricoeur denomina de memória “feliz”. A busca da lembrança demonstra assim uma das principais finalidades da memória, a de lutar contra o esquecimento. Lembrar – e, por que não, esquecer – deve ser encarado como um trabalho que não é involuntário. A memória, a partir do momento em que é vista sob esta perspectiva, é tida como uma lembrança exercitada e que realiza sempre um “uso” sobre o passado. Conseqüentemente, o uso da memória garante a possibilidade de se realizar “abusos” e é justamente o “abuso” de memória que a política de Ricoeur procura evitar e combater. A memória “manipulada”, como um nível prático de abuso da lembrança e do esquecimento, remonta para Ricoeur (2007) à problemática da identidade. E, nesse sentido, a função mediadora da narrativa assume papel crucial, uma vez que a memória se articula pela forma como é narrada no, com e pelo tempo (Ricoeur, 2011). Devido ao caráter inelutavelmente seletivo da narrativa – afinal, assim como não podemos lembrar/esquecer de “tudo”, não podemos narrar algo em sua totalidade –, sua configuração é passível à ideologização da memória pelos detentores do poder. Tanto no nível da lembrança (rememoração) quanto no do esquecimento, a memória narrada pode facilmente enquadrar e manipular lembranças. Ricoeur acredita que uma memória manipulada, ensinada e cristalizada no imaginário social, é comumente vista como aquela autorizada pela história oficial, pois celebrada publicamente como uma espécie de memorização forçada. Ao “fechar” a narrativa no ato de rememoração, a manipulação seletiva da memória realiza assim um “abuso” que, por sua vez, está a serviço do próprio “fechamento identitário” da comunidade que a profere e comemora.

A operação de configuração e manipulação narrativa, por sua coerção silenciosa e seletiva, pode assim se tornar um abuso de memória justamente quando opera como discurso justificador de ideologias. A proposta de Ricoeur (2007), ao trabalhar com uma política da “justa” memória deve, portanto, ser encarada a partir de uma problemática do poder. Lembrar, esquecer, não são atos involuntários, estão condicionados a usos, a “abusos” de um presente que podem sufocar, apagar, ou até reforçar um passado a partir de interesses particulares. Assim, não devemos problematizar a lembrança como algo necessariamente “bom”, em detrimento do esquecimento, algo “ruim” e que precisa ser evitado. Lembrança e esquecimento caminham juntos e é este caráter intrínseco da memória, simbolicamente mediada pela narrativa, que constitui a identidade de uma sociedade.

Se a memória é uma utilização seletiva, precisamos nos questionar sobre os contextos – e sob quais critérios – seus atores e instituições as acionam na tentativa de legitimar uma versão “manipulada” do passado no presente. Aqui Ricoeur (2007) dialoga com a tipologia dos abusos de memória proposta por

Tzvetan Todorov (2000). Segundo o filósofo e linguista búlgaro, só conseguimos evitar os “abusos” da memória quando saímos da “literalidade” para pensar em sua “exemplaridade”. A memória “literal” é aquela onde há uma submissão do presente ao passado. O passado, preservado em sua literalidade, acaba por reger o presente, mantendo-se intransitivo em si mesmo. Por sua vez, a memória “exemplar” é aquela utilizada como um modelo para compreender situações novas. Aqui é o presente, como um modelo de ação, quem deve *reagir* ao passado. Potencialmente libertadora, sua exemplaridade pode construir exemplos, extrair lições e até mesmo ser utilizada em seu papel de justiça.

Por isso, o “culto ao passado” presenciado por muitas sociedades modernas nem sempre acaba servindo a uma boa causa. Sua exemplaridade reside justamente em um bom uso que não faça desaparecer e/ou silenciar as identidades pela manipulação da memória em seu nível ético e moral. Uma “justa” memória é aquela que, para além de seu modelo “exemplar”, se porta ao devir como desejo de futuro, norteado sobretudo pelo espírito do perdão. Para Ricoeur (2007), isso significa pensar em uma utilização seletiva do passado que tencione a memória sob a dialética do esquecimento, sem torná-la necessariamente um “dever” categoricamente imperativo.

REFERÊNCIAS

- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. 3v. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

MEMÓRIA MEDIADA

Fernanda Nalon Sanglard
Verônica Soares Costa

O conceito de memória mediada pode ser entendido a partir do pressuposto de que os meios de comunicação, as tecnologias de mídia e as práticas culturais contribuem de modo significativo para nossas memórias individuais e coletivas. Recorrer ao conceito de memória mediada implica em reconhecer que nossas memórias são influenciadas pelas histórias que ouvimos, pelas imagens que vemos e pelas mídias que consumimos, considerando, inclusive, a materialidade desses artefatos midiáticos nos processos (Van Dijck, 2007; Sanglard, 2017).

Exemplos da memória mediada podem ser apreendidos na maneira como eventos históricos são retratados em filmes, programas de televisão ou rádio e produção de notícias, bem como nas maneiras como as memórias pessoais são compartilhadas por meio de fotografias e registros audiovisuais – e, mais recentemente, no compartilhamento desses registros em mídias sociais e outras plataformas digitais. Esse movimento também recebe contribuição de práticas culturais de rememoração, como monumentos, memoriais, datas comemorativas e aniversários, que servem para construir e reforçar memórias particulares do passado. O modo como são capturados e registrados em acervos pessoais e/ou coletivos também impacta no processo. Na sociedade contemporânea é difícil pensar em algum tipo de memória que não passe pelo processo de mediação.

No campo da Comunicação, o conceito de memória mediada vem sendo abordado por José Van Dijck (2007), mas também nos estudos de Canavilhas (2013), ainda que de modo distinto e que este último não mencione diretamente

a terminologia. Já no campo da Psicologia, a noção foi abordada bem antes por Vygotsky (2007), a partir das teorias da aprendizagem e do desenvolvimento cognitivo.

Preocupado com o desenvolvimento psicológico na infância na primeira metade do século XX, Vygotsky propôs a distinção entre “memória imediata”, que está atrelada à capacidade natural e que se adquire de imediato, e “memória mediada”, para a qual a compreensão dependeria da utilização de signos e formulação de procedimentos. Ainda que tenha limitações quanto à atuação dos media nesse processo, visto que esse não era o objetivo de seus estudos, a perspectiva de Vygotsky representou um avanço significativo em relação aos estudos de memória atrelados aos processos interacionais e de aprendizagem. Já Van Dijck propõe um olhar contemporâneo à noção de memória mediada, partindo do ponto de vista dos estudos de mídia.

Em comum nas perspectivas de Van Dijck e Vygotsky está a percepção de que a memória não é fixa, nem objetiva, mas constantemente negociada e reinterpretada por meio de práticas midiáticas e culturais. Isso significa que as memórias do passado podem ser contestadas, debatidas, revisitadas e reinventadas, com destaque para o papel que as tecnologias de mídia e as práticas culturais desempenham no processo e as implicações disso para os modos como entendemos nossas comunidades e nossas histórias compartilhadas.

José Van Dijck (2007) propõe o termo *mediated memories* (memórias mediadas) ao abordar como os meios de comunicação são fundamentais para as construções das identidades individual e coletiva, dos atos criativos e das interpretações através das quais as pessoas fazem sentido de suas vidas e das dos outros e conectam o passado e o futuro. Segundo ela, a integração dos meios de comunicação na construção da memória estimulou cientistas sociais e teóricos culturais a definir a “mediação da memória”, um conceito que é útil, mas que a autora considera inconsistente.

Dentre as limitações percebidas por Van Dijck (2007) está a separação e hierarquização entre mídia e memória, ao considerar a memória como capacidade humana interna e fisiológica e a mídia como ferramenta externa, o que implicaria na aceitação implícita ou explícita da distinção entre memória real e artificial. Defendendo a indissociabilidade, a autora considera que a memória não é mediada pela mídia, mas, sim, que mídia e memória se transformam mutuamente.

Para Van Dijck, ainda que a maioria dos teóricos reconheça que a mídia, invariavelmente e inerentemente, molda nossa memória, justificando o termo “mediação”, raramente são encontrados relatos da mídia sendo moldada pela memória. Isso indica uma hierarquia implícita e sugere conceituação falha, segundo ela. Tal visão não reconhece que “[...] as memórias autobiográficas derivam tanto dos recursos de mídia coletivos quanto pessoais. Como John Thompson alerta, a experiência vivida está entrelaçada com a experiência mediada” (Van Dijck, 2007, p. 18).

Assim, Van Dijck prefere o uso da expressão memórias mediadas, considerada uma versão modificada do conceito de mediação, e cuja ideia é ajustar as falhas conceituais que a autora aponta: uma visada crítica do aspecto dúbio de memória pessoal como um fenômeno interno, e da mediação da memória como algo externo. Para ela, a crítica à materialização da memória se deve ao fato de que as memórias mediadas não são objetos estáticos ou repositórios, mas relações dinâmicas. Filmes, fotos e outras materialidades não são pura e simplesmente memória. São “blocos de construção” mediados com os quais moldamos os processos de recordação. Nessa perspectiva, objetos concretos representam atos relacionais de memória. Coleções de objetos mediados, guardados em “caixas de sapato”, frequentemente se tornam conexão material e simbólica entre gerações. Conforme Van Dijck, gravar algo por meio de vídeo, de fotografias ou de um texto (seja em um jornal ou diário pessoal) permite a ampliação da experiência com uma dupla proposta: documentar e comunicar o que acontece.

No conceito proposto por Van Dijck, a digitalização, em vez de ser mera substituição de instrumentos analógicos por instrumentos digitais, abrange todo o processo, redesenha os paradigmas científicos de sondagem da mente e reajusta o uso habitual das tecnologias de mídia. Desse modo, sugere que a evolução digital não mudou a “questão” da memória, mas certamente afetou a forma como a compreendemos e a interpretamos.

A perspectiva de Van Dijck está na contramão da vertente que considera a memória importante atributo das novas tecnologias de informação e comunicação. Nos estudos iniciais da cibercultura, tornou-se um fetiche se referir à facilidade de busca e localização de um arquivo na internet e também à ampla capacidade de armazenamento, o que tornou alguns softwares, buscadores e plataformas – como o *Google* – indispensáveis em qualquer atividade de pesquisa contemporânea. Funcionando como substituta das antigas enciclopédias, a internet e sua capacidade de simplificar as ligações por meio de hipertextos teria criado a ilusão de caminhos mais curtos e independentes, em que cada indivíduo teria a “liberdade” de buscar o que quiser, pelo percurso que quiser e de que haveria uma ambiência memorial de armazenamento ilimitado. Tal perspectiva, considerada utilitarista ou até mesmo adepta ao determinismo tecnológico, carece de problematização, pois desconsidera como ações maquínicas e algoritmos de plataformas agem e interferem no modo como tais memórias mediadas serão constituídas.

Assim, enquanto Van Dijck considera a memória mediada como processo indissociável, Canavilhas (2013) diz ser válido compreender dois aspectos distintos na abordagem sobre memória, comunicação e novas tecnologias: “[...] por um lado a memória-arquivo, por outro o mecanismo – fisiológico ou numérico – que permite a pesquisa”. Talvez o que falte em sua explanação teórica seja justamente compreender que essas duas ferramentas (mecanismos de arquivamento e de busca), apesar

1. *Metáfora usada por Van Dijck (2007) para representar as memórias pessoais e aquilo que tentamos materializar como lembrança ao decidir guardar determinados objetos e não outros.*

de possuírem funcionamentos e propósitos distintos em termos técnicos, são componentes de um mesmo processo inter-relacional no campo social (Sanglard, 2017).

Passadas duas décadas das propostas seminais nesse sentido, o processo de ampla plataformização da sociedade implica em modos de circulação de informações muito particulares que se dão atravessados pela “[...] penetração de infraestruturas, processos econômicos e estruturas governamentais de plataformas em diferentes setores econômicos e esferas da vida” (Poell; Nieborg; Van Dijck, 2020, p. 5). Cabe destacar que o compromisso maior das plataformas é com a visibilidade da informação alinhada às suas práticas de governança e modelo de negócios, e não com a preservação temporal. Vem ainda à tona a necessidade de reflexão acerca dos usos da inteligência artificial como constituidores dessa memória mediada.

Assim, as memórias mediadas, como indica Van Dijck (2007), refletem o processo cultural exercido por vários agentes – como indivíduos, tecnologias, convenções, instituições, entre outros. O que se altera são alguns dos processos que constituem a memória, a maneira de compreendê-la e estimulá-la. Tais alterações na dinâmica de recordar por meio do auxílio das novas tecnologias continuam demandando reflexão. Cabe ainda pontuar que a memória atrelada à capacidade de arquivamento não é uma atribuição nova em relação às possibilidades das mídias tradicionais, já que os jornais, desde seu surgimento, servem a essa função, e a imprensa se mantém como uma espécie de guardiã das informações cotidianas. Pode-se dizer que agora há um alargamento das possibilidades, que remonta à própria evolução tecnológica das formas de registro, mas que, em contraponto, indicam a falta de garantia de preservação da informação e, consequentemente, de perspectivas memoriais diversas.

REFERÊNCIAS

CANAVILHAS, João Messias. *A Internet como Memória*. Disponível em: https://ubithesis.ubi.pt/bitstream/10400.6/710/1/canavilhas-joao-internet-como-memoria_2004.pdf. Acesso em: 20 dez. 2023.

SANGLARD, Fernanda Nalon. *Verdades possíveis: o jornalismo brasileiro e as narrativas sobre a ditadura durante o funcionamento da Comissão Nacional da Verdade*. 2017. 304 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-graduação em Comunicação, Faculdade de Comunicação Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

VAN DIJCK, José. *Mediated Memories in the digital age*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas; DE WAAL, Martijn. *The platform society: public values in a connective world*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VYGOTSKY, Lev S. *A formação social da mente*. Martins Fontes: São Paulo, 2007.

MEMÓRIA METÁLICA

Carolina Lopes Marques

O conceito de *memória metálica* surge no campo da Análise de Discurso (AD) de orientação francesa como um desdobramento contemporâneo das discussões sobre os efeitos da materialidade das tecnologias digitais nos processos de significação. No Brasil, a formulação e desenvolvimento teórico desse conceito são atribuídos principalmente a Eni Orlandi (2007) e Talita Dias (2018), que, ao analisarem os novos modos de circulação discursiva na internet, apontam para o surgimento de um novo tipo de memória materializada nos suportes tecnológicos.

Enquanto a memória discursiva, como formulada por Michel Pêcheux (1997) e Orlandi (1999), refere-se à historicidade dos sentidos, sustentada pelas formações discursivas que estruturam o dizer, a *memória metálica* diz respeito à inscrição técnica e material dos discursos em dispositivos digitais. É uma memória que independe da subjetividade, pois está relacionada à capacidade dos meios tecnológicos de armazenar, classificar, duplicar e disponibilizar conteúdos, muitas vezes sem mediação humana direta.

Para Orlandi (2007), a *memória metálica* se configura como uma memória de arquivo, automatizada e desterritorializada, marcada por critérios algorítmicos e por lógicas de busca, recuperação e indexação de dados. Ela não é uma memória ideológica no sentido clássico da AD, mas uma memória técnica, cuja existência impacta diretamente a forma como os discursos circulam, são retomados ou esquecidos na sociedade digital.

Talita Dias (2018) amplia essa discussão ao estudar o funcionamento da *memória metálica* em redes sociais digitais. Segundo a autora, a *memória metálica* é responsável por disponibilizar enunciados em qualquer tempo e a qualquer usuário conectado, alterando profundamente os regimes de memória e de esquecimento. Dias destaca que, nesse ambiente, o esquecimento passa a ser uma escolha programada, já que a lógica da *memória metálica* é justamente a da acumulação e da permanente disponibilidade dos conteúdos.

No campo da comunicação social, o conceito tem sido mobilizado para analisar como a lógica dos algoritmos, das buscas indexadas e das redes de compartilhamento condiciona o acesso à informação e a circulação de discursos na internet. Essa discussão também se articula a estudos sobre desinformação, já que a permanência de conteúdos falsos ou manipulados nos arquivos digitais ilustra os efeitos da *memória metálica* sobre o regime de verdade contemporâneo (Orlandi, 2007; Dias, 2018).

Do ponto de vista jurídico, o conceito de *memória metálica* também dialoga com debates sobre o direito ao esquecimento e a governança dos dados, já que a retenção indefinida de conteúdos digitais por plataformas tecnológicas levanta questões éticas e legais sobre privacidade, controle e gestão da informação.

Em termos de ciências da informação, a *memória metálica* aproxima-se das discussões sobre memória de arquivo, big data e políticas de indexação, questionando como os processos técnicos de armazenamento e recuperação de dados impactam as formas sociais de lembrar e esquecer.

Portanto, a *memória metálica* é uma categoria analítica que amplia as reflexões da Análise de Discurso ao considerar o papel das tecnologias digitais na produção, circulação e permanência dos sentidos. Ela não substitui a memória discursiva, mas constitui uma camada material e técnica que coexiste e interage com ela, afetando profundamente os modos de significação na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- DIAS, Talita Cristine. Memória e redes sociais digitais: a construção discursiva da memória no ciberespaço. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de discurso: princípios & procedimentos. 3. ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.
- PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

MEMÓRIA MERCADORIA

Marco Antonio Bin

A compreensão do conceito de memória abrange, em uma análise prática, a possibilidade de mobilizar uma lembrança ao se evocar o conhecimento passado, tornando-o atual ou presente (Abbagnano, 1982). Na abordagem fenomenológica de Husserl, as coisas não apenas são experimentadas na percepção, como podem ser experimentadas em recordações e nas representações relacionadas às recordações, o vivido como consciência explícita ou como consciência implícita (potencial) do seu objeto (Husserl, 2006). Para Bergson, a memória não significa em regressão do presente ao passado, mas no progresso do passado ao presente (Bergson, 1990) e que nos permite, a partir de planos de consciência, conduzimos até a concretização de uma percepção atual, um estado presente e atuante, que nada mais é que minha atitude em face de minha ação iminente.

A mercadoria é definida por Marx como uma coisa que, de acordo com suas propriedades, satisfaz as necessidades humanas (Marx, 1998). Por essas propriedades, incorpora um valor de uso, relacionada com sua utilidade para o consumidor, como também um valor de troca, que se revela na relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes de mercadorias. Daí podemos considerar os valores-mercadoria, como configuração da substância social (o trabalho humano) e que se evidencia na relação de permuta ou no valor de troca (por outra mercadoria ou por dinheiro). Seja como for, um produto, para se configurar como mercadoria, deve possuir um valor de uso por meio de troca para quem disponibilizá-lo (Marx, 1998).

No que diz respeito ao conceito de memória mercadoria, há de se considerar o fetiche da mercadoria e sua presença nas relações sociais. Conforme Marx, “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos” (Marx, 1998, p. 94), e a isso denomina de fetichismo, ligado aos produtos do trabalho gerados como mercadoria. Em outras palavras, trata-se da relação entre coisas, em sua forma fantasmagórica, como resultante da relação social. Benjamin agrega o efeito da multidão, como fantasmagoria ao flâneur, ao indivíduo que circula pelo espaço urbano da modernidade, onde “a cidade logo é paisagem, logo é sala de estar, tendo a loja de departamentos a aproveitar-se de ambos, tornando o flunar em si proveitoso para a circulação de mercadorias” (Benjamin, 2022, p. 146-147).

É na modernidade que o flâneur/consumidor incorpora a mercadoria como fetiche. Na loja de departamentos, então os novos templos de consumo, esse flâneur/consumidor é colocado diante do estoque das mercadorias, espalhadas pelos andares, à mercê de seu olhar. Joseph Roth, escreve sobre o efeito produzido pelas escadas rolantes, afirmando que ela conduz o cliente diretamente para as mercadorias, sendo possível que talvez, sem ela, seguisse por outro caminho se tomasse uma escada comum (Roth, 2006). Simmel, diante da acelerada cena cotidiana da modernidade, coloca em confronto a subjetividade do indivíduo em relação à vida objetiva, “[...] o embotamento perante as diferenças das coisas, não no sentido de que elas não sejam percebidas, [...] mas de um modo tal que o significado e o valor das diferenças das coisas e, assim, das próprias coisas são *apreendidos como nulos*” (Simmel, 2007, p. 85), onde a memória das coisas e sua aura, se fazem aos poucos comprometidas pelo cumprimento das atividades demandadas em um ritual quase automatizado, por uma subjetividade transformada em pura vida objetiva, uma forma de hipertrofia da cultura objetiva.

Huyssen (2015) argumenta sobre a existência de uma fenomenologia da memória, mas a ausência de uma fenomenologia do esquecimento, pois esquecer, ao contrário da memória, não é assunto a ser discutido por metafísicos, antimetafísicos ou especialistas em semiótica. Quando muito, o esquecimento aparece como um complemento da memória, e acrescenta, citando Adorno, sobre “o esquecimento da mão de obra na produção como a base do fetichismo da mercadoria e de seus efeitos insidiosos na estrutura de subjetividade da cultura moderna” (Huyssen, 2015, p. 153).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BENJAMIN, W. *Paris, a capital do século XIX e outros escritos sobre cidades*. Porto Alegre: L&PM, 2022.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- HUYSSSEN, A. *Culturas do passado-presente – modernismos, artes visuais e políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ed. Ideias & Letras, 2006.
- MARX, K. *O capital*, volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- ROTH, J. *Berlim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SIMMEL, G. *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Texto & Grafia, 2007.

MEMÓRIA MIDIÁTICA

Marialva Barbosa

Memória midiática como conceito parte do deslocamento da pergunta fundamental para refletir sobre a memória, indo do “o que” em direção ao “de quem”. Esse princípio, construído por Paul Ricoeur (2007) ao apresentar as relações, sobretudo, entre memória e história, se estrutura em torno de duas perguntas centrais: De que há lembrança? De quem é a memória?

Falar em memória midiática, portanto, é considerar, num primeiro nível, aproximações e relações entre os dois conceitos, memória e mídia, em duas principais direções: há uma memória das mídias; e há uma memória nas mídias.

Num segundo nível, considera-se a ampliação das reflexões, seguindo a tendência dos estudos de memória de se aproximarem de diversos campos, resultando na construção de novos conceitos, entre os quais, na Comunicação, o de memória midiática.

E num terceiro nível poderíamos dizer que, no século XXI, a memória cultural torna-se memória midiática, face às características do contemporâneo, governado pela virtualidade da vida, atravessado pelas tecnologias digitais numa complexidade cada vez mais crescente. Memória midiática seria, assim, a memória cultural no mundo contemporâneo.

Ao conceber as mídias como lugar estratégico onde o passado é monumentalizado, entre outras operações memoráveis, M. Neiger *et al.* (2011) consideram a existência de uma memória midiática. Percebem as mídias

como agentes hiperativos na intervenção dos processos de afirmação, discussão, negociação ou contestação da memória cultural, levando em conta particularidades dos meios e, também, os contextos históricos nos quais estão inseridos. Ainda que memória midiática seja o termo mais utilizado, alguns preferem memória midiaticizada, articulando o memorável com o conceito de midiaticização (ex.: Henn, 2006).

Desde os anos 1980-1990, o fenômeno memorável passa a ser considerado em várias disciplinas, ganhando importância também na Comunicação, com foco, num primeiro momento, na análise da ação representacional da mídia e privilegiando as escolhas entre lembrar ou esquecer, que engendravam a questão do poder.

A emergência do conceito de *lugares de memória* de Pierre Nora (1984), com ampla divulgação no exterior, incluindo o Brasil, ampliou a articulação memória e mídia, em torno da ideia chave da mídia como lugar de memória na sociedade, temática que se vulgarizou nos estudos da área.

Portanto, a aproximação mídia e memória nos estudos de Comunicação se deu no que hoje é reconhecida como “segunda onda” dos estudos de memória, do qual o trabalho de Pierre Nora se tornou marco. Outra consequência desta aproximação foi a utilização cada vez mais frequente da história oral como recurso metodológico. Mas a vinculação mais estreita com o comunicacional ocorre com o conceito *memória comunicativa* (Assmann, 2016). A partir de um diálogo com Halbwachs, J. Assmann distingue três níveis operativos para a memória: além do individual e do cultural, acrescenta o comunicacional. Partindo do pressuposto que a “memória é a faculdade que nos capacita a formar uma consciência da identidade” (p. 116), tanto pessoal como coletiva, relaciona a memória comunicativa ao nível social. Em primeiro lugar, distingue a memória cultural (compartilhada por pessoas e como forma de memória coletiva) e a memória comunicacional, considerando as tradições, mas também as transmissões e transferências. Comunicacional diz respeito a esses dois trânsitos do memorável, sendo fundamental a existência de instituições de sua preservação e corporificação. Assim, a memória comunicativa inclui a memória midiática, já que as mídias são instituições determinantes de transmissão/ressignificação do memorável.

Para diversos autores, portanto, não é possível pensar a memória coletiva sem considerar os meios, uma vez que a memória como fenômeno cultural está intimamente relacionada aos fenômenos midiáticos. Isso faz A. Erll (2012) afirmar a existência de uma produção midiática da memória: desde a oralidade das conversações até os meios analógicos e digitais, produzem esquemas e modelos de narrativas das experiências, transmitem versões de um passado comum, am-

plificando-os. É através das mídias que a dimensão individual se conecta com a cultural da memória coletiva, transformando-a. A midiaticização é, pois, intrínseca ao memorável.

(Re)apresentando o passado de diversas formas, os meios de comunicação produzem criações deste mesmo passado, versões reatualizadas, valores e normas, identidades etc. São determinantes na forma como se percebe o mundo, como se recorda e como se exerce o ato comunicacional. Ampliam os testemunhos. São lugares aonde as reminiscências se apresentam. Constituem-se em documentação do passado, sendo suportes e materialidades da memória. Produzem memórias comuns. Opera níveis declaratórios, exercendo esquecimentos. Memória midiática se constitui num campo privilegiado da memória do contemporâneo, sendo que mídia apresenta coisas que nos fazem lembrar e, ao mesmo tempo, são instituições, dispositivos, mediações entre os indivíduos e o mundo. A memória está nas mídias e é das mídias.

Por último, ao considerar que a memória se transforma em agência estratégica para narrar e gerenciar saberes no século XXI, as pesquisas que analisam os ambientes comunicativos digitais destacam a maneira como esta é assimilada e disponibilizada por esses meios. Nesses ambientes, as experiências da memória centram-se no automatismo e no excesso, levando a ressignificações das compreensões coletivas e subjetivas. Memória midiática seria, portanto, decorrência da midiaticização da memória nos tempos contemporâneos, marcados, de um lado pelo excesso e de outro pela renovação permanente e pela diminuição da capacidade imaginativa, em função da considerável e crescente abstração criada pelo midiático (Baitello; Bornhaussen, 2018). A memória cultural do século XXI é a memória midiática.

Se acrescentarmos o fato de que vivemos hoje imersos na mídia, construindo uma forma própria vida, a virtual, fica ainda mais evidente que a memória coletiva contemporânea é midiática. Os processos de assimilação e disponibilização da memória são articulados pela vida digital, no qual o ato de tudo armazenar faz parte do fascínio mnemônico. A midiaticização da memória é marcada pela presentificação do passado, em meios que impõem o imediatismo, no acesso e nos conteúdos, e que têm como marca o excesso. Pensar a vida hoje é colocar em destaque o midiático e com ele a memória. Este é o último nível de reflexão para o que estamos denominando memória midiática: a memória no tempo, no nosso tempo.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, J. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, v. 19, n. 1, p. 115-127, jan./jun. 2016.
- BORNHAUSEN, D. A. e BAITELLO Jr, N. A memória midiática: projeções e sujeições no ambiente digital. *Comunicação Mídia Consumo*. São Paulo, v. 15, n. 44, p. 552-573, set./dez. 2018.
- ERLL, A. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo. Estudio introctorio*. Bogotá: Universidad de los Andes; Ediciones Uniandes, 2012.
- HENN, R. *Direito à memória na semiosfera midiaticizada*. *Fronteiras*, VIII (3), p. 177-184, set./dez. 2006
- NEIGER, M, Meyers, O., Zandberg, E. (Eds.). *On Media Memory: Collective Memory in a New Media Age* London: Palgrave Macmillan, 2011.
- NORA, P. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, v. 1, 1984.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.

MEMÓRIA OBRIGADA

Carlos Alberto de Carvalho

A noção de memória obrigada, tomando como referência Paul Ricoeur (2007), se inscreve na problemática mais ampla dos usos e abusos da memória, assim como, dialeticamente, dos usos e abusos do esquecimento. O excesso ou abuso de comemorações, a exemplo de feitos historicamente importantes para uma determinada nação, está na raiz da problematização da memória obrigada, constituindo sua vertente negativa. Negatividade que se refere à repetição sistemática de supostos feitos heroicos e das suas personagens também glorificadas e de celebrações de datas nacionais para proveitos político-ideológicos de governantes. No Brasil, o 7 de setembro é paradigmático dessas efemérides, em tempos da ditadura civil-militar instaurada em 1964, com desfiles glorificando os militares, e na presidência de extrema-direita de Jair Bolsonaro, com ameaças de golpes contra a democracia, conforme amplamente noticiado em diversas mídias informativas em 2021.

Outra faceta da natureza negativa da memória obrigada consiste na premissa de que acontecimentos e personagens não estão sujeitos a revisões históricas, criando mistificações sobre a natureza exclusivamente positiva destes. A historiografia tem demonstrado a falácia de tal premissa, por exemplo, no ocultamento de facetas racistas, xenófobas, genocidas, misóginas, LGBTQIAP+fóbicas e outras estratégias de desumanizações que constituíram o trajeto de acontecimentos e de personagens históricas. Não por acaso, pelo mundo todo têm sido crescentes protestos como a derrubada de estátuas de personagens históricas ti-

das como irretocáveis, mas que não resistem a um exame histórico mais rigoroso de suas biografias, exatamente por atitudes desumanizadoras. O mesmo ocorre com a revisão de acontecimentos, investigando detalhes anteriormente mantidos em segundo plano ou ignorados quanto às suas consequências nefastas para pessoas ou populações.

O conjunto mais amplo das obras de Paul Ricoeur nos sugere também uma possível dimensão positiva de memória obrigada, que sugerimos denominar como memória necessária, a começar pelo fato de Ricoeur, no livro *A história, a memória e o esquecimento* (2007), nomear assim o tópico que trata da memória obrigada: “Nível ético-político: a memória obrigada”. Situar a memória obrigada no nível ético-político é o que permite a Paul Ricoeur indicar o quanto ela deve ser investigada sem descuidar das dimensões e estratégias abusivas que a constitui.

Mas é também face à dimensão ético-política que parece possível propor a hipótese da memória necessária, identificada com a busca pela justiça, pelo reconhecimento das diferenças humanas e, conseqüentemente, pela eliminação de quaisquer dinâmicas desumanizadoras. As lutas por reconhecimento de direitos e respeito empreendida por povos originários, por pessoas negras, por pessoas LGBTQIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, trans, *queers*, intersex, assex, pansex e demais identificações não heterossexuais, binárias e/ou cisgêneras) constituem exemplos de circunstâncias nas quais a memória necessária atua denunciando estigmatizações, rechaços, preconceitos e hierarquizações que resultam, dentre outros prejuízos, em violências físicas e simbólicas. A permanente reafirmação da memória dos preconceitos sofridos é a primeira condição para processos, certamente complexos, de superação dos danos, que não estão circunscritos a perspectivas psicossociais individuais, posto que requerem mudanças de mentalidades e atitudes desumanizadoras.

Para melhor compreender os desafios ético-políticos ao lidarmos com a memória obrigada, assim como propor a hipótese da memória necessária, vale recorrer a Paul Ricoeur: “Chamamos ‘perspectiva ética’ a *perspectiva da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas*” (Ricoeur, 1991, p. 202, com destaques no original). Propor, como faz Ricoeur, a noção de perspectiva ética, e não um conceito normativo/prescritivo de condutas éticas, situa o agir eticamente no campo das ações cotidianas comprometidas com a vida boa. Que, pressupõe-se, é um trabalho de construção permanente.

Seja analisando a memória obrigada por sua vertente negativa – aquela que de fato se ocupa Paul Ricoeur –, seja acatando como possível sua hipótese positiva, um cuidado é necessário: entender que as memórias são individuais e coletivas, mas, sobretudo, que não é possível chegar a um consenso sobre seus significados, ainda que se possa agir ética e politicamente para evitar seus usos

e abusos. Resta ainda o desafio de não circunscrever a memória obrigada a uma relação temporal exclusiva com o passado, no sentido de um acontecimento já findo, ou na perspectiva de um marco cronológico cujas reverberações estariam delimitadas por um começo e um fim.

A memória obrigada, em suas temporalidades, contém também uma dimensão do presente e uma projeção futura. Como problema atinente ao presente, ela diz das repercussões individuais e coletivas que organizam ética e politicamente nosso estar no mundo com suas condições “já dadas”. Como problema atinente ao futuro, ela nos diz o que é necessário para mudar o que provoca injustiças e hierarquias excludentes. Nessa lógica, a memória obrigada pode ser o ponto de partida para as utopias, ou seja, para a construção do ainda inexistente. Desse modo, retomando a máxima ética ricoeuriana, devemos lembrar que ainda não alcançamos o ideal da ‘vida boa’ com e para outros nas instituições justas. Alcançar essa máxima constitui precisamente o componente utópico que está latente na hipótese positiva da memória obrigada, pensada como memória necessária que leve ao ideal da vida boa com e para todas as pessoas, sem desumanizações, processo paralelo à construção de instituições justas.

Nas referências bibliográficas, além das obras diretamente consultadas para a produção do verbete, incluiu-se um livro que trata dos modos problemáticos como determinadas práticas jornalísticas lidam com as memórias da ditadura civil-militar brasileira.

REFERÊNCIAS

DIAS, André Bonsanto. *Usos do passado e as (re)construções de identidade da Folha de S.Paulo, entre o “golpe de 1964” e a ditabranda*. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. Campinas: Papirus, 1994.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.

MEMÓRIA ORGANIZACIONAL

Lucia Santa-Cruz

O conceito de memória organizacional deriva do conceito de memória empresarial, que por sua vez é fruto do conceito de história empresarial (*business history*), que começa a se fortalecer nos Estados Unidos em 1927 (Freitas Filho, 1989).

Félix Torres (1987) distingue o conceito de história nas organizações, que se refere à história elaborada no interior das empresas, e história das organizações, produzida no campo acadêmico, para retratar a trajetória da empresa de forma retrospectiva.

No ambiente das empresas, a primeira preocupação com o passado veio sobre a forma de criação de arquivos empresariais históricos, o que podemos classificar como a história nas organizações. A preocupação com o passado é no sentido de guarda de documentos para recuperação e reutilização de informações. As pioneiras teriam sido as alemãs Krupp e Siemens, em 1905 e 1907 (Gagete; Totini, 2004, p. 113).

O grande impulso para se pensar uma história das organizações ocorreu na década de 1920, com a formação, nos Estados Unidos, da Business Historical Society, oriunda das faculdades de Administração. Ainda em 1927, a Universidade de Harvard criou a disciplina História Empresarial, para estudar a biografia de empresários e a evolução das instituições a partir de seus arquivos. O objetivo era apreender as técnicas de gestão desses homens de negócio, para aplicar como sucesso em outros empreendimentos. Na década seguinte, surgiu na Inglaterra o Business Archives Council, com os mesmos propósitos, e vários países europeus seguiram o exemplo nas décadas seguintes.

A partir dos anos 1940, a escola estadunidense mudou de foco, passando a priorizar os processos internos de mudança organizacional em relação à competição tecnológica e mercadológica. Entram temas como desenvolvimento de novos produtos, estrutura corporativa, parcerias. Um estudo de um professor da Harvard Business School, Alfred Chandler, exemplifica essa visão, ao sistematizar os modelos de evolução organizacional de dez setores industriais. Este mesmo pesquisador irá em seguida lançar um livro com um estudo sobre as estratégias de inovação organizacional, inaugurando uma tendência na gestão empresarial daquele país, de pensar a estratégia antes da estrutura.

Já na Europa, sob a influência da corrente de pesquisa histórica Nova História, ocorreu um movimento distinto, com a incorporação da dimensão do simbólico por meio da memória empresarial.

A partir daí, o objeto de pesquisa ‘empresa’ passou a ser considerado não apenas como uma unidade de produção de bens e serviços, mas também como de produção de significados socioculturais. Essa nova abordagem colaborou sensivelmente para o estudo da construção e consolidação da cultura e da identidade corporativas (Gagete; Totini, 2004, p. 115).

No Brasil, as historiadoras consideram que os primeiros trabalhos que podem ser considerados como memória empresarial são da década de 1960, caracterizando-se por uma reflexão sobre a estrutura e a evolução industrial brasileira. A influência estadunidense se manteve mesmo em 1970, quando as pesquisas passaram a ser influenciadas também pela Nova História, corrente historiográfica que emerge nessa época, também conhecida como terceira geração da Escola dos Annales, na França. Nesse período, os estudos de memória empresarial são desenvolvidos tanto por historiadores quanto por outras áreas, como a Sociologia, a Administração e a Sociologia.

É a redemocratização do país na década de 1980, associada com o *boom* internacional de valorização da memória, quem amplia não só os estudos como também o escopo desses trabalhos. Assim, é nesse período que o conceito deixa de ser grafado somente como memória empresarial, se expandindo para contemplar também projetos em organizações de todas as naturezas, sejam públicas ou privadas, e se firma o conceito de memória organizacional.

Permanece forte nas pesquisas brasileiras a abordagem de história empresarial sob a ótica do negócio, como aponta Nasser (2007), ao citar trabalhos como de Cleber Aquino e Jacques Marcovitch, os quais, em 1986 e em 2003, 2005 e 2007, lançaram publicações que tratavam do desenvolvimento das empresas a partir da biografia de empresários, ou seja, da trajetória individual de personagens empresariais.

Uma perspectiva mais abrangente pode ser encontrada na área da Comunicação, a partir de uma visão estratégica e menos instrumental, que procura registrar os valores, as crenças, ideias e tecnologias em circulação no ambiente das empresas. Sob influência da interdisciplinaridade, uma das características da Nova História, estas pesquisas vão contabilizar não só trabalhos que contam a história das empresas no país por meio de seus documentos e do percurso de empresários e executivos como também iniciativas que incorporam a memória como um elemento central nessa produção. Essa abordagem considera que a história de uma empresa não se esgota na preservação física de documentos e monumentos.

Este movimento está na esteira da valorização da memória, iniciada nas duas últimas décadas do século XX, e se encaixa com a integração das atividades de Comunicação Organizacional no Brasil, a partir dos anos 1980, como parte do seu posicionamento como estratégica para as organizações, isto é, alinhada com as diretrizes macro de empresas e instituições, e fundamental para a construção de relacionamentos com os públicos de interesse. “A importância progressiva que as organizações brasileiras passam a dar ao tema da memória ocorre a partir de 1990, e seu uso comunicacional para fortalecer o relacionamento entre a organização e seus públicos” (Barbosa, 2021, p. 36).

Santa-Cruz (2013) propôs cinco grandes chaves conceituais, a partir da análise da produção acadêmica brasileira do campo da Comunicação, para delinear qual abordagem a comunicação organizacional aplicava à memória organizacional: 1) memória como estratégia de comunicação (utilizada como ferramenta de disseminação dos valores das organizações e como meio de ampliar o seu reconhecimento perante a sociedade); 2) memória como cultura organizacional (gestão de pessoas, desenvolvendo o senso de identificação e de pertencimento, por meio da transmissão de valores institucionais); 3) Memória como gestão do conhecimento (a função utilitária da memória no processo de preservação do conhecimento construído na organização, sua recuperação e seu compartilhamento); 4) Memória como trajetória institucional (o resgate da história de uma organização); 5) Memória como saber coletivo (num sentido que quase se aproxima do de cultura, como o conjunto de valores, crenças, símbolos e significados de uma coletividade). Revisitando estas chaves, Barbosa (2021) acrescentou uma sexta chave-conceitual, a de memória para a finalidade institucional, ou seja, para a autorreflexão com vistas à manutenção ou alteração de sua finalidade, valores institucionais e posicionamento no mundo.

Na concepção da Associação Brasileira de Comunicação Empresarial (Aberje), “a memória empresarial é ferramenta de suporte à gestão estratégica de comunicação e de relacionamento” (Aberje, 2012). Nessa abordagem, projetos de memória empresarial devem extrapolar o sentido de celebração ou da simples

preservação dos registros do passado, “uma vez que podem agregar valor ao negócio e à marca institucional, servindo de suporte ao *brand equity* e à gestão do patrimônio informativo da organização” (Aberje, 2012).

A memória organizacional é um aprendizado da organização capaz de ser transportado por “portadores de memória” (cultura, estrutura, sistemas e procedimentos) e armazenada em “elementos de memória” (por exemplo, visão de mundo, símbolos e sagas para a cultura, autoridade e grupos de projeto para a estrutura, indicadores de performance e regras e rotinas para procedimentos) (Santa-Cruz, 2012 p. 11).

Pode ser encarada como estimuladora de significados e geradora de pertencimentos, vindo a se estabelecer como poderosa ferramenta para a construção da marca, imagem e consolidação da cultura e da comunicação organizacionais, forte geradora de confiança. Um esforço das empresas em fazer de uma determinada versão a base da identidade da instituição bem como um elemento de seu reconhecimento e legitimação. “A história de uma empresa não deve ser pensada apenas como resgate do passado, mas como marco referencial a partir do qual as pessoas redescobrem valores e experiências, reforçam vínculos presentes, criam empatia com a trajetória da organização e podem refletir sobre as expectativas dos planos futuros” (Worcmán, 2004 p. 23).

Uma perspectiva crítica do uso do conceito de memória organizacional vem de Halliday (1987; 2009), para quem as organizações buscam legitimar-se através da retórica ou da construção retórica de seus discursos. A evocação do passado nas narrativas organizacionais teria o objetivo de construir uma identidade institucional, e demonstrar a continuidade de uma organização, legitimando o seu percurso e fortalecendo a empresa como duradoura, sólida e perene. Nassar (2007, p. 121) chama a atenção para o fato de que a história empresarial é “uma narrativa individual, social ou organizacional estruturada com base em memórias individuais, sociais ou organizacionais. Assim, ela é uma narrativa possível entre muitas outras narrativas”. Trata-se, portanto, de uma seleção subjetiva daquilo que é o passado, com presença afirmada no presente e influência no futuro da empresa ou instituição (Nassar, 2009, p. 295). Ao narrar sua história, a organização não apenas recupera seu legado, mas coloca em evidência e legitima discursivamente seus feitos, seus atos, suas decisões, reforçando sua existência por meio de uma comunicação afirmativa que ressalta sua função social. Ribeiro e Barbosa (2007, p. 107) ressaltam os abusos que podem vir dos usos da memória pelas organizações. “Se, por um lado, a memória pode servir como instrumento de resistência e de resgate de grupos oprimidos e subalternos, por outro, pode esconder mobilizações míticas do passado, apoiadoras de práticas de dominação e exclusão no interior das instituições, e fora delas.”

Memória empresarial é, sobretudo, o uso que uma empresa faz de sua história, o que ressalta o aspecto seletivo da narrativa memorialista no âmbito das organizações.

REFERÊNCIAS

ABERJE. *Contexto de velocidade e ansiedade impulsiona projetos de história e memória*. Aberje On-line, 22 nov. 2012. Disponível em: http://www.aberje.com.br/acervo_not_ver.asp?ID_NOTICIA=7768. Acesso em: 10 fev. 2013.

BARBOSA, Andreia da Silva. *Modelo de Mapeamento da Memória Organizacional: uma proposta para a abordagem da comunicação organizacional ao caso do Cedeca Padre Marcos Passerini*. 2021. Dissertação (Mestrado em Comunicação – Modalidade Profissional/CCSO) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, 2016.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: UNESP, 2003.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FREITAS FILHO, Almir Pita. História econômica e história de empresa: algumas reflexões metodológicas. *Ensaios FEE*, v. 10, n. 1, p. 168-177, 1989.

GAGETE, Élide; TOTINI, Beth. Memória empresarial, uma análise da sua evolução. In: NASSAR, Paulo (org.). *Memória de empresa: história e comunicação de mãos dadas, a construir o futuro das organizações*. São Paulo: Aberje, 2004.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. *A retórica das multinacionais: a legitimação das organizações pela palavra*. São Paulo: Summus, 1987.

HALLIDAY, Tereza Lúcia. Discurso organizacional: uma abordagem retórica. In: KUNSCH, Margarida M. Krohling (org.). *Comunicação organizacional*. Vol. 2. São Paulo: Saraiva, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

MOTTA, Marly Silva da. *Histórias de vida e história institucional: a produção de uma fonte histórica*. Rio de Janeiro: CPDOC, 1995. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6735/1037.pdf>. Acesso em: 17 maio 2024.

NASSAR, Paulo. *Relações públicas: a construção da responsabilidade histórica e o resgate da memória institucional das organizações*. São Caetano do Sul, SP: Difusão Editora, 2012.

NASSAR, Paulo. História e memória organizacional como interfaces das relações pú-

blicas. In: KUNSCH, Margarida M. Krohling (org.). *Relações públicas: história, teorias e estratégias nas organizações contemporâneas*. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 291-306.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PARRELA, Ivana; NASCIMENTO, Adalson. Memória Institucional e Arquivologia: uma discussão teórico-metodológica. *Perspectiva em Ciência da Informação*, n. 24, jan.-abr. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-5344/3901>. Acesso em: 17 maio 2024.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941>. Acesso em: 17 maio 2024.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278>. Acesso em: 17 maio 2024.

QUEIROZ, Andréa Cristina de Barros. A universidade e a gestão do patrimônio memorialístico. In: OLIVEIRA, Antonio José Barbosa de; PEREIRA, Eliane Ribeiro; MAURITI, Rosário (org.). *Práticas inovadoras em gestão universitária: interfaces entre Brasil e Portugal*. Rio de Janeiro: FACC/UFRJ, 2020. p. 307-347.

QUEIROZ, Andréa Cristina de Barros. As memórias em disputa sobre a ditadura civil-militar na UFRJ: lugares de memória, sujeitos e comemorações. *Tempo*, Niterói: PPGH/UFF, v. 27, n. 1, p. 184-203, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/4C4LQnGsWBPdGtfBSt6GfNg/?lang=pt>. Acesso em: 17 maio 2024.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart; BARBOSA, Marialva. Memória, relatos autobiográficos e identidade institucional. *Comunicação & Sociedade*, n. 47, p. 99-114, 2007.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ROUSSO, Henry. O arquivo ou indício de uma falta. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 1-7, 1996.

SANTA CRUZ, Lucia. Experiência de pertencer: o resgate da memória como construção de identidade corporativa. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL EM COMUNICAÇÃO E CONSUMO – COMUNICON, 2.*, São Paulo, 15-16 de outubro de 2012. Anais... São Paulo: ESPM, 2012.

SANTA-CRUZ, Lucia. Memória e comunicação organizacional no Brasil: interfaces. *Organicom*, São Paulo, ano 11, n. 20, p. 177-188, 1º sem. 2014. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2238-2593.organicom.2014.139227>. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/organicom/article/view/139227>. Acesso em: 01 ago. 2022.

TORRES, Félix. Retour vers l'avenir: l'histoire dans l'entreprise. In: HAMON, Maurice; TORRES, Félix. *Mémoire d'avenir: l'histoire dans l'entreprise*. Paris: Economica, 1987. p. 21-42.

WORCMAN, Karen. Memória do futuro: um desafio. In: NASSAR, Paulo (org.). *Memória de empresa: história e comunicação de mãos dadas, a construir o futuro das organizações*. São Paulo: Aberje, 2004.

MEMÓRIA PÓS-COLONIAL

Márcio Seligmann-Silva

O conceito de memória pós-colonial emerge da intersecção entre os estudos da memória e o campo dos estudos pós-coloniais, ambos marcados por uma perspectiva crítico-histórica voltada à desconstrução das narrativas hegemônicas da modernidade ocidental. A etimologia do termo remonta ao latim *memoria*, que significa “faculdade de lembrar”, e ao prefixo *pós*, que não indica apenas uma sucessão temporal, mas também uma atitude crítica em relação ao legado colonial ainda operante nas estruturas simbólicas, políticas e epistemológicas contemporâneas. O *pós* não deve ser confundido com uma superação, mas, antes, como as continuidades das violências coloniais que se estendem até hoje sob o signo da colonialidade. Como no conceito de “trauma”, aqui também lidamos com uma temporalidade esgarçada na qual passado e presente se interpenetram.

Justamente, no cerne da memória pós-colonial está a recusa da narrativa linear e triunfalista da história oficial. O paradigma pós-colonial visa recuperar memórias silenciadas, marginalizadas ou destruídas pelos regimes coloniais, valorizando saberes e experiências de grupos subalternizados: populações negras, indígenas, diaspóricas, migrantes e ex-colonizados. Em lugar de uma história unificada, única e monolíngue, propõe-se uma cartografia polifônica da memória, marcada por suas lacunas, traumas, resistências e reinscrições.

Autores fundamentais como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak e Stuart Hall estruturaram o campo dos estudos pós-coloniais, introduzindo conceitos como orientalismo, hibridez, subalternidade e identidade diaspórica,

respectivamente. Achille Mbembe contribui para pensar o “arquivo colonial”; e os regimes de violência e silenciamento que sustentaram a dominação moderna. Michel-Rolph Trouillot, por sua vez, destaca os processos de produção do silenciamento histórico. Esses autores, embora com diferenças teóricas, partilham a convicção de que a memória é um campo do saber histórico (2022), Passagem para o outro como tarefa. (2022) e de Walter Benjamin e a guerra de imagens (2023). de disputa política e simbólica, onde se trava a batalha pelo reconhecimento dos legados da violência colonial.

Autores e autoras negras do Atlântico Negro e das Américas têm contribuído decisivamente para a constituição de uma memória pós-colonial. W.E.B. Du Bois introduziu, ainda no início do século XX, a ideia da “dupla consciência” como marca da experiência negra nos Estados Unidos. Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, expoentes do movimento da negritude, defenderam uma afirmação positiva das culturas africanas e afrodiáspóricas como contraponto ao universalismo colonial europeu. Frantz Fanon, por sua vez, elaborou uma crítica contundente à violência do colonialismo e às formas de alienação psíquica produzidas pela dominação racial, articulando uma teoria da descolonização que associa libertação política, cultural e existencial. Sua obra iluminou os efeitos do racismo sobre a subjetividade negra e forneceu uma base fundamental para os estudos pós-coloniais contemporâneos. James Baldwin denunciou a hipocrisia racial da democracia americana, articulando uma memória subjetiva do racismo. Simone Schwarz-Bart, em sua obra literária, explorou a dor e a resiliência das mulheres afrocaribenhas. Mais recentemente, Malcom Ferdinand tem destacado os vínculos entre a crise ecológica e o legado colonial, propondo uma ecologia decolonial.

