

**A identidade ainda será a
espinha dorsal dos museus?
Questões sobre o uso e o
abuso da memória**

Francisco Régis Lopes Ramos*

RESUMO

A identidade ainda será a espinha dorsal dos museus? Questões sobre o uso e o abuso da memória

Com base no atual debate sobre as relações entre história e memória, o artigo analisa a abrangência das demandas em torno do “direito à memória”, destacando os modos pelos quais os usos do passado ganham legitimidades no mundo contemporâneo, com destaque para o espaço museológico. É salientada a atual reflexão sobre o papel da teoria da história diante dos “lugares de memória”, com ênfase para os desafios do ensino de história.

PALAVRAS-CHAVE

Museu, memória, diversidade cultural, ensino de história.

ABSTRACT

Is identity still the spinal column of museums? Questions about the use and abuse of memory

Based on the current debate about the relationship between history and memory, the article analyzes the scope of claims about the ‘right to memory,’ highlighting ways in which the uses of the past gain legitimacy in the contemporary world, especially the museological space. The current debate about the role of the theory of history in relation to ‘places of memory’ is analyzed, with challenges for the teaching of history being emphasized.

KEYWORDS

Museum, Memory, Cultural Diversity, Teaching History.

Introdução

O título, desde já esclareço, foi inspirado no texto que Le Goff publicou em 1971, na *Historical Studies Today*: “A História política continua a ser a espinha dorsal da história?”¹ Sua preocupação era com o poder de sobrevivência da velha história política, cronológica e teleológica e, sobretudo, com as dificuldades para se fazer circular o debate a respeito de novas propostas sobre o estudo do mundo político. Daí, não parece descabida a adaptação da pergunta para o intuito aqui constituído, que é uma abordagem a respeito do confronto entre a persistência da noção de identidade e os novos desafios da teoria da história diante dos museus.

Por outro lado, o subtítulo vem do livro de Moisés Finley *Uso e abuso da história*, que por sua vez já guarda relação com um texto de Nietzsche, como bem reconhece o próprio Finley em seu prefácio de 1974. Vale a pena citá-lo, na medida em que o seu posicionamento também orientou o que aqui procurei discutir.

Apesar da diversidade dos temas considerados nestes doze ensaios, todos têm uma preocupação em comum: o lugar (ou usos) do passado, tanto na sociedade científica quanto na vida cultural, passada e presente, e ainda no campo mais restrito da política e da discussão política. A semelhança entre o título de meu segundo ensaio e *Considerações Extemporâneas*, de Nietzsche, não é casual. Embora nem minha linguagem nem meu pensamento sejam nietzscheanos, concordo – e acho

* Professor do Departamento de História da UFC, coordenador do Programa de Pós-Graduação em História da UFC e diretor do NUDOC (Núcleo de Documentação Cultural da UFC). de Lisboa, 2007.

importante demonstrar – que o que ele chamou de “história monumental” transforma-se rapidamente em “ficção mítica”; que sem o método do “estudo das antiguidades” e o método “crítico” para estudar o passado, “o próprio passado está sujeito a erros” e a história, então, “aniquila e degrada a vida.”²

Ainda a respeito da composição do título, mas não somente sobre isso, não poderia deixar de mencionar que um recente artigo de Fernando Catroga deve ser incluído aqui na qualidade de base teórica, no sentido de indagar sobre a persistência de certas tradições epistemológicas, que continuam a desafiar as renovações. Refiro-me ao seu texto “Será ainda a história a mestra da vida?”³ Pergunta que, sem dúvida, está em sintonia com a que aqui se coloca “A identidade ainda será a espinha dorsal do museu?”, como tentarei evidenciar no decorrer dos argumentos.

Como utilizar o passado: entre a memória e a história

Se o passado nos chega deformado, o presente deságua em nossas vidas de forma incompleta. Alguns vivem isso como um drama. E partem em corrida nervosa à procura daquilo que chamam a nossa identidade. [...] Outros acreditam que a afirmação de sua identidade nasce da negação da identidade dos outros. O certo é que a afirmação do que somos está baseada em inúmeros equívocos.⁴

Em seu mais recente livro traduzido para o português, Chartier faz um balanço sobre algumas questões que, nas últimas décadas, apareceram, muitas vezes, sob o clichê “crise da história”. Como não poderia deixar de ser, há um tópico a respeito das diferenças entre história e memória. Enquanto a memória é tratada como produção vinculada às demandas existenciais das comunidades, a história é inscrita na ordem de uma reflexão crítica “universalmente aceitável”.⁵

Em seu parecer, as distâncias entre história e memória foram medidas com maior clareza com a publicação do livro de Paul Ricoeur *A história, a memória e o esquecimento*. De fato, essa é uma obra de referência, destinada

a permanecer por muito tempo no ranking das notas de rodapé. Por outro lado, não deixa de ser significativo perguntar-se sobre a eleição desse divisor de águas. Antes de Ricoeur, a distinção entre história e memória já havia sido posta e repostada, como se percebe, por exemplo, na abordagem de Pierre Nora.

Suspeita diante da história, a memória é tratada por Nora como objeto de estudo. É por isso que ele adverte: “não se celebra mais a nação, mas se estudam suas celebrações”.⁶ Os “lugares de memória” existem porque, no mundo contemporâneo, não há mais a rede mnemônica que havia nas sociedades tradicionais. Sem essa memória vivida no cotidiano, os processos de modernização criaram lugares para lembrar, já que o próprio existir em sociedade não carregava mais a potência da recordação coletiva e compartilhada. Daí o excesso recordativo, identificado como característica de um mundo fragmentado, perdido e em busca de um sentido para o tempo. Os “lugares de memória” são, portanto, “rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza”.⁷ No Brasil, como em outras partes do mundo, o termo fez sucesso e passou a ser usado não mais como recurso teórico, mas como solução conceitual para explicar museus, monumentos, arquivos, comemorações. Ora, nem é preciso dizer que a potência analítica da proposta entrou em declínio, na medida em que passou a frequentar explicações institucionais de variadas maneiras. Ignorou-se que Nora não pretendia criar uma teoria universal.

De qualquer modo, salta aos olhos a segurança de Chartier quando proclama a independência da história. Isso, ao meu ver, não vem apenas por um suposto aperfeiçoamento de técnicas ou teorias, mas através de tensões constituídas pelo lugar que o termo memória vem ocupando no mundo contemporâneo. A “defesa da memória” assumiu proporções tão inesperadas que o tema passou a ser tratado de outra maneira. Tornou-se tarefa da teoria da história “desnaturalizar” o valor positivo da memória, não simplesmente como reação de um corporativismo disciplinar, mas para estudar as vias através das quais foram se constituindo certas necessidades ou certas demandas que passaram a se apresentar na qualidade de valores imprescindíveis.

