

Gestão do esquecimento e cultura política brasileira: a construção de um objeto sensível de pesquisa histórica

JACY ALVES DE SEIXAS*

O tema desta comunicação é o esquecimento e a im-pertinência e im-possibilidade de sua abordagem histórica; pesquisa que desenvolvo há alguns anos. Quero aqui discutir, mais especificamente, os meandros da construção da operação historiográfica voltada para uma temática eminentemente sensível e, sob muitos aspectos, 'não-palpável', como a da memória e do esquecimento¹, que se vale de imagens materiais e também mentais para ganhar seu lugar no "mundo humano", segundo expressão consagrada de Hannah Arendt. Esquecimento compreendido não como o outro lado da memória, seu avesso, mas como sua contrapartida inelutável e instituinte. Memória e esquecimento: experiências e noções sensíveis, narrativas que se dispõem na ambivalência, não designando movimentos pendulares que oscilem entre pólos opostos, como cadência de um pêndulo de relógio: hora da memória, hora do esquecimento. Ao contrário, as *formas* do lembrar e do esquecer tocam-se e inserem-se uma no outra, articulam linguagens que não cessam de se interpenetrar. Sob esta ótica, desconfiada da dicotomia memória/esquecimento assim como da crença na significação unidimensional e estritamente voluntária/racional da memória (SEIXAS, 2000) e sua ambição de representar fielmente o passado, busco discernir e interrogar uma possível *linguagem do esquecimento* e seu exercício na história e na construção das subjetividades, sua ação como dispositivo de subjetivação, assim como pensamos e interrogamos as linguagens, as práticas e os usos políticos múltiplos da memória. Entretanto, enquanto a memória, desde a década de 1980,

* Professora Associada IV - Universidade Federal de Uberlândia

¹ Retomo aqui reflexões apresentadas no Colóquio Internacional "Conceitos e linguagens – construções identitárias", realizado em outubro de 2012 na UNESP-Franca. Publicação no prelo; organização de Márcia Naxara e Virgínia Camilotti. Ver o desenvolvimento da problemática esquecimento/história em meus artigos: "Comemorar entre memória e esquecimento". *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. da UFPR, nº32, jan/jun 2000, pp.75-95; Tênuas fronteiras de memórias e esquecimentos: a imagem do brasileiro jecamacunaímico. In: GUTIÉRREZ, H.; LOPES, M. A.; NAXARA, M. (org.) *Fronteiras – paisagens, personagens, identidades*. Franca: UNESP; São Paulo: Olho d'Água, 2003. p.161-182; Dissimulação, mentira e esquecimento – formas de humilhação na cultura política brasileira (reflexões sobre o brasileiro jecamacunaímico). In: MARSON, I.; NAXARA (org.). M. *Sobre a humilhação – sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, 2005, p.417-436.

tem sido superinvestida histórica e historiograficamente, o esquecimento permanece em uma espécie de limbo sombrio – frequentemente visto como ontologicamente inabordável, *fora* da linguagem e, portanto, da consciência e da cultura – ou sob o constrangimento (e, algumas vezes, a coação) do dever de memória, cuja complexidade tem sido objeto de várias e importantes análises.

Mais do que superinvestimento, a historiografia hoje vem, muitas vezes, tratando os atos da memória não como portadores de uma aspiração à verdade, mas como recortes transparentes e unívocos de verdade; a memória e a rememoração colando-se e confundindo-se com os discursos e depoimentos voluntários sobre “aquilo que aconteceu” e que tem feito a fortuna acadêmica, nada crítica, da história oral.² Meu enfoque procura aproximar *Letes* e *Mnemosine*, o fluir do rio do esquecimento (ora devastador, ora renovador) e o poder da mãe das nove musas que carregam a pretensão, ou o dom, de dizer o que foi, o que é e o que será. Esta aproximação torna-se pertinente com a condição de não operarmos aí uma identificação,³ mas o reconhecimento de que as linguagens da memória e do esquecimento, ainda que assimétricas, partilham elementos comuns. Penso que, como a memória, o esquecimento não é uma “coisa” que se tem ou se perde (ainda que o senso comum assim a ele se refira), mas um percurso no tempo e no espaço que se expressa em linguagens e formas que participam, de maneira sutil ou escancarada, dos jogos de poder e submissão, dos contornos das socializações e, obviamente, da estruturação do eu. Memórias e esquecimentos vêm-e-vão e, também, permanecem e duram, movimentam-se e interpenetram-se e, frequentemente, criam lugares de visibilidade e imagens relativamente estáveis, porém jamais cristalizadas.

[Angustiado com o caráter fugaz da memória, procurando precisamente enfrentá-lo, Maurice Halbwachs funda, em 1925, a sociologia da memória e cunha as noções de memória social e quadros sociais da memória (HALBWACHS, 1994), instrumentais teóricos para

² Dificilmente pode-se compreender a memória, os atos de memória e rememoração, como algo moldável a questionários e técnicas científicas de aproximação dos “informantes” [Paul Thompson] e coleta de lembranças mais ou menos domesticadas e controladas. História [oral] e memória são operações epistemológicas diversas ainda que se entrecruzem e entrelacem permanentemente. Não se deve descurar que o lembrar é uma tessitura/contextura tramada, frequentemente, de forma involuntária; a memória constitui-se de lembranças e narrativas e não de fatos escavados e extraídos da poeira do passado.