No Brasil, nomes como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento e Djamila Ribeiro constituem referências incontornáveis para a elaboração de uma memória pós-colonial que seja também feminista, afrocentrada e antirracista. Em diálogo com os estudos de testemunho, Sueli Carneiro propõe uma rearticulação do sujeito político negro em torno de uma memória coletiva de resistência. Lélia Gonzalez problematiza o racismo à brasileira e as violências coloniais atravessadas pelo gênero. Abdias e Beatriz Nascimento resgataram a importância dos quilombos como territórios de memória, luta e identidade. Aqui a memória pós-colonial ganha forma também nos debates sobre os apagamentos dos povos originários e as continuidades do racismo estrutural em antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Lilia Schwarcz, que têm contribuído para a reconstrução crítica dessas memórias. Patricia Hill Collins, nos Estados Unidos, Françoise Vergès, no mundo francófono, são responsáveis pela estruturação de epistemologias do ponto de vista das mulheres negras, integrando memória, saber e política.

É importante distinguir a tradição pós-colonial anglo-saxã, formulada sobretudo a partir de centros acadêmicos ocidentais, dos estudos decoloniais latino-americanos, articulados por autores hispano-americanos como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Catherine Walsh e Enrique Dussel. Enquanto os estudos pós-coloniais estão centrados nas dinâmicas culturais e representacionais da colonialidade, frequentemente com foco na Índia e na África, os estudos decoloniais enfatizam a persistência da “colonialidade do poder”, do saber e do ser no mundo moderno, propondo um rompimento epistêmico com a racionalidade eurocêntrica. A decolonialidade não se apresenta apenas como um campo teórico, mas como um gesto político de insubmissão epistemológica, articulado a partir do Sul Global. Nesse sentido, a memória pós-colonial pode ser atravessada e enriquecida pela perspectiva decolonial, ampliando sua potência crítica na direção de uma verdadeira pluriversalidade dos saberes.

A memória pós-colonial aproxima-se de outros conceitos críticos nos estudos da memória, como o de “memória multidirecional”; (Michael Rothberg), que propõe uma leitura não competitiva das memórias traumáticas, evidenciando as interconexões entre as lembranças da Shoah, da escravidão e do colonialismo. No entanto, essa abordagem tem sido também alvo de críticas, como as de Françoise Vergès e Ruth Gilmore, que alertam para os riscos de diluição das especificidades históricas e da reprodução de assimetrias coloniais mesmo nos discursos que pretendem combatê-las. Esse conceito tende a apagar os conflitos neocoloniais acabando por repetir apagamentos que queria superar. Por outro lado, localizar a memória dos genocídios e do racismo estrutural no largo contexto da Modernidade e de suas práticas bio-tanapolíticas é fundamental para a desierarquização dos crimes e das catástrofes históricas para compreender as continuidades e repetições (traumáticas e traumatizantes) da colonialidade.

A memória pós-colonial também está implicada em disputas por reparação, reconhecimento e justiça histórica. Ela aparece na demanda por comissões da verdade, remoção de monumentos coloniais, restituição de artefatos culturais, e no questionamento às epistemologias eurocêntricas. Os arquivos e museus são espaços privilegiados para essas disputas, onde o colonialismo do saber é constantemente interpelado. Diante da manutenção dos arquivos coloniais e da volta consistente de práticas neocoloniais por parte de políticos de extrema direita, mais do que nunca se impõe a tarefa de se “anarquizar” o arquivo colonial, ou seja, de nos apropriarmos criticamente dele. Esse movimento tem sido realizado por pesquisadores, cineastas, fotógrafos, artistas visuais, músicos, artistas do corpo e escritores que trabalham no sentido de reescrevermos a história a partir da perspectiva dos subalternizados de ontem e de hoje.

Por fim, a memória pós-colonial não é apenas uma lembrança de violências passadas, mas um instrumento de transformação do presente. Seu horizonte é ético e político: trata-se de inscrever no espaço público as vozes historicamente caladas, promovendo uma escuta radical que reconfigure a própria noção de humanidade e de pertencimento histórico.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de Racialidade. (2005/2023)
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. (1950)
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. (1952)
- MBEMBE, Achille. Políticas da Inimizade. (2016)
- NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro. (1978/2016)
- NASCIMENTO, Beatriz. Uma História feita por Mãos Negras. (2021)
- SAID, Edward. Orientalismo. (1978)

MEMORY ON-THE-FLY

Allysson Viana Martins

As mídias digitais apresentam uma capacidade inovadora de produção, circulação e arquivamento dos conteúdos, com seus modos de recuperação entre as principais modificações, com as ligações pelos hiperlinks ampliadas pela digitalização e pela convergência dos materiais (Martins, 2020, 2022b). A convergência, a digitalização e a globalização traduzem e subjugam as dinâmicas sociais por um viés midiático, entre elas, as formas de constituição da história e de resgate das memórias individuais, coletivas e midiáticas. Isso faz com que as materialidades tradicionais das memórias sejam confrontadas por elementos de fluidez, reprodutibilidade e transferência, situando novas temporalidades e dinâmicas em uma indexação e organização permanentes, em detrimento do ideal precedente do arquivo, em determinada medida, estático.

Os documentos digitais e digitalizados passam por uma lógica de cauda longa (*long tail*) do passado (com cada vez mais informações antigas disponibilizadas), de colaboração para a construção da memória coletiva (com a interação pelas mídias digitais) e de dinâmica relacional entre as mídias (com a conversação entre analógico, eletrônico e digital), auxiliando a caracterização de uma nova ecologia da memória (*new memory ecology*). Ela representa uma espécie de passagem da memória coletiva para uma memória midiática ou conectada (Hoskins, 2009, 2011a, 2011b, 2014; Reading, 2011), uma vez que a associação entre mídia e memória se modifica ao se considerarem as novas maneiras de recordação, silenciamento e esquecimento em um sistema não apenas global (digital e global), mas também glocal (global e local), ou seja, ao mesmo tempo em que se tem uma potencialidade global, a memória digital está assente e traz consigo os contextos e as especificidades das suas várias e possíveis localidades.

Os próprios meios de comunicação passaram por uma mudança em sua infraestrutura, causada pelas modificações na forma e no potencial do arquivo em sua versão digital, denominada de *memory on-the-fly*, memória em fluxo, instantânea ou em tempo real (Hoskins, 2009, 2014; Martins, 2020, 2022a). É uma versão da memória que adquire novas especificidades e acumula informações continuamente. A expressão *memory on-the-fly* deriva da área de Computação ao definir um processo de alocação e recuperação da memória digital de forma automatizada e dinâmica enquanto a tecnologia digital é utilizada, em outras palavras, refere-se ao gerenciamento mais eficiente dos dados durante o seu uso.

A memória em fluxo, todavia, é mais do que a possibilidade constante de atualizações nas mídias digitais, advindas de conteúdos próprios ou externos de outras mídias. Ela compreende também a capacidade de as memórias serem alteradas ao longo do tempo, como as postagens em redes sociais e sites, em que é possível interligar e modificar o conteúdo, até sem informar a alteração, ou mesmo mudar a data original da publicação, uma memória que é um registro em arquivo vivo em si mesmo e em constante mutação, muitas vezes ao interesse de quem a domina e a produz. Essa perspectiva amplia a noção de Palacios (2002, 2003, 2008, 2014), para quem a memória é uma das características do jornalismo digital que proporciona realmente uma ruptura, em relação ao jornalismo realizado em outros meios, e é definida como múltipla, instantânea e cumulativa. Múltipla por permitir acesso aos diversos formatos midiáticos, graças à multimídiaalidade (conjugação de texto, imagem, áudio, vídeo e infográfico); instantânea porque pode ser recuperada rapidamente, tanto pelo produtor do conteúdo quanto pelo público; por fim, a propriedade cumulativa se deve à facilidade e ao baixo custo de estocagem de materiais, ganhando evidência quando os meios se valem da convergência.

Esse contexto da *memory on-the-fly*, dessa maneira, aproximar-nos-ia das sociedades que gerenciavam (preservavam e resgatavam) a memória apenas de forma oral, e não somente das sociedades vindouras que registram a memória com a escrita e os meios de comunicação de massa. A relação com o paradigma das sociedades ágrafas acontece com arquivos mais mutantes e menos estáticos, ainda que fixamente registrados pela mídia. Nos anos 2020, essas barreiras parecem ser ainda mais borradas com a inteligência artificial, ao serem criadas imagens, áudios e vídeos de situações que não existiram, ou seja, memórias de algo que não vivemos. É um possível afastamento da noção do documento como monumento pensada por Le Goff, e o caminho para pensar a memória e seus arquivos em mobilidade, com espacialidades e temporalidades próprias.

REFERÊNCIAS

HOSKINS, Andrew. Anachronisms of media, anachronisms of memory: from collective memory to a new memory ecology. In: NEIGER, Motti; MEYERS, Oren; ZANDBERG, Eyal (Ed.). *On media memory: collective memory in a new media age*.

United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2011a, p. 278-288.

HOSKINS, Andrew. Digital network memory. In: ERLI, Astrid; RIGNEY, Ann (Ed.). *Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 91-106.

HOSKINS, Andrew. From collective memory to memory systems. *Memory Studies*, v. 4, n° 2, 2011b, p. 131-133.

HOSKINS, Andrew. The mediatization of memory. In: LUNDBY, Knut (Ed.). *Mediatization of Communication*. Berlin and Boston: De Gruyter Mouton, 2014, p. 661-679.

MARTINS, Allysson. Digital productions in the 50 years of the 1964's coup d'état: Multimedia special issues in Brazilian journalistic websites. *Memory Studies*, 2022a, 15(1), p. 204-215. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/17506980211017943>>. Acesso em: 08 jan. 2024.

MARTINS, Allysson. *Jornalismo digital entre redes de memórias na efeméride do 11/09*. Porto Velho: Edufro, 2022b. Disponível em: <<https://edufro.unir.br/uploads/08899242/Edital%202019/JORNALISMO%20DIGITAL911.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2024.

MARTINS, Allysson. *Jornalismo e guerras de memórias nos 50 anos do golpe de 1964*. Porto Velho: Edufro, 2020. Disponível em: <<https://edufro.unir.br/uploads/08899242/Capas%206/JORNALISMO%20E%20GUERRAS%20DE%20MEMORIAS%20NOS%2050%20ANOS%20DO%20GOLPE%20DE%201964.pdf>>. Acesso em: 10 maio 2024.

PALACIOS, Marcos. A memória como critério de aferição de qualidade no ciberjornalismo: alguns apontamentos. *Revista FAMECOS*, v. 37, p. 91-100, 2008.

PALACIOS, Marcos. Jornalismo online, informação e memória: apontamentos para debate. In: *Anais do Workshop de Jornalismo Online*, Covilhã, 2002, p. 1-12.

PALACIOS, Marcos. Memória: jornalismo, memória e história na era digital. In: CANAVILHAS, João. *Webjornalismo: 7 características que marcam a diferença*. Covilhã, Portugal: Livros Labcom, 2014, p. 89-110.

PALACIOS, Marcos. Ruptura, continuidade e potencialização no jornalismo online: o lugar da memória. In: MACHADO, Elias; PALACIOS, Marcos (Org.). *Modelos do jornalismo digital*. Salvador: Editora Calandra, 2003, p. 1-17.

READING, Anna. Memory and digital media: six dynamics of the global memory field. In: NEIGER, Motti; MEYERS, Oren; ZANDBERG, Eyal (Ed.). *On media memory: collective memory in a new media age*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2011, p. 241-252.

MEMÓRIA PRODUZIDA

Renné Oliveira França

Uma memória produzida nada mais é do que um fragmento do passado coletivamente compartilhado dentro de um grupo a partir de uma construção total ou parcialmente ficcional normalmente apresentada por uma instituição, que pode ser política, religiosa ou midiática. Datas comemorativas de acontecimentos inventados ou transformados, filmes sobre personalidades históricas e algumas tradições culturais são exemplos desse tipo de memória.

O kilt, saíote típico escocês, por exemplo, teria sido inventado por um industrial no século XVIII, muito posterior ao período que é retratado em filmes como *Coração Valente* (Mel Gibson, 1995), que se passa no século XIII. Da mesma forma, a Procissão do Fogaréu na Cidade de Goiás (GO), compreendida como uma tradição ininterrupta da cidade desde 1745, só ocorreu pela primeira vez na década de 1960. O controle sobre a memória é uma espécie de controle sobre o passado, o que significa poder sobre nossas identidades. A fabricação da memória é uma forma de estabelecimento deste poder, uma escolha de um grupo restrito do que e como se deve lembrar. Mas como algo tão pessoal quanto a memória pode ser produzida?

Isso nos leva a uma breve discussão da relação do conceito de memória com o imaginado ou ficcional. O filósofo Edmund Husserl (2017) entendia que o “lembrado” se apoia no “representado”, que tem a função de presentificar a memória ao mesmo tempo em que oferece um suporte a ela. Lembramos de um tipo de representação do passado. Jean-Paul Sartre (2012) chama de “lembrança

imagem” o misto entre a lembrança pura e aquela reinscrita na percepção, que estaria a meio caminho da ficção: a ressurreição do passado tenderia a revestir-se de formas alucinatórias, nunca podendo ser confiável como aquilo que realmente se deu. Nossa memória é fluida e se mistura com nossa imaginação, que muda de tempos em tempos pelas mais diversas influências.

Maurice Halbwachs (1990) partiu do princípio de que o ser humano sempre carrega consigo toda a sociedade (com suas referências, valores e regras) para compreender que nossas lembranças têm origem nas relações sociais e cunhou o termo Memória Coletiva para explicar o compartilhamento de memória: o indivíduo seria capaz de ter lembranças ligadas à vida pessoal e também seria capaz de se comportar como membro de um grupo e manter lembranças impessoais. Não teríamos no pensamento imagens totalmente prontas: a sociedade nos daria as indicações necessárias para reconstruir partes de nosso passado que representamos e acreditamos ter saído de nossa memória. As memórias dos outros auxiliam a minha, preenchendo lacunas e oferecendo dados para que eu me apoie. Muitas de nossas memórias de infância se explicariam assim: produto de nossa imaginação a partir de relatos de nossos pais, avós, tios.

Pessoas pertencentes a um mesmo grupo possuem uma memória comum, coletivamente compartilhada, normalmente construída a partir de acontecimentos com poder de afetar todos ao mesmo tempo: na memória do grupo se destacam as lembranças de eventos que dizem respeito à maioria. Recorremos ao testemunho dos outros para reforçar o que sabemos, com nossas lembranças se adaptando ao conjunto de nossas percepções do presente e a imaginação muitas vezes preenchendo os hiatos de memória. Dessa maneira, nosso passado acaba se confundindo com o do grupo do qual fazemos parte, e é por isso que nos lembraríamos com mais facilidade daqueles acontecimentos vividos em conjunto, pois teríamos acesso a outras memórias para solidificar a nossa. Cada memória pessoal seria, então, um ponto de vista sobre a memória coletiva, e esse ponto de vista mudaria de acordo com o lugar que ocupo dentro do grupo.

James Fentress e Chris Wickham (1992) propõem uma evolução no conceito de memória coletiva criado por Halbwachs e preferem a expressão “memória social”, que seria formada por uma série de informações compartilhadas: ao mesmo tempo local de produção de identidade e de sentimento de pertencimento. É aí que entram as diferentes formas institucionalizadas de representar o passado e oferecê-lo como memória para ser consumida pela sociedade. Segundo Andreas Huyssen (2000), na segunda metade do século XX houve um novo interesse pela memória social com o estabelecimento de novas datas comemorativas e a restauração de velhos centros urbanos, museus, modas retrô, no que ele compreende como uma comercialização em massa da nostalgia, uma

automusealização através do crescimento de romances históricos, aumento de documentários na televisão e canais como o History Channel. Trata-se da comercialização de uma memória produzida cada vez mais disponível que, por sua vez, faz sucesso pelo nosso desejo de buscar âncoras em um mundo caracterizado por uma crescente instabilidade do tempo e pelo fraturamento do espaço. Porém, ao mesmo tempo, essas mesmas estratégias de rememoração podem ser transitórias e incompletas.

Para Huyssen, as questões cruciais da cultura contemporânea estão localizadas atualmente no limiar entre a memória e a mídia, que modela a memória pública à sua própria estrutura e forma. A hipótese de Huyssen é que precisamos da memória e da musealização juntas para construir e ancorar nossas identidades e alimentar uma visão do futuro. A memória coletiva de uma sociedade não é menos instável; sua forma não é permanente. Ela é negociada no corpo social de crenças e valores, rituais e instituições. Nossa vontade presente tem grande impacto sobre o que e como rememoramos. O passado rememorado está sempre inscrito no nosso presente. Toda a estrutura de memória é fortemente contingente frente à formação social que a produz.

Nossa memória social e coletiva é construída através de uma variedade de discursos e diversas camadas de representações. Mas nossa cultura também precisa oferecer espaços memoriais que nos ajudem a construir e alimentar a memória coletiva. E a mídia nos oferece versões do passado. Mas quem tem o controle sobre a memória?

Celebrações religiosas, datas comemorativas oficializadas em calendário ou eventos de governo, e com mais forças produções midiáticas: livros, músicas, séries, filmes, novelas, retrospectivas de aplicativos como Spotify, YouTube e redes sociais que se organizam a partir de informações de algoritmos que tematizam um ano ou uma década criando uma base de representação a partir da qual montamos nossas próprias memórias pessoais. A memória produzida é inescapável porque ela é onipresente: está nos noticiários, mas também nas salas de aula, nos podcasts, vídeos e memes.

Paul Ricoeur (2007) afirmou que a ressurreição do passado é concretizada em público de forma quase alucinatória. A composição das imagens da lembrança é feita de forma ostentativa e sempre ficcional, pois ninguém tem acesso puro ao passado. É sempre uma construção, um enquadramento, uma escolha de representação. Seja por fins de controle, seja por entretenimento. A memória representada é produzida porque aparece ligada à imaginação, voltada para escolhas da instituição que não dizem da mimese do que realmente se deu, mas do imaginário que a instituição se baseia e pretende confirmar.

REFERÊNCIAS

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Social memory: new perspectives on the past*. Cambridge: Blackwell, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano Ed., 2000.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e O Nada: Ensaio De Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

MEMÓRIA SATURADA

Carlos Gilberto Pereira Dias

Na Antiguidade Clássica, os gregos consideravam a memória uma identidade sobrenatural ou divina. Essa é a origem simbólica da deusa Mnemosyne, mãe das Musas, que protegem as Artes e a História. Mnemosyne é comumente associada como a deusa da memória e da lembrança.

Os estudos sobre a memória tem sido objeto de reflexão na Filosofia, na Antropologia, na Sociologia e na Psicanálise desde o início do século XX. Na década de 1970, os historiadores também começaram a se interessar pelo assunto. Desde então, o debate interdisciplinar em torno dos estudos sobre a memória tem trazido enormes contribuições.

Na década de 1920, o teórico Maurice Halbwachs, expandiu sua reflexão sobre a memória, entendendo que a memória individual só poderia ser apreendida na sua dimensão social, ou seja, só podemos pensar ou rememorar através de “quadros sociais da memória”, dessa forma, se lembramos, é porque os outros e a situação presente nos fazem lembrar. Em outras palavras, Halbwachs afirma que, ainda que evoquemos lembranças individuais para reconstituir um evento, é também na lembrança do outro que a minha se constitui. Dessa forma, a interdependência entre a memória individual e a memória do outro é fundamental. Se lembramos é porque somos provocados pelos outros numa situação presente.

No final da década de 1980, Michael Pollak retomou os estudos de Halbwachs e observou que para o sociólogo francês a memória coletiva não estava

estruturada na coerção ou imposição, mas numa coesão social ordenada a partir da adesão afetiva ao grupo. A negociação seria o aspecto chave para conciliar as memórias individuais à memória coletiva e vice-versa.

Embora a *memória oficial* (nacional) frequentemente se apresente de maneira hegemônica, a verdade é que essa base comum que chamamos de memória coletiva/memória nacional é um espaço cheio de porosidade e nessa teia complexa subsistem as *memórias subterrâneas*. Resistindo ao caráter uniformizador e opressor da memória oficial, as lembranças subterrâneas operam numa permanente disputa de memória. Esse entendimento foi fundamental para observarmos que a estrutura da memória oficial pode ser metaforicamente associada àquilo que Pollak chamou de *enquadramento da memória*, ou seja, a formatação coletiva das memórias que devem ser lembradas notadamente através da valorização de datas cívicas e determinados personagens da história. A expressão *enquadramento da memória* também pode servir de analogia à noção de *memória manipulada* esboçada por Paul Ricoeur e retomada por Régine Robin e aqui novamente, na contramão do *enquadramento da memória* e/ou da *memória manipulada*, emergem nos espaços cheios de porosidades, as memórias subterrâneas que desafiam o engessamento das memórias nacionais.

Na esteira dessa compreensão, é interessante observar que a museificação do passado tem sido a prática mais recorrente dos historiadores na medida em que partem do pressuposto de que a memória está nos alicerces da História. Essa museificação do passado está muitas vezes associada a uma espécie de “dever ético” no percurso de historiadores, especialmente quando lidamos na contemporaneidade com o excesso de memória e uma profunda necessidade de tudo guardar e conservar. A memória saturada é aquilo que excede ou extrapola o resultado final do ofício de historiadores.

No livro *A Memória Saturada*, a historiadora franco-canadense Régine Robin percorre a memória, para refletir sobre os abusos que determinados movimentos de rememoração, repercutem persistentemente. O conceito de memória saturada formulado por Robin, se avizinha, portanto, da noção de *enquadramento da memória* esboçado por Michael Pollak e da *memória manipulada* refletido por Paul Ricoeur.

Se, por um lado, encontramos a memória saturada, sacralizada e banalizada em torno da repetição de eventos como o Holocausto e no constante “heroísmo” ressignificado da Guerra de Secessão e da vitória dos Aliados na Segunda Guerra Mundial, por outro lado, encontramos a *memória impedida*, o esquecimento que parece encobrir as vítimas anônimas do Cerco de Leningrado, da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki e do genocídio dos povos ameríndios: “Eu fico confuso com o espetáculo inquietante que transmite aqui o excesso

de memória e o excesso do esquecimento em outros lugares para não dizer nada da influência das comemorações e dos abusos da memória e do esquecimento (Ricoeur *apud* Robin, 2016, p. 32-33).

Os rearranjos narrativos que as sociedades contam ou se contam sobre o passado têm engessado uma memória saturada, manipulada: “A *verdade* não tem sido medida, ela foi fabricada. Sendo generosos podemos dizer que a *verdade* foi negociada” (Robin, 2016, p. 39, grifo nosso). Embora o argumento de Robin nos pareça pouco otimista, considerando a memória manipulada como um instrumento de dominação que desloca as memórias não oficiais para um ambiente de controle absoluto, a memória impedida, acompanhada de seus esquecimentos inconscientes, permanece como um espectro que vaga na superfície, uma imagem persistente que resiste à memória artificial, construída pela propaganda de Estados totalitários e objeto permanente da vigilância, de saturação.

A memória saturada, para além dos abusos da memória, são persistentemente evocadas através dos movimentos de rememoração que produzem uma imensa cacofonia, cheia de barulho. Através de inúmeros exemplos, podemos analisar os perigos da memória saturada, associada muitas vezes a determinados discursos que se cristalizam no “dever da memória” que estão sempre reverberando numa museificação do passado, alicerçado nas comemorações ritualizadas pelos estados nacionais. Não por acaso, estes exemplos notáveis de memória saturada, têm sido recorrentemente utilizadas nos bancos escolares, na ficção, na mídia. A memória saturada vai se engessando, solidificando a nossa percepção sobre eventos específicos.

Partindo do pressuposto de que a lembrança emana do esquecimento, entendida aqui como a sobrevivência do passado, parece consenso observar que historicamente as sociedades tem selecionado aquilo que acreditam ser necessário reter do passado para lembrar no futuro e, assim, o passado reconduzido ao presente torna-se frequentemente uma garantia que se alimenta espontaneamente da dialética entre a memória saturada (o excesso) e a memória impedida (a ausência).

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 2. ed. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 11. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2008.

JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de La Memória*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-215.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 2, n. 3, 1989. p. 03-15.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 93-101.

ROBIN, Régine. *A Memória Saturada*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016. Tradução: Cristiane Dias e Greciely Costa.

MEMÓRIA SELETIVA

Amílcar Torrão Filho

No conto *Funes, el Memorioso*, de 1942, Jorge Luis Borges (1899-1986) apresenta o caso do uruguaio Irineu Funes que tinha uma memória prodigiosa, sendo capaz de recordar todos os detalhes de todos os momentos de sua vida, tudo o que havia lido, sentido, ouvido ou vivido, sendo incapaz de esquecer qualquer detalhe de sua experiência: “Havia aprendido sem esforço o inglês, o francês, o português, o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos” (Borges, 1972, p. 124-125). Incapaz de esquecer, de selecionar o que desejava recordar, Funes é incapaz de pensar. Sua memória é uma caixa cheia de recordações que não param de crescer, ele é incapaz de selecionar o que é útil daquilo que deve ser esquecido, o que o impede refletir sobre aquilo que viveu. Friedrich Nietzsche (1844-1900) já tinha feito uma reflexão semelhante em 1874, na *Segunda Consideração Intempestiva*, na qual se insurge contra o que considera um excesso de recordação, de história, que impediria o homem de agir, ousar começar algo novo, escapar do peso do passado e da tradição (2003, p. 12). Ele critica o que chama de história monumental, “excrecência desertificadora”, que representa a veneração do antigo, que impede a emergência do atual, o contrário de uma história crítica, “que julga e condena” (2003, p. 25). A recordação, a memória, a história oficial, o monumento são lastros que impedem o homem de construir o novo, de avançar em direção ao futuro, impedindo essa felicidade que é poder-esquecer, ou seja,

“a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes” (2003, p. 9).

A arte da memória, técnica de memorização utilizada desde a Antiguidade, vai continuar a ser importante como parte do novo método científico até a obra do filósofo Gottfried Leibniz (1646-1716). Depois disso há uma perda de estima e consideração pela memória, que sobrevive “como uma espécie de fóssil inútil” (Rossi, 2010, p. 66); a memória “artificial” deixa de fazer parte da cultura e a aprendizagem mnemônica passa a ser vista como uma forma de decorar dados e informações inúteis. Uma memória que não seleciona e faz uma triagem do que realmente importa parece não fazer mais sentido. Recordar deixa de ser uma técnica de aquisição de conhecimento para se tornar um abarrotamento da mente. É preciso selecionar os elementos do passado que permitam construir o saber e recuperar o que é imprescindível. A recordação a contrapelo da história luta contra a seleção interessada da memória oficial, das comemorações que mantêm em pé as narrativas nacionais e o discurso dos vencedores. Cada grupo social seleciona aqueles elementos da memória que servem ao presente; o que não faz mais sentido, o que não tem utilidade, não é lembrado, pois a memória se inscreve no atual, como lembra Bergson (1859-1941), ela “prolonga seu efeito útil até o momento presente” (1999, p. 89); a memória não consiste, assim, “numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente” (1999, p. 280). Essas seleções podem gerar conflitos, como o negacionismo do Holocausto, que significa para Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) “substituir a verdade insuportável pela mentira tranquilizadora” (1988, p. 36); uma mentira interessada, que transforma as escolhas da memória em um campo de batalha. Portanto, as seleções da memória não são apenas a escolha do que se lembra, mas de como se lembra e como se conta o que já passou.

O esquecimento é uma das formas de seleção do passado, para o qual, por vezes, a memória se apresenta como antídoto, ou uma forma de superar a tradição, acelerar o tempo e mover a história. Podemos esquecer por causa de uma afasia sensorial, um déficit de memória, um choque violento, um trauma; podemos sofrer de amnésia causada por lesões cerebrais, por doenças ou pelo negacionismo, pelo apagamento de um passado incômodo, pela censura ou distorção. Esquecemos por razões alheias à nossa vontade ou da sociedade à qual pertencemos, assim como podemos escolher esquecer os conflitos do passado para perdoar, anistiar e reconciliar uma sociedade dividida. Em lugar de uma *ars memoriae*, uma técnica de recordação, temos o

que Paul Ricoeur (1913-2005) denomina *ars oblivionis*, uma arte do esquecimento que provoca uma memória feliz (2007, p. 423). Não é a patologia que nos obriga a esquecer, mas o desejo de viver em paz, ou não se enfrentar mais a um passado doloroso, a uma memória incômoda, um “querer-não-saber” (Ricoeur, 2007, p. 455). Ou decidimos esquecer o esquecimento, recordando e preservando a voz das vítimas, dos vencidos, dos sobreviventes, que faz da memória uma tarefa ética, o dever de “preservar a memória, em salvar o desaparecido, o passado, em resgatar, como se diz, tradições, vidas, falas e imagens” (Gagnebin, 2006, p. 97).

Identificamos o esquecimento à erosão da memória, ao envelhecimento ou à patologia, tudo o que nos encaminha para a morte ou a tristeza da perda das lembranças (Ricoeur, 2007, p. 448). Para Nietzsche, o esquecimento deve ser uma escolha, é preciso selecionar do passado apenas aquilo que não impede a emergência do novo, pois a memória “tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil” (Bergson, 1999, p. 266-267). O agir, o útil, devem selecionar a irrupção de um passado atualizado. Se não selecionamos caímos nos abusos da memória e da comemoração, da produção de identidades excludentes codificadas por um pretense passado coeso e coerente. “Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A ideia de narração exaustiva é uma ideia performativamente impossível” (Ricoeur, 2007, p. 455). Mesmo que Funes pudesse lembrar-se de tudo, a todo momento, não teria a quem contar o que recordasse. Para que exista narrativa, para que a memória seja comunicada, é preciso que ela seja selecionada, que o esquecimento seja ao mesmo tempo operante, olvidando o que não é mais útil, ou questionado, recuperando o que foi deliberadamente apagado para silenciar a voz de alguém; de um lado, anistiar como uma forma de, se não calar o mal, “dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera” (Ricoeur, 2007, p. 462); por outro uma forma de “enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados” (Gagnebin, 2006, p. 47), dar-lhes voz por meio de um “lembrar ativo” que elabora o luto e promove uma reflexão e um esclarecimento do passado e do presente (Gagnebin, 2006, p. 105).

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Trad. port. Carlos Nejar. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: 34, 2006

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda Consideração Intempestiva. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. port. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RIKOEUR, Paul. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Trad. port. Alain François et. al. Campinas: Unicamp, 2007.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória e o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. Trad. port. Nilson Moulin. São Paulo, Unesp, 2010.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória. “Um Eichmann de papel” e outros ensaios sobre o revisionismo*. Trad. port. Marina Appenzeller. Campinas, São Paulo: Papirus, 1988.

MEMÓRIA SOCIAL

Marco Antônio de Almeida

A discussão acerca do caráter social da memória, implícita num conceito como “memória social”, pode parecer evidente à primeira vista, mas não é o caso. Isso se deve, em grande parte, a uma disputa entre os campos das Ciências Sociais, de um lado, e da Psicologia do outro, que entre final do século XIX e início do XX, se empenharam em delimitar a fronteira entre a memória como fenômeno subjetivo ou como fenômeno socialmente construído – em alguns casos, optando por pensar nas determinações e influências recíprocas dessa oposição.

Essa disputa pode ser situada desde o âmbito francês a partir das discussões do grupo constituído em torno da figura do sociólogo Émile Durkheim, que irão posteriormente influenciar a fundação dos *Annales*, especialmente na defesa de um tipo de história que fosse simultaneamente aberta ao trabalho interdisciplinar e se orientasse por uma noção ampliada de documento histórico. No que tange às contribuições específicas sobre o caráter social da memória, vale destacar a contribuição de Maurice Halbwachs (1990) que, a partir de sua concepção de memória coletiva, vai construindo uma explicação prática de certos fenômenos sociais, remetendo a formas do passado (conscientes ou inconscientes) compartilhadas pelos grupos ou indivíduos na forma de “quadros sociais da memória”, que lhes dão significado e valor. Desse modo, a memória individual não se opõe à memória coletiva, mas ambas se interpenetram. Retornando aos *Annales*, as reflexões oriundas desse grupo serão importantes para estabelecer, a partir da concepção

de historiografia, a problematização da reconstrução do passado na perspectiva da oposição entre perspectivas objetivas e subjetivas. Assim, foram colocados no centro da discussão aspectos relacionados à maneira pela qual as representações sociais são constituídas e interpretadas, recuperando em outra chave elementos já presentes nas elaborações de Halbwachs acerca da construção dos “quadros sociais da memória”.

Os enfoques interdisciplinares sobre os estudos da memória empenhados em entender como se constitui uma memória social irão multiplicar-se, apoiando-se em distintas tradições e matrizes de pensamento. No campo da Filosofia e da Hermenêutica destacam-se os trabalhos de Paolo Rossi e Paul Ricoeur, entre outros. No campo da História, as relações estabelecidas com a questão da memória nas sociedades complexas se definem fortemente pelo controle de suportes externos da memória, fundamentalmente da escrita e, transversalmente, pela afirmação da relação entre memória e poder (Le Goff, 1984). Neste território, vale destacar, para além das contribuições dos *Annales*, toda a discussão acerca da história oral (como metodologia e concepção de dinâmica social), e a decorrente explosão de trabalhos testemunhais, baseados em histórias de vida e que configuram uma vertente de estudos de “história recente”. Trata-se de uma ampliação de fontes e objetos de reflexão já presumidas, em grande medida, na vasta obra coordenada por Pierre Nora entre 1984 e 1992, *Os lugares da memória*, que, ao colocar em relação História e Memória, entrelaça imagens, pessoas e fatos em “lugares de memória”. Assim, um “lugar de memória” pode variar desde o objeto mais material e concreto, localizado geograficamente, até o objeto mais abstrato e intelectualmente construído. Pode, portanto, ser um monumento, uma instituição (museu, biblioteca, arquivo etc.), um personagem, um evento ou um símbolo. Entretanto, os objetos só se constituem em um “lugar de memória” quando escapam do esquecimento e são reinvestidos, em suas emoções e afetos, por uma comunidade, relacionados a um quadro social de referências, a uma história de caráter coletivo. Nora (1993) afirma que estes “lugares” foram se reduzindo, muitas vezes limitados a comemorações cívicas ou do tipo patrimonial.

Já no campo da Antropologia, a preocupação acerca da constituição de uma memória social passa pelo estudo de sociedades predominante ágrafas e nos mecanismos de transmissão do conhecimento que nelas se desenvolvem. Um marco dessas discussões está presente na obra de Claude Lévi-Strauss, em particular a partir do livro *O pensamento selvagem* e a posterior série de estudos reunidos em *As mitológicas*. Nestas obras o autor se esmera em demonstrar a complexidade do pensamento de povos desprovidos de escrita, mas que, por meio dos mitos, constituíram um sistema sofisticado de perpetuação, transmis-

são e atualização dos conhecimentos e das memórias coletivas. Os trabalhos de memória mítica destes povos, na reprodução de seu mundo cosmogônico, possibilitam a ressignificação das histórias vividas, no plano individual e coletivo. Jack Goody (2012), por sua vez, embora concordando em linhas gerais com a perspectiva de Lévi-Strauss, irá nuançar a oposição entre culturas ágrafas e letradas, demonstrando que as tecnologias de escrita foram sendo introduzidas e incorporadas paulatinamente em diversas sociedades e culturas, coexistindo de forma complementar e, nessa interação, redefinindo cognitivamente padrões de armazenamento de informações e de memórias.

Desde meados dos anos 80, os estudos de memória tornaram-se centrais nos estudos culturais, marcando uma mudança de interesse no campo da cultura, em contraste ao papel central desempenhado até então pela preocupação com o futuro, característica do discurso da modernidade (Huysen, 1997). Trata-se de uma virada epistemológica em relação ao estudo tradicional do passado construído sob bases disciplinares mais formais, como a História, por apoiar-se em elementos mais fluídos, como a subjetividade e a experiência vivida – não por acaso, Walter Benjamin torna-se uma das grandes referências desses estudos. Desse modo, a atenção dos pesquisadores é atraída para a análise de testemunhos, para celebrações e recordações públicas, para a história oral, para a autoficção. Como fenômeno do final do século XX, a guinada em direção à memória social nos estudos culturais, e particularmente os de viés decolonial, são testemunho do esforço na busca de apontar novos caminhos de pesquisa e reflexão acerca de um corpus cada vez mais amplo de produtos culturais que passam a ser considerados “documentos”, inspirando possibilidades inéditas de conceber relações entre memória, cultura, sociedade e subjetividade. Uma reflexão que inclusive perpassa pelas manifestações artísticas e ficcionais, como no trabalho de Grada Kilomba (2019).

Nas últimas três décadas, os processos relacionados à digitalização da informação e sua distribuição em redes informatizadas acrescenta uma nova camada de complexidade à questão da memória social. As possibilidades de construção, coletiva e individual, de bases de dados e referências, amplia o escopo da constituição de memórias passíveis de compartilhamento. Trata-se de uma mudança de ordem “ecológica”, segundo Postman (1994): ela modifica totalmente as relações no ambiente em que é introduzida, na medida em que as tecnologias transformam e redimensionam visões de mundo. As tecnologias modificaram a percepção das pessoas a respeito de si e de seu entorno, e se incorporaram ao senso comum, condicionando suas formas de ver e atuar – o fundamental, portanto, é saber em que medida as tecnologias modificam a concepção sobre o que é a memória e como alteram a redistribuição do poder simbólico, gerando novas fontes de legitimidade.

REFERÊNCIAS

- GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HUYSEN, Andreas. *Memórias do Modernismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi vol. 1 (Memória-História)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 11-50.
- NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- POSTMAN, Neil. *Tecnopólio: A rendição da Cultura à Tecnologia*. São Paulo: Nobel, 1994.

MEMÓRIAS PERDIDAS

Eliaquim Timóteo da Cunha

“A música é formada por som e silêncio.” Para iniciar esse verbete, peço licença para usar essa frase como uma metáfora comparativa entre música e memória. Na música, o som e o silêncio são interdependentes. De forma semelhante, as “memórias perdidas” estão próximas ao conceito de “esquecimento” nos estudos de memória. Ou seja, no campo da memória, o “esquecimento” e as “memórias perdidas” são fenômenos inter-relacionados, assim como som e silêncio se complementam na música. Não obstante, esse temário está diretamente ligado a relações de poder e violência, o que torna necessária uma perspectiva interdisciplinar, aqui, devido a minha formação, darei atenção para antropologia e história.

A história social e racial do Brasil é marcada por políticas que visaram moldar a composição étnica do país, em consonância com ideais racialistas e eurocêntricos que prevaleceram nos séculos XIX e XX. Uma dessas políticas foi a teoria do branqueamento, uma visão amplamente disseminada e implementada por meio de leis e práticas de imigração que incentivaram a entrada de europeus em detrimento de outras etnias. Paralelamente, havia também um projeto que defendia a “assimilação” e integração dos povos indígenas, idealizando que, com o tempo, esses grupos desapareceriam ou se diluiriam na sociedade nacional. Esse projeto de nação, baseado na homogeneização racial e cultural, foi promovido por intelectuais, políticos e legisladores que acreditavam na construção de um Brasil “branco” e “civilizado”.

Para alcançar as memórias perdidas, é necessário apresentar uma breve retrospectiva sobre o estudo da memória no curso da historiografia, destacando teóricos que contribuíram para o entendimento desse fenômeno, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva. A memória, longe de ser um simples depósito de informações, revela-se como um campo de investigação diversificado e intrincado, conectado a questões identitárias, culturais, políticas e sociais. Como objeto de estudo, a memória possui múltiplas camadas e tem sido abordada por inúmeras agendas de pesquisas.

No início da década de 1990, impulsionado pelo processo de democratização consolidado pela Constituição de 1988, o Brasil testemunhou um investimento significativo na tradução de autores de relevância internacional. Essas traduções trouxeram à tona novas agendas de pesquisa, que desempenharam um papel central na renovação dos debates acadêmicos e que, hoje, formam a base da Referências fundamental para o estudo do tema. Entre eles, destacam-se Jacques Le Goff (1990), Maurice Halbwachs (1990), Michael Pollak (1989, 1992), Pierre Nora (1993), Derrida (2001), Henri Bergson (1999 [1986]), Paul Connerton (1999) e Ecléa Bosi (1994 e 2003), que ofereceram contribuições à compreensão da memória como uma construção social complexa. Não me alongarei nos detalhes de cada um desses trabalhos para evitar o risco de repetição em relação aos demais verbetes do livro, limitando-me apenas a mencioná-los com o intuito de contextualização.

A antropologia é uma ciência essencialmente interdisciplinar, que dialoga constantemente com outras áreas como a história, economia e política, especialmente no uso de arquivos. Originalmente ligados à historiografia, os documentos passaram a ser analisados por várias disciplinas, enquanto a etnografia, antes exclusiva da antropologia, foi adotada por áreas como sociologia e educação. No Brasil, a antropologia inicialmente se expressou nos museus por meio de estudos de culturas indígenas, e programas de Pós-graduação só foram criados a partir dos anos 1970.

Arquivos e museus, como monumentos de memória, muitas vezes refletem uma “memória oficial” controlada por elites, o que resultou no apagamento de outras narrativas. Almeida (2008), influenciado por Foucault, considera os arquivos não apenas como coleções de documentos, mas como símbolos de poder, onde as elites impõem categorias que, embora aparentem neutralidade, são arbitrárias. Derrida, em “Mal de Arquivo” (1995), explora o arquivo como um mecanismo seletivo que decide o que é lembrado e esquecido, sendo o esquecimento essencial ao próprio ato de arquivar. Para ele, quem controla os arquivos também controla a memória coletiva e a identidade histórica.

Essa reflexão se estende à antropologia, que vê documentos como representações culturais e fontes de poder. Em uma perspectiva descolonial, iniciativas recentes envolvem a participação ativa de povos indígenas na curadoria de acervos em museus, reconfigurando suas narrativas. Exemplos incluem o trabalho de Rafael Andrade (2023) com as coleções Iny-Karajá e a coletânea Tesouros Iny-Karajá (Lima Filho, 2021). Esses projetos propõem uma “descolonização museal”, valorizando a voz dos próprios indígenas e rompendo com práticas tradicionais de representação. A reconstrução de narrativas plurais e participativas também é central no projeto “Os Brasis e suas memórias” de Pacheco de Oliveira, que desafia as narrativas hegemônicas da formação do Brasil (2016).

Essas iniciativas buscam ressignificar a memória coletiva e romper com estruturas que sistematicamente silenciaram comunidades, reafirmando a importância de uma antropologia comprometida com a inclusão e a justiça social.

Em *“O que é uma nação?”*, Ernest Renan argumenta que a construção da identidade nacional requer o esquecimento e a distorção de fatos históricos incômodos, como conflitos e opressões internas. Para ele, a unidade nacional é sustentada por uma memória coletiva seletiva, onde eventos divisivos são omitidos ou reinterpretados para fortalecer a coesão do grupo. Renan alerta que o progresso dos estudos históricos pode ameaçar a identidade nacional, pois a exposição das complexidades do passado abala o senso de unidade.

Um exemplo destacado é o da França, onde massacres religiosos, como o da Noite de São Bartolomeu (1572), foram “esquecidos” para consolidar a nação. O Brasil oferece um exemplo paralelo com o “esquecimento” da escravidão após sua abolição em 1888, cujo papel crucial na formação da sociedade foi minimizado para evitar divisões e promover a narrativa de “democracia racial” (Freyre, 2003 [1933]; Fernandes, 2007 [1965]; Schwarcz, 1993).

No caso indígena, as teorias de que o indígena “desapareceria” em 100 anos, integrando-se à sociedade, refletem as políticas de invisibilização de determinados grupos sociais, em prol da criação de uma narrativa nacional homogênea. Esse processo serviu para legitimar a ideia de uma nação unificada e culturalmente europeizada, relegando o indígena ao passado e silenciando suas culturas. Hoje, o movimento indígena e a academia buscam reverter esse esquecimento, reafirmando identidades e direitos. O conceito de etnogênese, que reflète a reinvenção e fortalecimento da identidade étnica de grupos marginalizados, tem sido central para a recuperação da memória indígena.

A construção da identidade nacional brasileira, baseada em políticas de branqueamento e “assimilação” dos povos indígenas, revela a tentativa de moldar a composição étnica do país segundo ideais racialistas e eurocêntricos dos séculos XIX e XX. Renan sustenta que o “esquecimento” e o “erro histó-

rico” são fundamentais para a formação das nações. No Brasil, essa lógica legitimou a exclusão das contribuições de negros e indígenas, reforçando uma identidade nacional construída a partir do apagamento e da distorção de suas presenças históricas.

Renan conclui que o avanço dos estudos históricos representa um “perigo para a nacionalidade”, ideia que ecoa no caso brasileiro, onde o fortalecimento de uma identidade nacional única foi, em parte, erigido sobre o esquecimento. O projeto de branqueamento e o ideal de desaparecimento indígena não foram apenas políticas de exclusão, mas “erros históricos” que ainda impactam a memória coletiva e as relações sociais no Brasil contemporâneo.

Diante do exposto, é necessário considerar as iniciativas organizacionais para a recuperação das memórias perdidas. A formação do Estado nacional brasileiro tem sido marcada pelo esquecimento sistemático de determinados grupos e culturas. No entanto, essas sociedades e comunidades impactadas têm empreendido processos de recuperação, configurando uma espécie de “genealogia das memórias perdidas”. Nos campos acadêmico, artístico e político, múltiplas produções buscam trazer essas memórias ao debate público.

No Brasil, diversas iniciativas contemporâneas buscam recuperar e preservar as memórias coletivas de grupos historicamente marginalizados, enfrentando o apagamento promovido pela “memória oficial”. Museus e arquivos públicos, como o Museu da Imagem e do Som de São Paulo e o Arquivo Nacional, têm promovido projetos de descolonização documental e coleta de histórias de vida, integrando as narrativas de indígenas, quilombolas e comunidades periféricas no acervo cultural brasileiro. Paralelamente, políticas públicas como a Comissão Nacional da Verdade e a Lei 10.639/03, que torna obrigatória a inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo escolar, fomentam o resgate de memórias da ditadura militar e da herança africana, promovendo uma educação que valoriza identidades plurais. Iniciativas locais, como o Projeto de Resgate Cultural Quilombo *Ivaporunduva*, reforçam a luta quilombola pela terra e pela valorização de sua cultura, enquanto o Instituto Brasileiro de Museus, em colaboração com lideranças indígenas, incentiva a repatriação de artefatos culturais e a curadoria indígena, fortalecendo a autonomia de grupos na preservação de suas memórias. Esses esforços conjuntos de diferentes esferas sociais e institucionais reforçam a inclusão de múltiplas vozes na narrativa histórica nacional, promovendo a justiça social. Esses esforços representam uma resistência ativa contra o apagamento histórico e uma reafirmação das identidades coletivas esquecidas.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Rafael Santana Gonçalves de. *Wèdu aõna, as coisas do chefe: protagonismo indígena e experiência nas coleções Iny-Karajá do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, 2023.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e memória na antropologia: uma abordagem etnográfica dos arquivos. In: BARRETO, M. C. L. et al. (Org.). *Memória e resistência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2008.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (originalmente publicado em 1896).
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operários*. São Paulo: Editora Vozes, 2003.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. São Paulo: Edusp, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001 (originalmente publicado em 1995).
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 2007 (originalmente publicado em 1965).
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1995.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global Editora, 2003 (originalmente publicado em 1933).
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 (originalmente publicado em 1936).
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- LIMA FILHO, Manoel Luiz Salgado (Org.). *Tesouros Iny-Karajá*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2021.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, p. 7-28, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. SANTOS, Rita de Cássia Melo. (Org.). *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RENAN, Ernest. *O que é uma nação?* Rio de Janeiro: Editora XYZ, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: identidade racial no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MEMORICÍDIO ÉTNICO

Renan Albuquerque

O memoricídio étnico pode ser compreendido como extermínio em massa de saberes considerados ancestrais. O memoricídio étnico precipita-se, assim, como condição de fim anunciado para a cosmovisão de um povo com propriedades igualmente sutis e violentas em comparação à prática de genocídio. Memoricídio é termo utilizado para ação de supressão de sociocultura e, apesar de estar conexo de forma indireta a mortes, vai muito além dessas perspectivas porque atinge o corpo memorioso. Em síntese, seu desígnio é extinguir categoricamente quaisquer traços de um coletivo, de uma etnia, de uma constituição de mundo (Malta, 2018).

Podemos destacar que vários autores se amparam na ciência construída por Fernando Báez, pesquisador e estudioso no que diz respeito à história do aniquilamento do patrimônio a partir da tradição oral. Báez (2010) estabelece como memoricídio a eliminação de forma intencional de materialidades ou imaterialidades que representam realidades, imaginários e simbolismos de povos originários. Diante dessas reflexões, compreendemos que embora a imagem e a essência do que seja o memoricídio estejam presentes como elementos da literatura sobre memória e extinção cultural, o termo, da mesma forma que sua significação, guarda aprofundamento comunicacional em si mesmo.

A palavra memoricídio é neologismo que nos parece aproximar ideias de memória e homicídio, em uma significação de forma abrangente e reconformada, mas que busca apresentar o significado de “matança” da memória. É nessa

perspectiva que nos direcionamos ao analisar a literatura que apresenta o termo ou busca discuti-lo. Rampinelli (2013) define memoricídio étnico como ação que consiste na eliminação de todo o patrimônio oralizado e registrado conforme memórias de sociedades nativas das terras baixas da América do Sul. O memoricídio étnico, portanto, é a ação que desconstrói símbolos de resistência. O memoricídio étnico não incide de maneira isolada sobre outrem, haja vista que procedimentos controversos como a transculturação, o genocídio e o etnocídio o amparam a fim de tornar visíveis desígnios da prática.

