



LEMBRANÇA E ESQUECIMENTO: ENTRE A PERPETUAÇÃO DO PASSADO E UMA POSSIBILIDADE DE CRIAÇÃO

SIRELLI, Nilda Martins
Psicanalista, Doutoranda em Memória Social- UNIRIO
nildasirelli@yahoo.copm.br

MAURANO, Denise
Psicanalista, Professora do Programa de Pós-graduação em memória Social - UNIRIO
dmaurano@corpofreudiano.com.br

215

RESUMO

A memória para Freud é inconsciente, nela vigora a lógica do paradoxo, não há negação, apenas afirmação. Amor e ódio, familiar e estranho, social e particular, memória e esquecimento convivem lado a lado. Constituímo-nos não pela segregação de uma das partes em detrimento de outra. Ao tentar constituir uma memória e identidade social fixas, nos valem da lógica da consciência, negando o diferente, o paradoxo, lançando para fora toda alteridade. Toda identidade traz em si um campo de possibilidades que foi necessariamente excluído para que aquela definição pudesse aparecer como unitária e estável. A alteridade é entretanto também constitutiva, faz-se íntima, e uma vez negada faz sua entrada em sucessivos retornos, no campo da cultura e dos movimentos sociais. Pensamos o trabalho de luto como via de elaboração, e possibilidade de invenção e criação do novo ainda que isso inclua uma certa dose de conflito e desorganização.

Palavras-chave: Memória. Retorno. Criação.

ABSTRACT

The memory for Freud's unconscious, it force the logic of paradox, there is no negation, only affirmation. Love and hate, familiar and strange, and particular social, memory and forgetfulness live side by side. Constituímo us not by segregation of one party over another. When trying to be a fixed memory and social identity, we followed the logic of consciousness, denying differently, the paradox, throwing out all otherness. All identity brings with it a field of possibilities that was necessarily excluded from that definition that could appear as unitary and stable. Alterity is however also constitutive, it is intimate, and is once again denied entry into successive returns, in the field of culture and social movements. We think the work of mourning as a way of elaboration, and possibility of invention and creation of the new even if it includes a certain amount of conflict and disorganization.

Key-words: Memory. Return. Creation.



O que significa lembrar e esquecer? Pensar nessas duas categorias, se assim podemos chamá-las, remete-nos a lógica do paradoxo, lógica própria ao funcionamento inconsciente. Freud (1915a/1989) nos fala que no inconsciente não há negação, apenas afirmativa. Ou seja, não existem contrários e nem anulações, estas são categorias e modos de organização conscientes. No inconsciente vigora a lógica do paradoxo, amor e ódio, alegria e tristeza, familiar e estranho, social e particular, e porque não dizer, memória e esquecimento, convivem lado a lado, são parte constituinte do sujeito.

O sujeito se faz não por uma linearidade, não pela segregação de uma das partes em detrimento de outra, ele se constitui no imbricamento, nas interfaces, nas dobras de tudo isso que se afirma ao mesmo tempo, e sem negar seu par antitético.

Nesse sentido, vale retomar a constituição do psiquismo a partir da perspectiva freudiana, a partir da qual poderemos pensar um pouco dessa relação dialética entre lembrança e esquecimento.

Freud, no texto “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1989), aponta uma primeira experiência de satisfação como fundadora do aparelho psíquico. Experiência essa que o bebê humano, lançado no desamparo pela sua prematuridade motora e simbólica, faz no encontro com o outro, do qual depende não somente a satisfação de suas necessidades, mas também a sua entrada no discurso, o que Freud indica ao dizer que, além da necessidade, há “a importantíssima função secundária da comunicação” (p. 370).

É essencial a figura do outro auxiliador, já que, diante de um estímulo interno, é impossível ao bebê alguma ação que o aplaque. De acordo com Freud, “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa *ação específica*. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente se volta para um estado infantil” (p. 370: grifos do autor). É do encontro com o outro que advirão as primeiras experiências de satisfação do bebê, que inauguram as inscrições psíquicas e a memória inconsciente.

Freud situa no semelhante a primeira apreensão da realidade pelo sujeito, o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliar. Esse é o “complexo do próximo”, sendo por meio de seus semelhantes que o humano pode reconhecer-se, de modo que, o outro advém como única possibilidade de sobrevivência do recém-nascido e como aquele que promove a inscrição desse último na cultura.



