

MEMÓRIA CULTURAL E ÉTICA NO ESPAÇO DA NARRATIVA

Amauri Carlos Ferreira*
Yonne de Souza Grossi**

Resumo

No campo da história oral percebe-se certa ausência de métodos na arte de interpretar seus documentos. Ao se pensar subjetividades e relações com o outro, considera-se pertinente buscar elementos constitutivos e fundamentais no campo da interpretação. A relação intersubjetiva na história oral demanda a responsabilidade de se conceber projetos comprometidos com o outro, e com o exercício do fazer histórico. Ao narrar, o sujeito coloca-se em um lugar de poder e espera uma contrapartida da contribuição que oferece. Aqui levantam-se indagações. A quem e para que servem depoimentos orais? De que compromissos ético e moral dispõe o profissional que se utiliza dessa metodologia? Tais questões podem perder-se no vazio do tempo da escrita e da interpretação. Este artigo convida a uma discussão, de natureza ética, ao se cogitar a relação entre pesquisador e sujeito que narra a sua história na configuração da matriz sujeito/narrativa com seus elementos originários: memória cultural, identidade e ética.

Palavras-chave : memória cultural ,identidade e ética.

Abstract

In the field of oral history, a certain absence of method has been observed in the art of interpreting its documents. When thinking about subjectivities and relations with the other, it is considered pertinent to seek fundamental, constitutive elements in the interpretive field. The intersubjective relation in oral history demands the responsibility for conceiving projects committed to the other and to the practice of history. When the subject narrates, it is placed in a position of power and expects something in return for its contribution. Here, some questions may be raised. For whom and for what purpose do oral documents serve? What ethical and moral obligations does the professional have who makes use of this method? Such questions can become lost in the void of the time of writing and interpretation. This article may invite us to a discussion of an ethical nature, when the relation between researcher and subject is considered , with is the interviewer in the shape of the subject/narrative matrix with its original elements: cultural memory, identity and ethics.

Words-monkey : Cultural memory, identity and ethics.

* Professor do Departamento de Filosofia e do mestrado em Ensino de Ciências e Matemática da PUC-MG

** Professora do Departamento de Ciências Sociais da PUC-MG.

“Dirás o que puderes lembrar. Trabalho com fragmentos de episódios, restos de acontecimentos, e tiro disso tudo uma história, tecida num desenho providencial. Quando me salvaste, tu me deste o pouco futuro que me restava e te recompensarei, devolvendo a ti o passado que perdeste. Mas minha história talvez não faça nenhum sentido . . . Não existem histórias sem sentido. Sou um daqueles homens que sabem encontrá-lo até mesmo onde outros não o vêem. Depois disso, a história se transforma no livro dos vivos, como uma trombeta poderosa, que ressuscita do sepulcro aqueles que há séculos não passavam de pó... Para isso, todavia, precisamos de tempo, sendo realmente necessário considerar os acontecimentos, combiná-los, descobrir-lhes os nexos, mesmo aqueles menos visíveis...”

Umberto Eco

No campo da história oral percebe-se certa ausência de métodos na arte de interpretar seus documentos. Ao se pensar subjetividades e relações com o outro, considera-se pertinente buscar elementos constitutivos e fundamentais no campo da interpretação. A relação intersubjetiva na história oral demanda a responsabilidade de se conceber projetos comprometidos com o outro, e com o exercício do fazer histórico. Ao narrar, o sujeito coloca-se em um lugar de poder e espera uma contrapartida da contribuição que oferece. Aqui levantam-se indagações. A quem e para que servem depoimentos orais? De que compromissos ético e moral dispõe o profissional que se utiliza dessa metodologia? Tais questões podem perder-se no vazio do tempo da escrita e da interpretação.