Definido por muitos dicionários como o extermínio ou destruição de grupos sociais, o termo genocídio foi usado pela primeira vez em 1944 por Raphaël Lemkin para lembrar a destruição em massa de coletivo étnico, assim como toda a concepção sistemática que tenha por meta aniquilar aspecto fundamental da cultura de um povo (Genocídio, 1998). Ou seja, é uma atuação deliberada de destruição e morte de todos os componentes de um estrato étnico, racial ou religioso.

Enquanto o genocídio extingue o outro, o memoricídio étnico impõe ao ser uma modificação na perspectiva de se eliminar os conhecimentos desses povos. Implica na fragmentação ampla e na tentativa de diminuição brutal de costumes, tradições e práticas em geral. A prática possui como justificativa uma narrativa de “civilização” e melhoria em busca de uma “pureza ideológica” (Ferreira, 2022). Atualmente, perspectivas teóricas apontam que membros de determinado grupo podem sobreviver a este procedimento, mas passam a perder completamente suas especificidades culturais. Do mesmo modo, o grupo sofre um processo de assimilação que consiste na incorporação forçada de uma cultura dominante.

REFERÊNCIAS

BÁEZ, Fernando. *A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

FERREIRA, Livia. *Memoricídio: em busca de um conceito*. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Biblioteconomia e Documentação) – Instituto de Arte e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

MALTA, Marcio Maia. *Etnocídio para além das perdas culturais: pessoas, corporalidades e a multiplicação dos maus-encontros*. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

RAMPINELLI, Waldir José. Um genocídio, um etnocídio e um memoricídio praticados contra os povos latino-americanos. *Lutas Sociais: a atualidade de José Carlos Matiategui*, n. 30, v. 17, p. 139-142, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/l/article/view/25711>. Acesso em: 24 jul. 2024.

METAMEMÓRIA

Sebastião Avelar Brito

(Meta: do gr. *metá*: sobre; além; exprime a noção de reflexão sobre si; indica um nível mais aprofundado de reflexão.) Metamemória é uma das diferentes formas de manifestação da memória. A noção faz parte de uma classificação sugerida por Candau (2019) numa perspectiva antropológica. Tal taxinomia inclui a protomemória e a memória. Sendo assim, essa modalidade não deve ser confundida com a memória propriamente dita. Em suma, a metamemória é a representação que o indivíduo possui de sua memória. Diz respeito ao conhecimento que o sujeito tem de sua memória e à capacidade de verbalizá-la. Nessa acepção, a metamemória é apreendida como uma prática discursiva. Candau (2019) ressalta, ainda, que a metamemória jamais evoca a totalidade da memória, sendo apenas um discurso parcial.

No entanto, quando se trata do compartilhamento da memória, Candau (2017; 2019) alerta para alguns aspectos relevantes. O pesquisador entende que, na verdade, a única faculdade de memória atestada é a individual. Nesse sentido, argumenta que a memória supostamente compartilhada não é uma “entidade metafísica” independente das pessoas. Por outro lado, ao refletir sobre a expressão memória coletiva, o autor argumenta não ser pertinente imaginar entre indivíduos a partilha idêntica de estados mentais e representações de acontecimentos passados. Isso “implicaria que seus cérebros apresentam os mesmos traços mnésicos desse acontecimento [...]”

(Candau, 2017, p. 106). Nesse mesmo sentido, Jelin (2002) sustenta que a ideia de memória coletiva não faz sentido caso seja interpretada como uma entidade separada do indivíduo. Como a autora ressalta, são os sujeitos que recordam e esquecem.

Para o Candau (2017), atualmente não é possível definir os fatores neurobiológicos dos quais a memória coletiva depende tal como acontece com a faculdade cognitiva da memória individual. Além disso, ele diz, recordar tem a ver com a representação de algo, não sendo de fato a “coisa” representada. Soma-se a isso, o autor completa, a singularidade cognitiva de cada indivíduo ao significar experiências vividas e exteriorizar suas recordações. Dessa forma, ao se falar em uma memória supostamente compartilhada, Candau (2019) se vale da noção de metamemória enquanto:

[...] uma relação particular que os membros de um grupo considerado mantém com a representação que eles fazem da memória desse grupo, e, de outro lado, esse discurso pode ter efeitos performativos sobre essa memória, pois, retomado por seus membros, esse discurso pode reuni-los em um sentimento de que a memória coletiva existe e, por esse mesmo movimento, conferir um fundamento realista a esse sentimento (Candau, 2019, p. 34).

Para o autor, ainda que seja um dizer sobre o passado, a metamemória é relevante, pois, em certa medida, revela aspectos importantes para se compreender, por exemplo, o modo de vida e as crenças de uma comunidade. A metamemória também pode contribuir para o sentimento de pertencimento entre membros de uma comunidade. “Muitas vezes, principalmente no caso de grupos oprimidos, silenciados e discriminados, a referência a um passado comum permite construir sentimentos de autovalorização e maior confiança em si mesmo e no grupo”¹ (Jelin, 2002, p. 9-10, tradução nossa). Finalmente, a análise da metamemória pode auxiliar no entendimento das dinâmicas envolvendo as disputas entre memórias, quando indivíduos ou grupos sociais atuam para que a sua “visão” do passado prevaleça em relação às outras. Sendo assim, percebe-se que o discurso metamemorial tem relevância na ordenação do mundo ao viabilizar a circulação de saberes e representações sociais.

1. Tradução nossa para: *A menudo, especialmente en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno/a mismo/a y en el grupo* (Jelin, 2002, p. 9-10).

REFERÊNCIAS

- CANDAU, Joel. *Memória e Identidade*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- CANDAU, Joel. Modalidades e critérios de uma memória partilhada. IN: KULEMEYER, Jorge Alberto; CAMPOS, Yusef Daibert Salomão (orgs.). *El lado perverso del patrimonio cultural*. San Salvador de Jujuy: Editora EDIUNJU, 2017.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. [eletrônica]. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012. E-book.
- HALBWACKS, Maurice. *A memória coletiva*. Editora Revista dos Tribunais LTDA: São Paulo. 1990.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España Editores: Madrid, 2002.
- PRIBERAM, “meta”, in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [e-book], 2011.

MÍDIA DE MEMÓRIA

Cássio dos Santos Tomaim

O termo *mídia de memória* ou *mídia de memória cultural* nos é apresentado pela historiadora alemã Aleida Assmann em sua obra *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural* (2006). Ao conjugar as noções de mídia e memória a autora propõe uma leitura que contempla tanto o aspecto funcional de armazenamento quanto o aspecto recordativo dos suportes memoriais, principalmente no que diz respeito à transmissibilidade de uma herança cultural. Segundo a historiadora a relação que uma sociedade tem com as suas mídias de memória, em uma determinada época, diz muito sobre como esta mesma sociedade se relaciona com o seu passado. Na verdade, o conceito de *mídia de memória* está associado diretamente ao de “memória cultural”. É por ser “guardada” (no sentido de preservação) em textos normativos, em mídias (suportes) responsáveis tanto por suportar a memória que carrega quanto por eternizá-la, que a memória cultural é capaz de superar épocas, acredita a autora.

A memória cultural é uma forma de “memória coletiva”. Segundo o historiador Jan Assmann, em *A Memória Coletiva* (1950) Maurice Halbwachs compreendia a memória como produto de comunicação e interação social. Entretanto, o campo das tradições, transmissões e transferências culturais não foi contemplado no conceito de “memória coletiva” do sociólogo, o que levou Assmann a incluir a esfera cultural nos estudos da memória, vendo a memória comunicativa e a memória cultural como dois modos diferentes de recordar que constituem a memória coletiva. Se por um lado, a memória comunicativa é uma memória vivida, corpo-

rificada e que se transmite por meio de uma comunicação oral, sem qualquer necessidade de um suporte memorialístico, a memória cultural é sempre mediada em textos, ícones, danças, rituais, performances etc. No âmbito das memórias culturais podemos considerar o seguinte: as *mídias de memórias* não têm uma memória própria, mas a sua função principal é nos fazer recordar.

Esse poder recordativo das *mídias de memória* nos leva a pensar sobre dois aspectos da memória: armazenamento e recordação. Armazenar não é uma exclusividade de dispositivos técnicos como os computadores, a memória humana também disfruta desta função. Porém, memorizar não é o mesmo que recordar. Segundo Aleida Assmann, a arte de memorizar diz respeito mais a um *procedimento* mecânico de armazenamento que se difere do *processo* de recordação. O ato de recordar até pode ser voluntário, porém, não é deliberado e jamais seremos capazes de lembrar de tudo. A dimensão temporal tem impacto direto na recordação. Entre o tempo do processo de arquivamento de uma “coisa” na memória, a sua formação e a sua recuperação (evocação) ocorrem deslocamentos, distorções, ressignificações e atualizações da “coisa” a ser lembrada. Isto nos leva a pensar a memória como *potência* (vis), uma força com leis próprias e que de longe se assemelha a um receptor (ou receptáculo) com a função de proteger nossas experiências e conhecimentos. Em síntese, “a lembrança não está guardada em um repositório seguro, e sim sujeita a um processo de transformação” (Assmann, 2011, p. 34).

No caso das *mídias de memória* o ato de armazenamento é sempre um gesto contra o tempo, em que certas técnicas visam superar os efeitos do esquecimento sobre os acontecimentos vividos. Nas palavras da historiadora “o esquecimento é oponente do armazenamento, mas cúmplice da recordação” (Assmann, 2011, p. 34). Diferente da memória vivida que envolve processos voluntários de recordação por parte dos indivíduos, a memória cultural está subordinada a uma lógica de produção artificial de memórias. Segundo a autora, espaços de recordação surgem por meio de uma iluminação parcial do passado conforme cada indivíduo ou grupo necessita dele para a construção de sentido, para a formação de sua identidade. Vinculada a um suporte (meio/mídia/*medium*) essa recordação tende, a partir de um determinado presente, iluminar um determinado recorte do passado de modo que possa descortinar um determinado horizonte futuro. Para Assmann, a artificialidade que caracteriza essa memória não a torna “menor”. Pelo contrário, ao reconhecer que não há memória sem esquecimento, e vice-versa, a autora não descarta que o passado recordado por meio das *mídias de memória* também está sujeito ao “risco da deformação, da redução e da instrumentalização da recordação” (2011, p. 19).

Em *Espaços da recordação...* Assmann elege como *mídias de memória* a escrita, a imagem, o corpo e os locais. Interessa para a autora demonstrar como

em certas épocas as sociedades ou povos se relacionaram com estes suportes memorialísticos, como foram interpretados em sua função recordativa. Durante a Renascença, qualidades como legibilidade e transparência tornaram a escrita a melhor *mídia da memória*. Segundo Assmann, a escrita não só foi reconhecida como *medium* de eternização, como também suporte da memória. Somente no século XVIII, a crença de que os textos escritos eram a melhor forma de conservar (materialmente) o passado começou a ser questionada, mas no século seguinte a confiabilidade das fontes escritas sofre as suas primeiras críticas, vindas principalmente dos historiadores.

No século XIX, o vestígio tornou-se um conceito abrangente e generalizado para definir tanto a escrita quanto a imagem, assim como foi estendido aos processos psicológicos e físicos da mente humana. Concebia-se naquele momento tanto os saís de prata da chapa fotográfica quanto as substâncias do cérebro como aqueles capazes de “inscrever” os “vestígios do real”. Memória e vestígio tornaram-se sinônimos e as imagens e monumentos passaram a ocupar um novo lugar, um novo espaço de recordação. Neste cenário a fotografia foi eleita a mídia mais importante da recordação, dirá a autora. Seu caráter indexador garantia a comprovação, a autenticidade da existência dos acontecimentos passados¹. Segundo Assmann, “A fotografia, no entanto, funciona como analogia da recordação, ela também se torna *medium* mais importante da recordação, pois é considerada o indício mais seguro de um passado que não existe mais, como estampa [...] remanescente de um momento passado” (2011, p. 238). Nos séculos XIX e XX a imagem prevaleceu como *mídia da memória cultural*, entretanto, de acordo com a autora é enganoso pensar que as diversas mídias vieram se sucedendo, substituindo umas às outras. Na verdade, a batalha travada entre a imagem e a escrita no terreno da memória ao longo dos séculos equivale “[...] a formas diversas de continuidade e descontinuidade da memória cultural” (Assmann, 2011, p. 233).

Ao pensar o corpo como *mídia de memória* a autora enfrenta o problema da (in)confiabilidade das memórias autobiográficas, que acompanha toda uma discussão a respeito das falsas recordações no âmbito das pesquisas da História Oral. Assmann nos propõe uma reflexão sobre a atuação do afeto, do trauma e do símbolo como estabilizadores das recordações. No caso das memórias autobiográficas, recordação e afeto são indissociáveis, é o afeto o vigia do recordar e do esquecer.

1. Se no século XIX a fotografia se tornou a mídia mais importante da recordação, podemos dizer que no século seguinte foi a vez do cinema assumir esse papel, sem desprezar o potencial indexador da imagem fotográfica. Em função da impressão de realidade que caracterizou a imagem em movimento, o filme (e, posteriormente, os demais suportes audiovisuais) elevou a noção comprobatória e de autenticidade da imagem em relação aos acontecimentos registrados. No entanto, é preciso uma ressalva, Aleida Assmann não menciona o filme como mídia de memória em seu livro, mas isto não nos impede de construir um diálogo com o pensamento da autora.

No ato de rememoração o afeto atua como uma força ativa responsável por determinar o que lembramos e o que se manterá inacessível. Por isso, se as “impressões afetivas” em nossas vidas se tornam insuportáveis já não é mais possível falar em uma estabilização da recordação, mas na sua destruição ou negação. Assim caminhamos para a noção de trauma que, para a autora, “[...] transforma o corpo em uma área de gravação e, com isso, priva a experiência do processo linguístico e interpretativo. O trauma é a impossibilidade da narração” (2011, p. 283). Enquanto afeto e trauma são “escritas duradouras do corpo”, o símbolo corresponde a uma “tradução da experiência corporal em ‘sentido’”, ou seja, a recordação que ganha a força de símbolo é aquela que é investida de um trabalho interpretativo pelo indivíduo, ao rememorar atribui-se sentido ao objeto da recordação. É este gesto interpretativo, esta “[...] possibilidade de inventar e acrescentar um tal significado ou não” que permite a estabilidade de parte de nossas recordações, uma vez que “[...] uma história de vida está baseada em recordações interpretadas que se fundem em uma forma rememorável e narrável” (2011, p. 276).

Por fim, a historiadora aborda a “memória dos locais”, dos lugares que se tornaram espaços culturais de recordação. Segundo ela podemos falar em uma potência de memória que reside na capacidade destes lugares ao “[...] corporificarem uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas [...]” (2011, p. 318). Mas Assmann alerta: um local de memória só conserva lembranças se as pessoas tiverem a intenção de mantê-las atualizadas no presente. É o vínculo de proximidade e distância que os indivíduos têm com o local que lhe confere sentido e permite que busquem nele uma conexão direta com o passado, acredita a autora (2011, p. 359). Nesta leitura dos locais como espaços de recordação, os locais traumáticos ganham destaque por serem de uma natureza bastante distinta dos demais locais de memória. Se os locais memorativos como uma antiga igreja, um castelo medieval ou uma simples ponte são recordados por meio das histórias que contam sobre eles, os locais traumáticos se veem na impossibilidade de se narrar a história. O maior desafio enfrentado por projetos políticos de memória em torno destes lugares é o de evitar a adulteração e o vislumbre imediato por parte dos visitantes, atesta Assmann. Por outro lado, busca-se explorar a “aura” destes locais traumáticos, na perspectiva de uma história como experiência, tendo em vista a incapacidade de outras mídias, como a escrita, a visual e o audiovisual de reproduzi-la.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. “Memória comunicativa e memória cultural”. *Revista História Oral*, vol. 19, n. 1, jan./jun. 2016, p. 115-127.

MIMESE

Clara Isabel de Andrade Costa

O conceito de *mímesis* (ou mimese) apresenta uma amplitude em sua significação e tem sido objeto de análise de muitos estudiosos desde os filósofos da Grécia Antiga. O termo *mímesis* é proveniente do latim *imitatio*, que significa, a grosso modo, imitação. A partir desta tradução primeira do termo, surgem várias interpretações que vieram sendo utilizadas para a compreensão da representação dentro das manifestações artísticas, principalmente da produção literária.

A discussão de *mímesis* passa por Platão, que ao usar de referência os diálogos de Sócrates sobre as teorias do belo e concepção de arte, elaborou uma compreensão deste conceito como uma produtividade que não era carregada de originalidade, mas apenas meras cópias distintas do que seria o real. O papel que Platão atribui à *mímesis* se limita apenas a representar, sem propósitos educativos ou de transmissão de valores. Assim, a imitação mimética na visão do filósofo se apresenta como falsa e ilusória, distante da verdade.

Em sua obra sobre a poética aristotélica, a doutora em teoria literária, Lígia Militz da Costa (2006) faz um relato cronológico de como a palavra *mímesis* ganhou a atenção dos pensadores antigos. A autora aponta que Platão concedeu à palavra importância capital, argumentando com profundidade que a mimese nunca visa a essência das coisas e nem à verdadeira natureza dos objetos particulares.

[...] a mimese foi depreciada por Platão. Privilegiando a verdade, o filósofo considerou as imagens miméticas como imitação da imitação, já que elas

imitavam a própria pessoa e o mundo do artista, os quais, por sua vez, já eram imitação (sombra e miragem) da “verdadeira” realidade original (Costa, 2006, p. 6).

As reflexões de Platão também são analisadas pelo filósofo Jacques Derrida, em seu ensaio *A Farmácia de Platão* (2005). Derrida aprofunda na análise do termo *phármakon* – traduzido como remédio e usado como metáfora para caracterizar a escritura – presente no diálogo de Fedro, entre Theuth e o deus Tamuz, em que a escrita é apresentada pelo primeiro como um remédio benéfico à memória, porém tal ideia é rechaçada por Tamuz, já que este defende que a escritura se apresenta como um remédio maléfico, responsável pelo vício da memória, seu ócio e preguiça, se distanciando da verdade, do original, do verdadeiro conhecimento.

A ideia de rebaixamento da escritura, ou seja, de *phármakon* como veneno, representa todo o pensamento platônico, porém, Derrida também defende que *phármakon* não se delimita a nenhum dos polos estabelecidos, seja como veneno, seja como remédio benéfico. Para este autor, a escrita cumpre um papel que pode transitar entre esses dois polos, sem se apresentar com um único propósito fechado, pois não é um mero elemento externo à memória, pode constituí-la transitando entre sua exterioridade e sua interioridade. O filósofo defende assim, que não há como fugir da representação exercida pela escrita, pois, desde o princípio, um conhecimento necessita da mimese para ser transmitido.

Aristóteles, discípulo de Platão, também se distancia do sentido de mimese defendido pelo seu mestre e valoriza a atividade mimética ao ressaltar que a imitação está vinculada ao processo de verossimilhança, sem a obrigação de traduzir uma realidade. Em sua obra *Mímesis e modernidade: formas das sombras* (1980), Luiz Costa Lima também analisa o conceito aristotélico de mimese. De acordo com Lima, o processo mimético se delimita no campo poético e o conceito de poético se equipara à *mímesis*, sendo esta uma “imitação” da ação humana. Aqui, a imitação adquire um sentido metafórico, que se distancia de uma projeção perfeita da realidade. O autor inclui na conceituação aristotélica a presença de um receptor da representação, que será responsável por interpretar e gerar sentidos ao objeto representado. A presença do leitor se faz essencial para que a sensação de real da representação seja concluída, como explica o autor:

[...] deveremos observar que o objeto irrealizante, o objeto mimético, é tanto criado e recebido a partir de uma concepção internalizada do real, que, portanto, aquela irrealização há sempre de ser comparada com o estoque de conhecimentos que constituem a concepção do real, quer do autor, quer do receptor (Lima, 1980, p. 50).

O filósofo francês Paul Ricoeur (2000) afirma que a *mimesis* aristotélica diz respeito a tessitura de uma intriga e que sua existência depende da produção de uma singularidade. Ricoeur entende que a *mimesis* de Aristóteles desvincula-se do sentido de cópia e relaciona-se com a metáfora. O autor francês coloca o conceito de *mýthos* (ação de constituição da intriga) diretamente relacionado à atividade mimética, considerando-o um processo dinâmico de criação, responsável por uma nova vida do já existente aliado a temporalidade que envolve o objeto representado. Ricoeur ainda defende que a interpretação de realidade dada a um objeto representado será elaborada na instância da recepção, a partir de uma leitura particular.

Esse ciclo da *mimesis* é trabalhado por Ricoeur (2010) por meio do conceito da tríplice mimese em suas investigações sobre tempo e narrativa. O processo da tríplice mimese permite a compreensão do mundo social pelas diversas formas narrativas que trazem por meio de (mimese I) um mundo da ação prefigurado, mediado pela configuração textual da intriga selecionada (mimese II), o qual ganha sentido, nem sempre único e delimitado, a partir das mais variadas leituras e interpretações (mimese III), completando assim todo o ciclo da *mimesis*. A tríplice mimese explicita a relação entre tempo e narrativa, ao estabelecer a composição da intriga como mediadora entre o estágio da experiência prática e o estágio que a sucede, ou seja, nesse ciclo mimético, segue-se então, “o destino de um tempo prefigurado a um tempo refigurado pela mediação de um tempo configurado” (Ricoeur, 2010, p. 95).

O ciclo mimético das narrativas midiáticas pode encontrar estreita relação com a noção de memória discursiva trabalhada por Pierre Achard (1999). De acordo com o autor, a memória como estruturadora de uma materialidade discursiva diz respeito a um acontecimento da vida mundana transformado em discurso responsável por restabelecer os “implícitos”, que são “sintagmas cujo conteúdo é memorizado e cuja explicitação (inserção) constitui uma paráfrase controlada por esta memorização” (Achard, 1999, p. 12).

Michel Pêcheux (1999) defende que há sempre um jogo de força da memória, quando esta vai de encontro ao acontecimento transformado em discurso. Para o autor, a memória visa regularizar os “implícitos” que ela mesma aciona em uma narrativa, propiciando uma espécie de estabilização na estruturação de uma paráfrase, ao mesmo tempo em que ao acionar os elementos pré-configuradores de um acontecimento, a memória pode ser responsável por desregular a rede dos implícitos, gerando novas leituras acerca de um acontecimento passado, que pode retornar ao presente por meio do discurso e impactar o futuro com novos significados e interpretações acerca dos elementos que o configuram.

O conteúdo que constitui a memória se caracteriza então por sua constante mutação, ou seja, sua mobilidade, seus desdobramentos e retomadas, além dos choques constantes causados pelo contato com novos acontecimentos externos, influenciando diretamente na elaboração dos discursos que representam uma realidade social e na crescente e constante produção de sentidos.

REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre. Memória e produção discursiva do sentido. In: _____. *et al. Papel da memória*, p. 11-17, 1999.

COSTA, Ligia Militz da. *A poética de Aristóteles: mimese e verossimilhança*. São Paulo: Ática, 2006.

DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Editora Iluminuras Ltda, 2005.

LIMA, Luiz Costa. *Mímesis e modernidade: formas das sombras*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

PÊCHEUX, Michel *et al.* Papel da memória. *Papel da memória*, v. 2, p. 49-57, 1999.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. A intriga e a narrativa histórica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

MITO FUNDADOR

Luan Lucas A. Morais

As discussões em torno da natureza real ou fictícia do *mito* (*μυθος*, no grego clássico) povoam, há muito, as páginas dos livros e demais obras dedicadas a pensar tal questão. Em termos de senso comum, o sentido mais imediato da aplicação do termo seria o da diferenciação entre *verdade* e *mentira*, no qual o mito é mobilizado como sendo “o rótulo que permite identificar a falsificação do real” (Rust, 2015, p. 23). Ora, é possível então assumir que o mito é muito mais fácil de ser *apontado* do que necessariamente *definido* (Miranda, 2020, p. 346), visto que, ao reconhecimento imediato de algo “mentiroso”, “falso” ou “fictício”, as respostas *verdadeiras* para aquilo que se busca compreender estão posicionadas no lado oposto da explicação mitológica. Embora a dicotomia exposta seja, de fato, uma das mais comuns à ação humana quando diante do mito, assumi-la plenamente parece não ser uma tarefa fácil ou mesmo agradável. A força do mito reside na sua característica de apresentar uma versão mais “encantadora” e “sedutora” de nossa realidade nua e crua, capturando e expressando emoções, a ponto de que sua denúncia se torna mais do que imperativa, sob o risco perene de se fraudar a compreensão humana do mundo e mesmo assaltar a nossa consciência. O mito seria, portanto, uma espécie de “feitiço”, “encanto” aplicado à razão (Rust, 2015).

Mas essa interpretação unívoca, extraída do senso comum, e fadada à categorização do mito como uma narrativa irracionalista, primitiva, ilógica e mesmo característica de sociedades que não ultrapassaram a barreira da oralidade, não cairia no erro de ignorar que o mito é uma expressão particular das sociedades huma-

nas? Seu entendimento no campo intelectual como um *conceito* não implica que ele não encontre correspondência em relação a práticas e/ou fenômenos sociais característicos de todos os tipos de sociedades humanas ao longo da história, e que, por tal razão, são passíveis de existir nesses contextos como formas de expressão da ação e do pensamento humanos. Sua própria natureza é plural, sendo abordado a partir de características que podem variar desde aquelas referentes à criação e ordenamento do mundo (cosmogônico); à própria genealogia dos deuses e divindades (teológico); à criação da humanidade e a constituição da ordem social (antropogênico e antropológico) ou respectivo ao futuro, ao fim do gênero humano e do próprio mundo (escatológico) (Miranda, 2020, p. 346-347).

Desse modo, o mito é tradicionalmente identificado como uma *narrativa*, definição que, se não é errônea, pode ser incompleta. O *mythos*, para os gregos antigos, por exemplo, foi mobilizado de formas diversas para falar sobre coisas também diversas. Em dois de seus sentidos mais amplos, em uma perspectiva etimológica, se encontram o de *palavra/discurso* e o de *história/narrativa*. Autores variados, de Homero a Plutarco, se valeram do mito como um valioso “componente ideológico” na produção de discursos, questionando “não apenas a sua natureza, mas também suas aplicações práticas” (Miranda, 2020, p. 347). Paul Veyne, no clássico *Os gregos acreditavam em seus mitos?* (1983), admite que ao falar acerca de crenças é falar de verdades. Segundo o classicista francês, “as verdades eram elas próprias imaginações” e que, portanto, “nós não fazemos uma ideia errada das coisas: a verdade das coisas é que, através dos séculos, foi constituída de maneira peculiar” (Veyne, 2014, p. 11). Para Veyne, não resta dúvidas: o mito fala a verdade. É, portanto, em uma bela metáfora, o “espelho alegórico das verdades eternas que são as nossas” (Veyne, 2014, p. 190).

Em sua dimensão histórica – como narrativa que enuncia acontecimentos passados que se assemelham aos nossos acontecimentos políticos atuais – e etiológica – que narra ainda as origens de nossas individualidades políticas –, o mito atua como um relato sentido e vivenciado como verdadeiro pela sociedade que o formula, sendo, antes do que a mera oposição entre “falso” e “verdadeiro”, “uma maneira coletiva de se classificar certos valores, atitudes e decisões como convenientes ou prioritários” (Rust, 2015, p. 25), um tipo de “razão prática” à qual recorrem grupos sociais em vias de legitimar determinados interesses (Veyne, 2014).

Se tomarmos ainda o mito como um conjunto de narrativas que, em sua maioria, são de natureza religiosa, e que “transcendem as possibilidades da experiência comum e que expressam a compreensão literal ou metafórica de qualquer cultura sobre vários aspectos da realidade” (Leeming, 2005, p. 11), não é fortuito admitir que, a despeito das dificuldades em torno de se estabelecer critérios teórico-metodológicos em torno do campo (não acadêmico) que abriga os mitos – a

mitologia –, ele próprio pode ser compreendido como um sistema que lhes confere *autoridade*. É essa autoridade que permeia alguns dos contornos mais atuais em termos de interpretação e, sobretudo, instrumentalização dos mitos.

De suas múltiplas interpretações explicativas, o que aqui nos interessa é a sua manifestação política, na figura do chamado “mito fundador”, aquele que confere a origem, a causa e a justificativa acerca do ordenamento dito “tradicional” ou “oficial” das coisas. É “fundador”, pois “impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal” (Chauí, 2001, p. 5). Em suas dimensões políticas e ideológicas, são mitos dessa natureza que atuam por engendrar linguagens, valores e ideias que se passam por “novos”, mas que acabam, na realidade, por repetir a si mesmos (Chauí, 2001, p. 5).

À dimensão que interessa o presente verbete, o mito é, essencialmente, político na medida em que se trata de uma:

[...] narrativa que idealiza o passado para legitimar ou desacreditar um regime de poder. Em outras palavras, mitos políticos são leituras de mundo orientadas para um posicionamento nas disputas de poder. São narrativas exemplares, que exercem um magnetismo capaz de atrair as consciências para a obediência ou a resistência perante certo modelo de comportamentos. Mitos políticos são perspectivas assumidas sobre a autoridade e a dominação, a resistência e a exclusão, a *unidade e a separação* (Rust, 2015, p. 27, grifo meu).

Ao se extrapolar o binômio “verdade”/“mentira”, pode ser da natureza do mito e de sua aplicação prática mais imediata a preocupação em torno da construção simbólica de significados e da *legitimação* de uma ideologia particular que lhe insere em disputas pelo poder e pela *memória*. Se, como visto, são mobilizados para fins diversos como aqueles voltados à dominação/resistência ou unidade/separação, ultrapassam os limites da evidência material e empírica, abraçando consigo uma dimensão particular de *passado* que não corresponde, necessariamente, à nossa ideia de “tempo que passou”. Entretanto, mitos fundadores se valem do passado. Particularmente, de sua dimensão *ontológica*, aquela que exerce uma função no presente e que nele atua por meio não de sua totalidade, mas de uma parte sua que é variável (Lukács, 2014).

Aqui, o passado está em constante mudança, pois é construído, narrado, disputado e instrumentalizado a partir dos interesses dos grupos sociais que dele fazem uso. Falamos em “fundação” pois nela está contida a ideia de um passado imaginário, como “um instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo” (Chauí, 2001, p. 5) e cujo objetivo é se manter como eterno, além-tempo e mesmo

fora da própria História. É ainda, como apontado por Raoul Girardet, um tipo de “idade do ouro”, um “tempo de antes”, onde o que se tem são “imagens de um passado tornado lenda, visões de um presente e de um futuro definidos do que foi ou do que *se supõe ter sido*” (Girardet, 1987, p. 97). O mito fundador exprime aqui sua vocação mais completa: ficção, sistema explicativo e mensagem mobilizadora.

Se for possível compreender “ideologia” como um tipo deveras complexo de consciência social prática e material das sociedades de classes (Mészáros, 2004), é possível chegar ao entendimento que os diversos mitos fundadores produzidos ao longo da história humana tiveram e têm por objetivo político propor a oposição histórica entre o *outrora* e o *hoje* que, não raro, pode escoar seu caráter nostálgico, conservador e potencialmente reacionário. É o caso de um dos mitos fundacionais do “Ocidente”, a partir da “heroica” resistência de Carlos Martel contra o inimigo muçulmano na Batalha de Poitiers (732); o mito de criação da humanidade segundo os mesopotâmicos no *Enûma Eliš* (século XII A.E.C.), em que os seres humanos nascem do desejo dos deuses de se desobrigarem ao trabalho manual e, mais próximo de nós, o mito fundacional de que o Brasil nasceu da união harmônica entre as três grandes “raças” que compõem a nossa nação: indígena, europeia e africana. Neste último, salta aos olhos o tipo de memória entronizada pela metáfora fluvial de Karl von Martius em 1845, na qual o “rio caudaloso”, representante da herança branca, acabaria por limpar e absorver seus afluentes indígena e africano, tornando possível uma assimilação cultural em que o elemento europeu tinha destaque.

Ainda em termos de Brasil, o mito da “democracia racial” em um país marcadamente miscigenado seria representativo da ausência de um racismo brasileiro, já que não faria sentido qualquer grau de preconceito devido à nossa origem “misturada”. Quando muito, caso manifestado, seria fruto de posturas individuais, não sendo algo parte da estrutura basilar sob a qual o País foi construído em mais de três séculos de escravidão. Nesse sentido, é ainda Girardet quem pontua a existência de poucas imagens do passado que não terminem em certas visões de futuro e vice-versa. Para o autor, o que se tem é uma “evocação nostálgica de uma espécie de felicidade desaparecida e o que exprime a expectativa de seu retorno” (Girardet, 1987, p. 103). Logo, discursos restauracionistas, idílicos e mesmo “hagiográficos” de instituições, fenômenos, indivíduos e costumes são vendidos e apresentados como representantes autênticos de uma “tradição” há muito esquecida que, porém, não está morta.

Para Marx, é justamente o peso dessas tradições que acaba por comprimir o cérebro dos vivos tal como um *pesadelo*. Ora, História e Memória têm na elaboração do passado o traço comum de suas preocupações. O papel do mito fundador, em ambas dimensões, se insere na ideia de que a própria Memória de

algo é uma construção à posteriori, filtrada a partir de fatos, fenômenos e conhecimentos pospostos que se sobrepõem à História e que é capaz de alterar uma determinada recordação (Traverso, 2012). Desse modo, é possível compreender que os objetivos do mito fundador, na dialética entre esses dois campos, giram em torno do impedimento, da manipulação e da imposição da – ou de uma – Memória na e pela História.

Quem produz e transmite um determinado mito fundacional, de fato tende a considerar que aquilo que propaga conserva um caráter genuíno, informativo e pedagógico. Logo, é plausível a sua incorporação para se “justificar rotinas e tradições, expectativas e práticas” (Rust, 2015, p. 25). Se, como dito no início deste texto, a potência do mito reside em sua capacidade sedutora de se explicar a realidade, é precisamente essa “crença” que camufla a natureza mítica de uma narrativa que é capaz de torná-la em uma espécie de lição de como algo *deveria ser*. Ao fim ao cabo, o movimento pendular do mito fundador oscila entre o “futuro de um passado incerto” e os próprios “dias de um futuro esquecido”.

REFERÊNCIAS

- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987[1986].
- JABOUILLE, Victor. *Introdução à ciência do mito*. 2. ed. Lisboa: Editorial Inquérito, 1994[1986].
- LEEMING, David. *The Oxford companion to world mythology*. New York: Oxford University Press, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *Conversando com Lukács*. (Entrevista a Léo Kofler, Wolfgang Abendroth Hans Heinz Holz). São Paulo: Instituto Lukács, 2014.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004[1989].
- MIRANDA, Pablo Gomes de. Mito. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de história das religiões na antiguidade e medievo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 346-353.
- RUST, Leandro Duarte. *Mitos papais: política e imaginário na história*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- TRAVERSO, Enzo. *O passado, modo de usar: memória, história e política*. 2. ed. Lisboa: Edições Unipop, 2012.
- VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Editora Unesp, 2014[1983].

MITO MEMORIALÍSTICO

Aurora Fornoni Bernardini

No mito memorialístico propriamente dito há a realização de concepções numa forma concreta e sensorial que permite sua permanência na memória das gerações que se sucedem. Essas concepções nasceram a partir daquilo que Giambattista Vico (1668-1744) chamou de mitos primordiais, filhos do grito dos homens que, em tempos imemoriais, se reuniam e em rituais, inicialmente mágicos, tentando esconjurar seus medos e seus presságios (Vico,1996). Tomando gradativamente consciência diante dos fenômenos da Natureza, os seres humanos passaram a criar mitos – modelos sincréticos primitivos de qualquer tipo de cultura, fixando seus ritos, conforme Jean-Pierre Vernant (1990) –, mitos esses que, prevalentemente, pretendiam defender o cosmos das forças do caos (Meletínski,1998). Como explica Mircea Eliade (1996, p. 177): “De uma concepção global e coerente da Realidade” – já não mais uma série de gritos e gestos regidos pela reação dos seres humanos diante da Natureza – “surgiram histórias imaginárias, narrativas simbólicas, e as diferentes crenças”, ou seja: os mitos que se herdaram de geração em geração.

Em uma das subdivisões da Mitologia Geral (Faccat, 2024), além de cosmogônicos (surgimento do universo), os mitos podem ser classificados como antropogênicos (origem do homem), antropológicos (desenvolvimentos do gênero humano) e teológicos (genealogias dos deuses). É nessa última categoria que se encontra a maioria dos mitos memorialísticos. Mas onde está a forma concreta e sensorial desses mitos? Novamente, Eliade nos dá exemplos elucidati-

vos, como o da Imagem da Cruz = Árvore do mundo (1996, p. 162): “A liturgia bizantina canta, ainda hoje, no dia da exaltação da Santa Cruz, a Árvore da Vida, plantada no Calvário”... a árvore que, “saindo das profundezas da Terra, ergueu-se no centro da terra e santificou até os confins do universo”, e – no Cristianismo – o da Encarnação = Jesus, judeu da Palestina (Eliade, 1996, p. 170): “Deus não intervém apenas na História, como foi o caso do judaísmo; ele se incarna num ser histórico para sofrer a existência historicamente condicionada... Jesus come, digere, sente sede ou calor como qualquer outro judeu da Palestina”.

Para o pensamento mítico – conclui Eliade (1996) –, uma separação entre o material e o espiritual não tem sentido. Os dois planos são complementares. A implicação simbólica não anula o valor concreto e específico de um objeto ou de uma operação, mas acrescenta um novo valor, sem prejudicar seus valores próprios e imediatos: tudo permanece junto através de um sistema preciso de correspondências e assimilações.

REFERÊNCIAS

ELIADE, M. *Imagens e símbolos*. Martins Fontes: São Paulo, 1996.

FACULDADES INTEGRADAS DE TAQUARA – FACCAT. *Mito e mitologia*. Disponível em: <https://www2.faccat.br.ckeditorfiles>. Acesso em: 22 mar. 2024.

MELETÍNSKI E.M. *Isbrannie Stati – Vospominania (Artigos escolhidos. Memórias)*. Editora da Universidade Estatal de Humanidades: Moscou, 1990.

VERNANT, J-P. *Figures, idoles, masques*. Julliard: Paris, 1990.

VICO, G. *La Scienza Nuova*. Bonomi Editore: Pavia, 1999.

MNEMÔNICO/ MNEMOTECNIA

Adilson Felício Feiler

Memor, oris (adj.), diz respeito ao que se lembra, faz lembrar, recorda; também *memorator, oris* (subs.), o que recorda algo e *memoria, ae* (subs.), lembrança, recordação. A *mnemônia* (μνημονία) está relacionada aos processos que dizem respeito à memória, que é a capacidade de absorver informações, de modo a poder reproduzi-las assim que necessário. A mnemotecnia (μνημοτεχνία) corresponde a um conjunto de técnicas de memória, utilizadas para melhor realizar o processo de retenção de informações e, conseqüentemente, a reprodução delas. Ao caráter mnemônico está incluído tudo o que se refere à memória, inclusive a mnemotecnia, que são as suas técnicas. Tudo o que se refere à memória e os seus procedimentos remonta aos gregos antigos. O registro mais antigo de que se tem notícia sobre mnemotécnica se liga ao nome do poeta Simônides de Ceos em 477 a.C. Simônides via na disposição ordenada o fundamento para um bom processo mnemônico. As reflexões de Aristóteles sobre os processos e técnicas mnemônicos também representam importantes referências para a análise das várias conexões mentais que resultem em subsídios para as funções superiores da mente, com destaque na memória, fundamental para a formulação da reminiscência. “Atos da recordação, como eles ocorrem na experiência, são devidos ao fato de que um movimento tem por natureza um outro que sucede em ordem regular” (Aristóteles, 459, p. 62, 1907). Na Idade Média, destaca-se o papel de Tomás de Aquino, que concebe a memória como uma potência de intelecto que ordena todas as formas sensíveis como retenção do passado no intelecto e, assim,

melhor dominar o presente e modificar o futuro. A razão, inseparável das inclinações faz com que “[...] a memória atua, isto acontece sempre, ao mesmo tempo, com os sentidos” (Aquino, II, 450 18, 2005). Na modernidade, tem destaque, Giordano Bruno, para quem as diversas técnicas de memória correspondem a uma mente artificial, pela qual é possível realizar a assimilação de diferentes conteúdos, distribuídos em múltiplos compartimentos, correspondentes às diversas imagens das coisas, e que são acessados na medida em que tocam os sentimentos. “A arte da memória é a construção de uma mente artificial. Ao se colocar diante da mente, se encara consigo mesmo e se pronuncia. (Giordano Bruno, 2007, p. 22). Contemporaneamente, é Nietzsche quem apresenta as técnicas de memória como meios de acesso aos conteúdos fixados a partir de processos de retenção significados pela moral. Este procedimento mnemônico consiste em importante condutor da ativação da memória, atrelada ao sentimento da má consciência, expresso através dos ressentimentos. A má consciência *Das böse Gewissen* é uma consciência de si contra si mesmo, uma renúncia à vida como um problema, diante do qual o ser humano se coloca na posição de reação. Esta suscita no ser humano um sentimento de culpabilidade pelo fato de este ter sido responsável pela morte de Deus. A expiação dessa falta é algo impossível, daí a impossibilidade de se saldar a dívida. A perversidade deste mecanismo da má consciência é constatada por Nietzsche na *Genealogia da moral*. Em Nietzsche, a má consciência é derivada dos mecanismos niilistas impostos pela moral, consistindo no apequenamento do ser humano, atua no sentido de impossibilitar com que este atinja a sua humanização. Neste sentido, o ser humano é rebaixado à condição de animal de rebanho, mediante um nivelamento que elimina a diversidade. Esta condição provoca a manifestação do sentimento de culpa, da má consciência e de impotência na luta contra as forças opostas. Resulta a má consciência numa imagem equivocada de Deus, pela inquietude da ausência de um ideal. Uma das formas de viver perpetrado pela culpa é segundo os ditames do castigo. “O castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa, nele se vê o verdadeiro instrumento dessa reação psíquica chamada ‘má-consciência,’ ‘remorso’” (Nietzsche, GM, II Dissertação, n. 14, p. 334). Nietzsche percebe como uma prova de sentimento de má consciência o efeito das casas de detenção naqueles que estão cumprindo alguma pena. A má consciência não considera estar lidando com um causador de danos e sim com um culpado. E tem, com isso, como resultado: tristeza e incapacidade de mudança, por isso, inatividade. Esta incapacidade de mudança está ligada a incapacidade de esquecer, quando a memória de eventos, ao se tornar tão forte, impede a descarga daquelas pulsões instintivas responsáveis pela criação. Ao se internalizarem, tais pulsões atuam como cura de todos os tipos de doenças degenerativas, libertando das ataduras e cadeias, como é o caso das diversas técnicas de memória (mnemotécnica), para atingir sua liberdade e, assim, poder criar, produzir, agir.

REFERÊNCIAS

AQUINAS, St. Tomas. *Commentaries on Aristotle's 'On sense and what is sensed' and 'On memory and recollection'*. Trans. Kevin White and Edward M. Marcierowski. Washington DC: The Catholic University of America Press, 2005.

ARISTOTELES. *Works of Aristotle*. Trans. J. A. Smith and W. D. Ross. London: Oxford at the Clarendon Press, 1907.

FEILER, Adilson Felício. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, n. 2, p. 13-38, abr./jun., 2022.

_____. Da crítica à defesa da mnemotécnica: Nietzsche e a escrita. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, vol. 35, 2023, p. 1-11.

_____. A moral nas técnicas de memória: Nietzsche e os comentários sobre a mnemotécnica de Tomás de Aquino. In: *Trans/form/ação*, Marília, v. 46, n. 3, Jul./Set., 2023, p. 31-52.

GIORDANO BRUNO. *Mundo, Magia, Memoria*. Trad. Ignacio Gómez de Liaño. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid, 2007.

NIETZSCHE, F. W. Zur Genealogie der Moral 1886-1887. In: *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*. COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. VI2.

_____. Nachgelassene fragmente: herbst 1885 bis märz 1888. In: *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*. COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. VIII1, VIII2.

_____. Briefwechsel. In: *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*. COLLI, von Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Herausgegeben). Berlin: Walter de Gruyter, 1984. Bd. III4, III5, III6.

_____. F. W. *A genealogia da moral*. Editora Moraes Ltda: São Paulo, 1985.

MONUMENTALIZAÇÃO

Susana de Araújo Gastal

Aproximações à monumentalização demandam, antes, buscar o monumento, considerando este um momento anterior a ela em termos de processos históricos. Como fio condutor de ambos temos o tempo e a memória, como presença e como ausência, e, nos dois casos, colocando a cidade como espaço privilegiado para suas manifestações. Para a presente discussão, opto preferencialmente por trazer autores clássicos nessas abordagens, sendo eles David Harvey, Françoise Choay, Giulio Carlo Argan, Jacques Le Goff e Nicolau Sevcenko.

Iniciando pelo monumento – em latim *monumentum* –, a palavra derivaria de *monare* ou *monio*, no sentido de revelar, predizer, sinalizar, advertir. “Normalmente, a conotação do *monio* é a de que ele revelava os perigos, portanto era especialmente nefasto, com as ameaças. [...] indicação do mal” (Sevcenko, 1998, p. 139). Na mesma origem etimológica estariam monstro, como coisa ruim, admoestação e premonição, ambas como aviso de perigo. E monitor, enquanto aquele que guia para que os perigos sejam evitados.

Anteriormente à presença impositiva da cidade, os monumentos colocavam-se ao longo dos caminhos, para orientar e proteger os viajantes, materializados, entre outros, em menires (pedra erguida verticalmente no solo), dolmens (de forma ovalada) ou estelas (estruturas monolíticas com figuras gravadas em relevo na sua superfície) (Jeronymo, 2014; Correia, 2010; Navarro, 2010).

Ao longo da Idade Média, tem-se a urbanização do Monumento, especialmente dos locais de culto, agora nas igrejas. A partir do século XIV, as viagens a Roma com o objetivo de conhecer as antiguidades clássicas tornam-se comuns, o Monumento perdendo de vez a conotação religiosa – agora agregada apenas às Igrejas –, e ganhando significante cultural, como materializado no legado greco-romano.

A Renascença, ao desvincular sagrado e profano, consolida a percepção de presente (momento atual que se dá aos sentidos) e passado (o já concluído, resgatado como memória), como tempos diferenciados. Ou seja, há uma sociedade que consegue pensar-se em sequência temporal como passado, presente e futuro, a memória levando a percepções de si na forma de identidades. A nova mentalidade traz o Monumento como Histórico, por documento e testemunha do já passado (Choay, 2000, p.181).

Outro momento, o da Revolução Francesa, oportunizará a passagem do Monumento como instituição ao Monumento como mentalidade, integrado ao mobiliário urbano e, na sua cotidianidade, em igualdade com prédios recentes, e não mais como ruínas sem outro valor que não o afetivo. Isso porque os revolucionários franceses, ao desapropriar as propriedades da realeza e do clero, as retiraram da esfera privada para recolocá-las como patrimônio da nação, criando-se a figura do Monumento Nacional (Choay, 2000).

Outro momento importante pode ser associado as reformas urbanas de Paris sob o comando de Haussmann, nas décadas de 1850 e 1860, levando à concepção de patrimônio urbano: a cidade não poderia mais ser pensada liberta da sua historicidade (Choay, 2000). Em outras palavras, o olhar a cidade como historicidade surge na contramão da sua urbanização.

Liberado do sentido mítico-religioso original, o Monumento – sob a forma de patrimônio histórico ou de patrimônio urbano – manter-se-á como importante auxiliar no processo de construção de significação e identidade dos lugares. E seria esse processo, essa significação arquetípica, que os arquitetos modernos buscariam recriar em muitos espaços, tentando reconstruir, neles, a força dos lugares tradicionais. Os novos Monumentos do Modernismo seriam “pontos fixos que deveriam incorporar e preservar um “misterioso” sentido de memória coletiva. Preservação do mito pelo ritual – chave para compreensão do significado do monumento [...] e da transmissão de ideias num contexto urbano” (Harvey, 1992, p. 84), a exemplo da Brasília projetada por Oscar Niemeyer.

Outro exemplo do que apresentam Choay e Harvey, pode ser trazido no histórico da Torre Eiffel, em Paris, “elaborada para servir como uma espécie de propaganda das novas possibilidades da metalurgia, derivadas das transformações tecnológicas dos complexos industriais” (Sevcenko, 1998, p. 137). A Tor-

re, “apenas” uma atração na Exposição Universal de 1889. Entretanto, a Eiffel causou tal impacto sobre a população da cidade que, “quando a feira acabou e a prefeitura anunciou que ia desmontar a torre e começou, de fato, a operação de desmontagem, houve um verdadeiro motim popular” (Idem) em prol do monumento que, desta maneira, foi preservado¹.

O Monumento Moderno seria um edifício personagem (Argan, 1992), agregando em si a ideia de *unicum* – edifício carregado e expressivo de significantes, ao mesmo tempo históricos e ideais. Nisto se incluiria, por exemplo, a Torre Eiffel ou o prédio do (ex)World Trade Center² e outros grandes edifícios signos de Nova York, agora menos como Monumento e mais como Monumentalidade, ao cumprir a função de “excitar, pela emoção, uma memória viva” (Choay, 2000, p. 16) e, acrescentando-se, impor-se sobre a paisagem. Altera-se em definitivo qualquer resquício do significado panteísta, mítico ou histórico associado ao Monumento, ressaltando sua importância a ser associada a cada cidade que o abrigue, distinguindo-a visualmente das demais.

A trajetória do Monumento, em especial ao longo dos últimos quatrocentos anos, amplia a sua aura. Aurático, carrega em si conteúdos cada vez mais complexos, demandando-se nele o sobressair-se no espaço Urbano, liberados da imposição de antiguidade. Significa dizer que os neos museus e seus prédios nascidos nas pranchetas de arquitetos famosos, tão logo inaugurados, passam a figurar, na Monumentalidade, como monumentos. Exemplos não faltariam. Dos prédios de Brasília assinados por Oscar Niemeyer aos muitos projetos assinados por Frank Gehry, às disputas arquitetônicas por monumentalidades em Hong Kong e Beijing, criadas por escritórios de diferentes nacionalidades. Mas, em termos de Monumentalidade, os arquitetos chineses também se destacam, caso de Ieoh Ming Pei, que projetou as pirâmides de vidro do Louvre.