Chartier avalia que a nossa conexão com o passado “está ameaçada pela forte tentação de criar histórias imaginadas ou imaginárias...”. Daí vem a necessidade de estabelecer a reflexão sobre as condições que dão à escrita da história um poder de estruturar explicações e “representações” em

torno da “realidade que foi”: “... essa reflexão participa do longo processo de emancipação da história com respeito à memória e com respeito à fábula, também verossímil”.⁸

“A necessidade de afirmação ou de justificação de identidades construídas ou reconstruídas, e que não são todas nacionais, costuma inspirar uma reescrita do passado que deforma, esquece ou oculta as contribuições do saber histórico controlado.”⁹ Controlado, nesse sentido, significa metodicamente pesquisado, com base em discussões teoricamente orientadas e debates sobre a ética dos que produzem saberes sobre o pretérito. Mas não é proposta apenas lançar a história contra a memória. O que se quer passa por uma postura bem mais complexa diante do desvio mnemônico realizado como parte integrante de muitos movimentos sociais: “Esse desvio, impulsionado por reivindicações frequentemente muito legítimas, justifica totalmente a reflexão epistemológica em torno de critérios de validação aplicáveis à ‘operação historiográfica’ em seus diferentes momentos”.¹⁰

A referência ao termo “operação historiográfica” tem, nesse sentido, um valor central. Há, em toda obra de Chartier, uma declarada filiação a Michel de Certeau, uma apropriação rigorosa e, ao mesmo tempo, afetiva, em um movimento criativo e propositivo. Não se pode dizer o mesmo sobre a obra de Paul Ricoeur, mas a respeito de seu livro, há pouco citado, a situação assemelha-se: Certeau emerge como base confiável para se pensar as tramas envolvidas na escrita da história. Refiro-me a isso de maneira mais detalhada porque é em Certeau, penso eu, que a teoria da história encontrou mais força para se tornar passível de investidas historiográficas, tornando-se, também, objeto de crítica.

Seria uma tarefa longa inventariar as posições que, nas últimas décadas, fazem essas fronteiras entre história e memória, com argumentos mais ou menos semelhantes. Cito, apenas como exemplo, Jean-Pierre Rioux, em seu texto sobre a moda da “emoção patrimonial”, que dá existência ao “self-service da celebração”:

É verdade que a memória sempre foi imperiosa e provocadora. Mas hoje ela desnuda e trespassa mais do que nunca. Causa também arrepios, jogando alternadamente com a nostalgia e a inquietação. Os Gregos haviam-no pressentido: a pequena Clio, filha de Mnemósina e

de Zeus, distrairá os deuses e conviverá com os poetas. O seu sopro, dizia Hesíodo, há de afagar para sempre os mortais, anunciando-lhes “o que será e o que foi”.¹¹

Seguindo a argumentação de Pierre Nora, Rioux tenta mostrar que, apesar da rede de seduções, não há união possível entre os procedimentos do saber histórico e a produção social das memórias: “colocar esta incompatibilidade de humor entre filha e mãe, entre Clio e Mnemósina, é um primeiro dever para o historiador”.¹²

O livro de Beatriz Sarlo *Tempo Passado*, inexplicavelmente ausente da bibliografia de Chartier, é certamente uma leitura que tem lastro e abertura para nutrir a renovação dos debates. Sua argumentação gira em torno do perigo que reside na supervalorização de relatos dos oprimidos por ditaduras recentes. E o que estaria em perigo? A própria história, em seu intuito de fazer pensar historicamente. Logo se vê que esse é um livro corajoso, sobretudo porque mexe em algo demasiadamente delicado: a memória dos torturados. Seu destemor concentra-se precisamente em afirmar que a história é um conhecimento necessário e indispensável. A autora não faz concessões às conveniências das políticas acadêmicas: “o espaço de liberdade intelectual se defende até mesmo diante das melhores intenções”.¹³ O olhar é certo e o alvo é o clã dos intelectuais. Como pensadora atuante, ela sabe que a sobrevivência da intelectualidade nos dias atuais passa pelo exercício de cortar a própria carne.

Não há, portanto, separação entre produção de saber e lugar onde se produz. O lugar da história hoje, penso eu, está em situação inconciliável com a memória. Nesse sentido, é preciso saber que “não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança; tampouco o dever de memória obriga a aceitar essa equivalência”.¹⁴ Ora, há nessa observação de Beatriz Sarlo uma crítica à volta do valor absoluto do documento. Documento que, nesse enraizamento ontológico da memória, aparece não somente como uma fonte autêntica, mas como o próprio conhecimento. Ou pior: passa a funcionar na qualidade de critério da autenticidade a respeito do pretérito. Em outros termos, aquilo que deveria ser objeto de interpretação histórica transforma-se no próprio ato de conhecer, como se o passado fosse algo revelado.

A partir da diferença entre o individual e o específico (Paul Ricoeur), Beatriz Sarlo adverte sobre “o primado do detalhe”, que costuma ser manipulado como fonte de “credibilidade da narrativa”. Assim, caberia ao juízo crítico o trabalho com o específico e não propriamente com indivíduos (ou grupos), supostamente portadores do inquestionável: “O específico histórico é o que pode compor a intriga, não como simples detalhe verossímil, mas como traço significativo; não é uma expansão descritiva da intriga, mas um elemento constitutivo submetido à lógica”.¹⁵

Os museus, nesse caso, tornar-se-iam lugares de ensino de história na medida em que a memória fosse tratada como fonte de conhecimento e não simplesmente como algo já conhecido. É claro que não dá para eliminar a memória, isso seria como esvaziar o ser humano, tirar-lhe a sua condição de ser cultural. Também não dá, como ressalta Fernando Catroga, para desligar todos os fios entre memória e história, assim como é impossível entender que a história está livre das armadilhas mnemônicas.¹⁶ Mas, se um museu pretende ser educativo, necessariamente deve existir o cultivo da crítica historicamente fundamentada. Afinal, não se trata apenas de promover o reconhecimento, mas o próprio conhecimento, que incomoda na medida em que conhecer não é confirmar o que se sabe.

Tempo Passado, explica Beatriz Sarlo, inspira-se em uma observação de Susan Sontag: “Talvez se atribua valor demais à memória e valor insuficiente ao pensamento”. Mas, nada é tão simples assim. Ao concluir que “é mais importante entender do que lembrar”, a autora adverte que, para entender, “é preciso lembrar”.¹⁷ No final das contas, está se compondo não uma condenação à memória, mas uma reflexão sobre a defesa da memória, aquela defesa que só sabe se defender, sobre a qual não se pode exercer o pensamento e através da qual o poder repressivo exerce controle, nas instituições ou nas relações cotidianas.

Nessa mesma direção, não se deve confundir tema de estudo com defesa de um tema. Pensar que estudar os índios é defender os índios é a mesma coisa que imaginar que estudar o nazismo é defender o nazismo. Aliás, nunca é demais repetir que a qualidade de uma pesquisa não se mensura pelo tema e sim pela articulação entre problema, teoria, métodos e fontes. Articulação, vale destacar, que se torna densa na medida em que é criadora e criatura da reflexão crítica, feita na liberdade e para a liberdade de se pensar sobre

as relações entre passado, presente e futuro. Essas noções, tão elementares para quem pesquisa com critérios e compromisso com o saber, precisam ser evidenciadas não somente no ato de pesquisar, mas também quando são observadas as maneiras pelas quais as políticas públicas partem em defesa do dito “patrimônio histórico” ou de outras categorias naturalizadas pela repetição das assessorias de imprensa.

Sendo assim, o debate sobre o conhecimento da história, em salas de aula ou em museus, não deveria amenizar a diferença entre história e memória. Mesmo com as muitas semelhanças, uma não se confunde com a outra. O conhecimento histórico pressupõe um trabalho teoricamente orientado e constantemente submetido a critérios publicamente discutidos e constantemente passíveis de crítica e autocrítica. A memória é algo muito mais abrangente, vincula-se ao modo pelo qual as culturas fazem relações entre passado, presente e futuro. Enquanto a história criou o hábito de pensar sobre suas fontes e suas considerações, a memória encarrega-se de lembrar, com a crença de trazer ao presente o que se passou ou ainda se passa, a partir de certos valores que podem, ou não, reivindicar validade universal. A história, sobretudo nas últimas décadas, trata a memória como objeto de estudo, como fonte para reflexões sobre o modo pelo qual as sociedades lembram, como documento sobre o papel das recordações nas várias dimensões da vida cotidiana, como a religião, a política, a família, a festa etc. O contrário não se dá, ou seja, a memória não estuda a história, assim como a saúde não estuda a medicina. Desse modo, cabe perguntar sobre as responsabilidades da história diante da memória.