Jean-Claude Guillebaud fala de um aniquilamento da comunhão de destino e da solidariedade entre seres da mesma espécie. Para Emmanuel Levinas é como se o outro nos incomodasse. Perdeu-se a sensibilidade do reconhecimento do homem pelo homem. Percebe-se que algo soa de maneira sinistra. Assiste-se a uma desagregação de pensamentos universalistas; um naufrágio de ideais utópicos; uma mitificação do mercado e da tecnociência. Os novos discursos acobertam outras formas de dominação, outros códigos de controle social. Uma terra firme está cedendo lugar a terrenos movediços de ausência de valores, tais como igualdade, justiça, liberdade e reciprocidade de direitos. Também a razão e o universal estão sendo desenraizados da dimensão humana. Por outro lado, essas crenças encenaram percursos da história da humanidade. Representaram um entrecruzamento de trajetórias individuais, incrustadas no coletivo de contextos sócio-culturais.

Frente a um *estar no mundo* que nos sobressalta e provoca estranhamento, pergunta-se: será possível recolher histórias, registros, uma vaga e, às vezes, obscura memória de coisas perdidas, de valores em ruínas? Afinal, não se trata de nenhum grande monumento, apenas trajetórias de vida, relatos pessoais. Seu recorte cultural poderá nos convidar a novas reflexões, à fundação de outras raízes. Esta seria uma das contribuições da História Oral para se repensar o nosso tempo. Todavia, julga-se necessária uma discussão, de natureza ética, ao se cogitar da relação entre pesquisador e sujeito que narra a sua história - que não é homogênea, contínua, unívoca. Dela se desprendem múltiplos passados, distintos cenários que descerram permanências e rupturas. Trata-se de histórias dentro da própria história. Como se dá o atravessamento entre o pesquisador e o sujeito? Quem acolhe quem? Quem recebe? Quem se apropria de? Enfim, como se realizam as mediações? Digamos que, por um trânsito teórico-metodológico que processa o entrevistador na configuração da matriz sujeito/narrativa com seus elementos originários: memória cultural, identidade e ética.

Ao considerar a cultura, se circunscrevermos a memória como criação de valores e símbolos, a nossa relação com o ausente e a formação e expressão identitárias não constituiriam um enigma a ser decifrado. Todavia, o sujeito vive em contextos. De suas relações e tensões nesses contextos emerge a sua história - que foge à qualificação do uno, ancorando-se ou permanecendo à deriva de suas múltiplas experiências. Percebe-se que, para compreender a problemática da identidade, o trânsito passa pela percepção de imaginários temporais, referências fundamentadas para se responder a questões da própria identidade: *o que fomos e quem somos*.

A pergunta “*o que fomos*” remete aos cânones da memória cultural. A indagação sobre “*quem somos*” sustenta a esfera do mundo privado de cada um, tendo em vista sua inserção histórico-social. Para se apreender quem somos, imperativo se torna desvelar quem fomos. Se o presente ilumina o passado - como lembra Benjamin, se a pluralidade de discursos sobre a identidade expressa a sua crise - como afirma Pierre Nora, evoco o passado para reingressar em verdades veladas. Tentar decifrá-las significa recolher fragmentos, descontinuidades, descompassos, que talvez permitissem a inteligibilidade dos acontecimentos. Trata-se de reabilitar a memória, coletando dados dispersos que possibilitem, não raro, o ingresso nestes fragmentos para, *a posteriori*, interpretá-los pela regência do presente.

Nesse sentido, um enraizamento vai-se tecendo entre memória e identidade. Um entrelaçar de fios alinhava tempos perdidos. Suas frestas deixam entrever a memória como território da identidade, no momento mesmo em que a pluralidade de nacos diminutos se fazem unidade; ganham contornos, postulam projetos. De imediato, a memória roça as raias do poder ao estampar linhas de força; permite negociações com os fatos da história, indiciando “uma legibilidade em um tempo e um espaço determinado e não necessariamente no instante que os viu nascer” (Matos, 1989, p. 151). Isto porque, nos remete a pontos de partida, a nossa gênese, nos permitindo conhecer o que somos hoje. Ao recuperar nossas perdas, nossos pactos secretos, nossas ruas-de-mão-única, reabrimos o passado no reencontro conosco mesmo. Ao mesmo tempo, emerge a construção da identidade social - cabe então, no isolamento de miúdos fios de um tecido mais complexo, interrogar o tempo e a história.