A Monumentalidade também recoloca a questão dos signos de lugar. A modernidade reforçara o patrimônio histórico como “um fundo destinado ao usufruto de uma comunidade alargada a dimensões planetárias e constituído pela acumulação contínua de uma diversidade de objetos que congregam a sua pertença comum ao passado [...]” (Choay, 2000, p. 11), diga-se, numa leitura descolonial, a um passado preferencialmente eurocêntrico.

1. Em 2024, após as Olimpíadas de Paris, a polêmica voltaria a envolver a Torre: o símbolo Olímpico, nela colocado como homenagem, deveria ou não ser retirado, findo o evento?

2. Não por acaso, é nessa condição de Monumento identitário que o World Trade Center foi alvo por mais de uma oportunidade, de atentados extremistas. Mais do que seu valor material, o alvo seria a sua condição de signo Monumento.

Os signos não passíveis de se tornarem usufruto dessa tal comunidade alargada, ver-se-ão restritos aos imaginários da população local, mas esvaziados da sua antiga função de signos de lugar para um público externo alargado: “O monumento tradicional, sem qualificativo, estava universalmente distribuído, mas fazia reviver passados particulares de comunidades particulares. O monumento histórico fazia então apenas referência a uma concepção ocidental da história e a suas dimensões nacionais” (Choay, 2000, p. 122).

Na contemporaneidade, portanto, o Monumento será, cada vez mais, o prédio esvaziado do seu significado e especificidade do lugar, a sua Monumentalidade colocando-se a serviço de uma nova mentalidade que se quer cidadã do mundo. Os Monumentos (tradicionais e históricos) que não conseguirem alçar à nova significação, serão abandonados à decadência; para sobreviver, proposta de intervenção exploram-nos como Monumentalidade, no recuo do significado, o avanço do significante.

O Coliseu (Anfiteatro Flaviano) coloca-se como exemplo de tais transições. Construído no século I para abrigar os grandes eventos da Roma Clássica, a decadência do Império se faz acompanhar de sua decadência, o prédio sendo saqueado por largos período. Monumento Histórico para os viajantes medievais e renascentistas, o início das intervenções para sua recuperação ocorreu a partir do século XVIII levando a tornar-se um Monumento Moderno. O crescimento de Roma a sua volta, alça-o, também, a património urbano e turístico da cidade, exaltado como Monumentalidade. Em 2023, o sítio arqueológico que o abriga foi visitado por 12.212.000 turistas, agora sinónimo de Roma (Ansa Brasil, s.d.).

Outro exemplo, mais contemporâneo, envolve intervenções em arena similar, em Barcelona, reabilitada como Las Arenas de Barcelona. Mantem-se a fachada na sua Monumentalidade; no interior, um potente centro comercial, com mais de cem lojas. Da sua cobertura, ocupada por restaurantes, uma vista de 360° de Barcelona, o que inclui poder observar “os marcos mais emblemáticos da cidade, inclusive Montjuïc, Tibidabo e a imponente Sagrada Família”, segundo o Tourist Guide Barcelona.

REFERÊNCIAS

ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte como História da Cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. Lisboa: 70, 2000.

COLISEU registrou mais de 12 milhões de visitantes em 2023. ANSA Brasil, 2024. Disponível em: https://www.ansa.it//brasil/noticias/viagem_e_turismo/2024/03/31/coliseu-registrou-mais-de-12-milhoes-de-visitantes-em-2023_4885cc48-19c7-4b3c-bf45-2d62991ce7f8.html.

CORREIA, António Martino Venhuizen. *Estelas e estátuas-menires no Centro e Norte de Portugal e Sudoeste da Meseta Superior*. Dissertação, Mestrado em Letras, Universidade de Coimbra, Portugal, 2010.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

JERONYMO, Ciliani Celante Eloi. *Monumento público: memória coletiva na sua trajetória funcional*. 2014. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

LE GOFF, Jacques. *Por Amor às Cidades*. São Paulo: Unesp, 1988.

NAVARRO, Alexandre Guida. A observação astronômica na América pré-colombiana. *ComCiência*, n. 123, 2010.

MUSEU, MUSEALIZAÇÃO

Luciana Pasqualucci de Lima

*Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento
que não há memória espontânea,
é preciso criar arquivos.
(Nora, 1993, p. 13)*

Museu é um lugar de memória. Segundo Nora (1993, p. 9), “[...] a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento [...], vulnerável a todos os usos e manipulações”.

Pensar sobre definições de Museu e de Musealização, pressupondo Museu um lugar de memória viva e mutável, cuja construção e armazenamento resultam não de processos espontâneos, mas, sim, de manipulações e de construções intencionais, suscita questionamentos relacionados à identidade, à representatividade e ao poder: O que reconhecemos de nós mesmos dentro do Museu? Quem decide sobre a seleção dos objetos que são colecionados e expostos e quais os critérios para tais classificações? Como o patrimônio do Museu é constituído? Quem conta a história que “oficializa” a verdade em torno dos objetos musealizados e das narrativas construídas sobre eles? Quem está representado e quem está excluído nessas histórias? Quais memórias são construídas por meio do Museu e dos processos de Musealização?

O termo “museu” pode designar a instituição ou o lugar concebido para realizar o trabalho de seleção, de preservação, de estudo e de comunicação do patrimônio material e imaterial. “Concretamente, o museu trabalha com os *objetos* que formam as *coleções*” (Desvallées; Mairesse, 2014, p. 22, grifos dos autores). A museóloga brasileira Waldisa Rússio (1981, p. 125) diz que “[...] o museu é o local do fato museal” e define o conceito de “fato museal” (Rússio,

1981, p. 123) como a profunda relação entre o ser humano e o objeto que ele conhece. De acordo com a autora, “[...] para que esse fato se verifique com toda sua força, é necessário ‘musealizar’ os objetos” (Rússio, 1981, p. 125), e esclarece que “[...] à musealização concernem objetos que possuem valor de testemunho, de documento e de autenticidade com relação ao homem e à natureza” (Rússio, 1981, p. 125). A materialização do patrimônio material e imaterial está relacionada à criação de simbologias, à atribuição de sentidos, aos significados e aos valores. Esse processo, complexo e determinado politicamente, é denominado “musealização”. Conforme Brulon (2018, p. 180): “Musealizar é mudar algo de lugar; às vezes no sentido físico, mas sempre no sentido simbólico. É recolocar, ou dispor para revalorizar”. Musealizar é um processo que envolve escolhas e critérios definidos que refletem intencionalidades. Cury (1999) elenca quatro momentos para a Musealização de objetos, os quais, segundo a autora, se referem ao processo de sua valorização: 1. Seleção do objeto; 2. Inserção do objeto no contexto museológico (adição ao acervo ou à coleção do Museu); 3. Escolha dos objetos para compor a exposição (curadoria); e 4. Comunicação (exposição, ação educativa).

Ao refletirmos sobre os modos como diferentes grupos da sociedade são representados na história que é contada pelos Museus, podemos notar que parte dos grupos que constituem a sociedade não são representados ou, por vezes, o são de maneira subalterna. Os motivos para tal exclusão e silenciamento se relacionam aos interesses das estruturas de poder que, por sua vez, determinam o protagonismo de grupos e de pessoas e a definição de seus papéis na sociedade, e as interferências que essas estruturas exercem nos processos de seleção, de inserção do objeto, de escolha e de comunicação deles. A Musealização é, assim, um processo político.

Blom (2003, p. 219) escreve que “[...] cada coleção é um teatro de memória, uma dramatização” que garante a presença de lembranças por meio dos objetos que apresentam. Nesse processo, faz-se imperativo ressaltar que os objetos apresentados são resultados de uma seleção intencional e articulada, que busca, sobretudo, construir relações de memória e de esquecimento. Sobre as relações entre memória, esquecimento e poder, Le Goff (1984) esclarece:

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (Le Goff, 1984, p. 13).

As definições de Museu, na atualidade, estão para além dos sentidos das fontes etimológicas: do grego *mouseion*, templo das musas; ou mesmo dos

significados difundidos por dicionários: “Museu: 1. Templo das musas; 2. Instituição que se dedica a procurar, conservar, estudar e expor objetos de interesse duradouro ou de valor artístico, histórico etc.; 3. Local onde tais objetos são expostos; 4. Coleção, reunião de objetos raros, miscelânea, variedade” (Houaiss; Villar, 2003, p. 2574).

O Museu contemporâneo, local onde acontece parte dos processos de revisão histórica, em pauta especialmente em tempos recentes, possibilita e, mais do que isso, demanda a criação de políticas de representatividade. A problematização de verdades oficiais e o incentivo à construção de contranarrativas, práticas desenvolvidas por meio da integração de temas emergentes da sociedade à agenda do Museu, por exemplo, concedem visibilidade às pessoas e aos grupos até então silenciados, como os povos indígenas, quilombolas e afrodescendentes, grupos LGBTQIA+ e organizações culturais comunitárias, entre outros. Esse processo aponta para uma mudança significativa em relação aos processos de Musealização, bem como à função do Museu: trata-se do deslocamento do protagonismo do objeto para as pessoas, no espaço do Museu.

A definição de Museu, adotada no ano de 2007 pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM), apresentava o Museu em sua funcionalidade:

O museu é uma instituição permanente sem fins lucrativos, ao serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, investiga, comunica e expõe o património material e imaterial da humanidade e do seu meio envolvente com fins de educação, estudo e deleite (Desvallées; Mairesse, 2014, p. 64).

A definição de Museu recente, votada no dia 24 de agosto de 2022, durante a 26ª Conferência Geral do ICOM, realizada em Praga, busca apresentar o Museu em suas possibilidades de diálogo com a sociedade e enfatizar seu compromisso com as comunidades:

Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade, que investiga, coleciona, preserva, interpreta e expõe o património material e imaterial. Abertos ao público, acessíveis e inclusivos, os museus promovem a diversidade e a sustentabilidade. Atuam e se comunicam de forma ética, profissional e com a participação das comunidades, oferecendo experiências variadas de educação, fruição, reflexão e troca de conhecimento (ICOM, 2022, n.p., tradução nossa).

Observemos que as definições de 2007 e de 2022 apresentam diferenças em relação não somente à funcionalidade do Museu, mas também em relação ao seu compromisso social.

O Museu e os processos de Musealização contemporâneos relacionam-se à complexidade dos fenômenos do mundo, às demandas da sociedade, às necessidades das comunidades. Dizem respeito à expressão de pensamentos, de criação de novas narrativas e, sobretudo, de construção de memórias de futuro.

REFERÊNCIAS

BLOM, Philip. *Ter e manter: uma história íntima de colecionadores e coleções*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

BRULON, Bruno. Passagens da Museologia: a musealização como caminho. *Revista Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 189-210, 2018.

CURY, Marília Xavier. *Exposição: análise Museológica do processo de concepção, montagem e avaliação*. 1999. 134 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

DESVALLÉS, André; MAIRESSE, François. (ed.). *Conceitos-chave de Museologia*. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus; Secretaria de Estado da Cultura do Rio de Janeiro/FUNARJ, 2014.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Instituto Houaiss de Lexicografia, Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda., 2003.

ICOM. International Council of Museums. ICOM approves a new museum definition. *ICOM*, [s. l.], 24 ago. 2022. Disponível em: <https://icom.museum/en/news/icom-approves-a-new-museum-definition/>. Acesso em: 1 set. 2022.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: ROMANO, Ruggiero. (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Volume 1. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984. p. 11-50.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 2-28, 1993.

RÚSSIO, Waldisa. A interdisciplinaridade em Museologia (1981). In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira. (coord.). *Waldisa Russio Camargo Guarnieri. Textos e contextos de uma trajetória profissional*. Volume 1. São Paulo: Pinacoteca do Estado: Secretaria de Estado da Cultura: Comitê Brasileiro do ICOM, 2010. p. 123-126.

NARRATIVA MEMORIALÍSTICA

Roberta Aline Sbrana
Marcus Vinicius da Cunha

Termo relacionado às produções orais ou escritas constituídas pela utilização de memórias, individuais ou coletivas. As narrativas memorialísticas podem ser compostas por biografias, documento em que a história de vida e as memórias de uma pessoa ou grupo são contadas ou escritas por outrem, seguindo uma ordem cronológica. Há também as autobiografias, documento em que o(a) próprio(a) autor(a) ou coletivo escreve ou narra as memórias e fatos que constituem a sua existência. Apesar dessas particularidades, em ambas as narrativas, a memória é o elemento primordial para a sua construção, constituindo “uma de suas mais ricas expressões”, pois não é apenas o “ato de recordar”, mas é a “base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas”, contribuindo para que a “experiência existencial” seja integrada ao “cotidiano, fornecendo-lhe significado” (Delgado, 2010, p. 38).

A utilização da memória como fonte em pesquisas historiográficas atingiu destaque no decorrer do século XX no cenário internacional, mediante o crescente reconhecimento da História Oral como campo de estudos e estratégia metodológica para investigar o passado. Nos anos de 1960 e 1970, a História Oral firmou-se como “movimento e prática”, apresentando o vínculo entre memória e história como a sua principal vertente, cuja importância tem aumentado entre os historiadores. No Brasil, esses debates iniciaram na década de 1970, atingindo maior adesão dos pesquisadores nos anos de 1990 (Thomson; Frisch; Hamilton, 2006, p. 66).

No decorrer da história, as narrativas memorialísticas foram conquistando paulatinamente a sua valorização no campo científico, bem como posicionamentos diversos a respeito de suas contribuições à historiografia, o que nos permite identificar que, nos dias de hoje, as autobiografias e biografias atingiram uma “fase intermediária”, pois não é possível afastá-las totalmente das ambiguidades, como afirma Levi (2006, p. 167).

Para alguns autores, as narrativas memorialísticas apresentam contribuições relevantes para a pesquisa historiográfica porque na memória “cresce a história, que por sua vez a alimenta” (Le Goff, 2003, p. 471). Além disso, a memória permite “conservar certas informações”, constituindo um “conjunto de funções psíquicas” que permite ao ser humano “atualizar impressões ou informações passadas” (Le Goff, 2003, p. 419). A utilização de memórias em estudos historiográficos também revela um esforço para resgatar a experiência de pessoas que “normalmente permanecem invisíveis na documentação histórica convencional”, buscando ver essas fontes como evidências. Essa iniciativa mostra a intenção de fazer a história “de baixo para cima”, destacando um “ângulo diferente de visão” (Thomson; Frisch; Hamilton, 2006, p. 74).

Mesmo reconhecendo as evidentes contribuições da memória à pesquisa historiográfica, alguns autores ainda apresentam objeções ao uso desse tipo de fonte em investigações dedicadas a esclarecer o passado, pois os dados assim obtidos são perpassados pela subjetividade, representando, em última instância, o ponto de vista de um narrador que, na maioria das situações, tem ou teve compromisso com os fatos descritos. A esse respeito, Bourdieu (2006, p. 184-185) esclarece que as narrativas memorialísticas contêm uma inclinação do autor a ser “o ideólogo de sua própria vida”, elegendo, “em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência”.

Levi (2006, p. 173) explica que, para alguns historiadores o principal problema quanto ao uso de biografias e autobiografias é constituído pela complexidade e subjetividade inerentes à identidade, conceito marcado por contradições relativas ao fato de a sua formação ser “progressiva”, nunca “linear”; a pessoa que narra tem inegáveis dificuldades com a definição de sua própria individualidade, o que tem gerado intensa discussão sobre as possibilidades e impossibilidades desse tipo de fonte.

Uma solução para os problemas então indicados seria confrontar a narrativa memorialística com outros documentos históricos de mesmo valor, medida que significaria simplesmente interpor uma narrativa a outra, sem a garantia de que a nova fonte, utilizada para confirmar ou invalidar a

memória, não seja igualmente marcada pela subjetividade. Nessa vertente argumentativa, considera-se que a verdade histórica é sempre uma versão de fatos, pois as “estruturas de poder de uma sociedade”, incluindo “o poder das categorias sociais e dos grupos dominantes”, deixam “testemunhos suscetíveis de orientar a história num ou noutro sentido”, e assim acabam influenciando a construção de quaisquer documentos (Le Goff, 2003, p. 110). A “construção de representações sobre o passado” é uma tarefa “quase sempre marcada por disputas e por tensões”, assim a memória e o conhecimento histórico podem ser colocados a serviço de “diferentes senhores”; por isso, “não há neutralidade em qualquer forma de abordagem do passado” (Delgado, 2010, p. 56).

Seguindo esses posicionamentos críticos, é possível concluir que não há meios inquestionáveis para julgar a veracidade das memórias, mas podemos compreender as narrativas memorialísticas por meio da elucidação do contexto em que são produzidas e publicadas. Levi (2006, p. 176) esclarece que a utilização de biografias e autobiografias em trabalhos de pesquisa assenta-se na “hipótese implícita” de que “qualquer que seja a sua originalidade aparente, uma vida não pode ser compreendida unicamente através de seus desvios ou singularidades”, fazendo-se relevante, portanto, evidenciar que “cada desvio aparente em relação às normas ocorre em um contexto histórico que o justifica”.

Essa abrangência é que permite compreender as narrativas memorialísticas como “fonte para expressão de etnicidades, línguas, particularismos, racismos, sexismos e processos culturais”, exprimindo a “multiculturalidade” que é “inerente à organização humana em sociedade”. As pesquisas que utilizam a memória como matéria-prima contribuem para a “relativização das interpretações” que visam “sobreevalorizar as totalidades em detrimento das especificidades e dos particularismos” (Delgado, 2010, p. 62).

O valor das narrativas memorialísticas ainda reside na possibilidade de “preservação” e “transmissão, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana” além dos “grandes eventos” da história humana (Delgado, 2010, p. 43-44). Assim, “narrativas, sujeitos, memórias, histórias e identidades” são a “humanidade em movimento, olhares que permeiam tempos heterogêneos”, a “história em construção” a partir de “memórias que falam”. A História e a narrativa, bem como a História e a memória, alimentam-se mutuamente (Delgado, 2010, p. 37).

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Moraes Marieta (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Irene Ferreira, Bernardo Leitão, Suzana Ferreira Borges. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Moraes Marieta (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Moraes Marieta (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

NARRATIVAS MUDIÁTICAS DE MEMÓRIA

Samira Moratti Frazão

As narrativas midiáticas de memória podem corresponder às apresentadas nos meios de comunicação, vistos como lugares de uma memória individual ou coletiva, a partir do testemunho dado pelas fontes.

Seja a internet e todos os produtos jornalísticos nela circulantes, além daqueles considerados tradicionais – como jornais e revistas impressos, televisão e rádio – todos podem ser considerados lugares de memória. Isso porque neles são registrados acontecimentos que podem ser convertidos em fontes históricas.

Tais acontecimentos são apresentados por meio de narrativas e da representação presente no imaginário das fontes consultadas. Desse modo, cada indivíduo, de forma singular ou coletiva, acessa memórias particulares, atravessadas por outras elaboradas num contexto social abrangente. Por elas, parte das pessoas toma conhecimento dos acontecimentos representados na narrativa midiática que pode ser consolidada na memória. Tudo o que é representado poderá ter o poder de determinar a forma como tal acontecimento será entendido pelos indivíduos.

Ao analisar cada conceito de forma individual, a narrativa é vista como uma sequência de acontecimentos, dotada da elaboração da intriga, que dará sentido e organizará o tempo em que as ações ocorrem (Charau-deau; Maingueneau, 2014). Por intriga, explicam os autores a partir da obra

Tempo e Narrativa – Tomo 1 de Paul Ricoeur, entende-se colocar um fato em ordem a partir de uma história contada que contém momentos de tensão, um nó que visa desmanchar o tensionamento e o desfecho, pondo fim ou não à tensão. A narrativa, assim, é condicionada a um objetivo: explicar algo a alguém. A palavra está relacionada a sua etimologia que vem do latim *narro*, o qual pode significar “contar”, “expor”, “levar a saber”.

Quanto ao conceito de mídia, recorreu-se aos estudos sobre comunicação. Oriundo de *media*, do latim *medium*, trata-se dos meios de comunicação de massa vistos coletivamente. Ao debruçar-se sobre sua origem latina, diz respeito a “mediar” algo, “estar entre”. E, em termos de narrativa, sobretudo aquelas sobre acontecimentos reais, os meios de comunicação são senão as plataformas que mediam ao público heterogêneo um filtro do que ocorre na sua região, país e mundo.

Por fim, por memória – que tem sua etimologia originada do grego *mne-mis* ou do latim *memoria* – adota-se o conceito explicado por Jacques Le Goff (1990), segundo o qual o ato de relembrar está relacionado a uma função psíquica com a propriedade de conservar informações passadas, que podem ou não ter resquícios reais ou serem elaboradas e entendidas como fragmentos de um passado. Já para Maurice Halbwachs (1990), tal memória pode ser individual ou coletiva, ainda que a primeira seja originada a partir do relato do outro. Contudo, tanto uma quanto a outra estão relacionadas a acontecimentos que constroem o sentido de ser dos indivíduos ou de um coletivo deles, bem como organiza o tempo, em termos de passado e presente. Enquanto a História dá conta de um acontecimento social importante, a memória seria a reação social a tal fato. E, ao relembrar, o que os indivíduos fazem senão narrar fatos?

Assim sendo, as narrativas midiáticas poderiam ser compreendidas como aquelas que dizem respeito às representações sociais dadas pelos meios de comunicação sobre as ações humanas ou de ordem natural do meio em que vivem (Motta, 2012). Contudo, para ter notoriedade, quando do trabalho feito pelos profissionais de Jornalismo, são utilizados uma série de critérios de noticiabilidade que consideram valores-notícia em relação ao fato. Entre os mais comuns, estão a relevância do acontecimento, as pessoas que dele participam e seu grau de referência, a novidade, o conflito, entre outros, sobretudo se pautar no presente para selecionar os fatos que ganham destaque. Dessa forma, acaba-se por orientar a sociedade sobre o que deve ser lembrado ou esquecido. Nesse sentido, enquanto historiadores narram a memória, as narrativas midiáticas são fruto da operação midiográfica, privilegiando a atualidade.

Ao considerar que a mídia hoje possui um infindável número de narradores de acontecimentos, para além dos jornalistas, o lugar de memória ocupado

nesses espaços é seletivo. Ainda que a memória seja um transformar-se e remendar-se constante (Nora, 1993), também faz emergir no presente resquícios de um passado, seja ele individual ou coletivo.

Desse modo, os meios de comunicação produzem materiais que, posteriormente, tornam-se lugares de memória. Muito embora tal memória já não seja aquela elaborada pelas fontes consultadas, mas pela visão do jornalista ou de qualquer outra pessoa que detenha o poder de tornar pública a narrativa em questão. Frisa-se não se tratar apenas da oralidade, mas sua materialidade por meio da escrita e da sua posterior publicação, que jaz física em repositórios como arquivos, bibliotecas, bem como a memória que é visual e se mantém registrada em quadros, esculturas, fotos, entre outras formas de tornar um resquício de um passado permanente no futuro.

Tome-se como exemplo as narrativas geralmente acionadas em datas comemorativas e, conseqüentemente, na mídia, em torno das migrações relacionadas aos descendentes de povos de origem italiana e alemã que vieram para o Brasil a partir de políticas públicas adotadas nos séculos XIX e XX para ocupar os então chamados vazios demográficos. Não raro, tais narrativas trazem a respeito da presença dessas pessoas no passado brasileiro sob o ponto de vista heroico e progressista, sem problematizar que os espaços ocupados por esses indivíduos antes o era feito por povos originários que dali foram expulsos ou conduzidos a outros territórios, além dos eventuais embates ocorridos com o homem branco acarretando no extermínio dos povos originários.

O que difere das narrativas adotadas pela mídia em relação aos fluxos migratórios da contemporaneidade, como os formados por pessoas de países africanos e do Haiti, representados em parte desses materiais jornalísticos e midiáticos como um “problema a ser contido”, seja pelos impactos econômicos e à falta de emprego, seja em relação à vulnerabilidade, marginalidade e de saúde pública que possa ocorrer. Assim, corrobora para a existência, inclusive nas narrativas midiáticas de memória, de um Brasil imaginado e não daquele que reúne vários Brasis e povos que o compõem, no passado e no presente. Tal desconhecimento impacta negativamente os não-brancos, incluindo seus ascendentes e imigrantes contemporâneos.

Daí a importância que tal narrativa midiática de memória seja problematizada quando utilizada como fonte na operação historiográfica ou para além dela. De todo modo, frisa-se a importância do papel dos jornalistas, para além dos historiadores, que consistem em agentes fundamentais para combater mazelas como a desinformação.

REFERÊNCIAS

HARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Por que estudar narrativas? In: MOTTA, Célia Ladeira; MOTTA, Luiz Gonzaga; CUNHA, Maria Jandyra (orgs.). *Narrativas midiáticas*. Florianópolis, SC: Insular, 2012, p. 23-32.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Proj. História*. São Paulo, (10), dez. 1993, p. 7-28.

OBJETOS DE MEMÓRIA

Renata Pitombo

Objeto deriva de *objectum*, participípio passado do verbo *objicio*, o que significa “lançar para diante”, “oferecer-se”, “apresentar-se aos olhos”. O objeto, na teoria do conhecimento, pode ser considerado como “espécie sensível”. Nas filosofias atuais, sobretudo a partir de Meinong e Husserl, o objeto é tudo que “existe objetivamente” (seja qual for a forma de existência); é tudo que pode ser sujeito de um juízo; Martin Honecker (*Das Denken*, 1925, 8ss) apresenta uma classificação dos objetos baseada nas teorias de Meinong.

A partir dessa concepção, podemos falar em objetos concretos (por exemplo, uma árvore), objetos fenomênicos (por exemplo, os fenômenos de consciência), e objetos gerais (por exemplo, os números ou gêneros). Para o nosso verbete, em especial, o mais adequado seríamos falar de objetos concretos, por exemplo, uma peça de roupa. Já memória, origina-se do grego “*mnemis*” ou do latim, “*memoria*”. Em ambos os casos a palavra denota significado de conservação de uma lembrança. A memória seria a faculdade do recordar sensível, a retenção das impressões e das percepções.

De acordo com as reflexões de Henri Bergson (1990), a memória pode ser considerada como o ser essencial do homem enquanto entidade espiritual, pois o homem é o único “ser que tem memória”, que conserva seu passado e o atualiza no presente, que tem, por conseguinte, história e tradição. A memória é um reviver efetivo; é uma vivência atual que carrega em seu interior todo o passado ou parte dele, e se realiza no corpo presente. Bergson

(1990) fala de uma memória involuntária que, ao reconstituir algo passado, consegue ultrapassá-lo, reconfigurá-lo, pois “é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida” (p. 125). Segundo as observações do historiador Jacques Le Goff (1990), a afetividade, o desejo, a inibição ou mesmo a censura exercem um papel fundamental sobre a memória individual e, ao recordar, reorientamos sentidos, ressignificamos sentimentos e novas narrativas são, então, constituídas. As reminiscências individuais e coletivas “[...] nos abrem, a cada instante atual, novas possibilidades de percepção, de imaginação, de fantasia e de expressão estética da existência” (Valverde, 2007, p. 233).

Os objetos de memória, por sua vez, seriam estas manifestações sensíveis, que se oferecem aos nossos olhos, aos nossos sentidos e, que ao fazê-lo, são capazes de nos fazer recordar experiências passadas; ou melhor, nos proporcionam um reviver efetivo, uma vivência atual, que convocam experiências passadas que passam a ser ressignificadas no momento presente. Os objetos que nos rodeiam ativam nossas lembranças; estabelecem elo com o nosso passado, representam uma experiência vivida, promovem sensação de continuidade e pertencimento.

Os objetos de memória são a concretude, o testemunho da temporalidade, do uso e da interação social. “[A] simples durabilidade do artefato, que em princípio costuma ultrapassar a vida de seus produtores e usuários originais, já o torna apto a expressar o passado de forma profunda e sensorialmente convincente” (Meneses, 1998, p. 90). Importante ressaltar que um artefato de uso pessoal, estabelece ligação com o passado, e é capaz de acionar recordações em comum. “As roupas recebem a marca humana”, como nos lembra Stalybrass (2008, p. 11), ao que acrescenta: “[...] embora elas tenham uma história, elas resistem à história de nossos corpos”. E mais: “Pensar sobre a roupa, sobre roupas, significa pensar sobre memória, mas também sobre poder e posse” (p. 12). O uso do chapéu panamá, por exemplo, não reporta apenas a experiência individual de alguém, mas dos homens de seu tempo e as circunstâncias daquele período histórico. Os objetos de memória, de acordo com as concepções de Ulpiano Meneses podem ser concebidos como “veículo infalível de importante associação sentimental e passam a ser considerados grandes preciosidades”, ao que acrescenta: “[estabelecem] uma mediação de ordem existencial (e não cognitiva) entre o visível e o invisível, outros espaços e tempos, outras faixas de realidade” (Malinowski, 1976, p. 80 [original de 1922] *apud* Meneses, 1998, p. 93-94).

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOSI, E. *Tempos vivos e tempos mortos*. Disponível em: <<http://culturaeducacao.fde.sp.gov.br/administracao/Anexos/Documentos/420091014164722Tempos%20vivos%20e%20tempos%20mortos.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2016.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão... [et. al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, (Coleção Repertórios), 1990.
- MENESES, Ulpiano. Memória e cultura material: Documentos pessoais no espaço público. Rio de Janeiro: *Revista Estudos históricos*. 1998-21, p.89-103.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia. Tomo III (K-P)*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- VALVERDE, Monclar. *Estética da comunicação*. Salvador: Quarteto, 2007.

NOSTALGIA

Lucia Santa-Cruz

Nostalgia é muitas vezes chamada de melancolia (Turner, 1987), saudade, *homesickness* (ausência de casa) ou *Sehnsucht* (anseio, em alemão). Ela se localiza “entre recordação e esquecimento, idealização e criatividade, é uma lembrança de tempos e lugares que não existem mais, não são mais acessíveis ou talvez nunca foram” (Niemeyer, 2018 p. 29).

A palavra nostalgia foi cunhada no século XVII, pelo médico suíço Johannes Hofer, pela junção de duas palavras gregas – *nostos* (regresso à casa) e *algia* (dor) –, para designar uma doença que afetava soldados e trabalhadores longe das suas terras natais (Boym, 2001). Dois séculos mais tarde, o conceito perdeu o seu significado médico e mudou de um anseio pela pátria para uma saudade do passado (Landwehr, 2018), uma transferência do deslocamento espacial para o deslocamento temporal (Keithley; Pickering 2006).

No mesmo período, a nostalgia ficou conhecida como o oposto da modernidade, ou, por outras palavras, o oposto de progresso. Esta concepção ajudou a transformá-la num sentimento negativo, uma fuga da realidade, em direção a um passado idealizado. Apenas no final do século XX, foi reabilitada como um fenômeno psicológico e sociológico. Davis (1997) faz uma distinção entre nostalgia pessoal e coletiva, dizendo que a primeira está associada com os ciclos de vida individuais – ao envelhecer, a pessoa reflete sobre episódios de sua juventude, muitas vezes buscando recuperar momentos felizes experimentados. Já a nostalgia coletiva ocorreria em momentos

de grandes mudanças geradas por eventos de grande impacto, sejam naturais ou provocados, como guerras, migrações em massa, catástrofes ambientais. Boym (2001) concorda com essa perspectiva, mas destaca que a nostalgia contemporânea tanto pode ser uma saudade dos sonhos irrealizados do passado quanto visões do futuro que se tornaram obsoletas. Por isso ela destaca que o processo não está restrito ao indivíduo. “Ao contrário da melancolia, que confina o ser ao plano da consciência individual, nostalgia é sobre a relação entre a biografia individual e a biografia de grupos e nações, entre a memória pessoal e a coletiva” (Boym, 2001, p. xvi).

A nostalgia pode ser tanto melancólica como utópica, afirmam Keightley e Pickering (2006), que conceitualizam nostalgia como uma ferramenta crítica e distinguem entre usos positivos, produtivos e ativos do passado e aqueles que são estéreis, impotentes, não transacionais.

Sedikides *et al.* (2015) mostraram que a nostalgia pode funcionar como um recurso afetivo, ajudando as pessoas a lidarem com situações difíceis, como um recurso psicológico adaptativo. Os autores delinham as dimensões positivas e ativas do termo, no que são seguidos por Kalinina (2016, p. 7): “A nostalgia pode tornar-se uma força ativa que motiva as pessoas para uma recordação ativa”. Bonnett (2016) sublinha que a nostalgia é um sentimento universal, não uma manifestação relacionada com o Ocidente. Niemeyer assinala que nostalgizar é “um ato de discurso que pode potencialmente transformar-se num processo criativo pragmático” (Niemeyer, 2014, p. 10). Kalinina (2016) aponta para a nostalgia como uma “emoção híbrida”, que tem efeitos positivos e negativos de diferentes gradações.

Boym salienta que existem dois tipos de nostalgia – a restaurativa e a reflexiva. “A restaurativa coloca ênfase em *nostos* e se propõe a reconstruir a casa perdida e preencher as lacunas da memória. A reflexiva habita na *algia*, na saudade e na perda, no processo imperfeito da lembrança” (Boym, 2001, p. 41). O conceito de restauração pressupõe um retorno ao estado original, que seria paradisíaco. “Neste sentido, o passado para a nostalgia restaurativa é um valor para o presente; o passado não é uma duração, mas um instantâneo perfeito [...] e não deve revelar nenhum sinal de decadência; deve ser tinta fresca na sua imagem original e manter-se eternamente jovem” (Boym, 2001, p. 49).

A nostalgia reflexiva está mais preocupada com as fissuras e imperfeições históricas e o tempo individual, não com a recuperação de um passado cristalizado. “A nostalgia restaurativa se manifesta em reconstruções totais de monumentos do passado, enquanto a nostalgia reflexiva se apoia nas ruínas, na pátina do tempo e da história, nos sonhos de outro lugar e de outro tempo” (Boym, 2001, p. 41).

Niemeyer reivindica o potencial criativo de nostalgia, incluindo a promoção da resistência contra a aceleração do tempo, as crescentes utilizações das redes sociais e o desenvolvimento da comunicação e da tecnologia. “As nostalgias resistentes poderiam, neste sentido, ser elementos de outras formas opostas que criam espaços para ‘tomar’ e pensar em tempo, às vezes criticamente, às vezes alegremente e por vezes calmamente” (Niemeyer, 2014, p. 19).

Kalinina e Menke (2016) salientam que o passado está sujeito a negociações sociais já que não é um dado adquirido. Essas negociações são caracterizadas pela luta de poder entre atores e as suas versões de recordação. Rothberg (2009, p. 21) considera que a memória é multidirecional: “sujeita a negociações em curso, a referências cruzadas, e empréstimos; tão produtiva e não privativa”. O poder da nostalgia pode moldar as comunidades de lembranças. Por outro lado, as comunidades de memórias também se põem em uma posição de resistência à atrofia da memória.

O passado pode ser o combustível para o futuro, uma condição positiva e produtiva na fabricação do presente e na concepção de novos futuros, potencialmente libertadores. Nostalgia propositiva (Santa-Cruz, 2020) seria uma força criativa e ativa que dá direção ao futuro, numa aproximação com ideários utópicos.

A relação entre nostalgia e utopia, porém, pode se nutrir de elementos imaginários, visando a interesses político-partidários. Bauman (2017) cunhou o conceito *retrotopia* para falar do uso de um passado mitificado, que não aconteceu, do qual se selecionam fragmentos, na idealização de um presente. Seria a busca de um passado do que poderíamos ter sido, do que lamentamos ter perdido, mesmo que nunca tenha sido nosso. Berliner (2020) chama de nostalgia reacionária o movimento de valorização da tradição e do patrimônio como forças identitárias. Nesse mesmo sentido, Herzfeld (2004) evoca uma “nostalgia estrutural” nas tentativas de preservar um passado idealizado, em que haveria um equilíbrio nas relações sociais, uma visão compartilhada e reproduzida entre gerações.

Nessa perspectiva crítica, alguns autores consideram a nostalgia como um fenômeno típico da modernidade, enquanto outros a veem como uma das expressões do capitalismo tardio. Jameson (1991) defende que a neonostalgia da atualidade não se parece em nada com a profunda perturbação emocional que afligia os nostálgicos de antigamente. Para ele, a nostalgia moderna é essencialmente sem emoção, uma resposta estética às evocações do passado. Appadurai (1996) sinaliza a existência de nostalgia sem memória, “nostalgia de sofá” (em tradução livre), visto que a nostal-

gia, junto do pastiche, seriam os modos centrais de produção e recepção de imagens no capitalismo tardio. O passado se tornaria, assim, um armazém de cenários culturais prontos para serem apropriados pela indústria do entretenimento. Higgins (2014) destaca que este não é um fenômeno singular, mas tem múltiplas camadas, é experimentado de formas diversas e exploradas de múltiplas maneiras, especialmente a partir da passagem da experiência moderna para a pós-moderna. Para a nostalgia pós-moderna, o irrecuperável está disponível, a diferença entre o passado e o presente está achatada, em parte porque recicla as imagens, objetivos e estilos associados com o passado relativamente recente, com a internet sendo o lugar privilegiado desta reciclagem, o que nos leva à instrumentalização da nostalgia por parte da publicidade, do marketing e do entretenimento. Cross (2015) considera que a nostalgia consumida está relacionada ao capitalismo rápido, no qual os modos de vida são impactados pela tecnologia digital e pelo achatamento tempo-espaço.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis/London, University of Minneapolis Press, 1996.
- BAUMAN, Sigmunt. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BONNETT, Alastair. *The Geography of Nostalgia: Global and Local Perspectives on Modernity and Loss*. London: Routledge, 2016.
- BOYM, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- DAVIS, Fred. *Yearning for yesterday: A sociology of nostalgia*. Free Press, 1979.
- CROSS, Gary. *Consumed nostalgia: memory in the age of fast capitalism*. New York: Columbia University Press, 2015.
- HERZFELD, Michel. *Cultural intimacy: social poetics in the nation-state*. New York/London: Routledge, 2004.
- JAMESON, Frederic. Nostalgia for the present. In: *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.
- KALININA, Ekaterina. The flow of nostalgia: experiencing television from the past. In: *International Journal of Communication*, 20, p. 5324–5341, 2016.
- KALININA, Ekaterina. What do we talk about when we talk about media and nostalgia? In: *Medien & Zeit*, 4, p. 6-15, 2016. Acesso em: 07 jul. 2022.

KEIGHTLEY, Emily; PICKERING, Michael. The Modalities of Nostalgia. In: *Current Sociology*, 54(6), p. 919-941. Disponível em: <http://csi.sagepub.com/content/54/6/919>, 2006. Acesso em 13 jul. 2020.

LANDWEHR, Achim. Nostalgia and the turbulence of times. In: *History and Theory*, 57(2), p. 251–268, 2018.

NIEMEYER, Katharina. Introduction. In: NIEMEYER, Katharina (Ed.). *Media and Nostalgia: Yearning for the Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan, p. 1-23, 2014.

ROTHBERG, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

SEDIKIDES, Constantine; WILDSCHUT, Tim; ROUTLEDGE, Clay; ARNDT, Jamie; HEPPER, Erica G.; ZHOU, Xinyue. To Nostalgize: Mixing Memory with Affect and Desire. In: *Advances in Experimental Social Psychology*, 51, p.189–273, 2015.

SANTA-CRUZ, Lucia; FERRAZ, Thalita. *Nostalgia e Mídia: no caleidoscopio do tempo*. E-Pappers, 2019.

TURNER, Bryan S. A note on nostalgia. *Theory, Culture & Society*, 4(1), 147-156, 1987.

PATRIMÔNIO

Isis Pimentel de Castro

O termo patrimônio designava herança familiar – o direito de transmissão dos bens do patriarca aos seus descendentes. Com a Revolução Francesa, o patrimônio ganhou um caráter coletivo, passando a nomear a propriedade nacional. A rejeição dos revolucionários ao Antigo Regime culminou na destruição de bens identificados com a nobreza e o clero, deflagrando, paralelamente, uma intensa preocupação com sua proteção. Os bens do clero e da monarquia foram incorporados ao Estado como monumentos históricos. Segundo a historiadora Françoise Choay, a partir de então, com a criação da ideia de monumento histórico, um culto à memória teve seu lugar de ascensão, sendo possível a elaboração de uma política de conservação do patrimônio.

A formação dos Estados Nacionais estava ligada à construção de uma comunidade imaginada, erguida sobre narrativas de memórias, tradições e identidade. O termo patrimônio aliou-se ao adjetivo nacional, logo preservar o patrimônio significava preservar a nação, sua tradição e sua memória. Mas, qual a concepção de nação embasou a política patrimonial? Quais atores e grupos sociais tiveram seus vestígios preservados como herança para as gerações futuras?

O conjunto de bens a ser preservado como patrimônio nacional não representa o todo, mas sim uma determinada narrativa sobre essa identidade comum, que varia de acordo com a relação que cada sociedade estabelece com o tempo. Por trás de um discurso de homogeneidade, escondem-se disputas de poder e silenciamentos de outros passados, memórias e referências culturais. Para

o antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves, entender o patrimônio como gênero de discurso traz à tona as disputas econômicas, políticas e simbólicas subjacentes à sua construção.

No período entreguerras, a primeira conferência internacional que se ocupou da política de conservação foi realizada, em Atenas, no ano de 1931. Dessa reunião, onde só haviam países europeus, surgiu a noção de patrimônio internacional, que abarcava bens imóveis selecionados a partir do critério de monumentalidade. O impacto da destruição e do horror da Segunda Guerra Mundial impulsionou mudanças significativas nas políticas patrimoniais, que culminaram na expansão cronológica, tipológica e geográfica do conceito de patrimônio e no aumento do interesse e da participação do público nesse debate. A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), criada no pós-guerra, tem por atribuição a garantia da manutenção da paz por meio da cooperação intelectual, ocupando-se da temática do patrimônio mundial.

Cada cultura vai experienciar a relação com os bens culturais de seu país de uma forma. No Japão, por exemplo, já havia uma categoria semelhante à de patrimônio imaterial na legislação desde os anos 1950. No Brasil, o interesse por uma política de preservação patrimonial surgiu nas primeiras décadas do século XX, quando intelectuais se agruparam em torno da preocupação com o abandono das cidades históricas, em especial, Ouro Preto. Como resposta, foram criadas as primeiras iniciativas de gestão do patrimônio, como a Inspeção de Monumentos Nacionais. E, em 1933, o Governo Federal tornou Ouro Preto monumento nacional.

Sendo assim, foi durante o governo de Getúlio Vargas, que se articulou a criação de uma política patrimonial. A convite de Gustavo Capanema, Ministro da Educação e Saúde (MES), Mário de Andrade elaborou o anteprojeto de uma política cultural, que apresentava um conceito amplo de arte, que abarcava a salvaguarda de manifestações eruditas e populares. Entretanto, o governo optou por uma legislação centrada na questão da propriedade, dividindo as categorias de patrimônio em bens móveis e imóveis e estabeleceu o tombamento como instrumento legal de preservação.

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), criado em 1937, teve Rodrigo Melo Franco de Andrade como diretor ao longo de três décadas. Durante sua gestão, o discurso sobre o patrimônio cultural girou em torno do princípio da monumentalidade, no qual o passado era entendido como algo inacessível, separado do presente, transmitido pela tradição e não pela experiência. Os primeiros processos de tombamento centraram-se em igrejas setecentistas e edifícios modernistas. A valorização do passado colonial evocava as origens europeias da nação brasileira, inserindo o Brasil no concerto das nações

civilizadas por meio de sua herança lusitana. Enquanto o barroco remontava ao passado – o berço da primeira produção genuinamente brasileira, a arquitetura moderna era a expressão artística mais autêntica de brasilidade do presente, mas com os olhos no futuro.

A partir de 1960, mudanças significativas na concepção de patrimônio começaram a despontar nas declarações internacionais para a salvaguarda dos bens culturais. Em 1964, na Conferência de Veneza, houve pela primeira vez a participação de países não europeus – Tunísia, México e Peru, resultando na revisão das diretrizes elaboradas em 1931 e na construção do conceito de patrimônio urbano. A multiplicação das críticas ao eurocentrismo nas políticas patrimoniais e a reivindicação do reconhecimento das manifestações culturais não europeias como patrimônio da humanidade, levaram a UNESCO a incluir a chamada cultura popular como patrimônio, em 1989.

Os monumentos de pedra e cal representativos da história oficial dariam lugar a preocupação com os elementos marginalizados da cultura brasileira. Exponente dessa transformação, o designer Aloísio Magalhães privilegiou a noção de bem cultural em contraposição a de patrimônio, por entender que a última possuía uma perspectiva elitista de cultura. Para ele, o passado era tão plural quanto os grupos étnicos e sociais presentes na sociedade, o que lhe interessava eram os espaços, objetos e atividades da vida cotidiana. Em 1979, Aloísio Magalhães assumiu a direção do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), levando ao tombamento do Terreiro da Casa Branca, um dos mais antigos redutos do candomblé baiano. Em 1988, a Constituição Federal estabeleceu como direito o reconhecimento das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras.

A noção de patrimônio cultural tornou-se mais plural, impondo transformações teóricas e metodológicas nas políticas públicas. Em 2000, os bens culturais de natureza imaterial tornaram-se parte do patrimônio cultural brasileiro e o registro seu meio de proteção. O registro reconhece o bem como referência cultural para os grupos que o mantêm e praticam, respeitando a passagem do tempo e o interesse da comunidade. Os elos comunitários, sua diversidade e dinâmica tornaram-se peças-chave da política patrimonial.

A definição de patrimônio esconde uma dinâmica entre lembrança e esquecimento, inerente à produção da memória histórica, como vimos até aqui. Porém, na era digital, cada indivíduo com seu smartphone está de posse de um arquivo pleno de imagens. Cada passo da ação humana é registrado nas redes. A capacidade de produção de patrimônio digital torna-se infinita. Mas, se registramos tudo, ao que se poderia dar o nome de memória? Nesse sentido, novos desafios se impõem às políticas públicas. Durante a pandemia de Covid-19, mu-

seus virtuais armazenaram crônicas cotidianas do isolamento, vídeos de animais ocupando ruas desertas e obituários das vítimas do vírus. Entretanto, o ciclo de vida on-line desses repositórios é muito curto. Como garantir o acesso à nossa herança digital?

REFERÊNCIAS

- CHOAY, Françoise. *Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- MENGUELLO, Cristina & CARVALHO, Aline. *Dicionário temático de patrimônio: debates contemporâneos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

PERDÃO EM ÂMBITO PÚBLICO

Giovane Rodrigues Jardim

A temática do perdão pode ser analisada de múltiplas perspectivas, de forma que questionar sobre o perdão em âmbito público implica compreender seus usos e abusos na política, tendo presente a ambiguidade que o termo público (do latim *publicus* – relativo ao povo; *populus* – povo) adquire na contemporaneidade em sociedades democráticas, seja como aquilo que circula e que é conhecido, seja como aquilo que é promovido pelo Estado. O perdão em âmbito público não se refere a uma oposição ao perdão pessoal, mas a um desdobramento dele para além da esfera privada, significa pensar na possibilidade do perdão que é uma faculdade humana, particular, espontânea e não condicionada, para a solução de questões que não envolvem apenas relações interpessoais entre subjetividades, mas da coletividade lesada.

A palavra perdão deriva do termo latino *perdonare*, que é a junção entre *per* (através de) e *donare* (doar). Ele pode ser traduzido em diversas línguas como: *forgive* (inglês), *vergeben* (alemão), *perdón* (espanhol) e *perdão* (português). Trata-se de um termo polissêmico e que tem sido apontado como sinônimo de outros tantos, como, por exemplo, segundo Watts (2008), além de *forgiveness* (do grego συγχώρεση) – perdão, em língua inglesa também existem: a) *pardon* (do grego συγχώμη) – que pode ser traduzido como “me desculpe”; b) *excuse* (do grego δικαιολογία) – que pode ser traduzido como um pedido de licença, como uma justificação e/ou desculpa. E ainda, segundo Saraiva (1927), em latim estão também, para tradução em português, os seguintes: a) *Perdōar/perdonare*: per-

dão/perdoar; b) *Excusare*: isenção, dispensa; c) *Lileratio*: absolvição, remissão, quitação; d) *Remissio*: remissão. Esse delineamento possibilita compreender que há uma dimensão moral para a compreensão do perdão, e outras perspectivas que procuram trazer para o campo das relações não tão pessoais a sua utilidade, sendo assim, o perdão é relacionado à misericórdia, graça, anistia, indulto etc.

O emprego do termo perdão como sinônimo de misericórdia ou graça não é fortuito, tendo em vista a origem e a interligação que possui com ao menos duas das maiores tradições religiosas monoteístas. Tanto no judaísmo quanto no cristianismo, o perdão está muito próximo do arrependimento e do pedido de desculpas na relação com o transcendente. E ademais, essa associação do perdão com graça e misericórdia transpassa do âmbito religioso para o jurídico, sobretudo na associação com o arrependimento, com a confissão da culpa, dentre outros.

Importa diferenciar uma dimensão pública, mesmo do perdão pessoal entre duas pessoas, da possibilidade do “quem” e do “que” do perdão ser transposto para relações coletivas. Quanto à dimensão pública do próprio perdão, isso decorre de que, embora pessoal, o perdão não acontece em isolamento, mas de forma relacional, que também possui consequências para a coletividade. Porém, para além do mau uso do perdão em sua institucionalização, o questionamento presente circunscreve a possibilidade e utilidade de um análogo e/ou similar para a política, que traga as potencialidades do perdão, privativo de quem sofreu injustiça para as relações sociais. E nesse âmbito, o pedido de desculpas [político] parece um análogo similar para tal tarefa, muito embora não foram poucas as vezes na história recente em que o pedido é feito com o emprego equivocado, epistemologicamente e/ou pelas vantagens políticas enquanto discurso de persuasão, do termo perdão.