Transformada em bandeira de luta, em salas de aula e nas chamadas “instituições culturais”, a atual “defesa da memória” vem gerando uma confusão que deve ser melhor discutida. Refiro-me à volta de narrativas que identificam o passado com a “testemunha”, com base na própria legitimidade da memória. Urge, então, o debate sobre a chamada “diversidade da memória”, que, em princípio, não tem (ou não deveria ter) relação de semelhança com escrita da história. Depois do século XX, pelo menos uma conclusão parece ser mais ou menos consensual entre os teóricos: a história não é escrita com o intuito de exibir as variações mnemônicas e sim no vínculo inegociável com problematizações sobre as relações que o presente estabelece com o passado, incluindo aí as maneiras de lembrar socialmente compartilhadas, em jogos de acordos e disputas.

O tempo mudou, mudando também a contagem do tempo. Nas últimas décadas, e por muitos meios, “identidade”, “memória” e “etnia” transformaram-se em palavras de ordem. Repito: de ordem. O que antes parecia ser em benefício da reflexão historicamente fundamentada vem se transformando, muitas vezes, em selo de qualidade para projetos oficiais (ou alternativos) supostamente participativos. O passado passa a ser “resgatado” para servir de alimento aos movimentos de “reconstrução de identidades” e “valorização étnica”.

E, sobre isso, os Parâmetros Curriculares Nacionais de História têm motivado uma prática pedagógica que ainda não conseguiu se livrar de antigos estereótipos, sobretudo no que se refere às confusões entre defesa da memória e defesa da história. Cito, então, um trecho do PCN para o Ensino Médio, que tem gerado repercussões didáticas explicitamente hesitantes a respeito do caráter crítico da escrita da história diante dos documentos:

Um compromisso fundamental da História encontra-se na sua relação com a Memória, livrando as novas gerações da “amnésia social” que compromete a constituição de suas identidades individuais e coletivas.

O direito à memória faz parte da cidadania cultural e revela a necessidade de debates sobre o conceito de preservação das obras humanas. A constituição do Patrimônio Cultural e sua importância para a formação de uma memória social e nacional sem exclusões e discriminações é uma abordagem necessária a ser realizada com os educandos, situando-os nos “lugares de memória”, construídos pela sociedade e pelos poderes constituídos, que estabelecem o que deve ser preservado e lembrado e o que deve ser silenciado e “esquecido”.¹⁸

Há aí uma ambiguidade: o ensino de história deve livrar as novas gerações da “amnésia social” e, ao mesmo tempo, deve tratar os “lugares de memória” no sentido crítico. Em geral, o que se vê é a escolha do professor pela primeira opção. O que prevalece é o direito à memória e não o direito à história. Ou melhor: o que predomina é a confusão entre esses direitos, transformando a história em acúmulo de memória ou dando à memória a qualidade de história verdadeira.

Usos e abusos da identidade

Fomos empurrados para definir aquilo que se chamam 'identidades'. Deram-nos para isso um espelho viciado. Só parece refletir a 'nossa' imagem porque o nosso olhar foi educado a identificarmo-nos de uma certa maneira. [...] Onde deveríamos ver dinâmicas vislumbramos essências, onde deveríamos descobrir processo apenas notamos imobilidade. ¹⁹

A defesa de identidade pressupõe a defesa do passado. Quando um grupo de pessoas se define em um espaço cultural com fronteiras definidas, há necessariamente requerentes de acontecimentos fundadores e de determinados jogos de continuidade. O passado é assediado e funciona como deferimento para as lutas do presente, legitimando-as de uma maneira radical, porque o termo "história" assume a condição de sentido do tempo, que se realiza nas pessoas, mas está para além delas, na medida em que evidencia uma ordem transcendental.

Jay Winter, em suas investidas em torno dos usos contemporâneos da recordação, conclui que "a criação e a disseminação de narrativas sobre o passado surgem de e expressam políticas de identidade". Como exemplo, ele cita o Memorial Nacional do Holocausto no Mall de Washington, feito para expressar o "orgulho judeu-americano": "o museu expressa uma história sem medida em uma gramática que vive em um hífen, o hífen da política-étnica". O sucesso foi e é estrondoso, chamando grande e variada quantidade de visitantes. O efeito de uma estrutura cuidadosamente montada, conforme Winter, não é de pouca monta: "[...] nos inscreve desde o começo em uma família de enlutados, que, entre outras coisas, é uma família judia". E o apelo para o público não é de menor proporção: "Orgulho e tristeza étnicos estão presentes lá em partes iguais". ²⁰

O caso citado por Winter é particular, mas também é indício de um movimento mais geral de valorização da memória e pode servir para inspirar estudos sobre situações diferenciadas. Assim, vale questionar a respeito do modo pelo qual as recordações fazem parte da construção de identidades e, portanto, da diversidade cultural convocada na qualidade de "direitos culturais", que não podem ser entendidos simplesmente como o direito de ser diferente.

É por isso que Alain Touraine adverte que os direitos culturais não devem ser considerados como uma extensão dos direitos políticos. Enquanto os direitos políticos são concedidos a todos os cidadãos, os direitos culturais protegem populações específicas: “É o caso dos muçulmanos, que exigem o direito de fazer o ramadã; é também o caso dos gays e lésbicas, que reclamam o direito de casar”. Não se trata, simplesmente, do “direito de ser como os outros”. O que se reivindica é a possibilidade de “ser outro”. O multiculturalismo entra em colisão com o universalismo abstrato das Luzes. Além de visar à proteção da diversidade, afirma que “cada um, individual ou coletivamente, pode construir condições de vida e transformar a vida social em função de sua maneira de harmonizar os princípios gerais da modernização com as ‘identidades’ particulares”. O “direito à diferença”, segundo Alain Touraine, é um termo incompleto e mesmo perigoso, pois a “diferença cultural” não pode ser vista de maneira isolada na medida em que se relaciona com uma economia cada vez mais mundializada. Assim pensado, o multiculturalismo “exclui a ideia de que a modernidade reina acima de todos os atores sociais, e igualmente a de que uma única cultura seria capaz de responder às exigências da modernidade”.²¹

Se, por um lado, a própria afirmação cultural se institucionaliza e se legitima como resistência aos sistemas opressivos, não se pode negligenciar, por outro lado, o exercício de análise sobre a proliferação da intolerância e dos preconceitos que nascem e crescem exatamente no chão adubado pelo “direito à diferença”. Conflitos no presente, nessa perspectiva, não são somente do presente, porque estão calcados em direitos supostamente adquiridos em dívidas que se acumulam no tempo. O re-sentimento alimentado pela memória passa a impedir o re-pensar sobre a convivência.