Essa primeira experiência, mítica e não cronológica, se divide em dois componentes, um que se inscreve como traço de memória, ou traço mnêmico, e outro que permanece inassimilável, como “Coisa” (p. 384). É interessante ressaltar que o psiquismo é fundado por um traço mnêmico, sendo a memória não um efeito do psiquismo, mas ponto de origem do mesmo.

A memória instaura uma outra forma de saber, que não se vincula ao saber instintual, promovendo, portanto, um esquecimento desse saber que se vincula ao organismo vivo, saber que vigora no mundo animal, mas que está perdido para o humano.

Assim, a fundação do psiquismo articula-se, de um lado, a inauguração de uma cadeia associativa, cadeia de registros mnêmicos, e, de outro, a uma forma de esquecimento, esquecimento do saber instintual. A partir da perspectiva freudiana, poderíamos dizer que a memória vem em suplência a perda do saber instintual, configurando-se como um modo de saber. Saber não vinculado a consciência, ao conhecimento, e sim, ao inconsciente e a sua lógica.

Esse primeiro registro mnêmico não porta nenhuma significação, assim como todos os demais traços que se inscrevem em cadeia associativa com ele, formando uma trama de associações inconscientes. No inconsciente, como já mencionado, só há afirmações, uma representação não anula a outra, convivem, não como contrários, mas como paradoxo, de modo que a memória inconsciente nada tem haver com identidade, unidade, e construção de sentido. A consciência, ao advir em contato com o mundo externo, tentando fazer uma conciliação com a realidade que garanta alguma satisfação ao sujeito, essa sim, trabalha com a lógica dos contrários, tentando construir uma unidade e consistência para o eu.

O eu, na tentativa de construção de uma identidade que defina e circunscreva o sujeito, trabalha com a lógica da contradição, da segregação de alguns elementos em detrimento de outro, do familiar como aquilo que faz parte de mim e daquilo que me identifico e do estranho como aquilo que não sou eu, e deve ser colocado para fora, mantido a distância, rechaçado. Pela lógica da consciência, memória e esquecimento são pares antitéticos, são oposições, e onde um aparece o outro se ausenta.

Podemos nos perguntar: de que esquecimento se trata aqui? Memória e esquecimento quando vinculadas a consciência refere-se a conhecimento, aquilo que posso conhecer e ter acesso, e aquilo que não consigo ter acesso, um conhecimento do qual se foi privado, perdido.



Freud (1915b/1989) nomeia esse esquecimento que se refere à lógica da consciência, formadora de sentido e significações, de recalque. O recalque consiste em manter fora da consciência determinadas representações que sejam traumáticas para o sujeito, representações que não cabem na imagem forjada pelo eu, que vem abalar sua consistência, representações que revelam a alteridade, o impossível de assimilação. Esse esquecimento não tem nada de efetivamente esquecido, pois, embora, essas memórias não possam ser lembradas, encontram-se vivas e atuantes no inconsciente. De modo que, não ter acesso a determinada lembrança, não equivale a esquecê-la, e que, logo, memória não se equivale ao que podemos ter acesso e conhecer. A memória inconsciente funciona a revelia do eu, estando às memórias e representações sobre as quais construímos nossa identidade muito aquém da memória que nos sobre determina.

Assim, o sujeito desconhece o que encadeia suas representações inconscientes, de modo que o elo que perpassa toda e qualquer memória e toda e qualquer experiência lhe é desconhecido, o que não lhe exime de responsabilidade. Freud (1915b/1989) ressalva que o recalcado “prolifera no escuro”, assumindo diversas formas de expressão, que aparecem como estranhas ao sujeito, chegando mesmo a assustá-lo. A memória traz em si o estranhamento próprio de tudo que nos é mais familiar, pois desconhecido.

Freud (1914/1989) destaca que muitas lembranças podem trazer um caráter de novidade por nunca terem sido esquecidas, já que nunca foram conscientes. Memória não se relaciona a consciência, de forma que esquecer não se articula necessariamente a conhecer.

A partir de sua escuta clínica Freud (1914/1989) nos diz que “esquecer impressões, cenas ou experiências quase sempre se reduz a interceptá-las. Quando o paciente fala sobre essas coisas ‘esquecidas’, raramente deixa de acrescentar: ‘Em verdade, sempre o soube; apenas nunca pensei nisso’” (p. 194). Esse esquecimento refere-se ao já mencionado recalque, a paixão pela ignorância, o não querer saber nada da alteridade radical íntima a cada um de nós.