Na tentativa de compreender os acontecimentos que tornaram possível a ascensão do nazismo e da necessidade de elaboração do passado, a temática do perdão teve destaque no século passado a partir das discussões sobre a culpa moral, a responsabilidade coletiva e sobre a capacidade punitiva dos Estados, como evidenciam as reflexões de pensadores como Arendt, Ricoeur e Derrida. E no plano de fundo de suas elaborações está a transposição do perdão do âmbito pessoal para um problema político, e sobre a possibilidade do perdão como alternativa à vingança. Assim, podemos destacar que em Arendt, tanto no seu *Diário Filosófico* (2002) como em *A condição humana* (2014), a importância do perdão e sua possibilidade em âmbito público é tematizada. Em Ricoeur, dentre outras obras, em *A memória, a história e o esquecimento* (2005) e na palestra *Le pardon peut-il guérir?*, o autor diferencia o perdão da anistia e o apresenta como um cimento entre o trabalho da memória e o trabalho do luto. Derrida, dentre outros trabalhos, criticou a institucionalização do perdão em sua última palestra

realizada no Brasil, intitulada *O Perdão, A Verdade, A Reconciliação, Qual o Gênero?* (2004), e também em *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (2005), onde discutiu os diferentes sentidos e os usos do perdão, e de sua confusão com termos correlatos, tais como desculpa, arrependimento, anistia ou prescrição. Assim, no que se refere a crimes contra a humanidade, temos nos três autores, o perdão impossível, o perdão difícil e o perdão condicional, que exemplificam a atualidade do perdão para as discussões sobre a memória, a ética e a política.

Nos países do Cone Sul, em continuidade dos últimos regimes de exceção, foram aprovados leis e decretos, que ao menos por um período impossibilitaram a condenação penal de perpetradores de graves violações aos direitos humanos. No contraponto a essas leis e decretos que foram entendidos como leis de perdão, mecanismos de direitos humanos e empreendedores da memória, consolidaram-se lutas e iniciativas, e mesmo políticas de memória, em que a consigna “*No olvidamos, no perdonamos, no nos reconciliamos*” tem caracterizado a reivindicação pública por memória, verdade e justiça. Entretanto, se a institucionalização do perdão como política pública é um problema [um abuso], precisa-se também situar o problema de uma possível institucionalização do “não perdão”, da memória coletiva para a memória pública, através da implementação de políticas de memória em que tanto o perdão como a reconciliação, e mesmo o esquecimento, são proibidos. Importa questionar essa compulsão à identidade, não a luta pela memória, verdade e justiça, mas de interrogar sobre qual memória, e de que verdade e justiça, importa qualitativamente para o encerramento do passado na promessa de sua não repetição.

O perdão, mesmo que na forma de recusa como um sem lugar, ou como uma defesa de quem cometeu a injustiça, tem ocupado a pauta dos debates sobre a memória em diferentes países, como exemplifica o trabalho na África do Sul, e mais recentemente, os debates da Colômbia. Pensar o perdão no âmbito das discussões da memória coletiva e/ou da memória pública significa questionar a possibilidade do perdão em âmbito público, mas sobretudo de propor e de compreender o porquê esse termo foi associado como um sinônimo de impunidade e não responsabilização. Isso implica em reafirmar a necessidade de políticas públicas de memória em que os Estados reconheçam as graves violações e se comprometam por meio de medidas simbólicas, reparatórias e de justiça, também ao exercício de uma metacrítica dessas construções, uma vez que tratam de subjetividades e da pluralidade da condição humana.

Quanto à convivência democrática, importa pensar no perdão em contraposição a outros significados aos quais ele tem sido associado e que, ao deslocar a questão central a que se referem, como tratar a anistia como perdão e não como esquecimento comandado, tem turvado a sua compreensão como uma

virtude. Para além de estereótipos e oposições úteis, momentaneamente para a política partidária entre esquerda e direita, entre vítimas e vitimatários etc., mas que não trazem horizontes para a memória, o perdão possibilita pensar a memória, entre a ética e a política, no que se referem ao restabelecimento das relações de reciprocidade e de respeito. Seja como uma virtude privativa de quem sofreu injustiça e/ou como uma promessa [compromisso de não repetição, nunca garantia] no âmbito público, o perdão pode ser pensado como uma vertigem à consciência feliz e apaziguada, e assim, como um futuro para a memória.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDDT, Hannah. *Denktagebuch, 1950 bis 1973*. Piper Verlag GmbH: Munich, 2002.
- DERRIDA, Jacques. O PERDÃO, A VERDADE, A RECONCILIAÇÃO: QUAL GÊNERO? In.: NASCIMENTO, Evandro (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *On cosmopolitanism and forgiveness*. London and New York: Routledge, 2005.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. Le pardon peut-il guérir? *Revista Esprit*. Paris, n. 210, p.77-82, 1995.
- SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português: etimológico, prosódico histórico, geográfico, mitológico, biográfico, etc.* Rio de Janeiro: Livraria Gardier, 1927.
- WATTS, Niki. *The Oxford: New Greek Dictionary*. American Edition: Berkley Books, 2008.

POLÍTICA DE ESQUECIMENTO

Raquel de Souza Ferreira Osowski

Os contornos do que poderíamos definir como uma Política de Esquecimento foram desenvolvidos pelo cientista político Johann Michel ao propor uma tipologia do esquecimento no seu texto “Podemos falar de uma política de esquecimento” (2010)¹. A discussão proposta por Michel centra-se no seguinte questionamento: “sob quais condições podemos dizer que a instrumentalização do esquecimento pode advir de uma antipolítica da memória ou de uma política anti-memória?” (2010, p. 15). Para ele, faz-se necessário distinguir as várias categorias de esquecimentos, considerando o contexto social e político de cada sociedade.

De acordo com a tipologia proposta por ele, podem ser identificadas cinco formas de esquecimento: 1) o esquecimento-omissão; 2) o esquecimento-negação; 3) o esquecimento-manipulação; 4) o esquecimento-comando; e 5) o esquecimento-destruição.

O *esquecimento-omissão* estaria ligado à necessidade dos indivíduos de eliminarem informações inúteis como uma condição natural para um funcionamento psicológico saudável. No campo da memória coletiva e da memória ofi-

1. Para saber mais sobre as discussões antecedentes sobre memória, memória coletiva e esquecimento, ver Maurice Halbwachs “A memória coletiva” (2006). Ver também Pierre Nora sobre lugares de memória “Entre memória e história: a problemática dos lugares” (1993). Sobre a função do esquecimento, Michael Pollak “Memória, esquecimento e silêncio” (1989). Sobre a fabricação de consensos, ver Andreas Huyssen “Seduzidos pela Memória”. Sobre o dissenso, consultar Jacques Rancière “O dissenso” (1996).

cial, esse esquecimento estaria relacionado à incapacidade de os atores públicos reterem todas as informações em uma mesma matriz de lembranças comuns, considerando que alguns fatos vão perdendo significado na contemporaneidade. Assim, para ele, esse tipo de esquecimento, dificilmente poderia ser considerado uma política de esquecimento.

O *esquecimento-negação* adviria, também, de uma forma involuntária de esquecimento, mas, diferente da omissão involuntária, a negação expõe um componente patológico relacionado à memória. Há, nesse caso, um impedimento, geralmente utilizado para não tornar consciente um evento traumático. O esquecimento, aqui, seria um subterfúgio do indivíduo para tornar inacessível um trauma (Ricoeur, 2007). No âmbito da memória coletiva e da memória oficial, o esquecimento-negação teria origem na necessidade de certas sociedades construir uma imagem de conciliação, com a finalidade de cicatrizar provisoriamente feridas profundas. Pode-se dizer, com isso, que certos acontecimentos são rejeitados em uma determinada sociedade, em algum momento de sua história. É o que Henri Rousso aponta como “Síndrome de Vichy” (1997), quando trata da negação do colaboracionismo do Estado francês e da sua política anti-semita durante o governo Vichy, em prol da construção do mito da Resistência (Michel, 2010, p.17)². Nessa modalidade, a depender da situação concreta, pode-se considerar esse tipo de esquecimento com uma política anti-memória por seus efeitos e não por suas intenções.

O *esquecimento-manipulação*, ao contrário, no âmbito coletivo e da memória oficial, constitui-se em um processo ativo, voluntário e estruturado do poder público responsável pela transmissão da memória oficial. Nesse caso, geralmente, em nome de uma pretensa reconciliação nacional ou de uma reconstrução democrática, essas autoridades, verdadeiros empreendedores de memóri³, direcionam sua conduta para produzir esquecimento. Com isso, “o esquecimento acaba ocupando um lugar de vazio narrativo nos discursos oficiais” (Michel, 2010, p. 19). É comum que os atores sociais sejam despojados dos seus poderes originais de narrarem a si próprios. As autoridades públicas, em nome da concórdia civil, impõem deliberadamente a toda sociedade a obrigação de não recordar.

2. *Pode-se dizer que os episódios de colaboracionismo dos Conselhos Judaicos, os Judenräte, durante a Segunda Guerra Mundial, descritos por Hannah Arendt em Eichmann em Jerusalém (1999), passam por essa forma de esquecimento-negação, considerando a intensidade do trauma imposto às vítimas do Holocausto. Situações semelhantes foram descritas por indígenas durante os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, no que se refere à formação das Guardas Rurais Indígenas, durante o período da última Ditadura civil-militar no Brasil (2017).*

3. *Segundo Michel, fala-se em “empreendedores de memória para designar os grupos ou os indivíduos que tentam impor representações e normas memoriais no interior do espaço público e político [...]” (2010).*

Joel Candau ao falar sobre a memória das tragédias como recurso identitário afirma que a memória das tragédias pertence aos acontecimentos que se destinam a definir o “campo do memorável”, classificando essas memórias de fortes, pois afirma que a memória do infortúnio “deixa traços compartilhados por muito tempo por aqueles que sofreram ou cujos parentes e amigos tenham sofrido, modificando profundamente suas personalidades” (Candau, 2016, p. 151). E mais, o autor ressalta que “no quadro da relação com o passado, que é sempre eletivo, um grupo pode fundar sua identidade sobre uma memória histórica alimentada de lembranças de um passado prestigioso, mas ela se enraíza com frequência na memória de um sofrimento compartilhado” (Candau, 2016, p. 151).

Dessa forma, as políticas de esquecimento, de forma geral, tendem a impedir o compartilhamento de certas memórias no espaço público, o que acaba sublimando a força de certos grupos identitários e o reconhecimento desses e, por outro lado, exaltando outros.

Há inúmeros exemplos dessas políticas antimemória ao longo da história. No Brasil, pode-se destacar a criação do mito da democracia racial que, por muitos anos, abafou a memória da escravidão e do genocídio praticado contra os povos indígenas. Também, a construção da narrativa de que houve uma transição conciliada para a democracia após a Lei última ditadura civil-militar brasileira. E, mais recentemente, a interpretação conferida pelo STF sobre a posse imemorial indígena, na questão do “Marco Temporal para Demarcação das Terras Indígenas”, quando do julgamento da Petição n.º 3.388, relativa à TI Raposa Serra do Sol (Brasil, 2009)⁴, que expôs a tentativa estruturada e articulada dos poderes públicos de restringir o direito originário dos povos indígenas através do abafamento de suas memórias⁵.

O esquecimento-comando consiste na utilização de instrumentos normativos por parte dos agentes públicos para comandar o esquecimento. Em geral, os poderes públicos servem-se de instrumentos legislativos ou regulatórios para esse fim. O esquecimento é decretado em nome da paz civil⁶. Há, aqui, o uso de instrumentos jurídicos para fazer esquecer ou para ressaltar a “reprovação social” de determinadas condutas, descortinando a violência simbólica exercidas por essas autoridades (Bourdieu; Teubner, 2000, p. 180). As leis de anistia são exemplos clássicos dessa forma de política antimemória.

O esquecimento-destruição revela condutas mais extremas para supressão da memória. Observa-se, em regra, o uso dessa política em regimes totalitá-

4. Esse julgamento foi revisto na *Repercussão Geral* do RE 1.017.365, no caso *Xokleng* (2023).

5. Ver Raquel Osowski “O Marco Temporal para demarcação de Terras Indígenas, memória e esquecimento” (2017).

6. Michel cita exemplos que vão da Grécia antiga ao *Edito de Nantes* (2010, p. 21 e 22).

rios⁷ com práticas que vão desde a censura, descarte de documentos públicos, destruição de locais sagrados, imposição de determinadas práticas ou idiomas até os extermínios étnicos ou genocídios.

Compreender as diversas manifestações do esquecimento permite distinguir e identificar condutas e atos que possam expressar políticas de esquecimento em antítese às políticas de memória. Descortinar esses processos e trazer para o espaço público a discussão sobre a própria existência dessas políticas é fundamental para a garantia de mecanismos mais eficazes de controle social na formulação de políticas públicas.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BOURDIEU, Pierre; TEUBNER, Gunter. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Ed. Uniandes, 2000.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal. Petição 3.388 – RR*. Relator Ministro Carlos Ayres Britto. Brasília. 3 abr. 2009. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693>. Acesso em: 25 de fev. 2024.

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório final da Comissão Nacional da Verdade*. Brasília, 10 dez. 2014. 3v. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/>. Acesso em: 25 de fev. 2024.

BRASIL. *Supremo Tribunal Federal. RE 1.017.365–SC*. Relator Ministro Edson Fachin. Brasília. 27 de set. 2023. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginador-pub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=774190498>. Acesso em: 25 de fev. 2024.

CANDAU, Joel; FERREIRA, Maria Leticia (trad.) *Memória e Identidade*. 1a ed. 3a reimp. São Paulo: Contexto, 2016.

MICHEL, Johann. Podemos falar de uma política de esquecimento? *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 2, n.3, ago.-nov.2010. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/ich/memoriaemrede/site/revista/edicao-03/>. Acesso em: 25 fev. 2024.

OSOWSKI, Raquel. O Marco Temporal para demarcação de Terras Indígenas, memória e esquecimento. *Revista Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 22, p. 320-346, 2017.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

7. Ver Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* (2012).

SUGESTÕES DE LEITURA

ANSARA, Soraia. Políticas de memória X políticas do esquecimento: possibilidades de desconstrução da matriz colonial. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 297-311, ago. 2012.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Políticas de memória e políticas de esquecimento. *Revista Aurora* (PUCSP. Online), v. 10, 2011.

OSOWSKI, Raquel. O Marco Temporal para demarcação de Terras Indígenas, memória e esquecimento. *Revista Mediações – Revista de Ciências Sociais*, v. 22, p. 320-346, 2017.

PERRONE, Claudia. Políticas de memória e do esquecimento: as ruínas do sentido. In: RAUTER, Cristina; PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Regina (orgs.). *Clínica e política: subjetividade e violação dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Instituto Franco Basaglia/Editora Te Cora, 2002. p. 101-110. (Equipe Clínico-Grupal. Grupo Tortura Nunca Mais – RJ).

SELIGMAN-SILVA, Márcio. *Virada Testemunhal e Decolonial do saber histórico*. Campinas: Ed. Unicamp, 2022.

POLÍTICAS DE MEMÓRIA

Carlos Arthur Gallo

Num sentido amplo, pode-se dizer que políticas de memória se referem a todas as medidas que são efetivadas com o objetivo: i) de esclarecer fatos relacionados a determinados acontecimentos e/ou períodos e preservar a sua memória; ii) de criar mecanismos de reparação às vítimas de tais fatos; iii) de viabilizar a realização do julgamento e da eventual punição daqueles que tenham praticado atos criminosos durante regimes de exceção ou conflitos políticos de larga escala; iv) de estabelecer “garantias de não repetição”. Indo além, políticas de memória podem ser entendidas como as respostas que um determinado sistema político formula para as demandas por memória, verdade e justiça. Ou seja, políticas de memória nada mais são do que políticas públicas levadas a cabo pelo Estado que busca esclarecer acontecimentos ocorridos na vigência de uma ditadura ou durante um contexto de guerra civil, reparar aqueles que sofreram algum tipo de violência em tais contextos e criar as bases “para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”.

Por vezes, é comum ver as mesmas sendo denominadas de “políticas de memória, verdade e justiça”, “políticas públicas de memória”, ou, ainda, “políticas do passado” – este termo, por sua vez, está presente na produção acadêmica lusitana, caso dos trabalhos de António Costa Pinto (2013) e de Filipa Raimundo (2018), entre outros. Em termos acadêmicos, o estudo do tema avançou de forma significativa nas últimas duas décadas (ver: Aguilar, 2008; Bauer, 2012; Jelin, 2017; Vinyes, 2020), e, atualmente, acredita-se que o excesso de adjetivos pouco ou nada acrescenta ao conceito, podendo o mesmo ser utilizado de forma

simplificada, apenas como “políticas de memória”. O uso do termo em sua forma simplificada, contudo, não sugere que se perda de vista o papel central cumprido pelo Estado no seu estabelecimento, na sua formulação e manutenção.

O foco no caráter estatal dessas políticas não significa que outros segmentos da sociedade passem à margem do seu estabelecimento e/ou possam ser dele sumariamente desvinculados. Ao contrário, muitas iniciativas, antes de serem efetivamente implementadas e apoiadas pelo Estado e seus organismos, surgiram graças à sociedade civil organizada em países que viviam processos de redemocratização. Este é o caso, por exemplo, de medidas que foram inicialmente pensadas e articuladas por grupos como as Mães e Avós da Praça de Maio, na Argentina, a partir de 1983. Quando se destaca o papel central do Estado no tocante às políticas de memória, reitera-se, o que se quer denotar é a sua obrigação inarredável para com o tema. Isto é, ainda que segmentos da sociedade civil tenham o direito de se organizar para reivindicar medidas voltadas à temática, e, eventualmente, promover por conta própria medidas neste sentido, quem possui o dever de criá-las e mantê-las, em última análise, é o Estado que foi responsável por massivas violações aos direitos humanos (neste sentido, ver: Gallo, 2019).

É por esta razão, inclusive, que políticas de memória não podem prescindir da existência de um contexto democrático, visto que a maioria dessas medidas surgiu em contextos de redemocratização, após o fim de uma ditadura (como ocorreu nos países do Sul da Europa e do Cone Sul a partir da década de 1970, entre outros) e/ou de um conflito político de larga escala (caso das violações ocorridas durante a vigência do Apartheid na África do Sul ou do genocídio em Ruanda). É importante mencionar, ainda, que o termo políticas de memória não é sinônimo de justiça de transição, embora esteja diretamente associado a este conceito. A ideia de justiça de transição remete a uma discussão que ganhou fôlego a partir da década de 1990, quando a socióloga Ruti Teitel usou o termo para fazer referência a um conjunto de mecanismos que tem como objetivo central restabelecer o Estado de Direito em contextos pós-ditatoriais e/ou de conflito (ver: Gallo; Schallenmüller, 2023).

Reformas institucionais, medidas de reparação, criação de mecanismos que permitam julgar violações aos direitos humanos e esclarecer como as mesmas se deram, tudo isso faz parte da justiça de transição e, como a nomenclatura sugere, abrange medidas que foram estabelecidas em muitos contextos nos quais se transitava de um regime de exceção para uma (nova) democracia. As políticas de memória, como é possível depreender, fazem parte da justiça de transição, mas podem se desenvolver de forma paralela ou autônoma, uma vez que, com frequência, são realizadas, de fato, após o final do processo de transição em si.

Considerando o que foi exposto, pergunta-se, então, quais seriam as políticas de memória passíveis de serem implementadas por um Estado no qual fo-

ram violados massivamente os direitos humanos em seu passado (recente ou, por vezes, não tão recente assim)? De uma forma bastante objetiva, pode-se elencar como políticas de memória: a) a edição de leis de reparação (simbólica e/ou pecuniária) para as vítimas e/ou seus familiares; b) a criação de datas, memoriais, museus ou lugares de memória em locais usados durante o período ditatorial e/ou nos quais funcionaram centros de detenção/repressão; c) o estabelecimento de comissões da Verdade; d) a criação de mecanismos que viabilizem a realização da demanda por justiça. A construção das políticas de memória em cada contexto varia bastante, e, em última análise, vai depender, entre outros fatores, da capacidade que seus destinatários possuem de demandar o poder público e angariar apoio junto à sociedade civil organizada e à classe política, para além das pessoas que foram diretamente atingidas por atos praticados por um regime de exceção e/ou durante um conflito.

REFERÊNCIAS

AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma. *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

BAUER, Caroline Silveira. *Brasil e Argentina: ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória*. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

GALLO, Carlos Artur. Pensar o passado, construir o futuro, fortalecer a democracia: políticas de memória e memória da ditadura no Brasil. In: ENGELKE, Cristiano; SAINZ, Nilton (Org.). *Sombras no extremo Sul: luzes sobre o passado ditatorial no sul gaúcho*. Rio Grande: Editora da FURG, 2019. p. 169-192.

GALLO, Carlos Artur; SCHALLENMÜLLER, Christian Jecov. Quem estuda justiça de transição no Brasil? Um panorama sobre uma agenda de pesquisas em construção. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, v. 99, p. 1-22, 2023.

JELIN, Elizabeth. *La lucha por el pasado: cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.

PINTO, António Costa. O passado autoritário e as democracias da Europa do Sul: uma introdução. In: _____; MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes (Org.). *O passado que não passa: a sombra das ditaduras na Europa do sul e na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 17-46.

RAIMUNDO, Filipa. *Ditadura e democracia: legados da memória*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2018.

VINYES, Ricard. A memória como uma política pública. *Cadernos do NUPPO-ME*, ano 2, número especial, jun. 2020.

PROTOMEMÓRIA

Sebastião Avelar Brito

(Proto: do grego *prôto*: primeiro, principal, primitivo.) Protomemória é uma das modalidades de manifestação da memória propostas pelo antropólogo francês, Joel Candau (2019). A taxonomia sugerida pelo autor inclui, ainda, a memória em si e a metamemória. Essa classificação faz parte de ampla argumentação do pesquisador sobre a socialização da memória e seu entrelace com os processos identitários.

No entendimento de Candau (2019), a protomemória é constituída a partir dos processos de aprendizagem pelos quais todos nós passamos ao longo da vida, desde a infância, sendo acionada de forma quase automática para a execução de tarefas e habilidades diárias. Candau (2019) cita, como exemplo, o fato de a protomemória nos possibilitar andar “de bicicleta sem cair” ou cumprimentarmos “uma pessoa que encontramos na rua adotando uma gestualidade incorporada, da qual nem nos damos conta” (Candau, 2019, p. 23). Nessa acepção, a protomemória conserva e reitera aprendizados adquiridos em nossa trajetória de vida.

Os apontamentos do pesquisador estão inseridos no âmbito da Antropologia. Contudo, apresentam semelhanças com outras classificações de memória provenientes de outras disciplinas. Como o antropólogo afirma, a noção de protomemória se aproxima da proposta de Henri Bergson (2023) sobre memória-hábito. O filósofo francês explica que essa forma de memória se constitui por meio da repetição tal como acontece quando nos esforçamos para decorar um

texto ou, como diz o autor, uma lição. “A cada nova leitura, ocorre um progresso; as palavras se ligam cada vez melhor; elas acabam se organizando juntas. Neste momento, sei a lição de cor; diz-se que se tornou memória, que se imprimiu na minha memória” (Bergson, 2023, p. 76).

A noção de protomemória também apresenta aproximações com a ideia de memória implícita estudada pela neurociência. Enquanto a memória declarativa (ou explícita) se refere à “nossa capacidade consciente de lembrar de fatos e eventos”, a memória implícita é utilizada em tarefas e habilidades motoras “que fazemos de maneira automática” (Kandell, 2020, p. 96). O neurocientista afirma que a memória implícita não depende das áreas cerebrais da memória declarativa. “Nosso desempenho em uma tarefa melhora em decorrência da experiência, mas não temos ciência disso, muito menos a sensação de utilizar a memória quando realizamos a tarefa” (Kandell, 2020, p. 96).

Izquierdo (2018) explica que as memórias implícitas são também conhecidas como as memórias de procedimentos ou procedural. Além disso, completa o autor, é mais fácil demonstrá-las que descrever de maneira coerente como foram adquiridas. Para Cosenza e Guerra (2011) “trata-se de uma memória sensorio-motora que se manifesta quando executamos procedimentos ou habilidades cotidianos” (Cosenza; Guerra, 2011, p. 69).

Demonstrar essas aproximações com outras áreas de conhecimento contribui para o entendimento da protomemória. Nota-se que as noções de protomemória, memória-hábito e memória de procedimentos têm como aspectos marcantes o aprendizado de tarefas e habilidades, a reiteração das mesmas e sua incorporação ao corpo ao ponto de serem acionadas de maneira quase imperceptível.

No entanto, para além desses aspectos, Candau (2019) entende que a protomemória é relevante na socialização de tradições e processos identitários. Primeiramente, o autor alerta para o fato de que a protomemória é individual e, por isso, não é possível dizer que tal sociedade ou grupo possuem uma protomemória. São os indivíduos, explica o pesquisador, que têm suas formas de dançar, comer, beber etc. Contudo, afirma o antropólogo, na medida em que certas maneiras de dizer e fazer dos indivíduos se tornam majoritárias, essas práticas sociais podem ser apreendidas como aspectos característicos dos grupos aos quais pertencem. “De fato a transmissão protomemorial orienta em uma certa direção a transmissão memorial e participa da conformação, sempre parcial, das representações de mundo em uma sociedade” (Candau, 2019, p. 120).

O pesquisador destaca que, por exemplo, essa modalidade de manifestação da memória está presente nos rituais humanos, como nos ritos de passagem, quando se “evoca a ordem social ao mesmo tempo em evoca a memória

com o objetivo de afirmar a continuidade de uma sociedade ou grupo [...]” (Candau, 2019, p. 120). Assim, o compartilhamento dessa “protomemória ritualizada”, como é denominada pelo autor, juntamente com a memória em si e outros elementos, como contexto e circunstâncias, contribui para a socialização de processos identitários.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 1. ed. [eletrônica]. Criciúma: Convivim Editorial, 2023.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- COSENZA, Ramon M.; GUERRA, Leonor B. *Neurociência e educação*. 1. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. [eletrônica]. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012. E-book.
- IZQUIERDO, Ivan. *Memória*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2018. e-book.
- KANDEL, Eric R. *Mentes diferentes: o que cérebros incomuns revelam sobre nós*. Barueri: Editora Manole, 2020.

RECALQUE

Mônica Eulália da Silva Januzzi

“Pedra angular [*Grundpfeiler*] sobre a qual repousa o edifício da teoria psicanalítica” (Freud, 1914/1996, p. 26). Foi assim que Sigmund Freud se referiu ao conceito de recalque em seu artigo sobre a “A História do Movimento Psicanalítico”, demonstrando sua importância fundamental para a psicanálise. Uma noção parecida com a de Freud havia sido postulada por Schopenhauer em “*World as Will and Idea*” e também pode ser encontrada nas obras de Nietzsche, sobretudo quando discute a moralidade e a culpa cristã.

O termo em si, já havia sido usado por intelectuais anteriores a Freud, a exemplo do filósofo Johann Friedrich Herbart que o usou aplicando-o a modelos anatomistas a fim de demonstrar a capacidade cerebral de estabelecer representações e também por Theodor Meynert que, inspirado no modelo Herbartiano, propôs que o córtex inferior seria responsável por funções arcaicas do cérebro, capazes de promover a repressão de conteúdos a partir de um “eu” primário. Observa-se que a noção de recalque presente no pensamento da ciência positivista do século XIX, reduzia os fenômenos psicológicos a substratos orgânicos, articulando tal perspectiva ao consciencialismo, doutrina científica que implica o primado da consciência e do cognoscível à condição para a busca do conhecimento. Freud, no entanto, apesar de contemporâneo a esta perspectiva e saber da existência de outros pensadores que abordaram o tema antes dele, escreveu que fez questão de não as ler de antemão, a fim de formular um conceito “independentemente de qualquer outra fonte” (Freud, 1914/1996, p.25).

O conceito de recalque na teoria freudiana sustenta a noção de um aparelho psíquico energético, que busca por satisfação pulsional e que é, sobretudo, clivado, ou seja, dividido entre consciente e inconsciente. Exatamente por ser inteiramente original, o conceito freudiano de recalque era completamente divergente do pensamento hegemônico de sua época. Isso levou Freud (1915/1996) ao desafio de construir sua teoria sustentada pelo rigor científico, ainda que seu objeto e seus conceitos não respondessem ao campo cognoscível que o modelo científico cartesiano e pós-newtoniano demandava, posto que o inconsciente, como objeto de estudo, não é passível de mensuração, observação ou, classificação.

A Metapsicologia Psicanalítica reuniu os principais conceitos da psicanálise como inconsciente, pulsão e recalque, formalizados cientificamente através da prática clínica de Freud sem, no entanto, serem balizados pelo positivismo da época. O ponto nevrálgico que, segundo Freud (1914/1996) o levou a formalização do conceito, foi a constatação em sua clínica, do mecanismo da resistência, fenômeno que revolucionou a psicanálise, fazendo da associação livre sua única regra fundamental, após o abandono da hipnose.

O termo original utilizado por Freud (1915/1996) em alemão, *verdrängung*, foi traduzido na edição inglesa de 1996, e também em outras, por *repressão*. A tradução adotada, todavia, não apreende a radicalidade da proposta freudiana, já que não se trata apenas de reprimir um conteúdo ideacional da consciência, mas sim, um mecanismo de defesa basilar para a constituição do aparelho psíquico que interroga toda a doutrina do cognoscível. A psicanálise freudiana dirá que o aparelho psíquico é inconsciente e que a consciência é apenas uma pequena parte dele.

Neurologista de formação, Freud se interessou mais pelas lacunas seletivas de memória, do que pela própria memória, mais pelos lapsos de atenção, do que pela própria atenção, mais pela função psíquica dos sintomas, do que por eles próprios, denotando a presença de uma instância egoica atuante no aparelho psíquico que não é senhora em sua própria casa. Diante disso, propôs que o recalque consiste em um processo cuja ação torna um impulso pulsional inoperante. Na busca por satisfação pulsional, os conteúdos psíquicos são catexizados pela pulsão no campo simbólico da linguagem. Ao propor que o inconsciente busca por satisfação e que esta é sempre parcial, visto que é mobilizada pela pulsão, Freud a distingue do instinto.

Se é possível ao indivíduo fugir do estímulo que evoca uma resposta instintual, o mesmo não funciona com a pulsão, visto se tratar de um estímulo interno, de modo que, não se pode fugir de si mesmo. O conflito produzido entre a satisfação em si mesma e sua natureza irreconciliável do ponto de vista moral

do indivíduo causaria prazer em certo aspecto e desprazer em outro. O recalque, no entanto, é preliminar à esta condenação, agindo como uma defesa quando o nível de energia, ou a catexia pulsional no representante psíquico se eleva a um nível insuportável de desprazer, através da resistência.

Freud propôs que a teoria do recalque possui três momentos. O primeiro é o do recalque primevo, que consiste em negar a entrada no consciente do representante psíquico/ideacional, de modo que esta ação resulta em uma fixação na qual este representante permanece inalterado e a pulsão mantém-se ligada a ele. O segundo tempo é o do recalque secundário, que é o recalque propriamente dito. Este processo afeta os derivados do representante psíquico recalcado, ou seja, os conteúdos do pensamento associados a ele, de tal forma que estes também serão recalcados. É importante destacar a atração do representante pulsional que foi recalcado em relação a tudo aquilo que a ele se associa e não apenas a repulsa do consciente sobre o que é recalcado. Este processo é conhecido como o retorno do recalcado, e consiste no terceiro tempo. O acesso ao inconsciente só é possível através deste fenômeno que ocorre por meio da falha do recalque e das formações do inconsciente, como os sonhos, os atos falhos, os chistes e os sintomas. Durante os sonhos as habituais resistências diminuem, permitindo que aquilo que foi recalcado retorne à consciência transformados pela ação dos mecanismos inconscientes da condensação e do deslocamento. Este processo tem duas características importantes: 1) Separa a ideia do afeto e 2) Afasta a ideia da consciência, deixando o afeto livre para que este encontre algum substituto, o que pode ser chamado de sintoma. O recalque nunca é totalmente bem sucedido. Em alguma medida, ele sempre fracassa reverberando nas formações do inconsciente presentes nas neuroses.

REFERÊNCIAS

- FREUD, Sigmund. (1914). A história do Movimento Psicanalítico. In: *Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol XIV, 1996, p. 18-73
- FREUD, Sigmund. (1915). O recalque. In: *Edição Standard das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, vol XIV, 1996, p. 151-162.

REDE DE MEMÓRIA

Valéria Aparecida Bari
Vanderléa Nóbrega Azevedo Cortes

Rede de memória é uma rede social, de características associativas ou identitárias. As redes sociais, aqui compreendidas como relacionais e existentes previamente ao advento das mídias digitais, se perpetuam no cumprimento do papel da mediação e discussão de valores. Essas relações envolvem a consagração de conhecimentos adquiridos, vivências e materialidades, sobre as quais a sociedade se organiza, tanto para a preservação quanto para o apagamento, no repertório de uma cultura local, regional ou global. Elas se utilizam da retroalimentação para inovar-se e sobreviver à dinâmica social, por meio da contribuição de indivíduos, instituições, lideranças, influenciadores e debatedores do discurso instituído.

Do ponto de vista etimológico, a expressão “rede de memória” reflete a natureza interconectada dessa estrutura. A palavra rede, originária do latim *rete*, significa “estrutura entrelaçada”, evocando a ideia de múltiplos elementos unidos por conexões; e memória, originária da palavra latina *memoria*, refere-se à capacidade de armazenar e recuperar informações e conhecimentos. Do ponto de vista orgânico, os processos psicológicos superiores de memória compõem estruturas complexas, que organizam informações no cérebro, conectando diferentes conceitos, ideias, experiências, com gostos, preferências, moral, ética, doxa e, principalmente, valores.

Desse modo, longe de serem espaços neutros, as redes de memória se configuram como arenas de disputa, em que diferentes grupos com interesses e perspectivas diversas lutam para inserir suas narrativas na construção da memó-

ria coletiva. A mídia, atuando como um importante suporte e veículo das redes de memória, seleciona, edita e amplifica discursos, influenciando a forma como eventos e grupos sociais são representados.

Do ponto de vista da diversidade, inclusão e acessibilidade, as redes de memória foram mobilizadas por diferentes grupos para defender suas posições no processo civilizatório. De um lado, movimentos sociais e grupos historicamente marginalizados utilizaram as redes de memória para resgatar narrativas de exclusão e discriminação, legitimando a demanda por reparação histórica. De outro, grupos contrários mobilizaram discursos que enfatizavam a meritocracia e a igualdade formal, buscando, em um exemplo contemporâneo, a atuação na deslegitimação de ações afirmativas.

A compreensão da memória passou por transformações profundas ao longo do tempo, migrando de uma perspectiva individual e fragmentada para uma visão coletiva e interconectada. As políticas públicas ingressam, como potencializadoras da formalização dos procedimentos de construção social da memória coletiva, em nível comunitário, local e nacional, assim como em forma de diretrizes e acordos internacionais.

Quanto ao conhecimento científico e especializado, as redes de memória, em sua intrincada complexidade, desafiam as fronteiras disciplinares, tecendo conexões com diversos domínios do conhecimento. Sua origem se confunde com as práticas sociais e os ciclos de explicitação de conhecimentos, nos quais os fatores identitários cumprem a função de ativar os chamados dispositivos de memória, que podem ser de caráter institucional, ou integrar uma cultura, hábito, regime ou modo de vida. Elas se configuram como sistemas dinâmicos e interconectados que articulam diferentes atores, instituições e tecnologias para armazenar, preservar e disseminar a memória coletiva de uma sociedade.

Envolta sob a égide do tempo e do espaço, os vestígios do passado repousam e despertam entre “documentos e monumentos”, como afirmou Jacques Le Goff (1990). Para o autor, ambos representam o esforço da sociedade em registrar e perpetuar a memória coletiva. Ele reconhece, porém, a fragilidade e a intencionalidade inerentes à produção desses registros, alertando para as escolhas e vieses que moldam a narrativa histórica. Sua influência intelectual vai configurar o marco teórico dos estudos sobre a memória no século XXI. Em relação aos estudos da memória, a rede de memória configura a temática de pesquisa da Ciência da Informação, História, Comunicação, sob o paradigma social, que predominou nas Ciências Humanas a partir da segunda década do século XXI.

Teóricos de referência da memória lançaram as bases para a compreensão da memória como um fenômeno social. Em sua obra seminal, *A Memória Coletiva*, Halbwachs (1990) argumenta que a memória individual é moldada pelas interações so-

ciais e pelos grupos aos quais pertencemos. Ancorando a memória no espaço, Pierre Nora (1993), aprofunda essa perspectiva ao introduzir o conceito de “lugares de memória”, sendo esses lugares, físicos ou simbólicos, servem como pontos de referência para a memória coletiva. Museus, arquivos, bibliotecas, monumentos e até mesmo eventos comemorativos atuam como âncoras que conectam o passado ao presente, fornecendo uma base tangível para a construção da identidade social.

Nessa linha, Thiesen (2013) destaca a importância dos “centros de memória”. Assim como arquivos, bibliotecas e museus, esses centros emergem como novos “lugares de memória”, desdobramentos de instituições que os antecederam, com a missão de organizar e dar sentido à própria memória, promovendo novos saberes e criações.

Com o avanço das tecnologias digitais, a memória se desmaterializa, migrando para o ciberespaço. Andreas Huyssen (1990) investiga como a memória se reconfigura nesse novo cenário, explorando os espaços virtuais como novos territórios da memória coletiva.

As redes de memória emergem como sistemas complexos e interconectados que integram instituições, acervos, tecnologias e pessoas em torno da missão de preservar, pesquisar e difundir a memória coletiva. Tais redes, na visão de Galindo (2017), apresentam uma visão sistêmica, por serem interligadas aos modelos complexos dos sistemas de diversas áreas do conhecimento, que se organizam como:

Conjunto de organizações e aparelhos de missão memorial (bibliotecas, arquivos e museus) e outros serviços públicos, interdependentes, que interagem com o objetivo comum de resgatar, tratar e preservar o patrimônio memorial em benefício das sociedades atuais e vindouras (Galindo, p. 2017, p. 264).

Cada rede de memória, em conexão com o discurso midiático, exerce um papel nodal na construção de sentidos e na reconfiguração de trajetórias sociais. Nessa trajetória, existe um maior incentivo das políticas públicas voltadas para o tema, que reforcem determinada tendência, compreendida como importante para a coletividade. O Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), responsável pela Política Nacional de Museus, tem desenvolvido ações de resguardar a memória no Brasil e mapeia as redes de pontos de memória registrados.

Um conceito de redes de memória de origem institucional, que também induz à política pública, é apresentado pelo Conselho Nacional de Justiça, criada em prol de articular, proteger e gerir a memória do Poder Judiciário (CNJ, 2021, p. 117): “Redes de Memória são grupos de articulação, que podem ser formados por pessoas físicas ou jurídicas para a interlocução e o intercâmbio de ações, estudos, experiências e iniciativas relacionados ao tema de interesse comum”.

As redes de memória representam, portanto, um novo capítulo na história da memória, um capítulo onde o passado se torna acessível, dinâmico e fundamental, no qual o próprio tempo passa a ser um espaço social, ou seja, um ciclo sincrônico em constante reinício, pois o tecido social não se rege por ordem fixa, mas é dinâmico, suscita questionamentos e permanece incerto (Sampaio; Loureiro, 2019).

Em suma, a rede de memória, em sua unicidade e em seu conjunto, compõe intrincada tapeçaria interdisciplinar, impulsiona avanços em diversas áreas do conhecimento, impactando diretamente a cultura e a vida em sociedade. É fator de empoderamento, identidade e discussão do modo de vida. A exploração desse fascinante campo de estudo promete desvendar os mistérios da cognição, abrindo portas para um futuro em que tecnologia e humanidade se entrelaçam cooperativamente, de maneira cada vez mais profunda e transformadora.

REFERÊNCIAS

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Manual de gestão de memória do Poder Judiciário*. Brasília, DF: CNJ, 2021.

GALINDO, Marcos. Memória em sistemas complexos. In: OLIVEIRA, Eliane Braga de; RODRIGUES, Georgete Medleg (org.). *Memória: interfaces no campo da informação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017. p. 249-268.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 5-39.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 02 abr. 2024.

SAMPAIO, Débora Adriano; LOUREIRO, José Mauro Matheus. Informação e memória na perspectiva da teoria ator rede. *Ponto de Acesso*, Salvador, v. 13, n. 1, p. 47, abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaici/article/view/26983>. Acesso em: 20 mar. 2024.

THIESEN, Icléia. *Memória institucional*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

REIVINDICAÇÃO MEMORIAL

Cristiéle Santos de Souza

No campo dos estudos e das disputas pela memória, a reivindicação memorial configura-se mais como um gesto/ação do que como um conceito ou categoria consolidados. Trata-se da manifestação de uma busca deliberada pelo reconhecimento de um direito, de um dever ou de um desejo de memória. Nesse sentido, qualquer definição para essa expressão parte do entendimento do que significa “reivindicar” no interior dos discursos que legitimam indivíduos e grupos como os detentores da memória.

No que diz respeito ao vocábulo “reivindicar”, cabe observar sua etimologia derivada da palavra “reivindicação”, do latim *rei vindicatione*, definido como “reclamação da coisa” (Nascentes, 1966, p. 644), e de seu equivalente em grego ἀξίωνω, que também pode ser traduzido como reivindicar ou exigir (Watts, 2008). O gesto de reivindicar corresponde, desse modo, a uma manifestação no sentido de reclamar, exigir e/ou buscar de forma ativa o reconhecimento do direito a algo, ou a alguma coisa. No sistema jurídico brasileiro, por exemplo, a reivindicação aparece como uma ação em prol do que se tem direito e/ou do que se acredita ter direito e que, de alguma forma, foi usurpado por outrem, bem como o princípio de *Jus reivindicandi* – o próprio direito de reivindicar (Santos, 2001; Cadip, 2022).

Quando associado à noção de memória, o gesto de reivindicar adentra o campo da memória coletiva, no sentido de fundamentar a ação de indivíduos e grupos em sua busca identitária e no fortalecimento dos vínculos que

fazem de um coletivo de pessoas uma comunidade de memória. Em relação à memória coletiva, isto é, a “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo e é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (Halbwachs, 2003, p. 102), a reivindicação memorial torna-se parte importante na construção retórica que sustenta o compartilhamento de memórias e a construção de narrativas sobre o passado.

O gesto de reivindicar uma memória não se limita, contudo, à experiência cotidiana da memória coletiva, isto é, está presente nos movimentos que antecedem e que questionam a Memória Pública, cuja definição compreende os processos que possibilitam a inscrição institucional, social e cultural do passado no espaço público (Tota, 2018). Dessa forma, tanto a construção de monumentos e memoriais quanto as manifestações pela sua exclusão do espaço público, podem derivar de uma reivindicação memorial manifestada pelo discurso e/ou pela ação.

A reivindicação memorial também pode ser compreendida como parte de um movimento de compulsão memorial que, segundo o antropólogo da memória Joël Candau (2012, 2010), está associado ao esforço contemporâneo de inventário, salvaguarda, conservação e valorização dos vestígios do passado. Esse movimento, que segundo o autor, inclui comemorações, conflitos de memória, paixão genealógica, gosto por biografias e devoção patrimonial, também oferece contexto aos movimentos de “reivindicação patrimonial”, considerados “como um ‘investimento identitário’ a ser transmitido” (Candau, 2012, p. 159). Nessa perspectiva, a reivindicação memorial se manifestaria através dos muitos gestos de valorização do passado, em especial, através dos processos de patrimonialização.

Por estar associada a diferentes movimentos e discursos sobre a memória e a preservação do passado (muitas vezes como crítica), a reivindicação memorial, enquanto discurso e ação, pode ser relacionada a outros termos e expressões, tais como: “mnemotropismo” (Candau, 2009), “busca memorial” (Candau, 2012), “dever de memória” (Ricoeur, 2007), “*luchas políticas por la memoria*” (Jelin, 2021), “direito à memória” (Dantas, 2008) “*culto a la memoria*” (Todorov, 1995), entre outros.

A reivindicação memorial situa-se, portanto, de modo simultâneo, no campo da ação e do discurso. Ela está presente, por exemplo, na base dos movimentos em busca de verdade, justiça e reparação, que emergiram no contexto internacional após a Segunda Guerra Mundial e que se difundiram nos processos transicionais sul-americanos e na criação de políticas de memória e de reparação às vítimas de regimes ditatoriais. Do mesmo modo, a reivindicação

memorial é uma demanda dos movimentos em prol do reconhecimento público da memória de grupos historicamente subalternizados.

Por fim, é importante ressaltar que os processos de reivindicação memorial não cessam com a implementação de políticas de memória ou com a inscrição institucional do passado no espaço público. De acordo com Ferreira e Serres (2018, p. 94), esses processos ocorrem de forma paralela às políticas de memória e são comumente promovidos por grupos que buscam “emergir das zonas de sombra da memória”. Desse modo, é possível pensar a reivindicação memorial sob a ótica de uma luta por reconhecimento (Honneth, 2003), no sentido de afirmação de identidades pessoais e coletivas em contraposição às experiências de desrespeito vividas por indivíduos e grupos diante da privação de direitos e da degradação de suas formas de vida.

REFERÊNCIAS

CADIP – Centro de Apoio ao Direito Público. *Linguagem jurídica: vernáculo e glossário: Direito Público*. Disponível em: https://www.tjsp.jus.br/Download/SecaoDireitoPublico/Pdf/Cadip/EspCADIP_LingJur_20220810.pdf. Acesso em: 12 fev. 2024.

CANDAU, Joël. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. *Revista Memória em Rede*, v. 1, n. 1, 2009.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2012.

DANTAS, Fabiana Santos. *O direito fundamental à memória*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Jurídicas, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4176?mode=simple>. Acesso em: 25 jan. 2024.

FERREIRA, Maria L. M.; SERRES, Juliane C. P. Museus e narrativas do sofrimento: reflexões sobre os limites do dizível. In: BAUER, Letícia; BORGES, Viviane T. (orgs.). *História oral e patrimônio cultural: potencialidades e transformações*. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico resumido*. Coleção Dicionários Especializados. Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura, 1963.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTOS, Washington dos. *Dicionário jurídico brasileiro*. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995.

TOTA, Anna Lisa. Memoria pública. In: VINYES, Ricard. *Diccionario de la memoria colectiva (Historia nº 33004) (Spanish Edition)*. Gedisa Editorial, p. 402. Edição do Kindle.

WATTS, Niki. *The Oxford: New Greek Dictionary*. American Edition. New York: Berkeley Books, 2008.

REMINISCÊNCIA

Letícia Myrrha

A palavra reminiscência tem origem na expressão em latim *reminisco*, que significa recordar, lembrar-se de algo (Torrinha, 1942). Sua primeira aparição, dentro de um sistema filosófico mais estruturado, surge no diálogo *Mênon*, de Platão. Segundo teoria platônica da reminiscência, todo conhecimento verdadeiro estaria contido no Mundo das Ideias e seria acessível à alma antes mesmo do nascimento. A aquisição do conhecimento seria, portanto, um fenômeno de natureza metafísica, uma vez que pressupõe a existência de uma vida anterior e posterior à experiência humana. Para Platão, “ou nascemos com o conhecimento das ideias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira – ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que recordar-se; e neste caso a instrução seria uma reminiscência” (Platão, 1972, p. 85). Em resumo, conhecer seria essencialmente recordar saberes e verdades imutáveis, já adquiridas em uma outra existência.

A noção de reminiscência foi sendo transformada ao longo do tempo. Foi retomada pelas áreas médicas e da psicologia, sobretudo no século XX, em estudos com indivíduos idosos que apresentavam quadros de declínio das faculdades mentais e demência em seu estado inicial. A retomada frequente de acontecimentos do passado era, até então, associada à velhice e interpretada como um sinal de regressão cognitiva, ou de fuga patológica do presente, especialmente em contextos de perda e isolamento do indivíduo idoso.

No entanto, o artigo *Life Review: An Interpretation of Reminiscence in the Aged*, publicado, em 1963 pelo médico e psiquiatra estadunidense Roger N. Butler, revolucionou a forma a como a reminiscência passou a ser vista nos estudos da memória e da cognição. Ao introduzir o conceito de *revisão da vida*, ou *life review*, a reminiscência passou a ser pensada como um fenômeno natural, universal e, em certa medida, saudável – que contribui para o bem-estar emocional do idoso. A retomada de acontecimentos do passado permite ao sujeito se reorganizar diante da própria história de vida, compreender suas experiências, e aceitar, de forma mais pacificada, sua relação com a finitude. O potencial terapêutico e estruturante da reminiscência estabeleceu-se a partir daí.

Compreendendo-se a complexidade da reminiscência e, portanto, a exigência de um esforço multidisciplinar para abordá-la, diversos campos do saber passaram a trabalhar com o tema, incluindo as áreas da memória, da cognição, das narrativas autobiográficas e os estudos sobre identidades. A reminiscência – frequentemente considerada como um processo constitutivo do ser humano – passou a ser pensada em contextos distintos das primeiras pesquisas, que se restringiam a grupos de indivíduos idosos. Por isso, é comum encontrar, nas pesquisas contemporâneas, o fenômeno sendo investigado não apenas a partir de sua função terapêutica, mas também considerando suas dimensões pedagógica, política, social e cultural – em diálogo com formas variadas de narrativas, em diferentes etapas da vida de um indivíduo e em grupos com repertórios culturais diversos.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, R. N. *The Life Review: An Interpretation of Reminiscence in the Aged*. Psychiatric Research Reports, 1963.
- HEIGHT, Barbara K; WEBSTER, Jeffrey Dean. *Critical Advances in Reminiscence Work from Theory to Application*. New York: Springer Publishing Company, 2002.
- PLATÃO. *Diálogos de Platão: Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1942.
- TRABATTONI, F. Reminiscência e metafísica em Platão. Brasília: *Revista Archai*, 2019. Acesso em 16 de maio de 2025. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/YpVVtp5sHb5nKCnYZLYfj4F/>

REPRESENTAÇÃO

Greice Schneider

Representação é um conceito amplo, com usos, aplicações e origens etimológicas muito distintas. A palavra vem do latim *repraesentare* – que ao longo do tempo adquiriu o sentido moderno de tornar presente novamente (Pitkin, 2023). Em todas as suas abordagens, a ideia central é a de substituição. Trata-se de trazer a presença de algo que está ausente. Essa dualidade de ausência e presença torna a representação um conceito frequentemente visto como ambíguo.