Como bem ressalta Teixeira Coelho, a tão falada “busca das raízes” foi e é uma “operação que sempre cobrou seus tributos em sangue”. Mas não é fácil cultivar o debate sobre as muitas desigualdades e as várias injustiças cometidas em nome de certas “identidades”. Como era de se esperar, essa via de questionamento “não é uma ideia nada oportuna para o ideólogo de partido que deve gerar chavões cuja finalidade primeira é ajudar seu grupo a conquistar o poder e, uma vez no poder, ali se perpetuar”.²²

Por outro lado, mas nessa mesma direção de crítica à ontologia da identidade, David Rieff chega a dizer que a liberdade do multiculturalismo,

defendida pelos acadêmicos e pelas “ONGs”, acabou incentivando o “multiculturalismo do mercado”. A demanda pelo consumo diferenciado ficou “cada vez mais ansiosa por deixar entrar mulheres, negros, gays e outros grupos marginalizados”. Yúdece conclui, com muita pertinência, que é esvaziado o sentido contestatório do multiculturalismo na medida em que “o capitalismo lucra com as novas mercadorias da diversidade”.²³

O historiador da economia britânica, Alan Milward, que atualmente ensina em Florença, apontou para os ecos materiais dessas duas palavras culturais: “herança” e “patrimônio”. [...] A transformação da memória em mercadoria valeu a pena, houve um enorme “boom” de consumo do passado em filmes, livros, artigos e, mais recentemente, na internet e na televisão. Há toda uma indústria dedicada a “exibições de grande impacto” em museus, cujos visitantes parecem responder cada vez mais a shows espetaculares. História vende especialmente bem como biografia, ou como autobiografia, ou, nas palavras de Milward (e de Pierre Nora): como história do ego.²⁴

Nada garante que as boas intenções do multiculturalismo permanecem no decorrer do percurso, como alerta Alain Touraine: “acontece que os movimentos sociais se degradam até se transformarem no contrário deles mesmos”. Afirmções de crítica à violência contra certas minorias descambam para a violência contra outras minorias, que passam a ser consideradas como heréticas:

Quando o movimento de libertação nacional se transforma em nacionalismo, quando a luta de classe se reduz a um corporativismo, quando o feminismo se limita à supressão das desigualdades entre homens e mulheres deixam de ser movimentos sociais e sucumbem à obsessão da identidade.²⁵

Se a “defesa da memória” anda sempre de mãos dadas com a “defesa da identidade”, caberia, então, propor estudos (públicos e independentes) sobre as “defesas da memória”; quer dizer, uma linha de pesquisa preocupada com

história das muitas formas de lutar pelo passado no decorrer do tempo. Estaria em pauta o estudo em torno das apropriações do pretérito na constituição das identidades. Obviamente, o desempenho do conhecimento historicamente fundamentado não se faria nas campanhas de pacificação, nem nas convocações de guerra. O importante seria fornecer meios através dos quais as lembranças fossem inseridas em um campo de pensamento apto a entender a própria construção histórica das tensões socialmente constituídas. Nessa linha de raciocínio, teríamos uma compreensão mais ampla sobre aquilo que os “gestores da cultura” vêm chamando de “defesa de memórias das minorias”.

O saber da história na atualidade, com sua precariedade conclusiva e sua vocação para a interdisciplinaridade, pode dar alguma contribuição a esse debate na medida em que a memória passe a ser tratada como manifestação de indivíduos ou grupos que se fazem em tensões sociais, com interesses que nem sempre são explicitados. Assim, a memória perde sua redoma de sacralidade e começa a integrar o campo de investigações sobre as mudanças e permanências das sociedades. Além disso, a memória torna-se passível de ser avaliada, não em tom jurídico ou laudatório, mas a partir de éticas publicamente explicitadas e valores que apontam para o campo do devir. Devir não como pagamento de dívida, nem dever do destino, mas campo possível, enredado em passados que poderiam ter sido e assumiram a condição de utopia. Nessa direção, Todorov lançou um desafio que não pode ser ignorado:

O passado poderá contribuir tanto para a constituição da identidade, individual ou coletiva, quanto para a formação de nossos valores, ideais, princípios – desde que aceitemos que estes últimos sejam submetidos ao exame da razão e à prova do debate, em vez de querer impô-los simplesmente porque eles são os nossos. [...] O passado pode alimentar nossos princípios de ação no presente; mas nem por isso nos revela o sentido desse presente. O racismo, a xenofobia, a exclusão que hoje atingem os outros não são idênticos àqueles de cinquenta, cem ou duzentos anos atrás, não têm nem as mesmas formas nem as mesmas vítimas. A sacralização do passado o priva de toda eficácia no presente; mas a assimilação pura e simples do passado ao presente nos deixa cegos diante dos dois, e por sua vez provoca

a injustiça. Pode parecer estreito o caminho entre sacralização e banalização do passado, entre servir ao próprio interesse e fazer exortações morais aos outros; e no entanto ele existe.²⁶

É ingenuidade acreditar que o passado tem como destino dirigir-se ao presente. A rigor, é o presente que insiste em se vincular a um suposto passado, que daria continuidades e diferenças em relação ao que se tem ou ao que se deveria ter. A identificação do esquecimento por aqueles que são assediados pelo desejo de lembrar é, portanto, a denúncia da memória que se vê sempre de maneira positiva e bem-vinda. O esquecimento esquecido (quer dizer, não percebido) é a transformação, a mudança, a presença do presente que se livra efetivamente do pretérito, não como ruptura radical, mas como movimento que cede espaço ao devir. O esquecimento denunciado, nessa lógica narrativa do cultivo mnemônico, é sempre o vilão, que também tem suas memórias, seus interesses em produzir o passado.

História e memória estão no mesmo terreno de construção de sentido para o tempo. Ambas são facas de dois gumes: cortam o presente e o futuro, ao mesmo tempo. A diferença estaria nos procedimentos que regem o uso dos cortes e nas maneiras de fazer as costuras. A memória, ao contrário da história, não pensa sobre si mesma de maneira sistemática, não aceita, em princípio, a memória dos outros, porque o direito a ter outras memórias já pressupõe, de alguma maneira, um exercício metódico que caracteriza a história. Mas a história não é simplesmente um saco de gatos. Também está longe de inventários da diversidade, das sínteses conciliatórias ou relativismos da charmosa preguiça que delineia a pós-modernidade.

A memória, sempre pronta para se defender de outras lembranças, faz parte da própria existência de indivíduos e grupos sociais, apresenta soluções de continuidade e rompimento, fundamentais em qualquer configuração cultural. A história não está livre dessas vinculações, é preciso reconhecer. Dependendo das filiações, há na escrita da história maior ou menor peso nas alianças com a memória, mas sempre emerge uma diferença, através da qual são estabelecidas as fronteiras: a missão da história está em apresentar problemas, não só como fundamento do próprio saber, mas como princípio ético de validação do ato de conhecer.

A saída, desse modo, não seria o esquecimento, ou simplesmente o acirramento dos combates mnemônicos, mas a história atenta a esse processo social e conflitivo dos modos pelos quais as recordações circulam ou deixam de circular. História e memória, nesse sentido, até podem ser amigas, mas nem tanto, nem por muito tempo, na medida em que possuem meios e fins que não combinam. Em seus apetites pelo passado, história e memória até sofrem a sedução da via conciliatória e não é raro encontrar essa diplomacia, mas, nesses acordos, o que se vê é a diluição das fronteiras e a conseqüente mistura que passa a justificar sem argumentar, que afirma a diferença sem afirmar o direito à igualdade. Não dá para ceder impunemente. As cooperações possuem preço, quase sempre escondido, como se preço não tivessem. Assim, nunca é demais ressaltar que o compromisso do saber histórico tem determinadas exigências, sem as quais o saber deixa de ser historicamente definido.

Enfim, o debate é longo, sobretudo porque é difícil admitir que, apesar de tantas mudanças, continua a valer o raciocínio discriminador, que procura saldar dívidas do passado com caridades no presente. Essa penitência mnemônica, com forte apelo sentimental, tem servido muito mais ao mercado da sociedade de consumo do que propriamente às transformações nas relações de dominação cultural.