Ficamos com a questão: já que esquecer não é igual a não saber, de que se trata então?

Esquecer articula-se a elaboração. Há uma resistência ao saber, o material “esquecido” são pontos que insistem em não se inscrever na cadeia de discurso consciente, mas são pontos traumáticos de fixação da libido, que, mesmo sem saber, servem de ancoramento para a constituição de um sujeito, de um povo, de uma cultura. Ao se dar conta deles pode-se associar



uma série de coisas que pareciam periféricas, mas não sem que isso gere profundas mudanças, e uma certa desencorajem do modo até então conhecido de conceber-se.

Freud nos fala que o objetivo do tratamento é “preencher as lacunas da memória”, “superar as resistências vindas do recalque”, mas, vale ressaltar, que não se trata de uma conscientização, mas de tecer algo próprio, apropriar-se, fazer algo com isso que é traumático, o que é uma diferença em relação ao não querer saber. Trata-se de responsabilizar-se por sua história e pelo modo como a toma, saindo da posição de vítima da mesma, e se assumindo como quem pode criar a partir de uma série de marcas impossíveis de serem apagadas.

Como salienta Gagnebin (2006), trata-se uma travessia. Travessia essa, que comporta o acolhimento, e não o horror, da diferença, e uma certa dessubjetivação, um afrouxamento das identidades, dessa memória fortemente marcada pela linearidade, o igual. Via de desancoramento, mas também de possibilidades.

Esquecer implica um trabalho de luto, de deixar morrer o que passou, para que algo novo possa ser acolhido. Essa perspectiva nos aproxima de Nietzsche, na medida em que nos tira de um saudosismo ou um endeusamento do passado como sagrado, como algo que não pode ser perdido, mas que precisa ser mantido vivo na memória.

Nietzsche (2003) nos adverte: “precisamos da história, mas não como o passeante no jardim do saber, (...) precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida” (p.5). O autor diferencia a história tradicional da história crítica, para ele a memória tradicional tem a tarefa de conservar a memória do passado, tornando-a um objeto de conhecimento frio e objetivo. Ela aniquila os efeitos do passado, e, logo, da memória que serve a vida. Em contraposição, a memória crítica vem romper com o passado, sendo o intuito construtivo que leva a destruição, e retorna a vida como experiência, pois “é como experiência que o passado serve a vida” (Cavalcante, 1989, p. 33), e não como um reservatório de saber.

Como ressalta Cavalcanti (1989), em Nietzsche, “conservar não possui o sentido de copiar e colecionar, mas até mesmo de romper e superar” (p. 32). O passado está a serviço do presente, e quando ele deve voltar-se para o futuro, é a tradição que vem em seu auxílio, mas como experiência, e não como um arquivo.

Nesse contexto, o homem que não possui a “força de esquecer”, estaria condenado ao vir-a-ser, pois “a todo agir liga-se um esquecer” (p. 9). Nietzsche compara o homem que quer se



sentir apenas historicamente, como aquele que se abstém de dormir, ou “ao animal que tivesse de viver apenas de ruminção e de ruminção sempre repetida” (2003, p. 9).

Ferraz (1999) nos esclarece que em Nietzsche o esquecimento não é entendido como “*vis inertiae*”, força da inércia, como pura passividade. Não é um movimento secundário e passivo como o lento e imutável desgaste de uma efígie cunhada em uma moeda, por sua manipulação e da mera passagem e usura do tempo. O esquecimento é antes visto como uma atividade primordial, uma faculdade inibidora indispensável à vida, uma força plástica, modeladora.

Nietzsche atribui ao esquecimento sua plena e rigorosa positividade. Ele associa o esquecimento ao processo de digestão, ao que fazemos, com Ferraz (1999) o retorno aos termos originais no alemão para tornar mais clara a proposta nietzschiana. O termo alemão utilizado para designar digestão é “*einverleibung*”, “*ein*” significa movimento para dentro, “*ver*” transformação, “*leib*”, o substantivo corpo, e “*ung*”, sufixo que indica a substantivação de um processo, a palavra designa uma assimilação física, uma transformação no interior do corpo. Porém, Nietzsche cria um neologismo substituindo “*leib*” por “*seele*”, corpo por alma, ficando a palavra digestão designada por “*einverseelung*”, que corresponderia a uma transformação por dentro da alma, ou conforme traduz Ferraz, a uma “assimilação psíquica”.