Lefort lembra-nos um processo de longa duração, denominado de Revolução Democrática, por Tocqueville, urdido na França sob o antigo regime. Sua matriz se modelava pela “igualdade de condições.” (Lefort, 1983, p.117). A relevância deste fenômeno, entretanto, deixa oculta uma mudança considerada essencial pelo autor. A sociedade do antigo regime encarnava sua unidade e sua identidade como a de um corpo. Este corpo “encontrava sua figuração no corpo do rei, ou melhor, se identificava com este, enquanto a ele se ligava como à sua cabeça.” Esta simbólica configura a doutrina inglesa dos Dois Corpos do Rei, cuja marca medieval é de origem teológico-política.

Kantorowicz (1998, p. 117), em sua obra luminosa, mostra como a prédica afirma dois corpos existentes, cada um deles sujeito a tratamento jurídico diferenciado, cabendo decidir, em cada caso, qual dos dois seria responsabilizado por uma ação determinada. A imagem do corpo duplo do rei, mortal e imortal, individual e coletivo, repousava no início sob a de Cristo. Posteriormente, apresentaria desvios e desdobramentos que apagariam os traços da realeza litúrgica, embora conservasse o caráter sagrado de representar a comunidade do reino - política e nacional; enfim, um corpo místico.

O século XVIII, com seu complexo de mutações, vai solapando tal mística face a novos valores que tentam se consolidar. Entretanto, a simbólica tradicional fincara

raízes no imaginário dos indivíduos. Segundo Lefort, pequenos corpos do antigo regime constituíam referências identificadoras, se organizam e se mobilizam no interior “de um grande corpo imaginário do qual o corpo do rei fornece a réplica e garante a integridade”. (Lefort, 1983, p. 117). Com a Revolução de 1789, o corpo político “perde a cabeça”. Já na metade do século XIX é possível observar a desintegração da corporeidade social: a destruição da arquitetura dos corpos faz com os indivíduos percam seu lugar no universal núcleo do corpo político, selado pela legitimidade. A identidade se aniquila. Agora, o poder aparecerá como um lugar vazio, sem ligação com um corpo político, ocupado temporariamente por mortais, ou pelos que se instalam no poder pela força ou pela astúcia. Dissolver-se-ia, assim, a representação de um corpo imortal, contínuo, a contornar a sociedade. Não haverá unidade capaz de denegar a divisão social, vindo a identidade a ser questionada.

Doravante, a sociedade não só será inapreensível, como seus múltiplos discursos não conseguirão apagar, sequer domesticar sua experiência indeterminada e seqüencial. Também um eixo de procura de identidade não se deslocará da experiência de divisão. Houve a perda do poder como instância permanente de legitimidade e identidade. A dissolução da corporeidade simbólica, face à divisão social, a presença apenas do humano e contingente no confronto das forças pode, às vezes, levar a sociedade ao limite da fratura - não há garantia da “identidade da razão e da realidade.” (Matos, 1989, p. 131).

Como os sujeitos se constituiriam? A pergunta nos remete à sociedade moderna.