A questão, sempre carente de mais diálogo, torna-se um desafio para a interpretação sobre as lutas sociais e os modos pelos quais a memória assume papel de destaque nas afirmações de grupos em disputa. Cito um caso, descrito e comentado pelo prof. Ulpiano Bezerra de Meneses, para mostrar a diferença entre colocar “a identidade como objetivo” ou fazê-la emergir como “objeto do museu”:

Há alguns anos, na gestão de Jaime Lerner como prefeito de Curitiba, projetou ele a criação de ‘portais étnicos’ (espaços, nas entradas da cidade, dedicados às diversas colônias de imigrantes que integram a população paranaense). Não conheço detalhes do projeto, pois fui apenas consultado de improviso, numa reunião de museólogos, sobre dificuldades que estavam surgindo no entendimento das diversas comunidades entre si. Após reuniões iniciais cheias de cordialidade e expectativas, logo entraram em ação os mecanismos de fronteiras e estabeleceu-se a Torre de Babel pela

valorização identitária, às custas da desqualificação uns dos outros. Em resposta à solicitação que me foi feita, respondi que o curso que o projeto havia tomado era previsível e que a única maneira de mudar o rumo era substituir a autorrepresentação narcisística que de si gerariam os poloneses, os ucranianos, os italianos, os portugueses etc. pela representação que cada comunidade fazia de seu alter ego, ou mesmo de seu “outro situacional”: por exemplo, os poloneses dos ucranianos e vice-versa, os italianos dos portugueses e vice-versa e entrecruzando os focos. Embora a receita fosse drástica, seria excepcional oportunidade de trazer à luz o que são, para que servem e como funcionam as identidades.²⁷

Nessa direção, o autor também cita o *Tower Museum*, na cidade de Derry, Irlanda do Norte. Diante de uma comunidade dividida (protestantes e católicos), o museu aberto em 1972 não teve como missão trazer a paz e sim “prover as comunidades daquilo de que elas não dispunham: distância para ver o quadro todo das experiências vividas”. Não foi trilhado o caminho da preguiça mental que geralmente ronda as exposições e, no final das contas, foram constituídos instrumentos de diálogo. Não foi fácil, porque a experiência exigia pesquisa e segurança teórica: “A exposição *Divided history, divided city* (1995) foi uma iniciativa honesta e corajosa, que permitiu expor [...] a história mitificada de ambos os adversários, registrando versões alternativas e permitindo comparação e análise”. O resultado não poderia ser mais alvissareiro: “[...] provocou muita discussão, mas não foi rejeitada por nenhuma das comunidades em contenda”.²⁸

Atualmente, os grupos classificados de “minorias”, que buscam delimitar fronteiras a partir dos diferentes pretéritos, estão exercitando determinadas maneiras de construir sentido para a vida e para a luta pela vida, mas o próprio conceito de “minorias” pode levar ao jogo perverso da “maioria”. Assim, a memória assume o tom bélico de autoafirmação e, ao mesmo tempo, de negação autoritária de tudo o que compromete aquilo que se afirma. O movimento a favor da diferença descamba para uma cruzada contra a igualdade. Ora, “ser igual” se definiria, em plano ideal, em dar a cada um, de maneira igualitária, o direito de ser diferente, na medida em que a distinção não se transformasse em rebaixamento de ninguém.

A saída do multiculturalismo: além da memória, mas aquém da história

África tem sido sujeita a sucessivos processos de essencialização e folclorização, e muito daquilo que se proclama como autenticamente africano resulta de invenções feitas fora do continente. Os escritores africanos sofreram durante décadas a chamada prova de autenticidade: pedia-se que os seus textos traduzissem aquilo que se entendia como sua verdadeira etnicidade. Os jovens autores africanos estão-se libertando da 'africanidade'. Eles são o que são sem que necessitem de proclamação. Os escritores africanos desejam ser tão universais como qualquer outro escritor do mundo. ²⁹

O multiculturalismo pressupõe o multimemorialismo. Muitas memórias para a afirmação de muitas culturas, na medida em que as lembranças convocam legitimidades no decorrer do tempo. Assim, afirma-se, de algum modo, alguma continuidade: se é mais ou menos aquilo que os ancestrais já foram e não deixaram de ser, porque deixaram descendentes. A memória, nesse sentido, vive de acreditar em heranças, veladas ou reveladas. É assim que o presente se vê ligado ao passado. Sem passado, é como se a cultura não tivesse força para se afirmar diante das outras. Por outro lado, as culturas querem exatamente romper com o passado, denunciando-o e afastando-o como formas de estabelecer relações justas e em pé de igualdade.

É assim que movimentos indígenas querem, ao mesmo tempo, romper com o passado de massacres e recuperar o passado dos costumes massacrados. Não é linear o que se quer do pretérito. Ora emergem herdeiros convictos, apesar da falta de testamentos. Ora se insurgem herdeiros que se deserdam, mesmo com os pais ainda vivos. Na construção das "identidades", os usos do passado são absolutamente necessários, mas não se fazem em linha reta.

Pascal Bruckner^{xxx} adverte, nesse sentido, que o tão falado "dever da memória" não pode ficar somente no reclamar de vítimas e argumentos judiciais, acompanhado por uma querela sem fim entre os descendentes dos descendentes. Não esquecer nunca, isso seria perpetuar ressentimentos e alimentar novos sofrimentos, sobretudo na pele dos que já sofreram. A

memória, além de se dirigir ao passado, deveria fazer alianças com um futuro diferente. Livre do re-sentimento e, portanto, livre para re-pensar. Disponível para re-avaliar os critérios que orientaram as denúncias, os julgamentos, as réplicas, as trélicas, as culpas e as punições.

Comprometer-se com a circulação da crítica da história deveria ser a tarefa dos herdeiros de catástrofes traumáticas, como é o caso da escravidão ou dos regimes autoritários. Estaria no desafio de cada dia o instável e difícil equilíbrio entre afirmação e negação do passado. O dever da memória seria desvinculado do dever de penitência e o conhecimento sobre o passado passaria a ser responsabilidade (primordial, mas não isolada) do conhecimento histórico, que não se confunde com tribunais, mas não se desvincula de seu fundamento ético de anúncio e denúncia sobre os modos pelos quais os seres humanos se relacionam.

A melhor vitória sobre os exterminadores, torturadores, negreiros de ontem, é a coexistência, doravante possível, de populações, de etnias que os preconceitos, as mentalidades decretavam no passado incompatíveis, é o acesso dos antigos dominados à categoria de semelhantes, seu engajamento em uma aventura coletiva.³¹

Antes de “lugares de memória”, o que se precisa é da construção de “lugares de história”. Monumentos? Museus? Talvez não, mesmo com a boa vontade das muitas e variadas renovações. Talvez sim, se as maneiras de indagar saírem de certas amarras. Carecemos de outras perguntas, como mostra Hugo Achugar: “Existe uma justiça do monumento? É possível uma justiça em nossas sociedades democráticas que dê conta da tensão entre esquecimento e memória?”³²

Caberia duvidar não só dos monumentos autoritários, mas da própria ação de dar a algo, a qualquer coisa, o sentido de materialidade memorável. É por isso que Achugar pergunta como seria “um monumento democrático”, ao mesmo tempo que se questiona “qual seria a memória não autoritária”: “É possível essa memória, esse monumento democrático? Democracia é sinônimo de consenso? É desejável o monumento consensual? Talvez, a pergunta chave seja: as democracias contemporâneas necessitam de monumentos?”³³

A luta pelas “memórias das minorias” seria, então, um nacionalismo em miniatura? Em certos casos, tudo indica que sim. E, em algumas situações, a defesa mnemônica tem se tornado tão autoritária quanto os nacionalismos em tamanho natural, de direita ou de esquerda. A situação, portanto, não é simples. Solicita intervenções urgentes, porém pacientes, em um longo trabalho de pesquisa sobre os movimentos de reivindicação que buscam no passado formas e desejos de luta do presente.