Esse grau é o limiar, o limite no interior do qual o que foi vivido precisa ser esquecido, para que o homem não se torne “o coveiro do presente” (p. 10). Para tal é necessário, segundo Nietzsche (2003), saber “qual o tamanho da *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura” (p. 10, grifos do autor). Essa força é capaz de transformar e incorporar o que é estranho e passado, podendo curar feridas e reestabelecer as formas partidas. Nietzsche ainda nos explica que um homem ou um povo poderia por sua força plástica trazer “todo o passado para junto de si, (...), incorporaria a si e como que o transformaria em sangue” (p.10).

Trata-se não de se desfazer do passado, mas de incorporá-lo, assimilá-lo, permitir que ele transforme o interior da alma, deixar que ele te constitua de forma íntima, como o sangue que nos move e circula em nossas veias.

Com isso Nietzsche não nos propõe uma invalidação do passado, em oposição a isso, ele elucida que “o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura” (p. 11), ou ainda que “somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem



se torna homem. No entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem” (p. 12).

Nietzsche (2003) chama a possível tendência de um homem, ou um povo, de olhar para a vida a partir do campo de visão e de interesses do passado de “sentido” ou “olhar antiquário” (p. 28), aqui o campo de visão fica restrito, pois a medida e a proporção são determinadas por esse olhar, ao que o autor nos adverte que aí há o perigo de “tudo torna-se antigo e passado”, sendo, o já conhecido, acolhido e venerado, ao passo que “o que é novo e o que advém, é recusado e hostilizado” (p. 28). Assim, “em meio a um certo excesso de história, a vida desmorona e se degenera, e, por fim, através desta degeneração, o mesmo se repete com a própria história” (p. 17)

Para Nietzsche a história antiquária se degenera no instante em que “a fresca vida do presente não a anima e entusiasmo mais”, quando o sentido de um povo se enrijece e a história serve a vida passada e “o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica” (p. 28), de forma que “o homem envolve-se com um cheiro de mofo” (p. 28-29).

Aqui a história “compreende a vida só para conservá-la, não para gerá-la”, subestima o que advém, pois não tem como decifrar, impedindo “a forte decisão pelo novo” (p. 29). Nietzsche ainda nota que só porque algo envelheceu, cria-se a exigência de que agora se torne eterno, que se eternize como antiguidade (seja um hábito, uma religião, um privilégio político). Em uma mistura de veneração e piedade aparece como arrogante substituir uma antiguidade por uma novidade. Porém, só há como se contrapor a acumulação de atos de piedade e veneração, pelo acolhimento do que advém e está presente. Como ele afirma, “tudo que surge merece perecer” (p. 30), e “é necessária muita força para poder viver e para esquecer” (p. 30).

O passado não é um arquivo a ser perpetuado, ele nos ensina que a vida é o que está em movimento, e é isso que pode suscitar efeitos. Efeitos não de retornar ao passado, mas de experiência.

Cavalcanti (1989) nos esclarece o diálogo que Nietzsche estabelece entre presente, passado e futuro da seguinte forma: a vida presente tem sua origem no passado e dele se serve como fortalecimento e experiência. Mas porque esse passado pode se cristalizar no presente, o presente precisa do futuro, e curiosamente vai buscá-lo no passado, pois nele está a possibilidade de experiência (p. 33).



É interessante destacar que, como ressalta Cavalcante (1989), Nietzsche nos fala que no passado está a “possibilidade” da experiência, ou seja, o passado pode ou não se constituir como experiência, ou pode, permanecer no ressentimento e na reatualização que impediria a vida, fazendo dela um eterno retorno ao lugar já conhecido e venerado, um excesso de história que destrói a força plástica da vida, que não sabe mais utilizar o passado como alimento substancial.

Ao nos falar do homem do ressentimento Nietzsche nos fala que sua boa digestão foi entravada, e seu estômago está lento e pesado, nunca se liberando de um excesso de memória paralisante, não metabolizada. Ele nada digere, tudo guarda, sendo incapaz de exteriorizar sua agressividade e abrir-se para o novo. Nas palavras de Ferraz (1999): “não dando cabo de nada, tal homem nunca fica pronto para o novo, para o presente. Torna-se refém de seu passado e de suas marcas” (p. 31).