Nos estudos da Semiótica (Peirce, 2010), a representação ocorre na relação entre o signo, seu objeto e o interpretante, seguindo o modelo de que algo que está no lugar de alguma coisa para alguém. Isso pode se dar através de relações indiciais, de semelhança ou simbólicas. As teorias da representação pictórica, amplamente difundidas na Filosofia e Psicologia da Percepção, discutem o conceito de representação a partir de uma tensão entre as relações de semelhança e de convenção (Gombrich, 2007; Goodman, 1976; Walton, 1990; Wollheim, 1998).

A representação é responsável pelo elo entre conceitos e linguagem, pela produção de sentidos em nossa mente e os sistemas de representação compartilhados na cultura (Hall, 1997). De acordo com Hall, as representações dependem de ideologias e relações de poder da sociedade e podem reforçar estereótipos, marginalizar grupos sociais ou mesmo contribuir para mudança social através da inclusão de diversidade nas representações midiáticas. O mesmo princípio também aparece nos usos do conceito do campo da Psicoló-

gia, em que representação social (Moscovici, 1981) refere-se a crenças e ideias compartilhadas coletivamente no cotidiano de grupos de pessoas.

Nas teorias da representação política (Pitkin, 2023; Mansbridge, 2003; Vieira e Runciman, 2008), representar significa desempenhar um papel, de estar diante de uma autoridade, seja ela religiosa, legal ou política. Em um regime democrático, por exemplo, os cidadãos elegem seus representantes para atuar de diferentes formas, como agir em seu nome ou defender suas causas em uma arena política.

Mesmo antes, a filosofia já se ocupava das possibilidades e dinâmicas da representação mental e é um termo central nas discussões sobre a possibilidade de representação de modelos científicos, conceitos e equações. As ciências cognitivas estudam a representação do conhecimento na memória e cognição, explorando diferentes sistemas e mesmo desafiando abordagens representacionais (Ramsey, 2007).

Nos estudos dedicados à memória, a representação pode se relacionar com os modos dinâmicos de construção do passado e como armazenamos e recuperamos representações mentais e vivências desse passado através da lembrança (Bernecker, 2009). Nesse caso, representações podem ser capazes, por exemplo, de mobilizar memórias que trazem semelhanças com as experiências originais (emocionais, sensoriais). Essas também podem constituir memórias socialmente compartilhadas sobre algo que não está mais no presente.

REFERÊNCIAS

- BERNECKER, Sven. *Memory: a philosophical study*. [S.l.]: OUP Oxford, 2009.
- GOMBRICH, Ernst Hans. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. [S.l.]: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOODMAN, Nelson. *Languages of art: an approach to a theory of symbols*. [S.l.]: Hackett Publishing, 1976.
- HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, Stuart (org.). *Representation: cultural representation and cultural signifying practices*. London; Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.
- MANSBRIDGE, Jane. Rethinking representation. *American Political Science Review*, v. 97, n. 4, p. 515-528, 2003.
- MOSCOVICI, Serge. On social representations. *Social Cognition: Perspectives on Everyday Understanding*, v. 8, n. 12, p. 181-209, 1981.
- PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 4. ed. [S.l.]: Perspectiva, 2010.

PITKIN, Hanna F. *The concept of representation*. [S.l.]: University of California Press, 2023.

RAMSEY, William M. *Representation reconsidered*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2007.

VIEIRA, Monica Brito; RUNCIMAN, David. *Representation*. [S.l.]: Polity, 2008.

WALTON, Kendall L. *Mimesis as make-believe: on the foundations of the representational arts*. [S.l.]: Harvard University Press, 1990.

WOLLHEIM, Richard. On pictorial representation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 56, n. 3, p. 217-226, 1998.

RESSENTIMENTO

Bruno Vasconcelos de Almeida

O dicionário Aurélio define o termo ressentimento como ato ou efeito de ressentir; ressentir, por seu turno, significa sentir de novo, magoar-se fundamentalmente com, mostrar-se ofendido, melindrar-se, dar fé, advertir, excitar-se, sofrer as consequências de algo ou alguém. Ressentimento, portanto, é um sentimento; sentimento este que pode metamorfosear-se em outras coisas. Pode-se pensá-lo como um afeto, forma ou expressão da mágoa, da ofensa e do melindre.

Entre os mitos gregos, Deméter, mãe da terra ou terra-mãe, vive a morte, a desilusão e a perda. Violentada por Poseidon e por Zeus, teve a filha Perséfone sequestrada por Hades. O ressentimento se forma a partir de uma violência, e a alternativa final foi contentar-se com a companhia de Perséfone em uma parte do ano. Poseidon, deus das águas e dos terremotos, deus implacável que perseguia inimigos, perseguiu por dez anos Odisseu para impedir que este chegasse a Ítaca. Seu ódio seria motivado pelo fato deste último ter cegado um de seus filhos. Odisseu só retornaria com a ajuda de Zeus. Vale lembrar que Poseidon teve forte ligação com eventos de grande destruição.

A problemática do ressentimento pode ser encontrada na Bíblia, na Filosofia, na Psicologia, na Psicanálise, na Literatura, nas Artes e em outras áreas. O ressentimento por si só afirma a permanência de uma memória. Esse sentimento ou afeto está ligado à duração ou permanência das lembranças de perda, destruição, violência, eventos traumáticos, males causados por outrem. Neste verbete, explora-se o ressentimento em quatro eixos ordenadores: o ressentimento como

uma força social; o ressentimento em Nietzsche e Max Scheler; o ressentimento em Freud; e o ressentimento em duas obras literárias.

O que é o ressentimento?

Em primeiro lugar, é preciso não simplificar a contextualização disso que se chama ressentimento. Há muitas possibilidades de análise para as situações concretas do ressentimento: individual ou coletivo, de faixas etárias, de grupos sociais em oposição na estratificação econômica, vencedores e derrotados, traidores e traídos etc. Em si, o ressentimento é uma experiência complexa.

De acordo com Ansart (2004), os sentimentos e representações que caracterizam o vocábulo ressentimento são os rancores, as invejas, os desejos de vingança e os fantasmas da morte. Por outro lado, do ponto de vista da Psicologia, é pertinente uma análise fenomenológica do ressentimento, ou mesmo sua postulação dentro de uma teoria dos conflitos intrapsíquicos. Sua associação com os sentimentos parece ser o mais comum, sentimento dirigido a um outro, porém de forte desgaste e características negativas para o sujeito ressentido. Não se pode desconsiderar, em hipótese alguma, o papel da violência, da guerra, do trauma, do massacre, do genocídio e de tantas outras barbaridades na gênese dos ressentimentos históricos.

O ressentimento pode ter graus variados, isto é, intensidades distintas em formas e contextos específicos. Ele pode ser residual, persistente, de pequena ou longa duração, sem consequências ou, ao contrário, pleno de efeitos devastadores para pessoas e grupos. Aliás, sua dimensão temporal parece estar associada à força de sua emergência. Na intensidade de dois afetos, aproxima-se mais do ódio do que do amor, está mais próximo da impotência do que da capacidade de produzir mudanças, prefere o negativo ao positivo. A dinâmica própria do ressentimento é criadora de valores, atitudes e condutas. Se tem escala, acaba por ganhar expressão no ódio político e na externalização de valores conservadores.

O ressentimento como uma força social

Duas possibilidades permitem afirmar o ressentimento como força social: a incapacidade de reação daquele indivíduo ou grupo que sofre a violência, o ultraje, a dominação – condição do derrotado; e a experiência daquele que, diante de situações extremas e nos limites do tolerável, é levado a uma espécie de vingança adiada que nunca chega a termo. Neste último caso o que se passa é a manutenção de uma memória do agravo. No primeiro caso, a ruminação; no segundo, uma vida que perde em potência.

De certa forma, pode-se afirmar que a ancoragem do ressentimento está na história. Conflitos, violências, guerras, traumas e a vida cotidiana, em que homens e mulheres experimentam disputas, ódios, perseguições, perda de direi-

tos, ultrajes etc. Marc Ferro (2009) traça uma história dos ressentimentos dos primórdios do cristianismo até a atualidade, explicitando modos e maneiras de como ódios interferem nas dinâmicas do mundo atual. Segundo o autor,

A revivescência da ferida passada é mais forte do que toda vontade de esquecimento. A existência do ressentimento mostra o quanto é artificial o corte entre passado e presente – um vive no outro, o passado tornando-se presente, mais presente que o presente. E a história oferece diversos testemunhos disso (Ferro, 2009, p. 14).

A longa duração afirma a continuidade do ressentimento, alimentando movimentos contrários, contraditórios e em grau maior ou menor. É possível que uma espécie de mediação simbólica possa equacionar diferentes graus do ressentimento na medida em que consegue efetuar acertos e reparações no âmbito da lei e da justiça. Vale lembrar narrativas e memórias de sobreviventes de genocídios e massacres, bem como daqueles que experimentaram situações agudas de sofrimento psíquico, ou ainda aqueles que puderam elaborar suas experiências no âmbito de uma clínica do testemunho.

Acaso teria o ressentimento um valor positivo na ordem das trocas sociais? Sentimento ou afeto, disposição ou princípio, o ressentimento vincula opositores e mantém um grau de coesão com base na dialética do senhor e do escravo. O preço da manutenção é a impotência e todos os seus efeitos no campo social. No intuito de compreender um pouco mais a dinâmica do ressentimento, vejamos sua conceituação no pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Max Scheler (1874-1928).

O ressentimento na filosofia

Reginster (2016) observou que o termo “ressentimento”, traduzido para o português, está em consonância com o termo francês “*ressentiment*” e não ao inglês “*resentment*”, já que este último tem um sentido moral. O vocábulo francês refere-se à reação que se tem diante de alguém que não cumpre suas obrigações morais com o sujeito que acaba por experimentar o ressentimento, e não à obrigação moral em si, ou seja, trata-se da reação ou atitude, e não propriamente do sentido moral. Nesse caso, o ressentimento se inclui no grupo das atitudes morais, juntamente com indignação e culpa. No primeiro caso, atitude em relação a outrem; no segundo, atitude em relação ao coletivo; e no terceiro, atitude que o sujeito tem em relação a si mesmo.

Nietzsche trata do ressentimento na *Genealogia da Moral*. Ele aparece como explicação para a perspectiva moral do autor, sobretudo em relação à ideia de valor, e é profundamente revelador da psicologia humana. O ressentimento é uma característica dos fracos, que se identificam como bons, na medida em

que enxergam no mundo, o mal moral e seus efeitos na história e na vida. Assim, estabelecem uma relação de dependência entre os que lutam pelo que desejam e os que se submetem.

[...] Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixeiras e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, onde possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade – eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...” Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – mudada (Nietzsche, 1987, p. 144).

Max Scheler faz uma análise cristã das ideias de Nietzsche acerca do ressentimento. Ele seria uma espécie de atitude mental frente à repressão de emoções, de forma que o sujeito experimenta o próprio envenenamento, atribuindo valores similares ao desejo de vingança, que é a fonte do ressentimento. Impotente o suficiente para não reagir, adia a resposta, que permanece como impossibilidade de esquecer.

Scheler considera o ressentimento como uma questão de valores, e apenas secundariamente algo relacionado a conflitos e poder.

O ressentimento na Psicanálise

Freud não trata diretamente dele, mas a psicanálise pode ajudar a compreender o ressentimento. Kehl (2004) faz referência a dois trabalhos de Freud que podem nos ajudar na tarefa: *Introdução ao Narcisismo e Luto e Melancolia*. O ressentido assemelha-se ao melancólico porque mantém uma atitude que o vincula às perdas da vida; mantém-se no passado porque vincula-se desejantemente à perda do objeto. Contudo, a perda do amor próprio não aparece no ressentido.

O ressentido lastima-se da ausência de reconhecimento e sua destrutividade é relativa. Ele permanece em posição de gozo com o narcisismo primário circulando pelo fantasma.

A matriz de todas as modalidades de ressentimento talvez seja inaugurada diante da descoberta da criança de que ao tomar posse da imagem do que ela poderia ter sido, já terá perdido a oportunidade de sê-lo. A im-

possibilidade de esquecer o agravo, a que se refere Nietzsche, o apego do ressentido a um passado ideal, a certeza imaginária de que é de seu direito recuperar alguma coisa que ficou para trás, tudo sugere que o núcleo do sofrimento ressentido consiste na nostalgia de um tempo em que ele acredita ter formado uma unidade com sua própria imagem, e se alimenta da possibilidade que se abre, a partir de então, tanto de reconhecer-se em um outro, um semelhante, quanto de negar reconhecer-se às custas desse outro (Kehl, 2004, p. 51).

Perda da imagem, perda do ideal do eu, perda da certeza imaginária, nostalgia. É possível que tal leitura psicanalítica aponte exclusivamente para uma trama intrincada de constituição de si e produção do sujeito, polo negativo da imagem que parece dissociar-se de suas reverberações e sentidos. Não teria o ressentimento, um polo positivo, ancorado na brutalidade da história, que atravessa o mesmo sujeito, fabricando subjetivações à base de conflitos, que demandam, por sua vez, elaborações traumáticas? Para a autora referida, a superação do ressentimento passaria pela superação de uma ambivalência:

A superação do ressentimento passa necessariamente pela elaboração desta ambivalência – o outro sou eu, mas ao mesmo tempo o outro é aquilo que eu quero expulsar de mim – de modo a que o semelhante possa ocupar um outro lugar na vida psíquica do sujeito; lugar de semelhante na diferença, que não se confunde nem com uma duplicação do eu nem com o absolutamente estranho. Menos contaminado pela ambivalência característica do momento de sua entrada na vida psíquica, o semelhante poderia se tornar parceiro nas moções de desejo de um sujeito, cúmplice nas experiências de transgressão aos limites, tão necessárias aos processos de singularização. A relação com o semelhante na diferença é essencial para fornecer a medida, ao mesmo tempo, da grandeza e da insignificância de cada um. Mas a ambivalência continuará participando da relação com o semelhante, e o núcleo que possibilita o desencargo do eu sobre o outro e o retorno na forma de ressentimento estará sempre a postos para funcionar em caso de necessidade (Kehl, 2004, p. 51).

É possível que os modos como os sujeitos se arranjam com a experiência do ressentimento procure por formas de acomodação entre a dimensão efetiva do processamento psíquico do sentimento que volta à tona e ao mesmo tempo a sinuosa dialética de forças conflituosas vividas a partir da história, da economia, dos traumas e das dominações. O sentir do ressentido transita entre o psíquico e o mundo, sua modulação depende tanto de aspectos estruturais do sujeito quanto de fatores conjunturais da vida e da história.

Inúmeros conceitos psicanalíticos podem ajudar a esclarecer o funcionamento da experiência do ressentido; entre eles, a privação, a frus-

tração, a falta, o objeto perdido, o masoquismo, o masoquismo moral, e outros. Neste verbete, destaca-se o entendimento de que o ressentimento tem, para a psicanálise, uma dinâmica própria ao sujeito, e que este pode experimentá-lo de maneiras variáveis, conforme sua estrutura, ou mesmo seu quadro nosográfico.

Os amigos Henrik e Konrad, de Sándor Márai, e o Capitão Giovanni Drogo, de Dino Buzzati: ressentimento ou resignação?

A articulação memória e ressentimento se faz pela temporalidade. Um sentimento ou afeto negativo em relação a outrem, originado de uma violência ou agravo, se persistente e até mesmo de longa duração, uma vida, por exemplo, expressa sua força e consistência, e pode até mesmo ser o recheio existencial de relações de amizade ou amor.

Mas não seria o caso de se perguntar se esse sentimento/ressentimento duradouro não sofreria modificações ao longo do tempo? Modificações de grau, de natureza, de intensidade? Ele não correria o risco de se transformar em outra coisa? E até mesmo no seu contrário? Como ele se modifica na duração, segundo a terminologia de Bergson? Vejamos os casos de dois exemplos extraídos da literatura europeia: os romances *As Brasas*, do húngaro Sándor Márai (nascido em Kassa, atual Kosice, Eslováquia), e *O Deserto dos Tártaros*, do italiano Dino Buzzati.

Em *As Brasas* (1999), o general Henrik recebe o amigo Konrad, que não via há quarenta e um anos, desde quando este último desapareceu inexplicavelmente. Nessa ocasião, em uma caçada, Henrik tivera a impressão de que Konrad apontara a arma para ele, com o objetivo de matá-lo, mas decidira não fazê-lo. Uma suspensão deliberada do ato instaurava entre os amigos a estranheza e a suspeita. Naquela mesma noite, Konrad desaparecera.

Pouco mais de quatro décadas depois, eles se encontram em um castelo. Nesse jantar de gala que ocupa boa parte do romance, entre memórias e recordações, amabilidades e estocadas, emerge algo do que se passara entre os dois homens. Konrad, rapaz pobre, mantinha amizade por vinte e quatro anos com Henrik, filho de um oficial da guarda do imperador austro-húngaro. Em determinado momento, ele se tornara amante de Kriztina, mulher de Henrik, a essa altura, já um general. Havia um plano para matar este último. Entre os dois amigos de infância surgiria o ressentimento. O general espera pela vingança ou algo do tipo; toda uma vida a esperar, e a vida se transformando pela espera.

Na mesma noite do dia do tiro não disparado, Henrik e Kriztina recebem Konrad para um jantar e, no dia seguinte, ele desaparece, confirmando a suspeita

do general. O casal passaria oito anos sem se falar, até a morte da esposa. No reencontro com o amigo, o general faz um longo monólogo demonstrando que ele conhecia a verdade. De acordo com Maria Rita Kehl (2004), o ressentimento é a paixão inominável abordada na novela. Ele vem acompanhado de integridade moral e de sensibilidade apurada.

O título do livro de Márai faz referência a isso que sobrevive como brasas de sentimentos que foram como fogos na vida do personagem: o rancor e a sede de vingança. Na duração, o fogo se transforma em brasa, a espera e o conhecimento assumem o lugar da traição e da ruptura. Vale lembrar que a narrativa se passa durante a Segunda Guerra Mundial, e o cenário de destruição e morte invade as almas e os relacionamentos interpessoais. Suspeita e traição, portanto, como elementos do cotidiano intolerável.

Os dois velhos se despedem, o leitor tem a sensação de que algo já estava perdido desde sempre, e parece emergir ao final da conversa entre eles, uma espécie de resignação com o ódio abrandado. O afeto muda de natureza. Da parte de Henrik, a traição se transformou em espera e aceitação. Da parte de Konrad, o ressentimento por sua condição social e econômica, era combatido pelo acesso a certos padrões de cultura, em especial, uma sensibilidade para as artes.

Já *O Deserto dos Tártaros* (1984), de Dino Buzzati, importante romance publicado em 1940 na Itália, apresenta um relato de espera e do esperar humano por uma guerra que nunca acontece. O oficial Giovanni Drogo fora nomeado tenente, aos vinte anos, para seu primeiro posto, no Forte Bastiani, às margens do deserto tártaro. Ele previra ficar pouco tempo e confirmar sua transferência; almejava tornar-se um verdadeiro soldado e conhecer a glória através da guerra.

A possibilidade da invasão pelo inimigo tártaro, o ataque iminente, a fabricação de fantasmas, faz com que os militares permaneçam à espera de uma ameaça maior, que não se confirma e alimenta uma espécie de ressentimento contra o desconhecido e o vazio existencial. A Drogo não aparece nem ameaças, nem perigos. Trata-se de uma longa espera. Em algum momento, ele volta à cidade, mas se dá conta de não mais conseguir viver ali. E então volta à fortaleza, e posteriormente adocece. Ressentimento ou resignação diante da espera e da possibilidade de se mudar o destino?

Esperar pela vingança contra o amigo traidor ou esperar por uma guerra que nunca acontece? Nos dois casos, o ressentimento se transforma como uma espécie de fio da memória a desenhar diagramas, onde a própria memória é alimentada pela força dos momentos intensivos e sua consequente dissipação ao longo do tempo. Porque esperar por uma invasão através do deserto, de onde há

séculos nada provém? O fio da memória se desenrola no momento em que sentimentos, expectativas, desejos, se transformam. No caso do romance de Buzzati, a redenção virá pela morte.

Antonio Candido (1993) observou que o livro está dividido em quatro tempos segmentados: a incorporação à fortaleza, o primeiro jogo da esperança e da morte, a tentativa de desincorporação e, por último, o segundo jogo da esperança e da morte.

O Deserto dos Tártaros pertence à lista dos romances do desencanto, que contam como a vida só traz coisas frustradoras e acaba no balanço negativo dos grandes déficits. No entanto (ao contrário de certos finais terríveis, como o das Memórias Póstumas de Brás Cubas), o seu desfecho é um caso paradoxal de triunfo na derrota, de plenitude extraída da privação. Isto confirma que é um livro de ambiguidades em vários planos, a começar pelo caráter indefinível do espaço e da época (Cândido, 1993, p. 182-183).

Nesse traçado do ressentimento, podemos, portanto, estabelecer sua ligação com a memória e a espera. Memória e ressentimento se unem na duração na medida em que o segundo sustenta a primeira, e a primeira parece ser o agente transformador do segundo. Quanto à vinculação da espera com o ressentimento, o ato de esperar mantém vivo o sentimento do agravo, da violação, do crime, da mágoa, daquelas condições que conduzem pela vida afora a marca desse outro invasivo ou trágico.

REFERÊNCIAS

- ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- BUZZATI, Dino. *O deserto dos tártaros*. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984. (Coleção Grandes Romances).
- CANDIDO, Antonio. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- FERRO, Marc. *O ressentimento na história: ensaio*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2009.
- GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*. Vol. 1. Tradutor Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. (Coleção Clínica Psicanalítica).

MÁRAI, Sándor. *As brasas*. Tradução Rosa Freire d'Águiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Tradução Paulo Cesar Souza. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

REGINSTER, Bernard. Ressentimento, poder e valor. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 37, n. 1, p. 44–70, 2016.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos*. Tradução Marco Antônio dos Santos Casa Nova. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2012. (Coleção Pensamento Humano).

RITO

Vinicius Couto

Do latim, *ritus*, carrega o sentido de cerimônia, hábito, costume, procedimento, geralmente associado ao sagrado, à religião. É feito, na maioria dos casos, comunitariamente, incluindo ações simbólicas receptíveis e contendo prescrições rituais de elementos conectados com os mitos, manifestos em palavras e/ou ações, bem como expressões e comunicações. Os ritos podem variar desde ações mais elaboradas (com uma liturgia mais complexa) ao silêncio contemplativo, podendo incluir cânticos, orações, petições, confissões, votos, ordenação, casamentos, funerais, confirmações, festas, jejuns, esmolas, vigílias, bênçãos, lamentações, refeições etc. As práticas rituais são consideradas essenciais para a vivência da comunidade religiosa e sua expressão de fé (Taliaferro; Marty, 2010).

Os ritos se conectam com os mitos e se retroalimentam por meio de vários elementos. Podemos destacar a expressão das crenças e valores dos mitos fundantes, das doutrinas e dos dogmas; o amplo estabelecimento identitário da comunidade religiosa, fortalecendo narrativas originárias e as características distintas do grupo em detrimento de outros; a conexão das pessoas num propósito de unidade e senso de pertencimento; a transmissão de tradições familiares, do clã, da comunidade de fé ou de suas raízes formativas iniciais; a celebração de eventos importantes do calendário litúrgico (festas, comemorações, memórias, libertações etc.) e/ou da vida social (nascimento, puberdade, casamento, funeral etc.), e a ligação com o sagrado (MacGregor, 1991).

O estudo dos ritos tem seguido abordagens de diferentes pontos de vista. Numa perspectiva sociofuncionalista, a partir de Émile Durkheim (1996) e outros, os ritos são importantes porque reforçam os laços sociais e mantêm a coesão do grupo, estabelecendo limítrofes identitárias. Nessa ótica, os ritos ainda são uma externalização de crenças e valores que são compartilhados por determinada comunidade, o que promove integração social, unindo os membros em torno de símbolos e práticas compartilhadas. Além da função integrativa, os ritos corroboram na regulação do comportamento comunitário, pois estabelecem padrões e normas sociais, podendo ser tanto confirmativa das estratificações sociais como reconciliadora do meio social (Terrin, 2004).

Outra perspectiva é a estruturalista, encontrada em Claude Lévi-Strauss (1996). Nessa visão, os ritos são considerados como parte de sistemas simbólicos complexos que refletem estruturas subjacentes da mente humana e da cultura. São expressões simbólicas de oposições fundamentais universais para a mente humana, tais como crueldade x bondade, vida x morte, natureza x cultura etc. Elas são estruturas cognitivas básicas que as pessoas usam para entender o mundo ao seu redor. Os ritos, por sua vez, operam através da lógica simbólica que busca reconciliar essas oposições fundamentais. Por exemplo, um rito de passagem ou de iniciação, podem ser vistos como uma tentativa de reconciliar a transição de um estado de ser para outro, como a transição da infância para a idade adulta (infante x adulto). Ademais, os ritos são colaborativos na estruturação das relações sociais e na manutenção da ordem cultural, pois servem como mecanismos que ajudam a resolver tensões e conflitos dentro de uma sociedade, proporcionando uma maneira simbólica de lidar com questões sociais e psicológicas (Terrin, 2004).

Ainda podemos acrescentar a perspectiva hierofânica de Mircea Eliade (1958). Hierofania é um termo que ele cunhou para descrever a irrupção do sagrado no mundo profano. Nesse sentido, ele via os ritos como uma forma pela qual os seres humanos buscam restaurar uma relação significativa e sagrada com o cosmos, transcendendo o tempo e o espaço mundanos. Desse modo, os ritos se tornam meios pelos quais os indivíduos podem participar de eventos míticos primordiais, conectando-se com as realidades sagradas que transcendem a existência cotidiana. O aspecto de *repetição* ritualística, para Eliade, é uma prática de reencenação dos mitos arquetípicos ou eventos sagrados do passado, o que não era mera recriação simbólica, senão uma forma de tornar presente o poder transcendente e transformador desses eventos. Não obstante, os ritos também possuem uma função de *estruturação do tempo*, marcando momentos significativos como nascimentos, casamentos, mortes e estações do ano.

Quanto à classificação, os ritos podem lidar com o afastamento do mal, do que é prejudicial ou àquilo que é nefasto, assumindo formas apotrópicas, eliminatórias e de purificação (Terrin, 2004). No que tange aos ciclos da vida, podemos pensar na decomposição dos ritos de passagem em três categorias: “ritos de separação” (*séparation*) – também chamado de preliminares –, “ritos de margem” (*marge*) – ou liminares – e “ritos de agregação” (*agrégation*) – ou pós-liminares. No primeiro caso, o indivíduo é retirado de seu papel anterior e inicia um novo status social, espiritual ou religioso (e.g., casamento, ordenação sacerdotal, funeral); o segundo caso, envolve a transição entre uma posição e outra (e.g., ritos de puberdade); o terceiro, por sua vez, pode envolver iniciação ou reintegração (e.g., nascimento, batismo) (Gennep, 2012).

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Re-birth*. New York: Harper Colophon Books, 1958.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Templo Brasileiro, 1996.
- MACGREGOR, Geddes. *Dictionary of Religion and Philosophy*. New York: Paragon House, 1991.
- TALIAFERRO, Charles; MARTY, Elsa J. *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York / London: Continuum, 2010.
- TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

SAUDADE

Lucia Santa-Cruz

Muito embora “saudade” e “nostalgia” sejam popularmente usados como sinônimos, são conceitos diferentes. “Saudade” é uma palavra que só existe em português, e circula em Portugal e nos países por ele colonizados, como Brasil. É consenso entre a comunidade de língua portuguesa que não existe uma tradução exata para o vocábulo, o que permite que muitas vezes apareça em inglês como se fosse “nostalgia” – *longing, learning, missing, homesickness*, nenhum dos quais contempla o real significado de “saudade”, segundo Silva (2012). O termo teria aparecido pela primeira vez em 1335 em uma canção atribuída ao príncipe Pedro de Portugal para sua amante Inês de Castro (Neto, 2020). Sua etimologia não é certa. De acordo com Neto (2020), existem duas versões. A primeira afirma que a palavra se origina do árabe *saudah*, que tem um sentido semelhante ao de “saudade” em português; isto é, da melancolia gerada pelo afastamento de algo, ou alguém. Já a segunda versão considera que sua origem vem do latim *solitate*, que significa solidão, via os termos intermediários *soidade* e *suydade*. É justamente *suydade* que encontramos no primeiro texto que discute a palavra “saudade”. O rei Dom Duarte de Portugal, que viveu no primeiro quarto do século XV, teria sido o primeiro a refletir sobre o conceito, em sua meditação *Leal conselheiro*, na qual discorre sobre a melancolia (outro termo que por vezes é associado à nostalgia) e trata de outras afecções da alma como tristeza, tédio, nojo. O rei distingue “saudade” das demais manifestações. “*Suydade* é precisamente a sensação de que o coração falha porque está longe da presença de alguém(s) que ama muito” (Botelho, 1990, p. 36). Nesse texto, a

saudade é descrita “como uma aflição da alma entre a tristeza, o nojo e o prazer. Por outras palavras, inspira umas vezes mais tristeza que prazer, outras mais prazer que tristeza” (Lourenço, 1999).

“Saudade” é, em primeiro lugar, caracterizada pela sua ambivalência; ou seja, compreende tanto conotações positivas como negativas. E, em segundo lugar, pela sua dimensão temporal, pois tem ressonância no passado, no presente e no futuro. “Através do Desejo, no terreno da natureza peculiar do Desejo, saudade é também Esperança” (Pascoaes *apud* Neto; Mullet, 2014, p. 661). Alguns pesquisadores como o filósofo português Eduardo Lourenço (1978-1999) dizem que a diferença está na relação com a temporalidade, pois a saudade é um sentimento que mistura passado, presente e futuro.

A melancolia via o passado como definitivamente passado e, a esse título, é a primeira e mais aguda expressão da temporalidade, aquela que a lírica universal jamais se cansará de evocar. A nostalgia fixa-se num passado determinado, num lugar, um momento, objetos de desejo fora do nosso alcance, mas ainda real ou imaginariamente recuperável. A saudade participa de uma e de outra, mas de uma maneira tão paradoxal, tão estranha [...] que, com razão, se tornou num labirinto e num enigma para aqueles que a experimentam como o mais misterioso e o mais precioso dos sentimentos (Lourenço, 1999, p. 13-14).

O filósofo afirma isso a partir da concepção que “saudade” adquire especialmente em Portugal, onde é um traço constituinte da identidade nacional.

A saudade se converte numa emoção tipicamente portuguesa no período dos descobrimentos, quando marinheiros viajavam por todo o mundo e experimentavam uma lembrança intensa de algo, associada a um forte desejo por aquilo (Pires, 2020). Leão, no século XVII (1606, p. 124-125), já destaca que saudade é um sentimento experimentado pelos portugueses que se lançam ao mar. Por isso somente os portugueses conseguiriam explicar a emoção. Mas é no século XX que saudade se revestirá da importância como ideia essencial em Portugal.

Botelho (1960) distingue vários momentos em que o pensamento português sobre saudade teria se identificado com o tempo. Ao refletir sobre o saudosismo dentro do tempo, considera que o primeiro modo é quando a saudade se manifesta em poesia, nas cantigas da Idade Média. “É uma saudade embrionária, seminal, e que o desejo prevalece sobre a lembrança, embora esta, como imposição negativa, lhe dê talvez a maior intensidade de prazer e dor” (p. 221). Trata-se de uma saudade *solidão*. Já o segundo modo aparece com Dom Duarte. A saudade aqui é um sentimento (e não um estado psíquico inferior), não se vincula necessariamente ao desejo, resulta da ausência de seres que se amam ou de estados que se estimam, e traz prazer. É uma saudade *ausência*. O terceiro modo

vem com o escritor do século XVII Francisco Manuel de Melo, que fala de uma reminiscência forçosa, numa concepção que se aproxima d’*O banquete* de Platão: a saudade seria o “natural apetite da união de todas as coisas imóveis e semelhantes; ou [...] falta que da divisão dessas tais coisas procede” (Melo apud Botelho, 1960, p. 223). É uma saudade *companhia*. O quarto modo é desenvolvido pelo poeta Teixeira de Pascoaes, no início do século XX, ao criar o movimento cultural e filosófico saudosista, que definirá saudade como o traço espiritual da alma humana e especialmente da alma portuguesa. Esse modo eleva a saudade de um simples sentimento humano a um plano místico, o qual determina a relação do homem com Deus, e que permitiria uma “Renasença Portuguesa” (que também vem a ser o nome da sociedade criada na cidade do Porto em 1912 e que abrigava os integrantes do movimento). É a saudade.

O saudosismo corresponderia assim a uma doutrina política e social. O movimento tinha como pretensão a regeneração do país, tendo surgido em meio a uma mentalidade nacionalista, tradicionalista, positivista e neorromântica.

Ainda que o saudosismo tenha sido questionado ao longo do século XX por correntes filosóficas e estéticas, o fato é que a concepção de saudade como um elemento constitutivo de um povo impregnou-se na cultura e na identidade portuguesas.

A maneira do povo português de se voltar para o passado não é nostálgica e muito menos melancólica. É simplesmente saudosa, enraizada com uma tal intensidade no que ama, quer dizer, no que é, que um olhar para o passado no que isso supõe de verdadeiro afastamento de si, uma adesão efetiva ao presente como sua condição, e mais da ordem do sonho que do real. Com a saudade, não recuperamos apenas o passado como paraíso; inventamo-lo (Lourenço, 1999, p. 31).

Lourenço destaca ainda que é preciso estar atento para o movimento de voltar-se para o passado, pois a lembrança nunca é um ato neutro. Ele assinala que “essa regressão constitutiva da memória pode ser vivida apenas como simples alusão, mero sinal endereçado aos acontecimentos ou aos sentimentos que salpicam”. [...] ‘Os regressos’ específicos da melancolia, da nostalgia, da saudade, são de outra ordem: conferem um sentido ao passado que por meio delas convocamos. Inventam-no como uma ficção” (Lourenço, 1999, p. 13-14).

Este entendimento está presente num poema de Fernando Pessoa, publicado no livro *Quadras ao gosto popular*:

*Saudades, só portugueses
Conseguem senti-las bem,
Porque têm essa palavra
Para dizer que as têm.*

REFERÊNCIAS

- BOTELHO, Afonso. Saudosismo como movimento: da saudade ao saudosismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 16, Fasc. 2, abr./jun. 1960, p. 218-230.
- CASTRO, A. B. *Saudade. Etimologia (árabe), significação, antologia*. Porto, Portugal: Edição do autor, 1980.
- LEÃO, Duarte Nunes. *Origem da Língua Portuguesa*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1606. Disponível na Biblioteca Digital de Portugal. Acesso em: 25 maio 2025.
- LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade: Psicanálise mítica do destino português*. Lisboa, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1978.
- LOURENÇO, Jorge. *Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NETO, Félix; MULLET, Etienne. A Prototype Analysis of the Portuguese Concept of Saudade. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2014, v. 45, n. 4, p. 660-670.
- NETO, Félix; MULLET, Etienne. Recalled Saudade is Associated with Positive Affect, Close Connectedness, and Inspiration. *Personality and Individual Differences*, v. 154, 2020.
- PESSOA, Fernando. *Quadras ao gosto popular*. Lisboa: Ática, 1965.
- PIRES, Maria Laura Bettencourt. Longing and Saudade. *Gaudium Science*, n. 19, dez. 2020.

SILENCIAMENTO

Fábio Ávila Arcanjo

Antes de aprofundar na mobilização teórica desse verbete, é útil, ainda que brevemente, devido à limitação de espaço, considerar alguns aspectos morfológicos – em especial a presença do sufixo “-mento”. Esse sufixo, altamente produtivo no português, é comumente empregado na formação de substantivos derivados de verbos, sinalizando processos ou efeitos de ações. A formação de termos como *silenciamento*, por exemplo, evidencia esse deslizamento gramatical: o verbo *silenciar* dá origem a um substantivo que expressa o processo de colocar algo ou alguém em silêncio.

À luz do que foi exposto, impõe-se, de antemão, a necessidade de problematizar uma possível significação para o termo silêncio, tomando como referência o arcabouço teórico que orienta a construção desse verbete, situado nos domínios epistemológicos das ciências humanas. Para tanto, faz-se necessário evocar o trabalho da pesquisadora em análise de discurso Eni Orlandi, que, no ano de 1992, publica uma incontornável obra intitulada *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Nesse trabalho, a autora delinea distintas possibilidades de problematização do conceito de silêncio, articuladas por meio de duas categorias analíticas: o *silêncio constitutivo* e o *silêncio local*.

A primeira nos indica que todo processo de significação traz uma relação necessária ao silêncio; a segunda diz que – como o sentido é

sempre produzido de um lugar, a partir de uma posição do sujeito – ao dizer, ele estará, necessariamente, não dizendo “outros” sentidos. Isso produz um recorte necessário no sentido. Dizer e silenciar andam juntos. (Orlandi, 1997, p. 55).

O *silêncio constitutivo*, portanto, pode ser entendido como um dispositivo inscrito na constituição dos dizeres, daí a ideia de nomeá-lo como *silêncio fundante*, não se configurando como ausência de palavras, mas, ao contrário, como iminência, como devir, a depender de determinadas condições conjunturais e materiais de produção dos discursos. O *silêncio local*, por outro lado, relaciona-se àquilo que a autora caracteriza como uma *política do silêncio*, que tem como um dos seus principais vetores o processo de silenciamento, marcado pela delimitação daquilo que pode ser dito/ouvido/escrito. É nessa perspectiva que Orlandi (1997) articula o silenciamento a uma prática estruturante de regimes políticos marcados por um viés autoritário, isto é, a censura, compreendida aqui não apenas como uma mera supressão da palavra, mas como mecanismo discursivo que determina a constituição dos sujeitos e a regulação dos sentidos passíveis de circular socialmente.

(...) a censura pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas. Consequentemente, a identidade do sujeito é imediatamente afetada enquanto sujeito-do-discurso pois, sabe-se (Pêcheux, 1975), a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve-se inscrever em uma (e não outra) formação discursiva para que suas palavras tenham sentido (Orlandi, 1997, p. 78).

É válido destacar a relação estabelecida entre a censura e o processo de interdição do sujeito, bem como a possibilidade de identificação desse sujeito em determinadas formações discursivas. Isso é importante, pois o silenciamento se configura no movimento de repulsa e de desautorização, considerando a impossibilidade de inscrição de grupos minorizados em determinadas dinâmicas conjunturais.

Faz-se necessário abrir um rápido parêntesis para lidar com o conceito de *formação discursiva*, elaborado, inicialmente, por Michel Foucault em sua obra *A arqueologia do saber*. Essa formulação refere-se à regulação dos discursos, fundamentada em práticas sociais inseridas em dinâmicas conduzidas por instituições que detêm certos tipos de poder, os quais se manifestam em diferentes formas de interação entre sujeitos. Partindo dessa perspectiva, Michel Pêcheux, na obra *Semântica e Discurso*, ressignifica o conceito de *formação discursiva* ao considerar que a regulação dos dizeres ocorre por meio do atravessamento das ideologias, que condicionam os sentidos possíveis no interior de um discurso, por intermédio da noção de luta de classes como motor da história.

Na esteira dessas reflexões, as formações discursivas, constituídas por um viés de relativa estabilidade, participam do mecanismo de hierarquização dos grupos sociais, com o silenciamento funcionando como uma ferramenta à disposição de classes hegemônicas, a fim de sustentar as distâncias, encenando, ainda, efeitos de naturalização e de homogeneidade entre os sujeitos. Com isso, o silenciamento reflete a dinâmica desigual entre classes, além de suscitar, mediante uma tomada de posição, a instauração de uma disputa pela constituição, formulação e circulação (Orlandi, 2004) da memória.

O sociólogo Michael Pollak lança uma reflexão seminal sobre a disputa em torno da memória, ao questionar os discursos oficiais que tendem a tamponar os valores, os anseios e os imaginários dos grupos minorizados, que constroem para si aquilo que ele denomina de *memória subterrânea*. Ainda que silenciados, esses sujeitos encontram, em certos momentos, brechas para a irrupção de suas vozes, mediante gestos de resistência que se manifestam em oposição ao fluxo dominante da história.

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas. (Pollak, 1989, p. 5).

Evocando Benjamin (2020), esses gestos de resistência podem ser simbolizados a partir de um incontornável esforço de “escovar a história a contrape-lo” (Benjamin, 2020, p. 75), uma vez que, no entendimento de Michel Pêcheux, “não há dominação sem resistência: primeiro prático da luta de classes, que significa que é preciso ‘ousar se revoltar’”. (Pêcheux, 2014, p. 281).

Como pensar, diante desse percurso traçado, na emergência material do silenciamento – mobilizado por um aparato de dominação – e da resistência – advinda de um processo de insurreição do marginalizado, cujas memórias subterrâneas conseguem invadir o espalho público (Pollak, 1989)? Para tanto, é importante evocar, por exemplo, a emergência de um racismo instaurado nas estruturas basilares da sociedade brasileira e a subsequente resistência a esse dispositivo mobilizada pelos movimentos negros. No entendimento de Nascimento (2019), o valor alienante da *democracia racial* é invocado “para silenciar os negros, significando opressão individual e coletiva do afro-brasileiro, degradação e proscricção de sua herança cultural.” (Nascimento, 2019, p. 93). Esse estado de coisas apontado por Abdias Nascimento, instaurador do mecanismo de silenciamento, é combatido, com gestos de resistência podendo ser encontrados, por exemplo, no próprio percurso traçado pelo autor, mediante sua trajetória de mi-

litância, em obras ensaísticas, e em atividades de âmbito estético como a criação, em 1944, do *Teatro Experimental do Negro*.

Na contemporaneidade, tais gestos podem ser encontrados no movimento hip hop e na cultura de periferia, com as expressões artísticas do rap e do funk. Na música *Homem na estrada*, dos Racionais MCs, por exemplo, há um incontornável verso: “A vizinhança está calada e insegura, premeditando o final que já conhecem bem. Nas madrugadas das favelas não existem leis. Talvez a lei do silêncio, a lei do cão talvez.”. Nesses dizeres, o silêncio pode ser interpretado como um processo, isto é, as pessoas estão caladas, submissas a uma lei do silêncio, em função dos interesses de uma classe que detém os meios de produção. No entanto, a música rompe com esse viés de confirmação — ou seja, com os efeitos de homogeneização — e se coloca como forma de resistência ao silenciamento, denunciando “o jogo, as tenções dobradas [criando] a possibilidade da distância, do lugar falho, do equívoco, [e trazendo] à tona, mesmo sem saber, a equivocidade do comum, a complexidade do público, a não transparência da construção da opinião, sua historicidade”. (Orlandi, 2004, p. 54).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*. Trad. Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

ORLANDI, Eni. *Cidade dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2004.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Orlandi et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Trad. Dora Rocha Flaksman. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

SÍMBOLO MNEMÔNICO

Fábio Sadao Nakagawa

A compreensão da noção de símbolo por uma dimensão mnemônica foi proposta por Iuri Lotman (1922-1993), figura central da Semiótica da Cultura, principalmente em seu artigo intitulado “O símbolo no sistema da cultura”, publicado em 1987, em Tartu¹. No entanto, o termo “símbolo mnemônico”² (Lotman, 1998, p. 84, tradução nossa), e não somente o conceito de símbolo e sua função mnemônica, foi difundido em outro texto, “Algumas ideias sobre a tipologia das culturas”, publicado em 1987³. Lotman, além de compreender a articulação do símbolo como um signo, também o observa como texto cultural e um programa mnemônico. A sua inspiração para entender o funcionamento do símbolo como um tipo específico de signo dialoga com a noção de símbolo formulada pelo linguista genebrino Saussure (1857-1913).

1. Intitulado “Simvol y sisteme kul'tury”, o artigo foi publicado pela primeira vez em 1987, em russo, no número 21 da revista *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*. Posteriormente, foi traduzido para o castelhano por Desidério Navarro e publicado no México em 1993, no número 9 da revista *Escritos: Revista del Centro de Estudios del lenguaje* com o título “El símbolo en el sistema de la cultura”.

2. No original: “símbolo mnemotécnico”.

3. Título original: “Neskol'ko myslei o tipologii kul'tur”. Artigo publicado em Moscou, em 1987, e traduzido para o espanhol por Desidério Navarro com o título “Algunas ideas sobre la tipología de las culturas” (Lotman, 1998, p. 56-64).

Para o linguista, o símbolo não se estrutura somente pela relação habitual e convencional entre o significante e o significado, mas opera sobretudo pela relação não arbitrária e motivada entre o plano de expressão/apreensão do signo e o plano do conteúdo e dos sentidos. É por isso que Saussure (2006, p. 82) afirma que “o símbolo tem como característica ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado”. Para Lotman (1996, p. 143), se o meio de expressão e de impressão desse tipo de signo motiva e estimula as conexões com os significados, conteúdos e sentidos, logo é possível perceber a articulação de uma dimensão icônica na configuração do símbolo.

Reforçando essa característica do símbolo, em outro texto intitulado “Um modelo de estrutura bilíngüe”, Lotman (2021, p. 161) diz que “o conteúdo ou o sentido do símbolo não se encontra arbitrariamente conectado à sua expressão em imagens (como é o caso da alegoria) mas brilha através das imagens”. Para além da percepção do símbolo como signo, o semiótico da cultura alude que “o símbolo, tanto no nível da expressão quanto do conteúdo, é sempre um determinado *texto*” (Lotman, 1996, p. 144, grifo do autor, tradução nossa)⁴.

Para os(as) pesquisadores(as) da Escola de Tartu-Moscou, todo texto da cultura surge pela interação entre, pelos menos, dois sistemas de signos ou duas esferas culturais. Ou seja, articula-se como um complexo arranjo sógnico composto pelas trocas de informações e pela tradução semiótica entre linguagens distintas. Para Lotman, a percepção do símbolo como texto também recai sobre as suas partes constitutivas, pois elas passam a ser compreendidas pela lógica da multilinguagem, e, por isso, foram também denominadas como “texto-expressão” e “texto-conteúdo” (Lotman, 1996, p.146, tradução nossa)⁵.

Apesar de o texto-símbolo ser elaborado e se expandir por meio de um continuum semiótico, a sua individualidade não se desfaz nos diferentes contextos sógnicos em que ele atua devido à fronteira semiótica que, como em todo texto, tanto delimita quanto permite trocar informações com o meio. No caso do texto-símbolo, a fronteira como recurso de circunscrição e reiteração de algumas de suas informações torna-o reconhecível e identificável, apesar de sofrer alterações contingenciais. Por isso que Lotman afirma que “há sempre algo de arcaico no símbolo” (1996, p. 145, tradução nossa)⁶. Trata-se do seu funcionamento como um programa mnemônico que lhe proporciona operar como “um dos elementos mais estáveis do *continuum* cultural” (Lotman, 1996, p. 145, tradução nossa)⁷.

4. No original: “el símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre es cierto texto”.

5. No original: “texto-expresión” e “texto-contenido”.

6. No original: “En el símbolo siempre hay algo arcaico”.

7. No original: “Los símbolos representan uno de los elementos más estables del continuum cultural”.

Como programa mnemônico, o símbolo estrutura-se pela relação tensiva entre as duas faces da memória cultural: a informativa e a criativa. A memória oscilando entre as duas tendências faz com que alguns traços do símbolo sejam atualizados em outros contextos e épocas por meio dos processos de reiteração e ressignificação, porém nunca pela mera reprodução. Operando pela predominância da memória informativa sobre a criativa, ocorre, entre distintas semioses, a transmissão e circulação de informações das propriedades elementares de um determinado símbolo. São suas características e configurações essenciais que, ao serem preservadas e perpetuadas, garantem ao texto-símbolo a manutenção de sua individualidade semiótica. Isso porque não ocorre a dispersão de seus traços vitais, que passam a ser percebidos, reconhecidos e identificados como se fossem constantes, estáveis e invariáveis. Além disso, eles ajudam o símbolo a funcionar como um programa condensado da memória, “um mensageiro de outras épocas culturais (= outras culturas)” ou “uma lembrança dos antigos (= ‘eternos’) fundamentos da cultura” (Lotman, 1996, p. 146, tradução nossa)⁸.

Operando também pela predominância da memória criativa sobre a informativa, o símbolo atualiza-se em novas camadas de sentidos, que são produzidas de modo transversal entre redes semióticas diversas, denominadas por Lotman como Semiosferas (1996, p. 22). A tendência a construir informação nova demonstra a capacidade dialógica do símbolo e a sua natureza polissêmica. Dessa maneira, persiste um paradoxo estrutural contido na memória cultural por meio das relações de predominância entre as duas tendências contrárias e complementares que transforma o símbolo em um texto com uma certa independência, mas que nunca se comporta de modo autossuficiente.

Como o próprio Lotman afirma, no caso do símbolo, “sua essência invariante se realiza nas variantes” (1996, p. 146, tradução nossa)⁹, e, por isso, “a memória do símbolo sempre é mais antiga que a memória de seu entorno textual não simbólico” (Lotman, 1996, p. 145, tradução nossa)¹⁰. A cruz, o círculo e o pentagrama são alguns dos símbolos mencionados por Lotman que surgem em distintas épocas, conjunturas e civilizações, além de serem codificados por múltiplos sistemas de signos. Apesar disso, conseguem manter e preservar alguns aspectos compositivos e de sentidos, ao mesmo tempo que expandem os seus textos-significantes e textos-significados em novos traços e arranjos sógnicos.

8. No original: “Un mensajero de otras épocas culturales (= otras culturas)” e “un recordatorio de los fundamentos antiguos (= «eternos») de la cultura”.

9. No original: “Su esencia invariante se realiza en las variantes”.

10. No original: “La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico”.

REFERÊNCIAS

LOTMAN, Iuri. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

LOTMAN, Iuri. *La semiosfera II: semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

LOTMAN, Iuri. *Mecanismos imprevisíveis da cultura*. São Paulo: Hucitec, 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral I*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SÍNDROME DE VICHY

Marina Mesquita Camisasca

A França de Vichy foi um regime que vigorou de 1940 a 1944, sob o governo do Marechal Philippe Pétain, e levou o país a uma guerra civil com profundo confronto interno. O governante de Vichy dispensou a democracia parlamentar e se engajou em uma política de colaboração com a Alemanha nazista, saudando-a como um novo começo para a França, uma verdadeira “Revolução Nacional”. Além de ter colaborado com os nazistas, o regime de Vichy adotou também suas próprias políticas antissemitas e promoveu forte repressão aos franceses que faziam parte da chamada Resistência.