Para Touraine (1998, pp. 216-239), à medida que a modernidade constrói seu caminho, mais o sujeito e objetos se apartam. Esta separação inexistia em visões pré-modernas - como vimos - onde as duas dimensões se confundiam. A idéia de sujeito, subjetivação no sentido de processo, conhece-se mais em momento de crise e decomposição, no dizer de Freud e Nietzsche, face à racionalização e instrumentalização de elementos intercessores no percurso moderno; como pano de fundo, a indeterminação dos processos sociais. Entrementes, o emergir do sujeito liga-se à sua relação com o outro, situando-se no limite em que a consciência de si pode impedir o destilar do sujeito, ocultando-o, justo porque o indivíduo é o entrecruzamento de desejo e lei, o outro vindo a ser o catalizador da identidade moderna. Então, o outro representaria o ponto de diferença pelo qual o sujeito se reconhece ao sair de si; ao se encontrar com o outro; não em suas posições sociais ou determinações, mas, como sujeito que expressa liberdade. Ao se desprender das engrenagens sociais, torna-se apto a criar a si mesmo e a sociedade. É o que Hegel procura mostrar quando discute a constituição do espírito subjetivo, observando que consciência alienada só perde esta condição a partir do movimento que a conduz ao encontro do outro. Assim, o que significa falar sobre identidade moderna, senão questionar a alteridade?

Lembra Ciampa (1990, pp. 125-159) que o sujeito, ao encarnar relações sociais, vai trançando a sua identidade - modela um projeto, cria uma história. No seu conjunto, as identidades performam uma sociedade que, em seu retorno, possibilita aos sujeitos a modelagem de seus espaços sociais e políticos. Este movimento configura identidades em metamorfose - expressão criada por Ciampa para não apenas indicar transformações, como o não-posto, a mera aparência - o que representa um trabalho de reposição do mesmo, um congelamento de textos identitários.

Identidades perpassam malhas onde se alinham e desalinham projetos, individualidades, coletividades, vidas, mortes, caminhos se consolidando. Isto pode acontecer em vista de mudanças, rompimento de tradições e permanências que insistem em acoplar processos. Quais os pontos cruciais desses territórios despedaçados? Fragmentados? A mais das vezes, não se trata de polaridades, de simples cruzamentos,

mas, uma tensão dialética imantando campos de força, linhas de fuga. Assim, transformações podem suscitar no sujeito perspectivas e projetos novos, na confluência de contextos histórico-sociais.

No que se refere a Castells (1995, p.24), a elaboração de identidades sociais sempre ocorre em contextos também marcados pelo poder. Qualifica três matrizes identitárias: *a identidade legitimadora*, introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, tendo em vista expandir e racionalizar os circuitos de poder; *a identidade de resistência*, criada por sujeitos que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, cuja insurgência tem por base princípios diferentes dos que permeiam instituições sociais; e, finalmente, *a identidade de projeto*, quando construtores sociais expressam uma nova identidade, redefinindo posições de grupos na sociedade em busca de transformações estruturais.

Nesse desdobramento da análise, a questão da identidade, apresentada em conexão com uma memória cultural, pode ser pensada como um processo de aprendizagem. Aprendizagem esta, forjada pelas relações estruturantes entre o sujeito e o mundo, consigo mesmo e com o outro. O *estar no mundo* requer indagar por “jogos incessantes, sempre outros, entre alteridade e identidade” (Gagnebin, 1997, p.11).

Bosi se pergunta se a preocupação nas ciências humanas com a memória e seus lugares, mais que moda acadêmica, não teria origem numa necessidade profunda de enraizamento. Responde que “do vínculo com o passado se extrai a força para formação de identidade, recorrendo a Simone Weil que julga “esse vínculo um direito humano, semelhante a outros direitos ligados à sobrevivência”. Époas outras armazenam fontes que se reportam a questões atuais. Para enfrentar os sombrios tempos do nazismo, Simone Weil lia e relia Heródoto, Tucídides, Tito Lívio... *Ilíada*, *Antígona* ... originais sagrados sânscritos e babilônicos, tentando ouvir “o antigo grito” (Bosi, 2003, p.16).