Sendo assim, a história dos negros, dos índios ou de outros grupos que no passado sofreram algum tipo de dominação ou massacre não deveria simplesmente ceder aos apelos da memória em seu desejo de “resgatar o passado”, dando-lhe o caráter estereotipado que elimina contradições e comparações. No Brasil, esse debate vem ganhando corpo e alma, mas ainda há uma considerável imprecisão teórica, inclusive nutrida pela própria lei que estabelece a obrigatoriedade do ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Se fosse possível resumir a multiplicidade de desafios que o ensino de história enfrenta ao se sentir envolvido pelas seduções da memória, poder-se-ia afirmar que, apesar dos inegáveis avanços promovidos pelos PCNs, permanece em voga a legitimidade autoritária do passado em função de uma liberdade messiânica do presente. Na aparente mudança a favor das diferenças, fica intacta a ideia do passado essencialmente autêntico, simplesmente à espera do resgate. A chamada “visão crítica” transforma-se em “crítica da visão”. Ao invés de problematizar o modo pelo qual “vemos” ou deixamos de “ver” os muitos indícios que o passado deixou ou destruiu, o papel do conhecimento se resume ao ato de criticar a “visão”, com o objetivo de encontrar o ângulo certo e a lente adequada.

Não se trata, portanto, de apenas inventariar contraposições entre história e memória. É preciso compreender que os usos do passado configuram-se em muitas dimensões da vida humana, por meio de carências e suprimentos variáveis no tempo e no espaço, dependendo dos modos pelos quais os poderes estabelecem táticas e estratégias de negociação. Se hoje se percebe a distinção entre história e memória, não se pode ignorar questionamentos sobre os motivos e os motes dessa necessidade que antes não havia, até porque as noções de passado, presente e futuro ajeitavam-se de outras maneiras. De qualquer modo, estão em pauta não somente os critérios do conhecimento, mas também o conhecimento dos critérios.

Não é fácil questionar os portadores de memória. Antes de tudo, a lembrança carrega consigo um forte recurso de legitimidade que afasta e nega outras possibilidades de narrar o passado. Exatamente por isso o desafio do saber histórico diante das construções mnemônicas carrega muitas dificuldades, tanto no campo dos procedimentos interpretativos, quanto na predisposição que transforma o ensino de história em “ensino de memória”. Como bem ressalta Durval Muniz, cabe ao historiador a trabalhosa tarefa de “violiar memórias e gestar a História”:

As memórias falam de outros apenas enquanto caminho para falar do próprio indivíduo; a História é trabalho de indivíduos que querem conhecer o outro, interpretá-lo. As memórias nascem de uma relação consigo mesmo; a História nasce de uma relação com o outro, com a alteridade. As memórias, portanto, constroem identidades; a História violenta identidades para descobri-las diferentes internamente.³⁴

Se a história violenta a memória, fazendo aparecer diferenças, a identidade monolítica é questionada na medida em que a pesquisa histórica abre espaço para a interpretação das várias memórias. Não somente para evidenciar diversidades, mas também para perceber como essas diversidades funcionam, legitimam-se e produzem relações de poder em várias dimensões da vida. Assim, o desafio está em perceber que os particularismos das lutas de reivindicação da memória impedem visões comparativas e avaliações mais amplas e profundas no tempo e no espaço (recurso básico em qualquer procedimento investigativo da escrita de história).

A partir da análise de Durval Muniz, é plausível afirmar que o direito de “ser outro” aparece na interpretação, quer dizer, emerge no trabalho crítico para se compreender que as lembranças se constituem de tensões sociais, em situações vinculadas aos conflitos de valores e perspectivas. Ao labor do ensino de história não caberia, portanto, a aderência a uma causa específica das reivindicações mnemônicas, exatamente porque sua contribuição estaria na capacidade de propor conhecimento sobre a sociedade, explicitando questões e problemas que a sociedade, muitas vezes, não quer mostrar ou simplesmente não deseja saber.

Da diversidade à diferença, da diferença ao trânsito

Ao lado de uma língua que nos faça ser mundo, deve coexistir uma outra que nos faça sair do mundo. De um lado, um idioma que nos crie raiz e lugar. Do outro, um idioma que nos faça ser asa e viagem.³⁵

Não são à toa as epígrafes que aqui são inseridas, todas retiradas da obra do escritor Mia Couto. Formam, em certa medida, um texto paralelo, em diálogo com os argumentos que procuro costurar. Mais especificamente em confluência com o que proponho como debate, destaco a posição de Mia Couto em torno da língua nos territórios africanos. Ele não nega, evidentemente, que os escritores enfrentam um “drama linguístico”, decorrente da violência colonizadora que retalhou o território em nações e tentou padronizar tudo a partir das línguas europeias. O que ele nega é a exclusividade desse drama. “A verdade, meus amigos, é que nenhum escritor tem ao seu dispor uma língua já feita”, observa Mia Couto.³⁶ Então, é sempre preciso criar e recriar, configurar e reconfigurar. Mas seu raciocínio não para por aí, porque tal falta de acabamento, universal e não somente africana, não é apenas uma característica da literatura, porque tem sido o próprio alimento de todas as artes, sua razão mais profunda de existir.

Além disso, há um aspecto político, que Mia Couto expõe a partir da constatação do sociólogo indiano André Béteille: “Conhecer uma língua nos torna humanos; sentirmo-nos à vontade em mais que uma língua nos torna civilizados”. “Se isto é verdade”, conclui Mia Couto, “os africanos – secularmente apontados como os não-civilizados – poderão estar mais disponíveis para a modernidade do que eles próprios pensam”. O porquê dessa disponibilidade é simples quando se constata que quase todos os africanos dominam mais de uma língua africana e, para completar, sabem alguma língua europeia. Assim, o que normalmente é tido na categoria de problemático pode se transmutar em potência do devir: “porque a nossa habilidade de políglotas nos pode conferir, a nós africanos, um passaporte para algo que hoje se tornou perigosamente raro: a viagem entre identidades diversas”.³⁷

Também partindo desse tipo de elogio ao verbo viajar, a filosofia de Michel Serres entra em uma especial sintonia com a ficção de Mia Couto.

Ao conceder uma entrevista na casa de Júlio Verne, Michel Serres explica que essa é uma casa peculiar, quando comparada com as habitações de outros intelectuais: “Proust habita sua intimidade, Rousseau depara com sua interioridade, enquanto o *habitat* de Júlio Verne se estende para o exterior do mundo”. Assim, a noção de fronteira passa a ser outra: “nômade, Júlio Verne ensina a viajar para que a humanidade construa a sua casa primordial e global: o planeta”.³⁸ O racismo seria exatamente a perda do desejo de viajar. Desejo que é abafado pela “paixão da pertença”, uma espécie de epidemia que se assemelha ao corporativismo, mas ainda mais poderosa e trágica, até porque tem sido “pouco descrita”.³⁹ Nesse raciocínio, o racismo consiste em tratar uma pessoa (ou tratar a si mesmo) somente a partir de uma das suas pertencas: negro, índio, católico, judeu, brasileiro, macho...