Se o passado sufoca é preciso criar uma nova natureza, mas condenar as gerações passadas não apaga nossas origens nelas, logo, criar supõe assimilar e liberar o passado, estar fora do tempo se situando em uma atmosfera não-histórica. Sem essa dimensão de criação, na qual a história nos auxilia, corremos o risco de permanecer presos ao passado.

O processo de digestão implica não em desfazer-se do alimento, não se trata de colocá-lo para fora, mas de deixar que ele seja assimilado e comece a fazer parte daquele corpo/alma vivo, em ação, em movimento. O homem de ação é desprovido de consciência e de saber, esquece a maior parte das coisas para fazer uma apenas, aquilo que deve vir a ser agora.

O passado como alimento tem seu grande valor, e gera “o prazer de saber que não se é um ser arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado e se é herdeiro” (Nietzsche, 2003, p. 127). Digerir não é, portanto, negar ou se esquivar de uma história:

somos o resultado de gerações anteriores, também somos o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes: não é possível se libertar totalmente desta cadeia. Se condenamos aquelas aberrações e nos sentimos desobrigados em relação a elas, então o fato de provirmos delas não é afastado (Nietzsche, p. 30-31).

Desaprovar ou negar o passado não nos desobriga ou nos faz diferentes dele, nesse sentido, Nietzsche nos ensina que é preciso confrontar o herdado, debilitando nossa primeira natureza, para que possa advir uma segunda natureza. Sobre esse processo ele nos ensina que



“essa é uma tentativa de si dar, como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém” (p.31).

Cavalcanti (2012) observa que com a criação da memória o homem transcende os limites do presente, desenvolve por suas ações, uma forma de memória que permite aos recém chegados retomar as obras dos antepassados, evitando a dissolução do gênero humano no infinito número de experiências individuais. Ou seja, a memória possibilita a própria invenção da cultura. Contudo, como ressalva Nietzsche, o histórico é essencial para a cultura e a tradição, e o a-histórico é essencial para renová-la.

Ao que Cavalcanti (2012) aponta que passado e presente se aproximam pelo princípio da criação, pois o primeiro a partir de seus feitos é capaz de suscitar um movimento de ação no presente, movimento que geraria novos efeitos. De forma que a relação com a história não deve ser de imitação e perpetuação, mas sim um esforço das gerações em “criar em relação ao modelo algo próprio e original” (Cavalcanti, 1989, p. 33-34), apropriando-se do passado e liberando-se das impressões, abrindo espaço para o novo e tornando possível viver o presente.

Nesse sentido, como vimos em Nietzsche, toda ação necessita do ele chamou de atmosfera a-histórica, carece de uma ruptura com a continuidade da história que condiciona e limita o presente. Como se toda vez que surgisse algo original, um ato criador, “uma linha perpendicular atravessasse a continuidade do tempo, gerando novas possibilidades históricas” (Cavalcanti, 2012, p. 90).

Cavalcanti (2012) nos instrui que a assimilação do passado, comparada a digestão, significa Nietzsche propõe pensar a memória como o que guarda estreita relação com o futuro, “ela [a memória] não é guardiã do que deve ser conservado, mas fonte fecunda de reflexão e transformação” (Cavalcanti, 2012, p. 103). Reconstituir o passado não deve ser uma busca de encontrar uma verdade factual, mas de seu valor para a vida, do que no passado tem força de criação.

Nietzsche propõe uma relação com o passado que “possa romper com a atitude de contemplação ou de resignação de efeitos paralisantes, e que seja capaz de despertar a ação” (Cavalcanti, 2012, p. 102). Trata-se de usar a experiência para ser capaz de ir além dela, tendo a coragem de construir uma história, ao que Cavalcanti ainda sugere que tornar-se herdeiro de uma cultura não significa imitar ou dar continuidade aos seus efeitos, significa antes, compreender profundamente o princípio que orienta a sua atividade: a criação.