Entretanto, na teia da memória, a pergunta pela identidade/identidades quase sempre demarca o aniquilamento das fronteiras do outro e seus desdobramentos perversos. Assiste-se a um desterramento do ser humano, por exemplo, quando se poderia trazer narrativas que cobrissem trajetos de vidas, meio a metodologia de história oral, incitando uma reflexão sobre o agir no mundo - trata-se de repensar o passado iluminado pelo presente. Todavia, a própria relação pesquisador e entrevistado pode estar contaminada pelos esclarecimentos apontados. Cumpre, pois, assinalar uma travessia que bordeje a multiplicidade de câmaras habitadas pela memória, confirmando a pluralidade de experiências inscritas em distintos textos identitários. Gagnebin (1994, p.96) pergunta: quais os sujeitos que se desfazem, quais os sujeitos que emergem em histórias narradas? Para Faye (1996, p. 162) “a potência de contar começa em todas as partes e em todos os lugares. Será necessário contá-la por todos os lados e em todos os sentidos – por todos esses fragmentos e pela própria fragmentação. E, ao mesmo tempo, a cada momento, juntar a fragmentação”.

Há, contudo, uma trajetória que opera os deslocamentos entre o sujeito que narra e uma escuta sensível do pesquisador - uma antiga morada, já conhecida pelos gregos: a ética.

Somos muitas histórias e todas elas representam a história da humanidade. Nesse sentido, ao se buscar fragmentos da memória de um narrador, encontra-se nossa história nesta promessa de dizer uma verdade, a do sujeito. Ainda que se considere a narrativa como provisória, ela é verdadeira para quem a relata e exige responsabilidade na escuta. A morada do pesquisador necessita acolher, com respeito e aceitação, o dizer do outro, pois “a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta não

existisse em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não é para si mesma: ela é mais uma vez, inicialmente para o outro” (Levinas, 1982, p.88).

Na escuta do outro, interpõe-se uma mediação que se concretiza no ethos do pesquisador, uma vez que o ato é de pura responsabilidade em relação ao narrador. Não se deve ultrapassar as fronteiras do que não foi permitido. O compromisso do entrevistador é despertar a lembrança que se ancora no tempo e que agora se presentifica com impressões menos vivazes, que o tornam portador de uma memória viva, como nos afirma Levinas: “O instante presente constitui o sujeito que se põe, ao mesmo tempo, como senhor do tempo e como implicado no tempo. O presente é o começo de um ser” (Levinas, 1998, p. 116).

Ser de memória é aquele que, ao guardar o passado, cuida de seu ethos (morada, casa) como lugar privilegiado da liberdade de expor, ou não, vivências. Considerar que é preciso forçar o narrador a relatar é ferir o princípio da ética contemporânea que vincula meios e fins. Fins éticos exigem meios éticos. Desejar um relato não quer dizer que se irá obtê-lo. É mister o diálogo como ponto de partida e o conflito como doloroso processo. Daí a permissão, o respeito à individualidade. Estar em sintonia com o princípio ético da responsabilidade, é construir uma história digna de ser escrita, interpretada, discutida. O princípio ético da responsabilidade conduz o sujeito a refletir sobre sua própria escolha e assumir consequências do ato realizado. A escolha de escutar, a partir dos procedimentos metodológicos da história oral, seja pela história de vida ou temática, requer uma responsabilidade: aquele que narra possibilita ao intérprete o domínio de descortinar verdades inscritas no tempo.

O princípio da responsabilidade permite não só perceber no outro a condição humana, como possibilita a compreensão do presente, pela lembrança do passado, a partir da morada primeira que é a ética. “A morada se concretiza na casa, como habitação, mas seu sentido último reflete recolhimento e refúgio. O ente que mora habitando uma casa se recolhe e se refugia do mundo objetivo, mas a tempo se inquieta em relação a seu futuro desdobramento neste mesmo mundo” (Costa, 2000, p. 136)

A morada do narrador demanda respeito e responsabilidade por ele ser portador da casa da memória; sem ele é impossível o legado da inscrição de um acontecimento, que permite ao historiador sua interpretação. O mundo se torna o espaço de construções culturais, colocando-se em posição posterior à morada: “O homem está presente no mundo como vindo de um domínio privado de um nó de si, para onde pode retirar-se a qualquer momento (...) Simultaneamente fora e dentro, ele vai para fora a partir da intimidade” (Ibidem, 2000, p. 137).