“O racismo define-se muito simplesmente”, adverte Michel Serres. Trata-se, no final das contas, de uma confusão entre a pertença e a identidade: “dizer identidade masculina ou nacional equivale a confundir uma categoria e uma pessoa ou a reduzir o individual ao coletivo”. Quer dizer, o racismo é um “erro de lógica, construtor de um clã local” e formador de “um grupo de pressão”.⁴⁰

Viagem no espaço para um saber mais aberto ao outro, mas também viagem no próprio saber, que alimentaria a existência de um mundo mais transitável e, portanto, menos intransigente. Disso, Michel Serres e Mia Couto não têm a menor dúvida. E até pode-se dizer que isso tem sido a bandeira que eles fazem tremular. Não uma bandeira branca, cor que sintetiza as outras e convoca o consenso, e sim uma bandeira de retalhos costurados. Nem sempre a mesma bandeira, mas sempre brincado com os limites, para fazê-los existir sem a velha necessidade da alfândega e do policiamento. A vida do filósofo e a vida do escritor parecem, nesse sentido, formar uma outra obra, na verdade impossível de ser escrita, mas que não se desvia do que eles escrevem.

Filósofo reconhecido, o francês Michel Serres não se cansa de dizer que sua formação básica foi em matemática, acompanhada por prolongadas experiências no transporte náutico, no alpinismo e um constante esforço para interagir com a física e a química. Ficcionalista igualmente reconhecido, o moçambicano Mia Couto diz que sua primeira profissão foi de biólogo, que ele não abandonou nem pretende abandonar, porque ele não admite para si

a ideia de ser apenas escritor. Sua literatura e seu projeto político interagem. Sobre isso, faço uma citação particularmente esclarecedora:

Os que estudam a evolução da nossa espécie sabem que não foi exatamente a inteligência que nos fez resistir à extinção. A glorificação do saber que se consagrou na forma como a nós mesmos nos designamos enquanto espécie traduz apenas uma parte da verdade.

A capacidade de produzir diversidade genética foi, sim, a característica humana que mais e melhor nos permitiu sobreviver. O sermos suficientemente diferentes entre nós mesmos (e as diferenças de uma para outra geração) ofereceu à evolução um leque de escolhas genéticas e produziu respostas adaptativas suficientemente diversas para que a Vida pudesse sempre escolher. [...]

Essa habilidade em produzir diversidade, esse é o segredo da nossa vitalidade e das nossas artes de sobrevivência. Temos que saber manter essa capacidade – agora no plano cultural e civilizacional – para respondermos às novas ameaças que sobre todos nós pesam. As saídas que nos restam pedem-nos não o olhar do lince, mas o olho composto da mosca. ⁴¹

Nesse mesmo sentido, Michel Serres adverte que a própria formação das disciplinas ditas científicas se vincula à cobrança das tarifas alfandegárias:

Fazemos história das ciências, história das religiões, história das literaturas etc. Isto significa que os proprietários da região história pilham, arrombam, invadindo os territórios vizinhos. Estes territórios são vistos do lugar dominante, reescritos na linguagem da história, passam sob suas categorias, que é o mesmo que dizer passar vergonha. Do mesmo modo, fazemos filosofia da história, das ciências, e por aí vai. O lugar e a linguagem dominantes deslocam-se. Fazemos linguística aplicada à filosofia, à história, às ciências etc. Novo deslocamento do saber, prejudgado como maior. Inversamente, fizemos filosofia das religiões, da antropologia ou da linguística religiosas, e a partir daí o quanto se queira. Pode-se reverter a flexão ou inverter a instância. Descobrir

uma dinâmica global do sagrado, em seguida discorrer daí sobre a história, ciências, línguas, e até mesmo psicologia, segundo as categorias da nova língua. Basta repartir o bloco cultural em lugares ou continentes para inventar, a partir desse recorte, genitivos que são os traços de uma hegemonia. Uma hora é Esparta, que a detém, outra hora é Atenas, em seguida Tebas. Ou a economia, ou a história, ou a língua, e por aí vai, o quanto se queira. É o conflito das faculdades. Ou o poder é tomado pela faculdade de teologia, ou então pela de filosofia, ou ainda pela de história. Não é pelo fato hoje em dia, de a presidência ser mantida pela história, que se passou a ter melhor conhecimento da cultura. Ela é simplesmente atravessada, em sentido unívoco, e é preciso pagar a cada vez que se passar por uma alfândega. De acordo com quem triunfa nesse conflito, o uniforme dos alfandegários muda, ou então muda a divisa sob a qual apresentamos nossa moeda.⁴²

A compreensão a respeito desse horror aos policiamentos de fronteira (no saber e na vida) fica mais clara quando se leva em consideração que ambos participaram de guerras. Michel Serres contra a ocupação nazista na França, Mia Couto contra a dominação portuguesa em Moçambique. Como se sabe, eles foram vitoriosos (os nazistas desocuparam a França e os portugueses deixaram Moçambique), mas ficaram com a decisão de dedicar todo esforço para que nunca mais fosse visto aquilo que eles tiveram a obrigação de ver. Nem eles e muito menos os descendentes.

Longe dos processos de estetização da guerra e de outras violências, Serres fez da sua vida de professor uma procura para anular as condições de possibilidade que fizeram os horrores da sua juventude. Daí a sua desconfiança diante dos museus e de qualquer outra maquinação mnemônica que pode, de alguma maneira, fazer do passado uma justificativa para enclausurar o presente. Daí seu desgosto com a Andrômaca, personagem da tragédia de Racine, a “amante heroica apegada à memória de Heitor, o marido morto”. Serres não somente critica esse apego, mas também o repudia:

Ao beijar o filho Astianax, ela lhe diz, todas a manhãs, que, fazendo assim, é como se cobrisse de beijos seu pai,

morto: pode-se dar a uma criança um presente mais encorajador do que esse na vida? Viúva-negra, aranha acuada no centro da teia, pegajosa de tempo morto, ela leva à morte seus próximos e se apodera, no final da peça, do poder real, no meio dos cadáveres. Assim o passado mata as gerações futuras. [...] Eu não tenho nenhum respeito por Andrômaca, essa viúva-negra. [...] Se quiser que as gerações futuras vivam, viva então, não se contente com os mausoléus, museus, marcos e comemorações.⁴³

“Eu não tenho”, conclui Michel Serres, “nenhuma vontade de conservar, como um veneno reativo, a mínima memória dos horrores que conheci durante as guerras de minha juventude.”⁴⁴ Em outra entrevista, concedida a Bruno Latour, Michel Serres deixa isso ainda mais claro quando relata que, na sua memória, ficaria para sempre o cheiro de pólvora, misturado a uma náusea indescritível. “A primeira mulher que vi nua”, ele confessa, “foi uma jovem que era linchada por uma multidão, até a morte”. As poucas fotografias da infância, ele preferia não tê-las: “ainda hoje, tenho dificuldade em suportar o que pode evocar essa época, tão na moda para aqueles que não a viveram”.⁴⁵

Em 1991, no *Le Figaro Magazine*, Derrida responde à pergunta “o que o senhor pensa da reivindicação crescente a favor da identidade?” com outra indagação: “Quem poderia ser contra a ‘identidade’?”. Ele sabia muito bem que não era fácil pensar sobre esse termo que estava se transformado em defesa consensual, como se a luta pela identidade fosse a saída para um passado autoritário e excludente.