Somente pelo acolhimento do horror de uma experiência, e pela possibilidade de uma nova tessitura, o evento psíquico ou histórico pode ser reconhecido como passado, podendo ser esquecido, fazendo parte de uma realidade histórica. Pode assim, ser lembrado e não não mais atualizado, fazendo do presente uma extensão do que não passou. No âmbito social, várias estratégias de interdição e de tabu conferem a uma experiência os efeitos de recalque, ao permanecer como interdito perpetua suas raízes na experiência. Havendo um interdito há a negação de algo que se afirma, e logo a impossibilidade de deixar que a experiência germine o futuro produzindo seus efeitos, efeitos de criação, pelos quais uma cultura e um povo pode não ser mais o mesmo.

Um aparato social pode fazer de um acontecimento, por mais bárbaro que seja, uma fonte fecunda para novos posicionamentos, ou pode simplesmente não querer tocá-los, e erguer sobre ele um tabu que impeça o refazer-se a partir de uma nova inscrição que retroaja sobre a primeira.

Seja em âmbito social ou subjetivo, podemos pensar estratégias defensivas – defesa diante do desamparo, do real descoberto e traumático da violência, de que a unidade e identidade supostamente conquistadas outrora não vigoram mais – ou de acolhimento daquilo que se configura como traumático, o que certamente possibilitará diferentes destinos ao vivido, e donde podemos pensar os efeitos de ruminação ou de invenção.

Percebemos que há um esquecimento que serve a vida, e a possibilidade do surgimento do novo, e um outro esquecimento que consiste em jogar para “debaixo do tapete” aquilo que não se quer ver, que não se quer saber, visando moldar e manter uma identidade, seja uma identidade individual ou social. Como bem ressalva Pollak (1992), há uma ligação entre memória e identidade social, de forma que o que vai se constituir como lembrança, e o que vai ser “esquecido”, é fruto de um jogo de poderes e interesses políticos. Aqui vemos estabelecer-se a lógica da consciência, que trabalha com a segregação e a tentativa de construção de uma identidade, ainda que ilusória e transitória. Essa transitoriedade se deve ao fato de que, como vimos, a memória é sempre passível de resignificação à medida que novas representações se inscrevem, e surgem intempestivamente abalando a unidade forjada para o eu. Utilizamos o termo “eu” não apenas como algo particular, mas como toda tentativa de construção de uma unidade, de um “eu” em detrimento do “outro”. Ou seja, se há um “eu” (seja de um sujeito, uma



Nação, ou um povo) que define o Um, a logicamente o outro, o diferente, o que deve ser segregado, o que não faz parte do “eu”.

O Brasil, assim como muitos países da América Latina, é marcado pela miscigenação racial, por uma alteridade bastante íntima que nos constitui enquanto civilização. Para além da diversidade de raças e povos pelos quais nos constituímos, o que é fator de enriquecimento cultural, somos marcados por profundas desigualdades sociais, onde a miséria e a riqueza convivem lado a lado. Não há como negar a diferença e calar a população sobre as condições de exclusão aos bens materiais (como comida, moradia, dinheiro, transporte, dentre outros) e culturais (como saberes, arte e lazer) que são produzidos nessa sociedade e dos quais não há acesso possível.

Recentemente têm acontecido no Brasil diversos movimentos populares com as mais diversas reivindicações: contra a corrupção e melhoria dos serviços de saúde e educação; e também contra algumas leis que estavam para ser aprovadas no Congresso Nacional beneficiando políticas perversas. Tais propostas de leis buscam, por exemplo, interferindo em um estatuto do código de ética da psicologia, patologizar a homossexualidade, como se fosse, uma doença a ser curada – pleito realizado pela bancada protestante, cada vez mais forte em nosso Estado laico.

As manifestações começam quando bilhões são investidos em construções e obras para copa do mundo, em detrimento da situação de desamparo e pobreza em que ainda encontra-se presente para grande parte da população, e da precariedade dos serviços públicos. A tentativa do “país do futebol” é de escamotear tudo que se colocava como alteridade diante das construções luxuosas e superfaturadas.

Porém, como não poderia deixar de ser, o que é escamoteado, quando surge, aparece com mais força, e se expressa como pode. Muitas dessas manifestações terminam em violência, e fúria direcionada ao patrimônio público, além de bancos e lojas de grife. Dimensão de espanto e estranhamento que desvela a tentativa de manter a ingênua noção de uma identidade civilizatória, que se recusa a ver o outro lado da mesma moeda: para que haja a riqueza, obrigatoriamente se coloca aqueles que estão excluídos dela, o seu reverso, o Outro.