Contudo, após a derrocada do regime nazista em 1945 foi solidificada na memória nacional francesa a imagem da França como um país que resistiu ao nazismo¹. Os livros escolares franceses retratavam o país em tempos de guerra como uma nação de resistentes, que se recusaram a colaborar com o ocupante alemão. No início da década de 1970, essa memória resistente passou a ser questionada. O ensaio *La France de Vichy, 1940-1944*, escrito em 1972, escrito pelo historiador norte-americano Robert Owen Paxton foi importante nesse contexto, pois a partir de pesquisas desenvolvidas em arquivos alemães, o autor contestou a memória estabelecida sobre Vichy como um regime resistente às demandas

1. Há autores como François Azouvi que contestam essa ideia do mito da resistência. Segundo Azouvi, o genocídio jamais esteve ausente da memória francesa. A consciência da singularidade do genocídio se espalhou na sociedade francesa de forma progressiva e contínua, “por círculos concêntricos que vão se alargando e que acabam ocupando todo o espaço”. Ver: AZOUVI, François. *Le mythe du grand silence: Auschwitz, les Français, la mémoire*. Paris: Fayard, 2012, p. 13-15.

nazistas. Paxton argumentou que a colaboração não foi apenas uma catástrofe imposta à França pela derrota militar, mas parte de um conflito interno francês. A colaboração com o nazismo era algo que os líderes de Vichy buscavam ativamente, não uma exigência feita à França pela Alemanha. Segundo o autor, tradições conservadoras, autoritárias e contrarrevolucionárias incubadas na própria França sustentaram a política do regime de Vichy (Paxton, 1997). O regime de Vichy passou a simbolizar, portanto, o antisemitismo, a colaboração dos franceses com os nazistas e o genocídio, além de uma luta intestina que dividiu a nação.

A partir desse momento começou a haver, principalmente na França, um grande interesse pelo estudo sobre a ocupação e a colaboração francesa com o nazismo. Philippe Burrin, Rod Kedward, John F. Sweets, Pascal Ory, Jean-Pierre Azéma e Bertram Gordon foram alguns dos estudiosos que se debruçaram sobre a temática. Houve no país uma busca incessante por essa memória silenciada e muitos foram os casos de franceses julgados por sua colaboração com o nazismo, como René Bousquet, que depois de quase cinquenta anos teve a sua atuação revelada na deportação de judeus para campos de concentração nazistas².

Na década de 1980, o historiador francês Henry Rousso se interessou em estudar a história da memória sobre o regime de Vichy e, em 1987, publicou a obra *Le syndrome de Vichy* (“A síndrome de Vichy”, não traduzida para o português). Em sua análise Rousso recorreu a conceitos oriundos da psicanálise para tratar da memória francesa sobre esse acontecimento. O primeiro deles está presente no próprio título, síndrome. O autor também utiliza termos como neurose, obsessão, retorno do recaiado, recalque e inconsciente, todos da psicanálise. Contudo, ele afirma que fez uso metafórico desses termos, o que o permitiu compreender a complexidade dos fenômenos coletivos da memória em um sentido evolutivo (Rousso, 1990).

Rousso classificou como síndrome de Vichy um conjunto heterogêneo de manifestações que revelam a existência de um trauma engendrado pela Ocupação. Segundo o autor, existe no país uma memória da guerra marcada pela neurose coletiva obsessiva, que ele denominou de síndrome de Vichy. Rousso identificou quatro fases desta síndrome. A primeira, de 1944 a 1954, é a fase do luto não alcançado, marcada pela dificuldade em superar o trauma. De acordo com o autor, os discursos do general De Gaulle buscaram construir uma memória sobre a Ocupação baseada no mito do resistencialismo. O mito fundador da resistência provou, segundo Rousso, ser uma das tensões da síndrome³. A segunda fase, de 1954 a 1971, é marcada pelo recalque, após o luto inalcançado, que construiu a

2. Para informações sobre o caso René Bousquet ver: https://en.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Bousquet.

3. ROUSSO, 1990, p. 76.

lembança dos resistentes. Nessa etapa da síndrome, foram concedidas anistias como uma maneira de liquidar as sequelas da Ocupação. A terceira fase, de 1971 a 1974, marcou a evolução da síndrome a partir do esfacelamento dos mitos, chamada por Rousso de “espelho despedaçado” (*miroir brisé*). Já a quarta e última fase, que se inicia em 1974 e vai até o momento presente da obra, é marcada pelo caráter obsessivo da memória do regime de Vichy. Nesse período houve diversas condenações de colaboracionistas e nazistas que atuaram na França, como foi o caso de como René Bousquet, citado anteriormente, e tantos outros.

Ao apontar para o caráter obsessivo da memória na última fase, Rousso faz uma crítica ao “dever de memória”⁴, que ele enxerga como um sintoma de uma sociedade que vive em desarmonia com seu passado. Segundo o autor, há uma obsessão por esse passado marcado por “fogo, ferro e sangue”, por isso a sua caracterização como uma síndrome. O “dever de memória” está inscrito na história da memória do regime de Vichy pelo caráter obsessivo da memória, consequência do luto inalcançado que resultou, de acordo com Rousso, em “um passado que não passa”. Assim, *Le syndrome de Vichy* não só se posicionou criticamente acerca da obsessão pela memória sobre Vichy, como também, por meio do olhar distanciado da história, propôs-se a se debruçar sobre esse passado sem o laço afetivo e os presenteísmos característicos da memória.

A Síndrome de Vichy é, portanto, uma crítica ao caráter obsessivo da memória sobre o regime de Vichy, por isso o emprego da palavra síndrome, para designar uma patologia que, segundo Rousso, ainda acomete a sociedade francesa.

REFERÊNCIAS

AZOUVI, François. *The mythe du grand silence: Auschwitz, les Français, la mémoire*. Paris: Fayard, 2012.

PAXTON, Robert O. *La France de Vichy, 1940-1944*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

ROUSSO, Henry. *Le syndrome de Vichy: de 1944 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

SULIVAN, Susan. *Crises de memória e a Segunda Guerra Mundial*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

4. O “dever de memória” se constituiu na França como um lugar-comum discursivo que evoca a necessidade da permanência do passado no presente, principalmente daquele que diz respeito ao genocídio dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial.

SIMULACRO

Fabiano Viana Oliveira

A palavra simulacro tem origem no latim *simulacrum*, que significa “imagem”, “representação” ou “espectro”. O termo deriva de *similis*, que significa “semelhante”. Jean Baudrillard (1991), pensador francês do século XX, popularizou nos meios acadêmicos o termo Simulacro como sendo uma realidade além da realidade, que, apreendida por todos no cotidiano, transforma tudo, do mais próximo ao mais distante, em uma noção de verdade vivida, mesmo que não diretamente.

Simulacro é todo tipo de estereótipo, de modelo, cujo significado funciona por si só, sem a necessidade de um referente físico ou factual. São signos ou imagens com sentidos próprios, produzindo realidades autônomas além da realidade de fato (Baudrillard, 1991).

Com o avanço das tecnologias de comunicação, podemos hoje “viver” situações que, num plano de verdade mais palpável, não existem, ou melhor, são medidas de tal modo que o que existe é apenas a versão, o modelo, ou o simulacro. Em filmes, como *Brazil* ou o já cult *Matrix*, realidades aparentemente perfeitas são apresentadas aos olhos de todos, que creem nesta realidade tão cegamente que não percebem a ilusão, a simulação; no entanto, é essa realidade que define o sentido de sua existência; e algo com tanto sentido para tanta gente não pode ser considerado falso, é um simulacro (Oliveira, 2005).

A noção humana da realidade se dá através de modelos apreendidos durante toda uma vida em sociedade e em interação com outros. Simulacros são a

extrapolação desses modelos, assumindo estes o papel da própria realidade vivida (Baudrillard, 1991).

A ecologia, por exemplo, passa a ser sujeito, uma categoria “humana” de significado próprio (Baudrillard, 1991).

O perigo absoluto está na interatividade erguida em um sistema total de comunicação; o outro deixa de existir, só há o sujeito, e sem objetos.

Não há nada pior que um sujeito sem objeto. Atualmente, todos os nossos problemas de civilização surgem daí: nos excessos de alienação, ou mesmo no desaparecimento da alienação em benefício de uma transparência máxima dos sujeitos em relação aos outros. O que não deixa de ser o tema do próprio Baudrillard (1993) em outra obra que fala dos riscos psicológicos e epistemológicos que se corre ao se chegar no fim da era moderna, avançando por uma pós-modernidade de tão complexos desvios no estabelecimento do que é o real e do que é o imaginário.

Não havendo uma relação na base da construção da realidade, resta apenas a expressão unilateral do real, absorvido por todos; daí as semelhanças ou quase igualdades dos discursos sobre as coisas do mundo: os objetos de pensamento do mundo não são mais necessários quando o sujeito em si já é objeto, já é a verdade do discurso. A vivência do real é mais importante que o próprio real objetivo.

No regime de simulação baudrillardiano, a mídia é responsável pela produção desenfreada de signos que já não guardam atrelamento com a realidade. O hiper-real assim produzido almeja ser mais real que a realidade.

Baudrillard (1991 e 1993), esse pensador francês do qual se tratou aqui, organizou a história da imagem em quatro estágios sucessivos. No primeiro, o signo seria o reflexo de uma realidade. A seguir, o signo mascararia e deformaria uma realidade. No terceiro, a imagem dissimula a ausência de uma realidade. E, no último, ela (signo ou imagem) já não tem qualquer relação com uma realidade, sendo o seu próprio simulacro, de significado autônomo.

A superfície do real e do imaginado, então, se fundem e passam a reverberar na cultura.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. *La ilusión dei fin: Ia huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama, 1993.

OLIVEIRA, Fabiano Viana. *O Conceito de Simulacro em Baudrillard Aplicado ao Turismo*. CALIGRAMA-USP-2005 (ISSN-1808-0820).

TEMPO

Camilla Cristina Silva

“Que é, pois, o tempo?” – perguntava-se Santo Agostinho e emendava a resposta: “Aquilo que se sabe, mas não se consegue dizer”. Muitos séculos depois, definir o conceito de tempo ainda é uma tarefa desafiadora que, assim como em outros momentos, é atravessada por seleções do saber (físico, filosófico, histórico) e pelas historicidades hegemônicas ou contra-hegemônicas do pensamento intelectual.

As primeiras propostas de definição para tempo se apresentam desde a Antiguidade. A tendência, naquele momento, era de considerar o tempo como exterior ao humano, relativo ao movimento dos astros. Platão, em *Timeu*, apostava na confluência entre a eternidade imóvel e uma do céu e a revolução cíclica dos corpos celestes, que gerava a “imagem móvel da eternidade” ou, em definição, o tempo. Em Aristóteles, o tempo é retratado como o “número do movimento em relação ao antes e ao depois”, que retorna incessantemente sobre si mesmo em sua existência circular.

Séculos mais tarde, Santo Agostinho (354-430 d.C.) desenvolveu, no livro XI das *Confissões* a noção do tempo contínuo e quantificado, mas diferentemente dos filósofos gregos, para ele o que o definia não era o movimento dos astros e sim “o movimento da alma”. Nesse sentido, a virada interpretativa conduzia ao entendimento de que o tempo era interno, referenciado pela experiência humana. Para Agostinho, “medimos os tempos quando eles passam” no espaço interior do espírito, que só pode existir nas camadas do presente tríplice: “presente do passado ou memória, presente do futuro ou expectativa, presente do presente ou atenção” (Ricoeur, 2004, p. 112).

A experiência temporal interna é articulada por Agostinho teologicamente, cujo parâmetro se estabelece na tensão direcionada pela perspectiva do Juízo Final, própria da narrativa judaico-cristã. Ocorre que essa percepção escatológica incide na existência de um futuro selado pelo final dos tempos, ainda que marcado por constantes adiamentos.

A expectativa em “estado de suspensão” continuaria a determinar os estratos do tempo nos séculos seguintes, mas seria requalificada a partir do século XVIII. O foco, a partir de então, está no futuro aberto e indeterminado, sob um campo de possibilidades finitas. Isso demarca o que estudiosos nomeiam de “temporalização da história”, marcada por um modo específico de aceleração que define a Modernidade ocidental. No bojo das revoluções, despertava-se também a “modernização dos sentidos” (Gumbrecht, 1998), entre eles do “novo” tempo moderno. Processo histórico e reflexão aqui se engajaram no ineditismo das profundas transformações sociais, políticas e econômicas.

Reinhart Koselleck (1923-2006) define a Modernidade como o momento de separação dos limites entre experiência e expectativa, somente possível a partir da valoração do conceito de progresso (mundano), que substitui a profecia (espiritual) e admite o risco de futuro aberto. “O futuro será diferente do passado”, ecoava nas emoções da época, “vale dizer, melhor” (Koselleck, 2006, p. 318). Para Koselleck, a base da consciência histórica moderna reside na ênfase dada às dimensões de novidade, irreversibilidade e unicidade, conduzida por um processo de temporalização em que “o tempo em si mesmo ganha qualidade histórica”.

O conceito moderno de tempo histórico, resultante da secularização do tempo linear e reversível cristão, se fundamenta na ordem universal e contínua dos acontecimentos, como um recipiente abstrato, vazio de qualquer outro sentido que não seja o de um processo estruturado entre um antes e um depois. A experiência industrial e sua economia monetária são apontadas por Giorgio Agamben como criadoras da representação do tempo vazio, homogêneo e linear (Agamben, 2005). Herdeira da ciência newtoniana, cujas referências universal, universalizante e atomista a definem, a nova concepção do tempo representa o processo histórico enquanto uma infinita sucessão de eventos, já bem delineada, no XIX, pelo sistema de datação a.C.-d.C. criado pelo jesuíta Domenico Petavius dois séculos antes.

Estudos recentes têm apontado que a noção moderna de tempo e o raciocínio cronológico que o funda “difícilmente podem explicar a pluralidade de noções de tempos ‘vivas’ ou ‘subjettivas’ e não podem integrar experiências que são não-lineares ou ‘não-contemporâneas’” (Bevernage, 2018, p. 218). De forma mais contundente, importantes referências dos estudos pós-coloniais, como Dipesh Chakrabarty (2008) e Sanjay Seth (Seth, 2013) denunciam a natureza imperialista e intolerante do conceito moderno de tempo.

A cronosofia moderna ocidental situa, desse modo, toda experiência em um único tempo secular, onde passado e presente se excluem mutuamente e o primeiro é diminuído à categoria de “ausente”. Em abordagem recente, Berber Bevernage evoca o conflito entre as concepções de tempo da história e da justiça, tradicionalmente referenciado quanto à perspectiva respectivamente oposta entre ausência e presença do passado. Para o Direito, a palavra proferida pelo tribunal é reparatória e retributiva, em termos quase econômicos, assumidos pela possibilidade de reverter o passado através do ato punitivo. Na visão dos juristas, “a justiça da pena estaria na função de *anamnésia* que ela pode exercer, trazendo ao presente o mal passado com a finalidade de verificar a importância da pena e evitar a repetição” (Meyer, 2012).

Em contrapartida, o conceito moderno de tempo histórico não contempla a possibilidade de fins reparatórios, devido à confiança na impossibilidade de compensarmos os erros do passado. Ontologicamente distinto, o tempo da história se caracteriza pela irreversibilidade, na condição do passado como irreparável, mesmo aquele marcado por injustiças históricas. Para Bevernage (2008), a forma como ainda concebemos o tempo, amparada na ênfase da ausência do passado converte o tempo da história como incomodamente injusto, uma ameaça ao sentido moral imperativo aos passados indizíveis produzidos pelos crimes do século XX.

Mas tal dicotomia levantada não é suficiente, pois subjugada de uma forma ou de outra a memória, seja aos condicionantes da história, seja da justiça. Nesse sentido, o autor introduz o conceito de *passado irrevogável*, como forma de deslindar a confluência de ambos os tempos para analisarmos passados traumáticos. A irrevogabilidade do passado evoca que determinados tipos de experiências históricas persistem no presente e admite, assim, as subjetividades das experiências temporais fundamentalmente marcadas por eventos traumáticos.

A singularidade de crimes de violência massiva do passado e as tentativas de repará-los conceberam ao imperativo da memória papel fundamental para alargar a noção de tempo histórico, pelo qual o passado pode ser resgatado no sentido de orientação para não repetição. Mas não só. O lema das *Madres de la Plaza de Mayo*, após a última ditadura argentina (1976-1984), invoca a presença fantasmagórica dos seus filhas e filhos desaparecidos. *Aparición con vida*, mais que um esteio de esperança, é resistência que potencializa a memória, pois a presentifica. Nessa concepção ainda conseguimos perceber a permanência de um suposto status ontológico inferior do passado, próprio do conceito moderno de tempo, mas que pode ser trabalhado em prol de políticas retrospectivas.

Filósofos da história e do direito vem se dedicando a propor retemporalizações (Ost, 2005) que enfrentem a desordenação das categorias temporais

produzida pelos crimes de violência massiva do passado e do presente. Assim, cada vez mais alertam para os perigos de vedar o passado como algo que aconteceu e ponto, fadado a perpetuar-se eternamente. Não se pode esquecer que o tempo, antes de tudo, é uma construção social e, nesse sentido, uma noção de tempo ou um conjunto de acontecimentos no tempo, além de ser apenas uma organização ou estrutura de análise, pode atuar como um filtro que destaca algumas partes da realidade e esconde a presença de outras. Hoje entendemos que são, em última medida, diferentes políticas de tempo.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. *Infância e história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BEVERNAGE, Berber. *História, memória e violência de Estado: tempo e justiça*. Tradução de André Ramos, Guilherme Bianchi. Serra; Mariana: Editora Milfontes; SBTHH, 2018. 364p.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos Sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- MEYER, Emilio Peluso Neder. *Responsabilização por graves violações de direitos humanos a ditadura de 1964-1985: a necessária superação da decisão do Supremo Tribunal Federal na ADPF n. 153/DF pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos*. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 40.
- OST, François. *O tempo do direito*. Tradução: Élcio Fernandes. Bauru: EDUSC, 2005.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *Revista de História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 11, 2013, p. 173-189.

TEMPORALIDADE

Marina Ramos Neves de Castro

A experiência social do tempo possui muitas formas e, igualmente, muitas interpretações. Embora discutidas por muitas disciplinas, podemos citar a fenomenologia e a antropologia interpretativa como algumas nas quais o debate se torna mais instigante na contemporaneidade.

A perspectiva antropológica frequentemente retrata essa questão através da diferenciação entre os tempos lento, circular, espiral ou fechado, tipicamente ligados às sociedades de “solidariedade mecânica” e o tempo ágil, rápido, intenso, linear e expansivo das sociedades modernas, sendo este último amplamente reconhecido. Esse debate é percebido em Bender *et al.* (2003), Clifford (2003, 2013) e Gell (2014), entre outros.

Já no debate do campo fenomenológico a questão da temporalidade é um clássico. Desde Husserl, passando por Heidegger (2012), Gadamer (2008), Schutz (1967) e Derrida (1991), a percepção no tempo, na vida quotidiana, se torna uma problemática maior para a compreensão da vida social e das mentalidades. O viver no mundo da vida – o *Lebenswelt* discutido por Dilthey (2010) e cuja percepção se encontra nos fundamentos da fenomenologia – é um viver projetado, continuamente, para o futuro, o que resulta em uma temporalidade a devir. É a partir dessa percepção que se desenvolve a reflexão heideggeriana (2012) que se busca compreender o ser como um ente que se projeta na própria temporalidade (um *ek-sistente*). O conceito heideggeriano de *Dasein* (*Ser-aí*), que surge da imersão do ser na sua temporalidade, representa um indivíduo sub-

merso na sua quotidianidade coeva, que se projeta na direção de um futuro ao mesmo tempo determinado e idealizado segundo sua existência presente.

Nesse contexto, a temporalidade do Ser-aí – esse indivíduo disperso no mundo da vida, que somos todos nós quando nos percebemos temporalmente no mundo – é construída a partir da sua existência hodierna e quotidiana, pautada nas vicissitudes do dia a dia. Dessa maneira, o futuro, a partir do perceber e do sentir o tempo passar – e pautado pelas categorias de presente, passado e futuro –, torna-se projeção do presente, projetando-se como um constante vir a acontecer, ou, ainda, como uma consequência dos agenciamentos resultantes das conjunturas da existência.

Contudo, há outras duas formas da temporalidade: a que foge dessa ditadura do presente e do cotidiano – e que rompe a cadeia dos presentes quotidianos que se sucedem – e a temporalidade do Ser, ou seja, a ideia sobre o tempo produzida pelo Ser que pensa, que reflete, que se angustia diante da sua própria temporalidade. A primeira dessas formas de temporalidade pertence ao Dasein na sua quotidianidade e corresponde àquilo que Heidegger denomina *Zeitlichkeit* (temporalidade). A segunda forma de temporalidade, a do Ser, propriamente, é o que esse filósofo chama de *Temporalität*.

Isso dito, pensemos a experiência da temporalidade para além da experiência do tempo físico, compreendendo-a a partir do sentido sociocultural presente e dominante nas sociedades e comunidades nas quais são vivenciadas por seus indivíduos. Evidentemente há temporalidades dominantes, numa sociedade ou época, e há uma tendência de que os membros de uma mesma sociedade partilhem dessa temporalidade – o que tende a ser verdade, sobretudo, quando as representações e categorizações que nomeiam o tempo derivam das dinâmicas míticas e religiosas dessas sociedades (Durkheim, 1968) –, mas isso não exclui culturas temporais paralelas ou eventuais, presentes sobretudo nas sociedades complexas no contemporâneo, mediadas pelas tecnologias digitais e pela cultura da virtualização.

No Sisa – grupo de pesquisa no qual trabalhamos e desenvolvemos essas reflexões – temos estudado, centralmente, a temporalidade da vida quotidiana. Como nossa abordagem dialoga com as Ciências Sociais, buscamos fazer, muitas vezes, uma etnografia ou uma sociomorfologia da experiência temporal e quotidiana presente nas nossas formas de comunicar, de dialogar e de estar no mundo da vida. Essa perspectiva está presente no debate sobre o “semiotical blues” (Castro, 2015), sobre as “saudades do desconhecido” (Castro, 2010), sobre a “temporalidade da experiência identitária” (Castro, 2011), sobre as relações entre “mídia e quotidianidade” e, ainda, sobre as conformações do gosto e da temporalidade (Castro, 2024) sobre memória e temporalidade (Castro, 2019), sobre a relação entre sociabilidades e temporalidade (Castro, 2021a).

No mais, pensamos a temporalidade não apenas enquanto experiência – compreendida na sua dimensão coletiva e socialmente constituída, mas, sobretudo, como vivência – compreendida como o encontro entre o estar-no-mundo de alguém e sua transcendência em relação à experiência comum. Nesse sentido, toda experiência do tempo é pessoal e, ao mesmo tempo, coletiva, do que poderemos inferir que a temporalidade é uma experiência sensível intersubjetiva (Castro, 2021b).

REFERÊNCIAS

- BENDER, Barbara; HAMILTON, Sue;, and TILLEY, Christopher. Art and Re-Presentation of the Past. *Journal Of The Royal Anthropological Institute*, v. 6, n. 1, p.: 35-62, 2003.
- CASTRO, F. F. de. Semiotical blues: artificios da temporalidade nostálgica. *Eco-Pós* v. 18, n. 3, p. 103-115, 2015.
- CASTRO, F. F. de. Temporalidade da comunicação na sua quotidianidade. In: MUSSE, C. et al. *Comunicação, mídias e temporalidade*. Salvador: Edufpa, 2017, p. 97-116.
- CASTRO, F. F. de. Temporalidades liminares e liminoides: Música e semiotical blues nos bailes da saudade de Belém. *Eco-Pós* (ONLINE), v. 25, p. 295-317, 2022.
- CASTRO, Marina R. N. de. *As formas sociais do Gosto: sensorialidades e sensibilidades na Feira do Guamá*. Curitiba: Appris, 2024.
- CASTRO, MARINA R. N. de; CASTRO, F. F. de. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- CASTRO, MARINA R. N. de; CASTRO, F. F. de. Rituais de memória e temporalidade num Dia de Finados. *Sociedade e Cultura*, v. 22, p. 240-260, 2019.
- CLIFFORD, James. *On the Edges of Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1991.
- DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*, 2 volumes. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GELL, Alfred. *A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014. 327 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*, vol. I. Campinas: Papirus, 1994.
- SCHUTZ, Alfred. *Phenomenology of the Social World*. Evanston: North-western, 1967.

TEMPORALIDADE NO CONTEMPORÂNEO

Frederico de Mello Brandão Tavares

Do latim *temporalitas*, a temporalidade é uma relação com o tempo. Ainda que no dicionário, seu significado corrente indique aquilo que possui uma “qualidade de temporal ou provisório” (FERREIRA, 1985, p. 1165), carregando, nesse sentido, as ideias de “provisoriedade”, “curta duração”, “efemeridade” ou “interinidade”, conceitualmente, pode-se ultrapassar as notas do verbete clássico. Muito mais que “passageira”, ou referente a um só período, a temporalidade, como algo que faz parte do cotidiano, diz respeito a uma trama de maneiras pelas quais lidamos com condições temporais de forma situada. Quando compreendida no plural – temporalidades –, tempos e espaços se revelam, devendo ser vistos e entendidos de maneira entrecruzada. Ambos como constituintes de processos e práticas, localizados na sociedade e no mundo natural. As temporalidades, por isso, agregam tanto dimensões culturais, materiais, históricas etc, num sentido mais amplo, quanto subjetivas e ambientais. Referem-se a questões coletivas e individuais e são atravessadas pelos “resultados” das interações que assumimos com (diversos) tempos em contexto.

Dado esse preâmbulo, pode-se dizer que as temporalidades, como questão ou fenômeno, atravessam as realidades existentes e possibilitam uma espécie de referência para a leitura da vida social. É por meio delas que, numa perspectiva relacional, compreende-se passado, presente e futuro como um conjunto indissociável nas experiências pessoais e na sociabilidade. A temporalidade contemporânea, por exemplo, marcada pelo “tempo midiático”, de onipresença da

mídia na vida social”, diz Marialva Barbosa, “[...] transformou a aceleração e a interatividade em atributos narrativos dos meios de comunicação, mudando a maneira como se opera a construção dos acontecimentos” (BARBOSA, 2007, p. 82). Isso não significa, a despeito da rapidez informacional com a qual somos impelidos a conviver no dia a dia atual, que o presente prescindir de conexões temporais outras, ainda que sua vivência ganhe um contorno de imediatividade. Matrizes sócio-históricas moldam sociabilidades e processos comunicativos continuamente, bem como práticas e materialidades comunicativas diversas. O mesmo acontecendo com processos sociais de outras naturezas.

Desde um ponto de vista mais epistemológico e histórico, Reinhart Koselleck (2006) associa a cronicidade do tempo ao reconhecimento do próprio tempo pela História, problematizando, a partir daí, uma ideia de multiplicidade temporal como eixo para o saber historiográfico. Suas duas conhecidas categorias históricas – “espaço de experiência” e “horizonte de expectativas” – colocam em tensão futuro e passado e ajudam a refletir que, explica José D’Assumpção Barros, “[...] cada uma das temporalidades – o passado, o presente e o futuro – pode imaginariamente se alterar, contrair ou expandir conforme cada época ou sociedade, modificando-se também a maneira como são pensadas e sentidas as relações entre eles” (BARROS, 2011, p. 197). François Hartog (2015), na esteira do pensamento de Koselleck, aponta para a existência de momentos nos quais regimes históricos entram em crise; e lança mão do conceito de “regimes de historicidade” para uma compreensão das temporalidades tendo em vista aquilo que as “crises do tempo” em determinadas sociedades – envolvendo épocas, indivíduos e espaços – podem revelar sobre condições de produção de histórias.

Tais construções conceituais advindas da História, bem como outras que com elas assumem a heterocronia do tempo histórico (SALOMON, 2018), ajudam na interpretação das temporalidades e seus engendramentos. Em suma, passado, presente e futuro não são instâncias fixas. Ainda que indiquem delimitações temporais, possuem camadas distintas de tempos e são compostos por uma densidade de arranjos repletos de encaixes e desencaixes, que remetem a atualizações, incertezas. As temporalidades por eles situadas e constituídas, envolvem disputas e negociações, que possibilitam diferentes apropriações do tempo. Dando a ver, também, as determinações presentes em suas próprias características – manifestações concretas e aquilo de uma costura, pelas experiências subjetivas, que os abrange.

Numa perspectiva moderna de tempo, as temporalidades sociais foram ancoradas numa cisão entre passado, presente e futuro, em nome de uma narrativa temporal linear e cronológica, tal qual ainda vigora no senso comum, principalmente ocidental. Como aponta Adolfo Albán Achinte (2017), há no projeto colonial/moderno uma negação do passado que instala as pessoas em um presente ininterrupto;

uma aglutinação do tempo aos processos produtivos, disciplinando os sujeitos a uma lógica laboral acelerada; e uma concepção de desenvolvimento social associada ao progresso, tomando a natureza como um recurso natural inesgotável.

Tal perspectiva moderna tem consequências, já que denota a possibilidade de conceber o futuro apagando o passado e colocando a experiência subjetiva – individual e coletiva – atrelada a uma localização temporal imediatista e excludente, que subtrai a pluralidade das temporalidades pessoais (ALBÁN ACHINTE, 2017) e naturais (POVINELLI, 2024), ou seja, das múltiplas possibilidades de relação com os tempos (e ambientes), de forma simultânea, anacrônica e para além de experiências coloniais e/ou capitalistas (BRAND, WISSEN, 2021; FERDINAND, 2022; SVAMPA, VIALE, 2022), desde outros paradigmas espaço-temporais.

Na perspectiva de Peter Pál Pelbart, a partir das últimas décadas do século XX, esse regime temporal moderno que organizava o cotidiano ocidental de forma direcionada entra em colapso. Haveria, hoje, nesse sentido, não mais um tempo de fluxo determinável, teleológico, mas uma rede temporal, de fluxo aberto e múltiplo de direções. Nos tempos atuais, o que se anuncia para a experiência humana e no arranjo das temporalidades em suas vivências e existências, vincula-se à “[...]” gestação de novas condutas temporais que alteram o estatuto da memória, da repetição, da gênese, afetando assim, forçosamente, nossa relação com a ideia de projeto, de história e principalmente, de sentido” (PELBART, 2007, p. 66). Thamara Rodrigues e Marcelo Rangel (2018), na esteira do pensamento de Hans U. Gumbrecht, refletem que “[...]” nossa vida [hoje] já não se determinaria satisfatoriamente pela sensação de afastamento *progressivo* e ideal ou perfectível entre passado e futuro” (p. 71, grifo dos autores).

Por este viés, cuja proposição vai ao encontro de problematizações atuais nos estudos sobre o tempo – na História, na Filosofia, na Sociologia e em outras áreas –, os olhares sobre o passado, presente e futuro revestem-se de questões próprias mas, ao mesmo tempo, dinâmicas, o que significa que, ao se pensar cada uma dessas delimitações temporais, é impossível abrir mão de tensionar o que sucede ou precede o(s) tempo(s) em questão, bem como aquilo que é resultante da própria dinâmica interacional aí posta; ou seja, do movimento das e entre temporalidades. Mais que isso, numa perspectiva crítica, deve-se perceber como as temporalidades envolvem tensões temporais ou nelas se colocam (RANCIÈRE, 2014).

A temporalidade, longe de ser algo homogêneo, é algo em disputa. Considerar sua natureza relacional é ter em conta os dissensos e distensões que atribuem tentativas de enquadrar o tempo e as experiências, pondo em cena, por um lado, dominações e, por outro, resistências. A temporalidade, portanto, para além do conceito, tem a ver também com formas de práticas de complexificar e experienciar a vida social e natural. Eis uma possível síntese.

REFERÊNCIAS

- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. *Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Buenos Aires: Del Signo, 2017.
- BARBOSA, Marialva. *Percursos do olhar: comunicação, narrativa e memória*. Niterói: Editora UFF, 2007.
- BARROS, José D'Assunção. Rupturas entre o Presente e o Passado: leituras sobre as concepções de tempo de Koselleck e Hannah Arendt. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXI, 2011, p. 195-213. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/2258>
- BRAND, Ulrich; WISSEN, Markus. *Modo de vida imperial*. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo, Buenos Aires, Tinta Limón, 2021.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1985.
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presenteísmo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à Semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.
- PELBART, Peter Pál. *O tempo não-reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- POVINELLI, Elizabeth. *Catástrofe ancestral: e existências no liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu Editora, 2024
- RANCIÈRE, Jacques. Em que tempos vivemos? In: *Serrote*. Nº 16, março de 2014, p. 203-223.
- RODRIGUES, Thamara de Oliveira; RANGEL, Marcelo. Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. *Maracanan*, v. 18, p. 66-82, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/31309/23099>
- SVAMPA, Maristella; VIALE, Enrique. *El colapso ecológico ya llegó*. Una brújula para salir del (mal)desarrollo, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2022.
- SALOMON, Marlon (Org.) *Heterocronias*. Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

TESTEMUNHA

Ana Cláudia Peres

Não por acaso, Annette Wieviorka denomina a segunda metade do século XX de “a era da testemunha”. Trata-se de evidenciar a relação categórica entre história, testemunho e construção da memória a partir dos relatos que dão conta do genocídio judeu durante o Holocausto. Mas, de partida, é importante considerar a centralidade que o conceito de testemunha assume no cenário contemporâneo, tangenciando questões de ética, representação e linguagem em disciplinas que vão da teologia ao direito, da antropologia à filosofia, da psicanálise à literatura e aos estudos da comunicação.

Seligmann-Silva (2010) recorre à etimologia para explicar que o vocábulo “testemunho” está ligado a dois termos, em latim: *superstes* e *testis*. No primeiro caso (*superstes*), diz respeito ao sobrevivente, ou a alguém que viveu uma experiência radical e depois necessitou de espaço para narrar o trauma. Já em seu sentido jurídico (*testis*), testemunha é toda pessoa que se coloca entre duas partes podendo ajudar a julgá-las.

Mais do que uma separação entre os termos, há de fato uma ambiguidade. Em português, isso se evidencia numa certa confusão que se costuma fazer entre o testemunho – o relato – e a testemunha – a personagem portadora de um testemunho. Inspirado por Benveniste, Seligmann-Silva se lembra de que, desde a Antiguidade, testemunha e testemunho estão vinculados à visão. Em sânscrito, a palavra *vettar* tem o mesmo sentido de testemunha (*témoin*): significa “o que vê”; em gótico, é “aquele que sabe por ter visto”. Dar testemu-

nho, portanto, implica tanto uma proximidade com o evento quanto uma capacidade de julgar.

Em *É isto um homem?*, narrativa clássica de Primo Levi com o testemunho devastador dos tempos de prisioneiro nos campos de concentração, o autor nos conta que seu testemunho nasceu de um imperativo moral. Sobrevivente do Holocausto, ele diz que a necessidade de contar e de tornar os “outros” participantes da tragédia alcançou “caráter de impulso imediato e violento, a ponto de competir com outras necessidades elementares” (Levi, 1988, p. 8).

Anos depois, ao refletir sobre a produção literária daqueles que voltaram dos campos, em *O que resta de Auschwitz*, o filósofo Giorgio Agamben (2008[1998]) sugere que a verdadeira testemunha ou a “testemunha integral” não existe, uma vez que os únicos que testemunharam o evento até o final não puderam voltar do calvário, submergiram. Para o autor, “[...] as testemunhas – não são nem os mortos nem os sobreviventes, nem os submersos nem os salvos, mas o que resta entre eles” (Agamben, 2008, p. 162).

Há uma chave de leitura sobre a testemunha, oferecida por Jeanne Marie-Gagnebin, que amplia o conceito ao mesmo tempo que lhe confere um caráter solidário. Para a autora, testemunha seria não somente alguém que vivenciou ou que viu com seus próprios olhos, mas também “aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro” (Gagnebin, 2009, p. 57). Por essa perspectiva, testemunha é também alguém que permite que a história, ameaçada por sua própria impossibilidade, seja “retomada e transmitida em palavras diferentes” (p. 57).

Além da dimensão histórica relacionada às atrocidades da Segunda Guerra Mundial ou a outros crimes de violência no século XX como as ditaduras, há que se levar em conta ainda as vertentes religiosa, jurídica e midiática assumidas pelo conceito. Pela raiz hebraica de testemunho, a testemunha é um observador privilegiado, alguém que viu ou ouviu o que os outros não puderam e sobre o qual agora ele deve prestar testemunho. Teologicamente, portanto, testemunha seria aquele que foi alçado a destinatário, mais especificamente aquele que testemunhou a aliança entre Deus e a congregação.

Já em sua concepção jurídica, valorizada em sua medida racional, é fonte privilegiada de informação para decisões e faz parte da maioria dos sistemas legais conhecidos – além dos tribunais, a presença de testemunhas era requisitada também para celebrar contratos como ainda hoje em um evento como o casamento ou a compra de uma propriedade. Em seu duplo papel, ora como

“observador neutro”, ora como “acusador”, a testemunha é convocada tanto para fazer uma revelação quanto para apresentar uma declaração no contexto de um conflito ou disputa.

Não menos provocadora é a discussão sobre o local privilegiado ocupado pela testemunha na mídia, em especial, no jornalismo. No Brasil, durante muito tempo, a velha máxima da “testemunha ocular da história” foi considerada sinônimo de boa prática jornalística, acionada para legitimar a autoridade do jornalista presente na cena e que, apenas por isso, tem competência para narrá-la (Zelizer, 2007).

Para Cláudio Abramo (1988, p. 110), por exemplo, “o jornalista deve ser aquele que conta a terceiros, de maneira inteligível, o que acabou de ver e ouvir”. Zuenir Ventura já disse que o jornalista é uma testemunha do seu tempo – não um juiz, não um promotor, uma testemunha. Nilson Lage (2008, p. 21), que em livro didático classificou a “função testemunhal” como uma característica determinante da reportagem, afirma que o século XX foi o “século do jornalismo-testemunho”. O que contribuiu para isso é a consolidação da reportagem testemunhal – aquela em que o relato comporta a um só tempo a vivência do repórter, as informações a que teve acesso e as impressões subjetivas.

No cenário midiático contemporâneo, em que tudo parece testemunhável o tempo inteiro; quando os meios de comunicação expandem a nossa capacidade de testemunhar, testemunho é não apenas um ato realizado por uma testemunha, mas também aquilo que se constrói narrativamente a partir de um “texto testemunhal”, que elabora a presença do jornalista no local do evento levando o espectador/leitor a um só tempo a experimentar o acontecimento e crer no que lhe foi dito (Frosh; Pinchevski, 2009). É o “texto testemunhal”, portanto, que indica que o evento deve ser considerado real não exatamente porque o repórter esteve no local, mas porque reconstituiu o acontecimento por meio das testemunhas.

Nesses casos, estamos nos aproximando do sentido de testemunha proposto por Jeanne-Marie Gagnebin (2009, p. 57), cuja tarefa consistiria em restabelecer o espaço simbólico em que se possa articular “aquele que não faz parte do círculo infernal do torturador e do torturado, do assassino e do assassinado, aquilo que, inscrevendo um possível alhures fora do par mortífero algoz-vítima, dá novamente um sentido humano ao mundo”

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Cláudio. *A regra do jogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- FROSH, Paul; PINCHEVSKI, Amit. Introduction: Why Media Witnessing? Why Now? In: FROSH, Paul; PINCHEVSKI, Amit (Orgs.). *Media Witnessing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LAGE, Nilson. *A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, 2010.
- ZELIZER, Barbie. On Having Been There: Eyewitnessing as a Journalistic Key Word. *Critical Studies in Media Communication*, v. 24, n. 5, p. 408-428, 2007.

TESTEMUNHO

Letícia Myrrha
Mozahir Salomão Bruck

Talvez as noções de testemunho e testemunha estejam entre os conceitos filosóficos mais caros na atualidade para se pensar as múltiplas e complexas relações do homem com as diversas dimensões do contemporâneo. E em uma sociedade midiaticizada, em que a experiência parece cada vez mais mover-se e realizar-se privilegiadamente no âmbito discursivo, o testemunho coloca-se, ele mesmo, como acontecimento motriz da vida social e das experiências individuais. Nesse sentido, Jean Philippe Pierron (2010), em sua proposta de uma filosofia do testemunho, faz o diagnóstico: o testemunho está em toda parte, mas em toda a parte ele é suspeito, pois carrega, em si e per si, uma essência relacional. Não há testemunho sem diálogo. Não há testemunha para si, nem testemunha sozinha. O testemunho dá-se diante dos outros e para os outros. É, inevitavelmente, portanto, intersubjetivo. Mas a testemunha atesta e traz em si mais do que si mesma. É portadora de uma verdade – forjada na experiência – que, por isso mesmo, não pode ser reduzida a uma mera opinião. O testemunho liga, em sua fala e em sua vida, o destino da verdade com seu próprio destino. Mas qual verdade?

Nos anos 2000, na obra *Demeure: Fiction and Testimony*, Jacques Derrida escreve sobre o paradoxo do testemunho. Apesar de não transmitir integralmente o vivido, o testemunho é imprescindível, já que alguém precisa dizer o indizível. Portanto, ele é falho, incompleto e necessário. Mais do que isso, o testemunho exige confiança e uma crença em quem fala.

Eu sou o único a ter visto essa coisa única, o único a tê-la ouvido ou a ter estado diante disso ou daquilo, em um instante determinado e indivisível; e você deve acreditar em mim porque deve acreditar em mim — essa é a diferença, essencial ao testemunho, entre a crença e a prova: você deve acreditar em mim porque eu sou insubstituível. Quando eu testemunho, sou único e insubstituível (Derrida, 2000, p. 40, tradução nossa).

O testemunho traz em seu núcleo um paradoxo: muitas vezes, a verdade parece estar menos do lado da objetividade que se pode esperar das provas e dos argumentos do que do lado da subjetividade da experiência e da emoção. O testemunho atesta, portanto, uma verdade que não sendo objetivamente suficiente, pode sê-lo, porém, subjetivamente. É da sua natureza, enquanto construção semântica, inscrever-se e realizar-se pressupondo, como nos diz Pierron (2010), um selo da confiabilidade, ou mesmo da fidelidade, na relação do testemunho com sua testemunha, haja vista que esta faz da verdade a história da sua própria vida, mas cujo sentido só existirá na apreensão pelo outro.

O testemunho é, por assim dizer, performativo. Um sujeito que fala como um sujeito que age. Ação que resulta, de imediato, em um compromisso ético: manter o dito. É a sinceridade do testemunho que inscreve o sujeito em seu dizer. Por isso mesmo, o essencial do testemunho encontra-se na difícil posição da realidade que ele atesta e a qual se refere para se constituir. Daí a importância da sinceridade, da verdade que almeja e que espera compartilhar, distribuir. Por outro lado, a fragilidade do testemunho provém de que sua recepção não é a garantia de uma adesão. Porque atestar não é demonstrar. Falar não é provar. O testemunho depende, nos mostra Pierron, de uma benevolência hermenêutica. De ser entendido e, mais, ser compreendido, no sentido de acolhido.

Para além das características discursivas, as funções sociais do testemunho podem ser pensadas tanto pela maneira como o autor de obras testemunhais busca influir na realidade – evidenciando aqui o caráter de convergência entre política e literatura – quanto pela forma como essas obras são apreendidas pela sociedade. Dar voz aos silenciados, elaborar acontecimentos traumáticos, aglutinar grupos em torno das tragédias, denunciar injustiças e questionar a narrativa oficial são algumas das funções sociais do gênero. Além disso, é possível fazer uma distinção entre o testemunho clássico alemão e europeu – cujo exemplo mais emblemático são as narrativas dos sobreviventes do Holocausto – e o *testimonio* latino-americano, fundado em contextos de violência estrutural, ditaduras políticas e desigualdade social (Selligmann-Silva, 2005).

Em diferentes momentos históricos o gênero testemunho é abordado de formas distintas. No contexto do Iluminismo do século XVIII, o filósofo David Hume dedica parte de sua obra *Investigação sobre o Entendimento Humano*, de

1748, a uma crítica à validação, por parte das religiões instituídas, de relatos de fiéis que afirmam ter presenciado milagres. Esses testemunhos, segundo Hume, teriam o intuito de confirmar a fé e crenças espirituais preexistentes e, portanto, não deveriam ser considerados evidências empíricas confiáveis. Embora a aceitação de relatos pessoais já ocorresse em contextos jurídicos, o trabalho de Hume inaugura um modo de se pensar, de forma racional, a confiabilidade do testemunho a partir de critérios empíricos.

Após a Segunda Guerra Mundial, o Holocausto inaugura uma nova série de debates sobre a escrita testemunhal. O livro *É isto um homem?*, escrito em 1945 pelo judeu italiano sobrevivente de Auschwitz, Primo Levi, tornou-se uma das narrativas testemunhais mais importantes sobre o genocídio. O narrador em primeira pessoa revela, em sua fala, os limites de alcance das palavras diante de experiências extremas. “Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem” (Levi, 1988, p. 24, tradução nossa).

Um pouco mais tarde, em 1949, Theodor W. Adorno defende que “escrever um poema depois de Auschwitz é bárbaro” (Adorno, 2002, p. 61), pois transformar o horror em arte poderia ser uma forma de banalizá-lo. A partir dessa formulação, passam a ser discutidos os limites éticos das narrativas de eventos extremos e traumáticos, como o Holocausto, especialmente no que se refere à possibilidade de fruição estética em obras literárias testemunhais. Hannah Arendt (1994) introduz a expressão banalidade do mal para descrever o que ela observou no julgamento do nazista Adolf Eichmann, no tribunal de Jerusalém, em 1961. Segundo a autora, a perversidade, retratada pelas testemunhas do Holocausto não decorre necessariamente e uma vocação monstruosa dos envolvidos, mas de uma obediência cega à autoridade de superiores e uma ausência de pensamento crítico por parte dos executores. Arendt reconhece o valor dos testemunhos para se compreender a dimensão moral e humana da realidade histórica do Holocausto, mas argumenta que a instância do julgamento deveria estar centrada nos atos no réu Eichmann e não nos horrores vividos pelo povo judeu como um todo.

A incorporação de relatos pessoais pelas Ciências Humanas e Sociais, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, passou a ser conhecida como uma guinada subjetiva que “deu a voz, por meio do testemunho, àqueles até então excluídos dos discursos majoritários” (Serelle, 2009, p. 39). A perspectiva pessoal tornou-se relevante na construção do conhecimento histórico e cultural. Ainda que a linguagem não dê conta de exprimir o real e a barbárie, a ato de narrar impede que o horror vivido seja esquecido e preserva a dimensão de verdades históricas subjetivas – muitas vezes deixadas de lado pelas narrativas oficiais (Gagnebin, 2006).

Mais tarde, na década de 1990, o testemunho incorpora-se também aos estudos sobre narrativas do trauma. A ideia de memória reprimida, que tem origem na psicanálise freudiana, passa a ser empregada por teóricos que trabalham com as narrativas testemunhais. Sigmund Freud discute a repetição compulsiva do sofrimento e a existência de conteúdos reprimidos a serem integrados à consciência. Um exemplo disso pode ser encontrado no livro *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, de 1996. Cathy Caruth aborda o trauma em sua articulação com a linguagem. “Grande parte das discussões sugerem que o tratamento do trauma requer a incorporação do trauma em uma história significativa (e, portanto, compreensível)” (Caruth, p. 117, 1996, tradução nossa). Isso significa que a linguagem — e, portanto, a narrativa — permite ao indivíduo compreender melhor as circunstâncias traumáticas para que se elabore o sofrimento.

No livro *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Shoshana Felman e Dori Laub (1992) abrem um debate multidisciplinar sobre as possibilidades de se esboçar uma teoria sobre o testemunho, articulando as perspectivas histórica, filosófica e psicanalítica na análise de conteúdos autobiográficos de natureza literária, audiovisual e artística. Annette Wiewiorka propõe o conceito de “Era do Testemunho” para descrever esse momento histórico. Em sua obra *The Era of the Witness*, de 1998, destaca-se a centralidade da figura do sobrevivente nas narrativas que circulam nos meios de comunicação e nos discursos públicos, em geral. Segundo a autora, os testemunhos, “quando são produzidos como parte de um movimento cultural mais amplo, expressam tanto o discurso ou os discursos valorizados pela sociedade, ao mesmo tempo em que transmitem uma experiência individual” (Wiewiorka, p. 8, 2006, tradução nossa). Isso revela, que o gênero incorpora, simultaneamente, as dimensões subjetiva e coletiva.

Na esteira dessas reflexões, começaram a ser levantados questionamentos sobre a validação automática de testemunhos. Teóricos começaram a tensionar o gênero, reivindicando o cuidado na comprovação de narrativas em primeira pessoa. Beatriz Sarlo, por exemplo, apresenta uma crítica à inquestionabilidade dos testemunhos em seu livro *Tempo Passado: Cultura da Memória e guinada subjetiva* (2007). Para a autora, ainda que necessários, os testemunhos não deveriam ser incorporados de forma acrítica pelas ciências sociais, sem considerar suas dimensões estéticas, éticas, históricas, políticas e culturais.

Por fim, estudos contemporâneos têm promovido uma crítica à perspectiva eurocêntrica que historicamente permeia as pesquisas sobre o testemunho e o trauma. Um exemplo significativo é o trabalho de Stef Craps, que propõe, na obra *Postcolonial witnessing: trauma out of bounds*, de 2013, uma abordagem pioneira e pós-colonial sobre os estudos do trauma. O autor ques-

tiona a visão hegemônica que privilegia determinadas experiências — especialmente as de sobreviventes do Holocausto — como centrais na narrativa global, ao mesmo tempo em que experiências-limite vividas por sociedades não-ocidentais e grupos minoritários são negligenciadas. Craps propõe a ampliação do campo, incluindo formas de sofrimento histórico e cultural que escapam ao paradigma eurocêntrico dominante.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CRAPS, Stef. *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*. London: Palgrave Macmillan, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Demeure: Fiction and Testimony*. Translated by Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2000.