Em contrapartida, o identitário ou o identitarismo incita, como o nacionalismo ou como o comunitarismo, a desconhecer a universalidade dos direitos e a cultivar diferenças exclusivas, a transformar a diferença em oposição. Uma oposição a respeito da qual tentei mostrar que paradoxalmente ela tendia a apagar as diferenças. De resto, em situações de opressão ou de exclusão, o movimento ou a estratégia ‘identitária’ pode ser, ao que parece, legítima. Até certo ponto e em condições muito limitadas.⁴⁶

Na mesma entrevista, ao ser questionado “O que quer dizer ser um filósofo francês hoje”, Derrida responde de uma maneira que o aproxima da utopia de Serres, inclusive recorrendo a imagens semelhantes para a defesa do trânsito: “um filósofo deveria ser sem passaporte, até mesmo ‘sem-documento’ [*sans-papiers*], nunca se deveria solicitar seu visto de entrada”. Assim, o pensador não deveria representar uma nação e sim fazer parte de uma comunidade universal. “Não apenas cosmopolítica”, ressalta Derrida, “mas universal”. Mas isso não tem nada a ver com a defesa de uma espécie de “esperanto filosófico”. Seu rumo, que lembra a posição de Mia Couto, consiste em dar à filosofia uma tarefa antenada e enraizada: “estar à altura da urgência das questões universais (a globalização, como se diz, é apenas uma dentre outras), ao mesmo tempo em que exige assinar em sua língua e mesmo criar *sua* língua dentro da língua”.⁴⁷

Estão em pauta, nessa valorização do trânsito universal, as restrições que tanto Serres quanto Derrida e Deleuze fazem ao conhecimento que os historiadores produzem. Aliás, Deleuze deixa isso muito claro: “Pense-se demasiado em termos de história, pessoal ou universal. Os devires são geografia, são orientações, direções, entradas e saídas”. Por exemplo, há um devir-mulher, “que não se confunde com as mulheres, o seu passado e o seu futuro, e é necessário que as mulheres ingressem neste devir, para escapar ao seu passado e ao seu futuro, à sua história”. Haveria, também, um devir-revolucionário, “que não é idêntico ao futuro da revolução e que não passa forçosamente pelos militantes”. Nesse mesmo rumo, a própria filosofia poderia ser outra, com um “devir-filósofo que não tem nada a ver com a história da filosofia e que passa mais por aqueles que a história da filosofia não chega a classificar”.⁴⁸

Isso, entretanto, não é a negação da história como um todo, mas uma crítica a respeito da dificuldade que a história tem para se livrar da “Filosofia da História” e, a partir dessa liberdade, criar pontos de fuga diante das amarras identitárias. O que Deleuze tenta afastar é exatamente a lógica exemplar do passado, que cria barreiras ao devir em nome de certo conhecimento que, longe da vontade de criar, costuma agir como ressentimento, enclausurado numa lógica de causa-consequência. No seu entendimento, a história tem se esforçado para captar o acontecimento, ou melhor, o acontecido pronto. Daí sua insistência para fazer distinções entre história e devir.

O desafio para a escrita da história, nessa perspectiva, reside na incorporação de outro regime de temporalidade, aberto ao espaço, não só do presente, mas também da presença do tempo. Assim, é plausível imaginar uma perspectiva capaz de “remontar o acontecimento”, quer dizer, “instalar-se nele como num devir” e, além disso, “nele rejuvenescer e envelhecer a um só tempo”.⁴⁹

Seria possível, então, um museu do devir? Sim, na medida em que a identidade (nacional ou de qualquer outro tipo) deixasse de ser a espinha dorsal. Assim, o passado poderia ser estudado sem ser definido ou defendido. Não seria, portanto, apenas um museu de diversidades, no sentido de mostrar a multiplicidade de identidades. Seria algo que, a partir do passado, não estaria com a preocupação de fazer do passado apenas uma legitimidade para reivindicações do presente, descambando para linhas de causa e consequência. O desafio passaria a ser não a exibição das diferenças, mas o pensamento sobre os interesses dos que dividem as coisas e estabelecem as fronteiras. Também teria lugar a própria abertura para o trânsito, a aventura da crítica, que nunca poderá deixar de perceber que o poder da memória não se desvincula da memória do poder.

NOTAS

- 1 LE GOFF, J. *O imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 351-367.
- 2 FINLEY, M. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 1.
- 3 CATROGA, F. *Ainda será a história a mestra da vida?* In: RIOS, K. & FURTADO FILHO, J. E. *Em tempo: história, memória, educação*. Fortaleza: Imprensa Universitária - UFC, 2008.
- 4 COUTO, M. *Pensatempos – textos de opinião*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005, p. 14.
- 5 CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 24.
- 6 NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo: PUC-SP, n.10, 1993, p. 9.
- 7 NORA, P. *Entre memória e história: a problemática dos lugares...* Op. cit. p. 11.
- 8 CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo...* Op. cit. p. 31.
- 9 CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo...* Op. cit. p. 30.
- 10 CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo...*, p. 30.
- 11 RIOUX, J. *A memória coletiva*. In: RIOUX, J. & SIRINELLI, J. *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 307.
- 12 RIOUX, J. *A memória coletiva...* Op. cit. p. 307.
- 13 SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 20.

- 14 Ibid. p. 44.
- 15 Ibid. p. 51.
- 16 CATROGA, F. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001, p.65.
- 17 SARLO, B. *Tempo passado...* Op. cit. p. 22.
- 18 BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros Curriculares Nacionais: ensino médio: ciências humanas e suas tecnologias*. Brasília, 1999, p. 54.
- 19 COUTO, M. *Pensatempos...* Op. cit. p. 156.
- 20 WINTER, J. *A geração da memória: reflexões sobre o “boom da memória” nos estudos contemporâneos de história*. In: SELIGMANN-SILVA, M. *Palavra e imagem: memória e escritura*. Chapecó: Argos, 2006, p. 71.
- 21 TOURAINE, A. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 171.
- 22 COELHO, T. *A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2008, p. 15.
- 23 WINTER, J. *A geração da memória...* Op. cit. p. 78.
- 24 Ibid. p. 78.
- 25 TOURAINE, A. *Um novo paradigma...* Op. cit. p. 177.
- 26 TODOROV, T. *Memória do mal, tentação do bem: indagações sobre o século XX*. São Paulo: Arx, 2002, p. 207.
- 27 BEZERRA DE MENESES, U. *O museu de cidade e a consciência da cidade*. In: *Museus & Cidades – livro do Seminário Internacional*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2004, p. 266.
- 28 BEZERRA DE MENESES, U. *O museu de cidade e a consciência da cidade...* Op. cit. p. 267.
- 29 COUTO, M. *E se Obama fosse africano e outras interinvenções*. Lisboa: Editorial Caminho, 2009, p.24.
- 30 BRUKNER, P. *A tirania da penitência: ensaio sobre o masoquismo ocidental*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- 31 Ibid. p.179.
- 32 ACHUGAR, H. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte cultura e literatura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 183.
- 33 ACHUGAR, H. *Planetas sem boca...* Op. cit. 169.
- 34 ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaio de teoria da história. Bauru: Edusc, 2007, p. 207.
- 35 COUTO, M. *E se Obama fosse africano...* Op. cit. p. 25-26.
- 36 Ibid. p. 26.
- 37 Ibid. p. 26.
- 38 SERRES, M. *Júlio Verne: a ciência e o homem contemporâneo – diálogos com Jean-Paul Dekiss*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 152.
- 39 SERRES, M. *Atlas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 202.
- 40 Ibid. p. 201-202.

- 41 COUTO, M. *Pensatempos...* Op. cit. p. 157.
- 42 SERRES, M. *Hermes: uma filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p. 155-156.
- 43 SERRES, M. *Júlio Verne: a ciência e o homem contemporâneo...* Op. cit. 164.
- 44 Ibid. p. 165.
- 45 SERRES, M. *Luzes – cinco entrevistas com Bruno Latour*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999, p. 9-11.
- 46 DERRIDA, J. *Papel-máquina*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 312.
- 47 Ibid. p. 305.
- 48 DELEUZE, G. PARNET, C. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004, p.12.
- 49 DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 211.