Lidar com a diferença implica em acolher a população de excluídos e não posicioná-los como o que deve ser excluído. Percebemos assim, que muitas tentativas culturais de construção de uma identidade fixa e de manutenção “embaixo do tapete” daquilo que aparece como



alteridade estão fadadas ao fracasso. Como Freud nos ensina, se chamamos os demônios a comparecerem não podemos mandá-los embora sem fazer-lhes ao menos uma pergunta, pois certamente eles têm o que dizer.

Nesse mesmo sentido vale retomar as amplas discussões sobre o regime ditatorial no Brasil, a partir dos 50 anos do golpe de 64. Como afirma Safatle no texto “A eterna transição” publicado na “Carta Capital” em fevereiro de 2014, a maior característica da transição à brasileira é o fato de ela nunca acabar, pois não lidamos de fato com o nosso passado e seus efeitos. Nas palavras do autor:

Vende-se a falsa versão de que o Brasil seria um país de reconciliação fácil, capaz de mobilizar todos os setores da sociedade para uma superação de traumas passados. Na verdade, somos uma nação onde os traumas nunca são superados, pois eles sequer são nomeados. Dessa forma, somos obrigados a conviver com fantasmas que parecem sair do nada, mas são, na verdade, a expressão de visões que nunca morreram de fato.

No Brasil vemos ruas, escolas, patrimônios públicos ganharem nome de importantes ditadores, como se a ditadura fosse uma estória de fabulas, e não uma história com efeitos reais de violência e barbárie. Há um não querer saber fundamental, um tabu sobre as reais torturas e massacres acontecidos nesse período, que geram em contrapartida, uma veneração nesse passado, como nos ensina Nietzsche. Ao que Safatle (2014) nota que os correntistas do Banco Itaú receberam uma agenda na qual o dia 31 de março estava marcado como “aniversário da revolução de 64”, o jornal *O Estado de S. Paulo* decidiu publicar um artigo do general Rômulo Bini Pereira a respeito da grandeza do que esse senhor chama de “Revolução de 64”, o que na Argentina, no Chile, no Uruguai ou Espanha, seria inimaginável. Ressalta ainda que no país nenhum torturador, absolutamente nenhum, foi preso ou simplesmente julgado.

O autor nos mostra que a ditadura brasileira está longe de ser um assunto encerrado, ao contrário, foi apenas maqueado, por uma falsa reconciliação e transição para uma sociedade democrática de direitos, sem que as Forças Armadas mostrem, minimamente, terem entendido o que fizeram e ofereçam publicamente um pedido de perdão à população brasileira por terem destruído nossa democracia; sendo vista por vários setores da sociedade brasileira como um corpo estranho, uma corporação pronta a desordenar, mais uma vez, a nação por meio da força e do arbítrio. O que se espera deste momento de reflexão a respeito dos 50 anos do golpe é, ao menos, o fim dessa prática medonha de nunca colocar claramente como objetos de repúdio



público aqueles que destruíram não apenas 20 anos da história brasileira, mas contribuíram para um presente ainda assombrado pelos piores fantasmas.

Podemos localizar nisso um jogo, em que memória e esquecimento servem à finalidades espúrias e desimplicadas das consequências nefastas que produzem. Homenagear a memória dos ditadores é esquecer os danos que a ditadura trouxe para a sociedade.

A tentativa de edificar uma memória histórica, como um passado distante que em nada nos toca é sempre fracassada. O passado precisa fecundar o tempo presente. Se se nega seus danos ou se o mantém numa suposta indiferença, esses recalcados fazem seu retorno. Ao invés de possibilitarem efeitos de invenção, comparecem como efeitos de repetição em constante ruminação do que não pode ser digerido.

A construção de uma memória e identidade social, numa perspectiva equivocadamente fixa, se faz à custa da negação da alteridade, se vale de uma lógica que nega o diferente, exclui o paradoxo, e lança para fora de si tudo aquilo que é diferença, tratando-a como barbárie e horror. Toda identidade, quanto mais fixada e forte, traz em si um campo de possibilidades no qual o fascismo frutifica. Ao falar de uma identidade estamos acostumados a pensar o que determinada pessoa, ou determinado povo “é”, e não pensamos em tudo que foi excluído para que aquela definição pudesse aparecer como unitária e estável, em toda complexidade e jogo de forças que está sendo comprimida.