FELMAN, Shoshana. LAUB, Dori. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge, 1992.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: _____. *Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: _____. *Escritos sobre a técnica da psicanálise (1911-1915)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. 2ª. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

GILMORE, Leigh. *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*. New York: Cornell Univ Press, 2001.

LACKEY, Jennifer. *Learning from Words Testimony as a Source of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2008.

Leão, A. B., & Paiva, A. C. S. (2020). Figurações de sobrevivência em Primo Levi. Diálogos com Norbert Elias. *Literatura E Sociedade*, 25(32), 36-50. <https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i32p36-50>

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TRAUMA

Márcio Seligmann-Silva

O termo “trauma” provém do grego antigo *traûma*, que significa “ferida”. Inicialmente, seu uso se restringia à medicina, referindo-se a lesões físicas ocasionadas por choques, cortes ou impactos. No entanto, a partir do final do século XIX, o conceito foi progressivamente transposto para o campo da psicologia e da psicanálise, adquirindo uma dimensão simbólica e subjetiva. O trauma passou a denotar, então, uma ferida psíquica: a ruptura ou colapso da capacidade do sujeito de simbolizar e elaborar um acontecimento que o excede em sua intensidade.

Na psicanálise, Sigmund Freud desempenhou um papel fundamental na teorização do trauma, desde os *Estudos sobre a histeria* (1895), com Breuer, até *Além do princípio do prazer* (1920). Freud associou o trauma à ideia de um acontecimento não simbolizado que retorna compulsivamente sob a forma de sintomas, sonhos ou repetições involuntárias. Essa repetição estaria ligada à “compulsão à repetição”, expressão do fracasso da elaboração psíquica e indicativa da pulsão de morte. O trauma, nesse sentido, não é apenas um evento passado, mas um processo psíquico que interrompe a linearidade temporal e fere o presente com a insistência do que não pôde ser vivido nem esquecido.

Jacques Lacan, aprofundando a leitura freudiana, concebe o trauma como uma irrupção do real, como aquilo que escapa à ordem simbólica e à linguagem. Para Lacan, o trauma é o encontro com um real impossível de ser inscrito na cadeia significante, e que se manifesta como furo na estrutura psíquica. Ele

ênfatisa o caráter disruptivo e insistente do trauma, reforçando sua natureza de repetição e de ausência de representação plena.

No campo das humanidades e dos estudos culturais, o conceito de trauma ganhou centralidade a partir da segunda metade do século XX, especialmente após o Holocausto. Pensadores como Walter Benjamin (falecido em 1940, mas cuja obra foi recebida efetivamente a partir dos anos 1960), Theodor Adorno, Jean-François Lyotard e Georges Didi-Huberman foram decisivos para compreender a relação entre catástrofe histórica, estética e ética da memória. Benjamin, em seus ensaios sobre Baudelaire e sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica, identifica a modernidade como marcada pelo choque, ou seja, uma série de microtraumas provocados pela vida urbana, pela industrialização e pelos meios de comunicação de massa. O cinema, para ele, seria a forma estética que corresponde à experiência fragmentada e traumática do sujeito moderno.

A teórica Cathy Caruth foi uma das principais responsáveis por consolidar o campo dos estudos do trauma na crítica literária e na teoria cultural. Em obras como *Unclaimed Experience* (1996), ela define o trauma como a experiência de um evento violento que não é inteiramente assimilado no momento em que ocorre, retornando posteriormente em forma de repetição. Caruth enfatiza o caráter paradoxal do trauma: o fato de que sua verdade reside no fracasso da consciência em apreendê-lo plenamente, tornando-se acessível apenas de forma indireta. Esse modelo pós-estruturalista de trauma, amplamente influente, foi complementado pelas contribuições de autores como Shoshana Felman, Dominick LaCapra e Dori Laub, que exploraram a interface entre trauma, testemunho e ética.

Contudo, essa concepção foi criticada por autoras como Ruth Leys, que, em *Trauma: A Genealogy* (2000), questiona a ênfase na irrepresentabilidade e na descontinuidade do trauma, apontando os riscos de uma estetização do sofrimento e da fetichização da vítima. Leys propõe uma abordagem mais localizada, atenta aos contextos históricos e sociais da experiência traumática.

No campo dos estudos do trauma e da memória a crítica também se dirige ao uso do conceito de pós-memória, cunhado por Marianne Hirsch para descrever a relação de descendentes com traumas coletivos que não viveram diretamente. Embora produtivo, o conceito tem sido revisto por seu potencial de homogeneizar experiências históricas diversas e por desconsiderar os limites da transmissão simbólica em contextos marcados por apagamentos coloniais, raciais e epistêmicos. Justamente quando se trata da memória de traumas históricos os limites entre as gerações se desintegram: os herdeiros do trauma das gerações de sobreviventes são portadores do trauma e se confundem, em termos simbólicos e psicológicos, com a primeira geração. Esse conceito de

pós-memória também esbarra no positivismo ao tentar estabelecer uma linha entre a memória do sobrevivente e a memória vicária, como se não houvesse, desde sempre, o fato sociopsicológico descrito em Maurice Halbwachs, para quem a memória é sempre memória coletiva.

Já no campo da estética e das artes visuais, Hal Foster cunhou o termo “realismo traumático” para se referir à produção artística que, como no caso de Andy Warhol, confronta o espectador com imagens repetitivas e perturbadoras. Essas imagens, em vez de meramente reproduzirem o trauma, abrem fissuras na narrativa dominante e expõem o mal-estar da cultura. O trauma, aqui e como em muitos outros artistas contemporâneos, não é apenas objeto da arte, mas estrutura sua forma e sua recepção.

Os estudos contemporâneos sobre trauma têm buscado integrar essas abordagens clínicas, psicanalíticas, estéticas e historiográficas, reconhecendo o trauma como uma figura central para a compreensão da subjetividade, da memória coletiva e das formas de representação do sofrimento histórico. O trauma interfere nos modos de narrar, rompe com a linearidade da história e convoca uma escuta ética – seja no testemunho, seja na arte com seu sempre incontornável teor testemunhal (Seligmann-Silva 2022). Ele desafia os regimes de verdade, de arquivo e de testemunho, ao trazer à tona aquilo que não pode ser totalmente simbolizado nem esquecido.

Destaque-se também que os estudos de trauma e os estudos pós-coloniais compartilham uma interseção profunda, pois ambos abordam as consequências de experiências de violência, ruptura e opressão, frequentemente entrelaçadas em contextos históricos e culturais. Os estudos de trauma, centrados nas marcas psicológicas, sociais e culturais deixadas por eventos catastróficos, exploram como indivíduos e comunidades processam perdas, deslocamentos e violações. No contexto pós-colonial, o trauma se manifesta nas sequelas da colonização, como a destruição de identidades culturais, a violência sistêmica e a marginalização de povos indígenas e diaspóricos. A relação entre esses campos se evidencia na análise de como o trauma colonial, perpetuado por séculos de exploração, escravidão e imposição cultural, molda narrativas coletivas e individuais, muitas vezes transmitidas intergeracionalmente, como nas obras de autores como W.E.B. Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fañçoise Vergès e Edward Said, que examinam o impacto social e psicológico da dominação colonial e do sistema da plantação.

Por outro lado, os estudos pós-coloniais oferecem uma lente crítica para entender como o trauma é representado e narrado em contextos de resistência e recuperação. Eles questionam as estruturas de poder que perpetuam o silenciamento de vozes marginalizadas e exploram como a literatura, a arte e

outras formas de expressão cultural rearticulam experiências traumáticas para reivindicar agência. Por exemplo, obras de escritores pós-coloniais como Toni Morrison, Conceição Evaristo, Itamar Vieira Júnior ou Chimamanda Ngozi Adichie abordam traumas históricos, como a escravidão e o colonialismo, enquanto reconstróem narrativas de resiliência e identidade. Assim, a interseção entre os estudos de trauma e estudos pós-coloniais não apenas ilumina as feridas do passado, mas também destaca processos de cura, resistência e reconfiguração cultural, enfatizando a importância de dar voz às experiências subalternas na construção de um futuro pós-colonial.

Nesse sentido, o trauma estabelece uma interface complexa com os estudos da memória. Enquanto a memória busca construir narrativas que atribuam sentido ao passado, o trauma aponta para a falência dessa construção e para os resíduos que permanecem como espectros no presente. O desafio dos estudos do trauma está em conciliar a necessidade ética de escuta e reconhecimento do sofrimento com a crítica aos usos ideológicos da memória traumática, que pode ser instrumentalizada como identidade, moeda simbólica ou recurso de poder.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre alguns temas em Baudelaire. (Über einige Motive bei Baudelaire, In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 2, 1939).

CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. (The Johns Hopkins University Press, 1996)

FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico*. (EDIPRO, 2014).

FOSTER, Hal. *The Return of the Real*. (MIT Press, 1996).

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. (Várias edições, 1920).

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. (Editora da Unicamp, 2022)



**MINIBIOS
DOS AUTORES**

ADALBERTO SILVA SANTOS

Doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília, Pós-Doutorado pelo Centro de Estudos sobre Cultura, Política e Sociedade da Universidade de Barcelona. Mestrado em Artes pela Universidade de São Paulo. Professor. Aposentado pelo Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos da Universidade Federal da Bahia. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Autor de artigos, capítulos de livros e dos livros *Tradições Populares e Resistências Culturais* e *Cenas de Aquilombar-se*.

✉ adalberto832@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0379162478117639>

ADILSON FELICIO FEILER

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), tendo sido pesquisador visitante na Georgetown University. Pós-Doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). É Professor no PPG de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e atua nos seguintes temas: Nietzsche, Hegel, Moral, Consciência e Memória.

✉ feilersj@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/9752354151429494>

ALLYSSON VIANA MARTINS

Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela UFBA. Pós-Doutorando no PPGCOM da UFC. Professor do PPGCOM e coordenador do MÍDI – Laboratório de Mídias Digitais e Internet na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Entre seus livros mais recentes, estão: “Jornalismo e guerras de memórias nos 50 anos do golpe de 1964” e “Jornalismo digital entre redes de memórias na efeméride do 11/09”, além de “Não era só uma gripezinha, mas desinformação” (no prelo).

✉ allyssonviana@unir.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4680709999113101>

AMÍLCAR TORRÃO FILHO

Doutorado em História pela Unicamp, com estágio sanduíche na École des hautes études en sciences sociales, em Paris. Graduado em História pela USP, mestrado e Professor do departamento de História da PUC-SP e coordenador do Programa de Pós-graduação da mesma universidade no biênio 2023-2025. Realizou vários estágios pós-doutorais na Universidad Politécnica de Cataluña e Universidad de Barcelona. Líder do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos da Alteridade (NEA).

✉ amilcartorao@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/4319412114581031>

ANA CAROLINA LIMA SANTOS

Doutorado e mestrado em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia e graduada em Comunicação Social – Jornalismo pela Universidade Federal de Sergipe. Doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais, Professora do curso de Jornalismo e do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto.

✉ outracarol@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/5418515946711403>

ANA CLAUDIA PERES

Doutorado em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (2017), na linha de pesquisa Mídia, Cultura e Produção de Sentido. Jornalista, pesquisadora e professora substituta do curso de jornalismo da Universidade Federal do Ceará (UFC). Autora da tese O que resta dos fatos: testemunho e guinada subjetiva no jornalismo (PPGCOM-UFF).

✉ anaclaudia.peres@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/3400730738494624>

ANA PARDINHO

Graduação em Jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Escritora, pesquisadora.

✉ anapardinho084@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0227732656728933>

ANA PAULA PIMENTA

Mestrado em Comunicação Social pela PUC Minas (2021) e graduada em Jornalismo pela mesma instituição (2018). Integrante do Grupo de Pesquisa Mídia e Memória, do PPGCom PUC Minas.

✉ anapaulapimenta96@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2436769250599812>

ANDRÉ BONSANTO

Doutorado em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense – UFF (2018), – com estágio doutoral (sanduíche) realizado na Tulane University, New Orleans, EUA – e Mestrado em Comunicação (2012) pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. Foi Analista de Pesquisa da Comissão Nacional da Verdade – CNV (2014). Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Foi bolsista de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN (2018-2021).

✉ andrebonsanto@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5025469064512821>

ANDRÉA CRISTINA DE BARROS QUEIROZ

Pós-Doutorado em História Social – PPGHIS/UFRJ (2021-2024); Doutorado em História Social – PPGHIS/UFRJ (2007-2011); Mestrado em História – PPGH/UFF (2003-2005); Bacharelado e licenciatura em História – UERJ (1998-2002). Historiadora e diretora da Divisão de Memória Institucional (DMI) do Sistema de Bibliotecas e Informação (SiBI) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); membro da Comissão da Memória e Verdade (CMV) da UFRJ; e pesquisadora associada ao Laboratório de Pesquisa e Prática de Ensino em História (LPPE) da UERJ.

✉ andreaqueiroz@sibi.ufrj.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1838955922491509>

ANDREY MININ MARTIN

Doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista/UNESP, com estágio de pesquisa/FAPESP na University of Tennessee – EUA. Mestrado em História pela Universidade Estadual de Maringá/UEM e Graduado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS. Docente do Curso de História UFMS/CPTL. Doutorado em História, Membro do TIC-CIH/Brasil e do ProfHistória-UEMS.

✉ andrey.martin@ufms.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7344419958422152>

ANNA DE CARVALHO CAVALCANTI

Doutorado e mestrado em Comunicação (PPGCOM/UFRGS). Jornalista formada pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Foi pesquisadora visitante no Departamento de Literatura Moderna Alemã da Universidade de Münster (WWU/Alemanha), onde desenvolveu pós-doutorado sobre revistas de cultura.

✉ annacavalcanti@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/6042864176994437>

ANTÔNIO HOHLFELDT

Doutorado em Letras pela PUCRS, fez estágio pós-doutoral (CAPES) na Universidade Fernando Pessoa (Portugal). Professor dos PPGs de Comunicação Social e de Letras da PUCRS, tem obras publicadas em ambos os campos, como “Teorias da Comunicação” (Vozes, 2001) e “Saramago em emergência” (2024).

✉ a_hohlfeldt@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/3101630544687086>

AURORA FORNONI BERNARDINI

Doutorado em Letras (Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (1973). É Professora Titular da USP, especialista em Língua e Literatura Russa e Teoria Literária e Literatura Comparada, tem estudado o mito, entre outras, nas obras: Mitopoéticas: da Rússia às Américas (2006), A poética do mito (2020) e História, mito e rito (2022).

✉ bernaur2@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0643870323205203>

BRUNA SURUAGY DO AMARAL DANTAS

Doutorado e Mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com estágio de doutoramento na Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Professora de Psicologia Social da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

✉ brunasuruagy@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4581877069175967>

BRUNO VASCONCELOS DE ALMEIDA

Pós-Doutorado em Filosofia (UFMG, 2016; UFMG, 2014). Doutorado e mestrado em Psicologia Clínica (PUC-SP, 2010; PUC-SP, 2005). Professor da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Integrante dos GTs 'Filosofia da Técnica e da Tecnologia' (ANPOF) e 'Espaços Deliberativos e Governança Pública' (GEGOP). Professor credenciado junto ao Programa de Pós-graduação em Educação Tecnológica do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (PPGET-CEFET-MG). Psicólogo e acompanhante terapêutico.

✉ brunovasconcelos@pucminas.br

📄 <http://lattes.cnpq.br/8613658334369276>

CAMILLA CRISTINA SILVA

Doutorado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Foi pesquisadora da Comissão Nacional da Verdade e da Comissão da Verdade do Estado de Minas Gerais. É professora do ensino superior e da educação básica.

✉ ccs.historia@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/3014689769366158>

CARLOS ALBERTO CARVALHO

Doutorado e Mestrado em Comunicação Social. Professor Associado do Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, na Graduação e no Programa de Pós-graduação. Professor visitante sênior no exterior na Universidade do Minho, Portugal, com bolsa Capes/Print, entre fevereiro de 2023 e janeiro de 2024. Atualmente é pesquisador em projetos vinculados ao Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais e ao Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da UFMG, com pesquisas sobre comunicação, jornalismo e colonialidades, investigando estratégias de desumanização advindas de LGBTQUIAPN+fobia, racismo, xenofobia, misoginia etc., com financiamentos da Fapemig e do CNPq.

✉ carloscarvalho0209@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/6429858355459201>

CARLOS ARTHUR GALLO

Doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com Estágio Doutoral realizado na Universidade Complutense de Madri (UCM, Espanha). Bolsista de Produtividade do CNPq (PQ-2). Professor do Departamento de Sociologia e Política e do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Coordenador do Núcleo de Pesquisa sobre Políticas de Memória (NUPPOME), desenvolve pesquisas sobre políticas de memória, justiça de transição e legados autoritários e possui artigos publicados no Brasil e no exterior.

✉ galloadv@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/6099239530718796>

CARLOS GILBERTO PEREIRA DIAS

Doutorado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012) e Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001). Possui Licenciatura em História pela Universidade Federal de Santa Maria (1998). Tem experiência na área de História do Brasil e História Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: biografia, gênero, cinema, história e memória. Atualmente, vinculado à Secretaria de Educação do Rio Grande do Sul.

✉ cgpdias@hotmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/3742096212976615>

CAROLINA LOPES MARQUES

Doutoranda em Linguística da PUC Minas, com período sanduíche na Université de Lille, na França. Mestrado em Comunicação Social pela PUC Minas e graduação em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela mesma instituição. Integrante do grupo de pesquisa Mídia e Memória.

✉ carolopesm@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5136748217226811>

CASSIANA LOPES STEPHAN

Doutorado e Pós-Doutorado em Filosofia, na linha de Ética e Política, pela UFPR. Pós-doutoranda em Educação pela UFRJ no Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE), na linha de Currículo, Ensino e Diferença. Interessa-se pelas filosofias antigas, em especial o estoicismo, e pelo pensamento contemporâneo de Michel Foucault e Judith Butler. A partir de Butler, desenvolve estudos acerca da potência ético-política da melancolia e a teoria de currículo. (Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/200.030/2024. Programa de Pós-doutorado NOTA 10.)

✉ cassianastephan@yahoo.com.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/1784215738802280>

CASSIO DOS SANTOS TOMAIM

Doutorado em História (Unesp/Franca). Professor do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria. Autor de livros e artigos científicos sobre documentário, história e memória.

✉ tomaim78@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/3376343720313755>

CLARA ISABEL DE ANDRADE COSTA

Mestrado em Comunicação Social pelo Programa de Pós-Graduação da PUC Minas. Também trabalha com edição e sonorização de podcasts narrativos. No campo acadêmico, pesquisa temas relacionados à temporalidade e construção narrativa, jornalismo, podcasts, acontecimento midiático e construção de sentido. Atualmente, edita e sonoriza podcasts que atuam no campo da memória, como o podcast Rio Memórias (5 temporadas, lançadas desde 2021), Itinerários da Independência (2022), Senado 200 (lançamento em 2024) e Tramas Coloniais (lançamento em 2024).

✉ clisabel@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/9499500618129283>

CRISTIELE SOUZA

Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Pelotas; Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural pela mesma universidade; Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade Federal de Santa Maria e Bacharelado em Museologia pela Universidade Federal de Pelotas. Atualmente é docente do magistério municipal da cidade de Erechim/RS.

✉ cristiele.hst@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/6575939726532704>

DENISE CRISTINA AYRES GOMES

Doutorado e Mestrado em Comunicação e Pós-Doutorado no Programa de Pós-graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense. É professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Maranhão e do curso de Tecnologia em Design Educacional da Universidade Federal de São Paulo. É coordenadora geral da Universidade Aberta do Brasil/Unifesp. Líder do grupo Communicare – Comunicação, Educação e Saúde.

✉ denise.ayres@unifesp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1713600548135321>

EDMILSON MENEZES

Doutorado em Filosofia pela Unicamp, Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

✉ ed.menezes@uol.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/9206462316494860>

ELIAQUIM TIMÓTEO DA CUNHA

Doutorado em Antropologia pela UFAM. Tem experiência com pesquisa sobre a expansão do capitalismo na Amazônia brasileira. Professor de Sociologia (IFRN).

✉ cunha.antropoloiga@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/1534109432111069>

ELISON ANTONIO PAIM

Doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (2005) e Pós-Doutorado pelo programa de Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla-Angola (2020). Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Maria (1986). Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1996), Professor Associado II da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), lotado no Departamento de Metodologia de Ensino (MEN) do Centro de Educação.

✉ elison0406@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/8695520812750828>

ÉRIKA LACERDA

Jornalista e Relações Públicas. Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da PUC Minas e membro do grupo de Pesquisa Mídia e Memória do PPGCOM PUC Minas

✉ erikalb@uol.com.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/2841675040911710>

FABIANO VIANA OLIVEIRA

Doutorado em Educação e Contemporaneidade pela UNEB e Mestrado em Sociologia pela UFBA, é Graduado em Comunicação Social pela UCSal, especialista em Filosofia Contemporânea pela Faculdade São Bento da Bahia e em Ensino à Distância pela UNIP.

✉ faviana@uneb.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/3325770563552878>

FÁBIO ÁVILA ARCANJO

Doutorado e Mestrado em Linguística pela UFMG. Graduação em Comunicação social e Licenciatura em Letras/Português. Atualmente, é pesquisador colaborador em nível de Pós-Doutorado junto ao Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, com financiamento da FAPESP (Processo nº 2022/06435-8).

✉ fabioarcanjo81@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4493487836851398>

FÁBIO SADAÓ NAKAGAWA

Doutorado em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (FACOM – UFBA). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas (POSCOM-UFBA) e, também, do Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (POSCULT-UFBA). Pesquisador da área da Comunicação e Semiótica, tem como principais objetos de investigação: a linguagem cinematográfica e os modos de configuração da cidade pelos sistemas de signos.

✉ fabiosadao@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7839757939057942>

FELIPE ADAM

Doutorado em Comunicação Social (PUCRS), Mestrado em Jornalismo (UEPG) Jornalista, e Diretor Sul da Associação Brasileira de Ensino de Jornalismo (ABEJ), gestão 2022-2024, 2024-2026. Desenvolve pesquisas que dialoguem com narrativas biográficas, pesquisa e produção de livros-reportagem, estudos de memória, perspectivas de gênero e história do Jornalismo.

✉ felipeadam91@gmail.com.

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1135166437912483>

FERNANDA NALON SANGLARD

Doutorado em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e jornalista formada pela UFJF, com especialização (MBA) em Marketing pela mesma universidade.

✉ nandanalon@yahoo.com.br.

📍 <http://lattes.cnpq.br/9286403862046901>

FLÁVIO LINS RODRIGUES

Doutorado em Comunicação Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Mestrado em Comunicação pela UFJF, Pós-graduado em Globalização, Mídia e Cidadania pela UFJF, Graduado em Direito e em Jornalismo. Autor do livro “Cariocas do brejo entrando no ar: o rádio e a televisão na construção da identidade juiz-forana”. Professor efetivo da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora.

✉ flavio.lins@ufff.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/6027133580735662>

FREDERICO DE MELLO BRANDÃO TAVARES

Docente e pesquisador da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde atua no curso de Graduação em Jornalismo e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), com Pós-Doutorado em Humanidades y Ciencias Sociales pela Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Argentina). É um dos líderes do GIRO – Grupo de Pesquisa em Mídia e Interações Sociais (UFOP/CNPq). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.flavio.lins@ufff.br

✉ frederico.tavares@ufop.edu.br

📍 <https://lattes.cnpq.br/1055076200668705>

GABRIEL FERNANDES DE MIRANDA

Doutorado em Estudos da Literatura pela UFF; Mestrado em Letras pela UERJ e Licenciado em Letras pela UFF e em História pela UFRJ. É professor de Literatura na UEAP, Integra o Grupo de Pesquisa Pensamento Teórico-Crítico sobre o Contemporâneo e é autor do livro *Passado Comum: arte e política na América Latina Contemporânea*.

✉ gd.miranda1@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4859831201790218>

GILKA GIRARDELLO

Doutorado em Ciências da Comunicação (USP), com Pós-Doutorado em Educação (City University of New York), Mestrado interdisciplinar em Ciências Humanas (New School for Social Research/EUA) e Graduação em Comunicação Social (UFRGS). Professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Educação.

✉ gilka@floripa.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2379707408487136>

GIOVANE RODRIGUES JARDIM

Doutorado do Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPEL), Bacharelado e Licenciatura em Filosofia (UCPEL) e Mestrado em Ética e Filosofia Política (UFPEL). Docente de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS), campus Erechim. Vice Coordenador da Rede Brasileira de Pesquisadores de Sítios de Memória e Consciência (REBRAPESC). Líder do Grupo de Pesquisa Sítios de Memória e Consciência: passados traumáticos, esfera pública e democracia.

✉ giovane.jardim@erechim.ifrs.edu.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1153453934847919>

GREICE SCHNEIDER

Doutorado em Comunicação pelo Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica (2012). Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Publicou o livro *What Happens When Nothing Happens* (Leuven University Press, 2016). Conduz projetos sobre narrativas visuais.

✉ greices@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2440643360598169>

HELENA MARIA MARQUES ARAÚJO

Doutorado e Mestrado em Educação pela PUC-Rio, Pós-Doutorado em Educação pela UNIRIO, Graduação em História pela UERJ. É Professora Associada de História do CAP/ UERJ, de Estágio Supervisionado de História no Departamento de História da UERJ, do Mestrado Profissional de Ensino de História – PROFHISTÓRIA/ UERJ. Integra o Grupo de Estudos sobre Cotidiano, Educação e Cultura(s) (GECEC) da PUC-Rio e o grupo sobre Formação de professores/as, Currículo(s), Interculturalidade e Pedagogias Decoloniais da UNIRIO.

✉ hmaraujo.maosaobra@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/8290959340127502>

ISIS PIMENTEL DE CASTRO

Doutorado em História. Professora do CEFET-MG. Interessa-se pelo estudo das pinturas históricas brasileiras e dos museus que as abrigam, assim como de temas relacionados à cultura histórica nas artes e no Ensino de História.

✉ isiscastro@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0465933977354421>

JEANE MOREIRA

Mestrado em Comunicação Social pela PUC Minas e graduação em Jornalismo pela mesma Universidade.

✉ jeanecmoreira@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7596366714289225>

JUÇARA DA SILVA BARBOSA DE MELLO

Doutorado em história social pela PUC-Rio e professora adjunta no Departamento de História da mesma instituição. Pós-Doutoranda no PPG História Social da UFF. Integra o PPG em História Social da Cultura e o PPG em Ensino de História (ProfHistória) na PUC-Rio. É líder do grupo de pesquisas Laboratório de Estudos em Ensino de História e Patrimônio Cultural (LEEHPaC). Autora do livro “Identidade, memória e história em Santo Aleixo: aspectos do cotidiano operário na construção de uma cultura fabril”.

✉ jsbmello@puc-rio.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/9246461933404984>

LEANDRO RODRIGUES LAGE

Doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Faculdade de Comunicação e do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Comunicação, Estética e Política (CEPOLIS/CNPq). Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

✉ leandrolage@ufpa.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2396184188116499>

LETÍCIA CANTARELA MATHEUS

Doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Formada em Comunicação Social pela mesma universidade. Professora de Relações Públicas e procientista da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj).

✉ leticia_matheus@yahoo.com.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/8059048452003608>

LETÍCIA MYRRHA

Douroranda em comunicação social, jornalista, escritora e pesquisadora do grupo Mídia e Memória, da PUC Minas. Professora de escrita literária do IEC PUC Minas e autora de três livros.

✉ leticia.myrrha@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/1592900099917131>

LILIAN REICHERT COELHO

Doutorado em Letras (UFBA). Mestrado em Estudos Literários (UNESP/Araraquara), Graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UEL). Professora no Bacharelado em Mídia e Tecnologia e da Licenciatura em Linguagens do Campus Jorge Amado (Itabuna) da Universidade Federal do Sul da Bahia(UFSB). Docente permanente do PPG Interdisciplinar em Estado e Sociedade/UFSB e do PPG em Comunicação/UFRB.

✉ lilianreichert@ufsb.edu.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/0338961069476178>

LUAN LUCAS A. MORAIS

Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquisador do laboratório Núcleo Dimensões do Medievo – Translatio Studii (UFF), integrante do Grupo de Estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e Medievo – Insulae e do GT de Estudos Arturianos – Arturus Insularum.

✉ luanlucas7@hotmail.com.Lattes:

📍 <http://lattes.cnpq.br/3209380744959230>

LUCIA SANTA-CRUZ

Doutorado e Mestrado em Comunicação e Cultura (UFRJ). Jornalista, Professora e pesquisadora da graduação e Pós-graduação da ESPM Rio, onde integra o Laboratório de Estudos de Memória Brasileira e Representação (LEMBRAR). Uma das criadoras da Rede de Estudos de Memória e Comunicação (Rememora), participa da The International Media and Nostalgia Network e da International Association of Media and History. Organizou, com Talitha Ferraz, o primeiro livro brasileiro sobre Nostalgias e Mídia (E-Papers, 2018).

✉ lucia.santacruz@espm.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0078280390470503>

LUCIANA AMORMINO

Doutorado e Mestrado em Comunicação (UFMG), com estágio doutoral no The Memory Group (Universidade de Warwick/UK), e Graduada em Jornalismo (PUC Minas). Fez Pós-Doutorado no Núcleo de Estudos Tramas Comunicacionais: Narrativa e Experiência (UFMG), financiado pelo CNPq.

✉ luamormino@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7590061302048746>

LUCIANA PASQUALUCCI DE LIMA

Pós-Doutorado em Museologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), Lisboa. Doutorado em Educação na área de Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Coordenadora e professora do curso de Especialização em Museologia, Cultura e Educação na PUC-SP. Coordenadora do Grupo de Estudos Sociomuseologia, Interculturalidade, Universidade (SiU), vinculado à Cátedra UNESCO Educação, Cidadania e Diversidade Cultural da ULHT.

✉ lplima@pucsp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/6970732117221802>

LUCIANO MAGELA ROZA

Doutorado em Educação pela UFMG, Licenciado em História pela UFMG e pela mesma universidade Professor Adjunto do DEHIS/UFOP. Atua nos cursos de licenciatura em História e Pedagogia e no Programa de Pós-graduação em História da UFOP.

✉ luciano.roza@ufop.edu.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4380634373591400>

MAGDA GUADALUPE DOS SANTOS.

Doutorado em Direito e Mestrado em Filosofia, ambos os títulos pela UFMG. Professora de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e da Faculdade de Educação e História da Universidade do Estado de Minas Gerais. Pesquisadora de Filosofia e Teorias Feministas. Integrante do Conselho Editorial (Editorial Board) da Revista Simone de Beauvoir Studies. Integrante dos Grupos de Trabalhos (GT): Desconstrução, Alteridade e Linguagem e Filosofia e Gênero da ANPOF. Brasil. Possui publicação de capítulos de livros e artigos em revistas acadêmicas no Brasil e no exterior.

✉ magda.guadalupe@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7415003637817222>

MÁRCIO SELIGMANN-SILVA

Doutorado pela Universidade Livre de Berlim, Pós-Doutorado por Yale e professor titular de Teoria Literária na UNICAMP. Foi professor visitante em Universidades na Argentina, Alemanha, Inglaterra e México. Autor, entre outros, de O Local da Diferença (Prêmio Jabuti em 2006), A virada testemunhal e decolonial do saber histórico (2022), Passagem para o outro como tarefa. (2022) e de Walter Benjamin e a guerra de imagens (2023).

✉ seligman@unicamp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/4723569507970497>

MARCO ANTONIO BIN

Doutorado em Ciências Sociais (PUC-SP) e integrante do Grupo de Pesquisa MNEMON (PPGCOM-ESPM). Escritor, docente universitário e pesquisador. Publicações mais recentes: *As redes de escrituras nas periferias de São Paulo* (ensaio, Selo PPGCOM-UFMG, 2022); *As ternas memórias de Julio Escobar* (contos, Mondru, 2023) e *Pétalo nauseabundo* (crônicas, Ópera Editorial, 2024), *A São Paulo de Person* (ensaio, PPGCOM-UFMG, 2024).

✉ marcobin@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5630924765887556>

MARCO ANTÔNIO DE ALMEIDA

Doutorado em Ciências Sociais pela UNICAMP e livre-docente em Ciência da Informação pela USP. Sociólogo e Docente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação da ECA-USP, pesquisa nas áreas de cultura, sociabilidade e política.

✉ marcoaa@ffclrp.usp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1950508075947990>

MARCUS VINICIUS DA CUNHA

Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo. Livre-docente em Psicologia da Educação pela Universidade Estadual Paulista. Graduado em Psicologia. Bolsista do CNPq e professor associado da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, atuando no curso de Pedagogia e no Programa de Pós-graduação em Educação. Líder do Grupo de Pesquisa Retórica e Argumentação na Pedagogia (USP/CNPq).

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5679422102387763>

MARIA CELMA BORGES

Doutorado em História, Docente do Curso de História UFMS/CPTL. Integrante da Rede Proprietas/INCT e colaboradora no PPGGeo – UFMS/CPTL.

✉ mariacelmaborges2017@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/4160177534611725>

MARIALVA BARBOSA

Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. É professora titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde também atua no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura. Cientista do Nosso Estado da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pesquisadora do CNPq, foi presidente da Sociedade de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM).

✉ marialva153@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/9819532476888552>

MARINA MESQUITA CAMISASCA

Doutorado em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) (2022), com Mestrado (2009) e Graduação (2005) na mesma instituição, Pós-Doutoranda pelo PPGCOM da PUC Minas, bolsista CNPq. É pesquisadora do grupo Libertha (PUC Minas), do Núcleo de História Oral (NHO) e do Laboratório de História do Tempo Presente (LHTP) da UFMG. Realiza pesquisas nas áreas de História, Memória e Comunicação.

✉ marinacamisasca@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/4417429048826641>

MARINA RAMOS NEVES DE CASTRO

Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPA. Mestrado em Artes pelo PPGArtes do Instituto de Ciências das Artes e Mestrado em Estudos das Sociedades Latino Americanas – Opção Comunicação, pela Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris 3). Professora da Faculdade de Comunicação e do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, ambos da UFPA. Coordena, desde 2018, o grupo de pesquisa certificado pelo CNPQ ‘Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas – SISA’, e os projetos de pesquisa ‘Comunicação Quilombola’ e ‘Imagem e Cultura na Amazônia’, desenvolvidos junto à FACOM e ao PPGCOM.

✉ mrndecastro@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/6636359546031674>

MARIVALDE MOACIR FRANCELIN

Doutorado em Ciência da Informação pela Universidade de São Paulo, Mestrado em Biblioteconomia e Ciência da Informação pela PUC Campinas. Formado em Biblioteconomia pela Unesp de Marília. É docente do curso de Biblioteconomia e Ciência da Informação, do Departamento de Informação, e do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação (ECA/USP), onde orienta em nível de mestrado e doutorado na linha de epistemologia, Ciência da Informação e Organização do Conhecimento.

✉ marivalde@usp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2052055753251299>

MATEUS HENRIQUE DE FARIA PEREIRA

Doutorado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. É professor da Graduação e Pós-graduação em História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Foi editor da revista História da Historiografia por quatro anos. É autor dos livros *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI* (Milfontes, 2018), *Lembrança do presente: Ensaios sobre a condição histórica na era da internet* (Autêntica, 2022) e *Updatism: Understanding Time and History, a Theory for the 21st Century* (Bloomsbury, 2024).

✉ mateus.pereira@ufop.edu.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7771118005300398>

MÔNICA EULÁLIA DA SILVA JANUZZI

Doutorado e Mestrado em Psicologia pela PUC Minas, Pós-Doutorado em Estudos Psicanalíticos UFMG/FAFICH. Psicanalista. Professora Adjunta no Departamento e no Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Psicologia da PUC Minas. Coordenadora e pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisa em Psicanálise e Crítica Social LAPCRIS da PUC Minas, pesquisadora e colaboradora do Núcleo de Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo, PSILACS- UFMG, membro do GT Psicanálise, Clínica e Política da Associação Nacional de Pesquisadores de Pós-graduação em Psicologia -ANPEPP. Membro da Rede Interamericana de Psicanálise e Política – Redippol – GT Psicanálise e Violência; GT Sexo, gênero e poder. Membro da Rede Internacional de Pesquisa em Criminologia e Psicanálise – RICA. Membro do Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, da PUC Minas. Desenvolve pesquisas nas temáticas da saúde mental, adolescências, feminino e violências de gênero na interface entre psicanálise e decolonialidade.

✉ monicaesilva@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/8704614484355256>

MÔNICA REBECCA FERRARI NUNES

Doutorado e Mestrado em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), com Pós-Doutorado em Ciências Sociais (PUC-SP). É docente e pesquisadora no PPGCOM-ESPM, bolsista produtividade do CNPq, líder do grupo de pesquisa MNEMON – memória, comunicação e consumo da ESPM (CNPq). Autora de inúmeros trabalhos científicos sobre o tema da memória.

✉ monicarfnunes@espm.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7955592804600185>

MOZAHIR SALOMÃO BRUCK

Doutorado em Literaturas de Língua Portuguesa pela PUC Minas, com Pós-Doutorado em Teorias e Ética do Jornalismo (Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal). Mestrado em Comunicação pela UFRJ. Professor de Jornalismo e pesquisador do PPGCOM da PUC Minas.

✉ mozahir@pucminas.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/1672186596294004>

PAULO JOSÉ CARVALHO DA SILVA

Doutorado em Psicologia pela USP, em colaboração com a Universidade de Roma e a Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris, onde já atuou como professor convidado, Graduado em Psicologia pela USP, mestrado em História da Ciência pela PUC-SP, Formação em Consultoria intercultural em Göttingen (Alemanha). Professor do curso de Psicologia da PUC-SP. Autor de vários trabalhos sobre psicanálise, epistemologia e história dos tratamentos psicológicos. Psicanalista de jovens e adultos.

✉ paulojcs@pucsp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7920003691909144>

PAULO CESAR ENDO

Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Universidade de São Paulo, USP, Brasil. Psicanalista, pesquisador e professor Livre-Docente do Instituto de Psicologia. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia e Memória do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP) Universidade de São Paulo

✉ pauloendo@uol.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0901604305832863>

PEDRO BENETTI

Doutorado em Ciência Política. Professor do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ, além de pesquisador associado do Núcleo de Estudos da Violência da USP. Trabalhou com políticas públicas em memória, verdade e justiça na Comissão da Verdade, na Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos e no Instituto de Políticas Públicas em Direitos Humanos do Mercosul.

✉ pedrorolobenetti@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/9961162539150382>

PEDRO PRADO

Mestrado em Comunicação Social pela PUC Minas. Publicitário, Jornalista e escritor e Pesquisador nos campos da Comunicação, da Memória, do Esporte, da Mídia e das Narratividades. Membro do Grupo de Pesquisa Mídia e Memória.

✉ pe_maia@me.com

📄 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2225804963604456>

PRISCILA PERAZZO

Doutorado em História Social. Historiadora. Docente no Programa de Pós-graduação em Educação da USCS. Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq/USCS) Memórias do ABC: Comunicação e Educação, Memória e Cultura. Coordenadora do Centro de Memória USCS – Prof. Oscar Garbelotto.

📄 <http://lattes.cnpq.br/6776491492024700>

RAFAEL DE OLIVEIRA RODRIGUES

Doutorado e Mestrado em antropologia pelo programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com período Sanduíche na Sapienza Università di Roma. Professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Cientista Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Trabalha com patrimônio cultural e memória social. Coordena o Laboratório da Cidade e do Contemporâneo (LACC/UFAL).

✉ rafaelrodrigues@gmail.com

📄 <http://lattes.cnpq.br/0401378145119525>

RAQUEL DE SOUZA FERREIRA OSOWSKI

Doutoranda no PPGD/PUCPR, Mestrado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Colaboradora do Comitê Estadual de Memória, Verdade e Justiça do Paraná; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica (PUCPR/CNPq); Pesquisadora Associada do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental e Assessora no Ministério Público do Estado do Paraná junto ao CAOP de Direitos Humanos.

✉ raquelosowski@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/1710458009623916>

REBECCA ATENCIO

Doutorado em Português pela University of Wisconsin-Madison. Professora livre-docente de Estudos Brasileiros da Universidade de Tulane, nos Estados Unidos. Em 2014, publicou o livro *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil* pela University of Wisconsin Press. É co-editora da revista acadêmica *Luso-Brazilian Review*.

✉ ratencio@tulane.edu

📍 <http://lattes.cnpq.br/8918430346575478>

REGIANE MIRANDA DE OLIVEIRA NAKAGAWA

Doutorado em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, realizou estágio pós-doutoral na ECA-USP (bolsista Fapesp) e na Universidade Complutense de Madri. Docente do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas da UFRB, professora permanente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFRB e do Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da UFBA.

✉ regianemo@ufrb.edu.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/7680536312079803>

RENAN ALBUQUERQUE

Pós-Doutorado em Antropologia (PUC-SP) e Ciências Humanas (USP). Professor Associado e Docente Permanente do Programa de Pós-graduação em Informação e Comunicação da Universidade Federal do Amazonas.

✉ renanalbuquerque@hotmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5718379036623772>

RENATA PITOMBO

Doutorado (2003) em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia. Tem Pós-Doutorados em sociologia pela Université René Descartes, Paris V-Sorbonne (2011) e em Comunicação e Artes/Estudos da Cultura pela Universidade de Beira Interior (2021). Atualmente é professora titular na mesma instituição, ministrando as disciplinas Teorias da Comunicação, Estética da Comunicação, Comunicação, Cultura e Arte e Jornalismo de Moda.

✉ pitomboc@yahoo.com.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/2005557247744604>

RENATA REZENDE RIBEIRO

Doutorado e Mestrado em Comunicação, realizou pesquisa de Pós-Doutorado na Université René Descartes, Paris V, Sorbonne. Professora do Programa de Pós-graduação em Mídia e Cotidiano e do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense. Autora do livro “A morte midiaticizada” (indicado ao Prêmio Jabuti 2016) e de diversas coletâneas e artigos científicos sobre narrativas, afetos e imaginários midiáticos.

✉ renatarezende@id.uff.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/0869559062728292>

RENNÉ OLIVEIRA FRANÇA

Doutorado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais, pesquisador de Mídia e Memória Social, foi professor do Bacharelado em Cinema e Audiovisual do Instituto Federal de Goiás e dos cursos de Jornalismo, Publicidade e Propaganda e Rádio e TV da FMU-SP. Roteirista e diretor de produções audiovisuais, jornalista e podcaster.

✉ renneof@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/8133388145417734>

ROBERTA ALINE SBRANA

Doutorado em Educação Escolar pelo Programa de Pós-graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestrado em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo (USP). Graduada em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP) – Universidade de São Paulo (USP). Especialista em Psicopedagogia Institucional Escolar pelo Centro Universitário Barão de Mauá, Ribeirão Preto. Membro do Grupo de Pesquisa Retórica e Argumentação na Pedagogia (USP/CNPq). Tem experiência na área de Educação, com ênfase nas áreas de História da Educação, Filosofia da Educação e Psicologia da Educação, atuando como docente na educação básica, ensino superior e Pós-graduação lato sensu. Atualmente, desenvolve atividades como Orientadora Educacional na Escola SESI-SP, em Ribeirão Preto, e elabora conteúdos para o curso de Pedagogia, na Modalidade Educação à Distância (EaD) no Centro Universitário Barão de Mauá, Ribeirão Preto.

✉ robertaasbrana@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/6110610059910410>

RODRIGO FONSECA E RODRIGUES

Doutorado em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007), Mestrado em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (2002). Graduação em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999); Possui experiência de pesquisa acadêmica na área de Comunicação, com ênfase nas temáticas: escuta musical, trilha sonora do cinema, indústria cultural e redes digitais. É autor dos livros *Música eletrônica: a textura da máquina* (Annablume, 2005) e *A Escuta e o virtual: sonoridades online* (NEA, 2015).

✉ rodfroes@gmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7377208244445092>

RODRIGO MANOEL DIAS DA SILVA

Doutorado e Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Professor da Escola de Humanidades e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Líder do Grupo de Pesquisa Educação, Diversidade e Cidadania (CNPq).

✉ rodrigoddsilva@hotmail.com

🌐 <http://lattes.cnpq.br/9524885475616516>

RODRIGO TAVARES GODOI

Doutorado em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Mestrado em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e Graduação em História pelo Centro Universitário do Araguaia (UNIVAR). Atualmente é professor do Departamento Intercultural da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) na subárea de concurso em Teoria e Filosofia da História. Atua nos temas história, memória e hermenêutica.

✉ rodrigo.godoi@unir.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/5914510206524501>

SAMIRA MORATTI FRAZÃO

Doutorado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), com ênfase em mídias e migrações. Mestrado em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Graduada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Estácio. Atua profissionalmente como jornalista desde 2007.

✉ samiramoratti@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/6376310101381451>

SANDRA PATRICIA ARENAS GRISALES

Doutorado em Memória Social da UNIRIO, Pós-graduação em Ciência Política da Universidad de Antioquia, Biblioteconomista. Professora e investigadora da Universidad de Antioquia, integrante do Comité Académico da Unidad Hacemos Memória.

✉ sandra.arenas@udea.edu.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/2479837154105073>

SEBASTIÃO AVELAR BRITO

Mestrado em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Integrante do Grupo de Pesquisa Mídia e Memória (PUC Minas).

✉ sebah.avelar@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/4078529481237792>

SHIRLEY DE SOUZA GOMES CARREIRA

Doutorado em Literatura Comparada (UFRJ) com pesquisa de Pós-Doutorado em Literaturas de Língua Inglesa (UERJ). É Professora Associada do Curso de Letras da UERJ (FFP), docente permanente do Mestrado em Estudos Literários do Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística da UERJ e líder do grupo de pesquisa Poéticas da diversidade, cadastrado no CNPq. É, também, Procientista UERJ/FAPERJ e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

✉ shirleysgcarr@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/7147623689731561>

SÍLVIO ANAZ

Doutorado em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, com Pós-Doutorado pela ECA-USP.

Foi pesquisador-visitante na York University (Toronto, Canadá). É pesquisador e professor universitário.

✉ silvioanaz@hotmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/1456764490356468>

SORAIA ANSARA

Doutorado e Mestrado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente, é professora do Programa de Mestrado e Doutorado em Mudança Social e Participação Política da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH/USP). Professora Assistente I da Universidade Cruzeiro do Sul e Professora do Curso de Especialização em Psicologia Organizacional e do Trabalho da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

✉ soraiansara@hotmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/1453881693931070>

SUSANA DE ARAÚJO GASTAL

Doutorado em Comunicação (PUCRS) e Mestrado em Artes Visuais. Pesquisadora no Programa de Pós-graduação em Turismo e Hospitalidade – Mestrado e Doutorado, Universidade de Caxias do Sul. Bolsista CNPq Produtividade 1D.

✉ susanagastal@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/0363951380330385>

TANIRA RODRIGUES SOARES

Doutorado e Mestrado em Memória Social e Bens Culturais (Universidade La Salle – Canoas), especialista em Metodologia do Ensino da História (URI/Santo Ângelo) e Literatura Brasileira (UFRGS) e Graduada em História (PUC/RS – Campus Uruguaiana).

✉ tanira_soares@yahoo.com.br

📍 <http://lattes.cnpq.br/0387406620502850>

TÁSCIA SOUZA

Doutorado em Letras — Estudos Literários pela UFJF, com estágio sanduíche financiado pela Capes na Université Paris 7. Jornalista, escritora e A tese foi transformada no livro “Aqui (não) jaz: o trágico e os mortos sem sepultura da ditadura civil-militar brasileira”, lançado pela Editora UFJF. É autora, ainda, do livro de poemas “Minha língua procura palavras que tenham gosto de bala de maçã” (Patuá) e coautora das coletâneas de contos “99 receitas” (Funalfa) e “Pòquer a seis” (La Petite Ferme)

✉ tascia.souza@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/6934952301601380>

VALÉRIA APARECIDA BARI

Doutorado em Ciência da Informação pela Universidade de São Paulo (2008). Docente Pesquisadora vinculada ao DCI e ao PPGCI da UFS.

✉ valbari@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/0106962520738975>

VANDERLÉA NÓBREGA AZEVEDO CORTES

Mestrado em Gestão da Informação e do Conhecimento pela Universidade Federal de Sergipe (2019). Professora Tutora vinculada ao CESAD/UFS e UAB.

✉ vanderleanobregacortes@gmail.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/5544481320922328>.

VERÔNICA SOARES COSTA

Doutorado em Comunicação e Sociabilidade Contemporânea, linha de pesquisa Textualidades Midiáticas, pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG – 2019). Mestrado em História, Política e Bens Culturais pelo Centro de Pesquisa e Documentação da História Contemporânea do Brasil (CPDOC/FGV – 2011). Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

✉ veronicacosta@pucminas.br.

📍 <http://lattes.cnpq.br/0736324254088408>

VINICIUS COUTO

Doutorado em Ciências da Religião (UMESP), Pós-Doutorando em Educação, Artes e História (Mackenzie-SP), professor da UMESSP e da FAESP.

✉ viniciusmbncouto@yahoo.com

📍 <http://lattes.cnpq.br/4248156992793751>

WILTON CARLOS LIMA SILVA

Doutorado em História Assis pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Mestrado em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP (1993) Professor do Departamento de História da UNESP, Campus de Assis, e coordenador do Grupo de Pesquisa MEMENTO – Espaço Biográfico e História da Historiografia.

✉ wilton.silva@unesp.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7506207238645739>

YUSSEF DAIBERT SALOMÃO DE CAMPOS

Doutorado em História (UFJF). Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel); Graduado em Direito (UFJF). Professor Adjunto da Faculdade de História e permanente do Programa de Pós-graduação em História – UFG. Participou, como bolsista CAPES, do projeto Perspectivas Teóricas sobre el Patrimonio Material e Inmaterial en Sudamerica (Brasil y Argentina), do Programa de Cooperación Internacional Asociado para el Fortalecimiento de la Posgrado, Brasil / Argentina (CAFP/BA), que resultou da cooperação acadêmica entre os programas de Pós-graduação em Economía Política de la Cultura, Estudios sobre Producciones Culturales y Patrimonio de la Facultad de Filosofía y Letras (ICA/FFyL), de la Universidad de Buenos Aires (UBA), e em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas/Brasil.

✉ yussefcampos@ufg.br

🌐 <http://lattes.cnpq.br/7307745252496902>