Ao esculpir uma forma no tempo vivido, a percepção do mundo se desvela no corpo como presença imediata que expressa mediações - a partir de escolhas, envolvendo um sujeito autônomo e o cuidado para com o outro.

O sujeito se torna autônomo quando se vincula a um grupo com normas morais já estabelecidas; ele as interioriza e, ao refletir sobre as consequências de suas decisões, escolhe. Ressalte-se que o sujeito, para ser autônomo, precisa interiorizar a norma e refletir sobre a mesma para, posteriormente, decidir aceitá-la ou não. O sujeito autônomo, no exercício de suas funções reflexivas e de suas escolhas, demarca relações que se organizam ao longo de sua existência. Essas relações estão circunscritas ao mundo, a ele mesmo e ao outro. É nessa relação do sujeito com o outro que a reflexão ética emerge como um de seus elementos constituintes. O outro se torna uma referência do agir, por demandar um relação de cuidado.

Neste sentido, ao se pensar a relação entrevistador/entrevistado, pesquisador/narrador, exige-se uma atitude de tato que nos leva a refletir sobre o cuidar. O cuidado, “em sua forma mais antiga, pois cura em latim se escrevia coera e era usada

num contexto de relações de amor e de amizade. Expressava atitude de cuidado, de desvelo, de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou por objeto de estimação. Ou no sentido de cogitare - cogitatus e sua corruptela coyedar, coidar, cuidar. O sentido de cogitar e - cogitatus é o mesmo de cura: cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de desvelo e de preocupação. O cuidado somente surge quando a existência de alguém tem importância para mim. Passo então a dedicar-me a ele; disponho-me a participar de seu destino, de sua busca, de seu sofrimento e de seu sucesso, enfim de sua vida” (BOFF, 1999, P. 91).

Uma ação ética pressupõe o reconhecimento do outro como pertencente à espécie humana. É na relação de reconhecimento do outro que o saber cuidar torna-se um modo de acolhimento, independentemente de raça, preferências sexuais, territórios, idade, condições econômicas...

A atitude de cuidar de nós mesmos e do outro, que se encontra como narrador, faz parte de uma ação advinda de escolha pessoal e/ou profissional. O compromisso com o outro funda-se no dever, não designa um dever - ele estabelece o cuidado para com o outro que pertence ao mundo e, ao se pensar numa relação pesquisador/narrador, nela já estará inserida o agir ético e moral do cidadão.

A mediação ética nos possibilita refletir a respeito de nossas indagações e dos motivos que nos conduzem à entrevista, pois o portador da memória tem um dever - o de proteger o narrador das tiranias da intimidade. Este é um cuidado que se faz precípuo, ao escutar vozes antigas em tempos presentes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

- BOFF, Leonardo. Saber Cuidar . Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOSI, Ecléa. O Tempo Vivo da Memória. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- CAGNEBIN, Jeanne Marie. História e Narração em W. Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- _____. Linguagem, Memória e História-sete aulas. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- CIAMPA, Antônio da Costa. A Estória do Severino e a História da Severina. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- COSTA, Luis M. Levinas – uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2.000.
- LEFORT, Claude. A Invenção Democrática. São Paulo: Cia. das Letras, 1983.
- LEVINAS, E. Ética e Infinito. Lisboa: Ed. 70, 1982.
- _____. Da Existência ao Existente. Campinas – SP: Papirus, 1998.
- MATOS, Olgária C.F. Os Arcanos do Inteiramente Outro. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. Memória e História em Walter Benjamin. Departamento de Filosofia da USP. Mimeo, s/d.
- TOURAINÉ, Alain. Crítica da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.