Relançando a lógica do inconsciente, discutimos se não seria possível um certo acolhimento do paradoxo, uma convivência de valores heterogêneos sem que um negue o outro. Afirmação de diferença, que possibilite a uma sociedade experimentar um certo nível de dessubjetivação que toca um certo desamparo, desamparo de não ter um sentido que a defina de uma vez por toda e que ao mesmo tempo abra vias para diversas possibilidades de sentido. Não é possível se desfazer de todo da questão da identidade. Pessoas e povos tem nomeações, e histórias referenciais, o que questionamos é a fixidez, que implica negações e indiferenças absolutamente danosas.

Nietzsche (2003), ressalva que há um grau de ruminação, de sentido histórico no qual um homem, uma cultura, um povo se degrada e sucumbe, pois todo agir implica em esquecer, de forma que o homem de ação é sempre desprovido de consciência e de saber. De modo que somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida, o homem se torna homem. Ser homem implica uma invenção. Uma história que não serve para vivificação, mas para



paralisação, para o abandono confortável da vida com todo inesperado que nela se coloca, é uma história que serve à morte, uma história que cala o desejo.

Quando falamos que esquecimento implica em um trabalho de luto, queremos dizer com isso, que esquecer implica também um desejo, um abrir mão do já conhecido, não purificando-se dele, mas mergulhando nele, reintegrando-o em si. Ainda que esse íntimo, apareça como estranho. Assim, abre-se espaço para o comparecimento de uma alteridade íntima, fecundando um espaço para que um novo possa advir. Ao contrário disso, o manter-se fixado em uma memória que serve a uma identidade, traz o que Gagnebin (2006) nos aponta como algo próprio da melancolia: “haveria, então, uma complacência narcísica na melancolia, que fornece ao sujeito a grande ‘vantagem’ de desistir do trabalho de luto, isto é, de novos investimentos libidinosos vitais, para se instalar na tristeza e nas queixas infantis, reino onde o eu pode reinar incontestado” (p. 105).

Podemos dizer que esse reino infantil onde o eu pode reinar soberano, não se relaciona somente a queixa e a tristeza, mas também aos povos em que a alegria e o poder podem reinar soberanos, por se agarrarem a uma história (ainda que por vezes forjada) de vitórias e poder. Ou seja, o eu reina soberano quando nos esquivamos de nos haver com a alteridade, e permanecemos como se tudo estivesse restrito ao nosso eu, continuando na repetição do mesmo.

O trabalho de luto, o poder esquecer, seja o fracasso ou a vitória, abre vias para novas memórias, novas identidades, novas criações, abre vias para a vida. Concluo esse trabalho com uma frase brilhante de Gagnebin (2006) a respeito do trabalho de luto: “um trabalho que, certamente, lembra dos mortos, por piedade e fidelidade, mas também por amor aos vivos” (p. 105).

REFERÊNCIAS

CAVALCANTI. Anna Hartmann. Nietzsche e a história: In: *O que nos faz pensar*. N. 1, Jun. 1989, p. 29-36.

CAVALCANTI. Anna Hartmann. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a segunda consideração extemporânea. In: *Philosophos: Revista de Filosofia*. UFG. V17, n. 2, p. 77-105. Jul/Dez, 2012.



FERRAZ, Maria Cristina Franco. Das três metamorfoses: ensaio de ruminação. In: *O que nos faz pensar*, nº 14, agosto de 2000.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Nietzsche: o esquecimento como atividade. In: *Cadernos de Nietzsche*, 7, p. 27-40, 1999.

FREUD, Sigmund. (1899/1989). Lembranças encobridoras. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 3.

_____. (1914/1989). Recordar, repetir e elaborar. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 12.

_____. (1915a/1989). O inconsciente. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 14, 1915a/1989.

_____. (1915b/1989). Recalque. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 14.

_____. (1917[1915]/1989). Luto e melancolia. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 14.

_____. (1921/1989). Psicologia de grupo e análise do ego. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 18.

_____. (1925[1924]/1989). Uma nota sobre o 'bloco mágico'. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 19.

_____. (1950[1895]/1989). Projeto para uma psicologia científica. In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago. v. 1.

GAGNEBIN, J. M. (2006). *Lembrar, escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. (2003). *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, .

POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 10, 1992/1.

SAFLATE, W. A eterna transição. In: *Carta capital*. Disponível em:
<http://www.cartacapital.com.br/politica/a-eterna-transicao-7263.html>