³ Assim como memória e história não devem ser identificadas, sob o risco – ou o facilitador – da uniformização e do não-reconhecimento das diferenças instituintes entre a linguagem que orienta a primeira e a operação historiográfica que rege a segunda. O efeito desta identificação, que reina quase absoluta nos estudos e práticas da história oral contemporânea, é a imposição dos procedimentos historiográficos aos percursos voluntários e involuntários do exercício, individual ou coletivo, da memória. (Cf. SEIXAS, 2001; RICOEUR, 2000:522-535).

“fixar” e dar apoio estável e racional àquilo que, em sua descontinuidade e fluidez, lhe parecia bem pouco fiável.]

Linguagens que articulam, voluntária e involuntariamente, imagens e sentimentos morais precisos (historicamente tramados, singulares) que, por sua vez, instituem formas e configurações que fazem com que o esquecimento possa ser “exercitado” (RICOEUR, 2000:536-589; SEIXAS, 2003), cultivado, que ele seja coletiva e socialmente partilhado e participe, assim, da construção e fixação de imagens identitárias, fortemente atuantes nos processos de des-subjetivação. O tema entrelaça, assim, uma abordagem de dupla dimensão, ao mesmo tempo teórica e histórica, pois me interessa compreender o esquecimento (exercitado, partilhado coletivamente, continuamente repostado, internalizado pelos indivíduos e gerido politicamente) que se cola como uma **evidência** à história e cultura políticas brasileiras, como marca de identidade nacional. Ora, o Brasil (e seu povo) é percebido e apreendido, pelo menos desde o século XIX, como em constante “formação” e representado, para o bem e para o mal, como desmemoriado e, como tal, desengajado e infenso aos “direitos” e “deveres” de memória; temáticas e políticas estas às quais parece ter-se mantido impermeável. A reflexão proposta aqui, portanto, estética e política. É como se, no espelho da história brasileira, uma imagem genérica, dentre tantas possíveis, se impusesse instantânea – a do **“Brasil, país sem memória”** –, enviando reflexos em várias direções, atravessando e nutrindo expressões culturais diversificadas, que passam a iluminar os jogos de identificação e desidentificação criando as suas próprias zonas de escuridão ou penumbra. Esta imagem, espontânea no seu *aparecer* à consciência e à sensibilidade, não é menos interessada e engajada, potente mesmo, pois surge inaugurando uma nova historicidade, uma maneira nova de ver o povo brasileiro e, ao mesmo tempo, dele se dar a ver e ser *assim* conhecido e reconhecido (por outrem, por si mesmo).

Deleuze, nas pegadas de Foucault, escreve que aquilo que uma “época” histórica experimenta como “evidência” – uma certa “repartição do visível e do enunciável que se faz sobre si mesma” – apresenta-se simultaneamente como percepção histórica, sensibilidade e regime discursivo (DELEUZE, 2005:58). Sob esta ótica, não é despropositado pensar que a

imagem **“Brasil, país sem memória”**, que experimentamos como reiterada evidência,⁴ se insira, de forma ativa, dentre os enunciados e visibilidades que anunciam precisamente um novo momento na história brasileira; imagem que, nela mesma, enuncia este novo regime de historicidade, que não lhe é absolutamente preexistente.

Percorrendo trilha contígua e atento ao estreito vínculo entre estética e política, Jacques Rancière elabora a noção de “partilha do sensível” para enfatizar o “sistema de evidências sensíveis”, essa imbricação entre afetos e discursos tecendo o que experimentamos e reconhecemos como real. Escreve: “O real deve ser ficcionado para ser pensado. Os enunciados políticos ou literários tem efeito no real. Formam mapas do visível, trajetórias entre o visível e o dizível, relações entre modos de ser, modos de fazer e modos de dizer.” (RANCIÈRE, 2000: p.12, 61,62-63). Preciosa sugestão. Penso, porém, que os mapas configurados pelo visível devam ser projetados também em direção aos modos de ser, de fazer, de dizer e agir guiados pelo inconsciente, pelo invisível, pelo silêncio instituinte. Considerar na cartografia sensível do real esta partilha outra entre o visível e o invisível, entre o dizível e o indizível, o consciente e o inconsciente. Como nos alerta Agamben, há em todo ato de linguagem e enunciação um *fora* da linguagem destinado a assim permanecer. Interessa-me surpreender regiões desses mapas do in-visível, que delimitam e des-ordenam precisamente o pensar e o agir.

Partindo estrategicamente de uma evidência e *lugar comum*⁵ de intensa visibilidade – a imagem **“Brasil, país sem memória”** –, e buscando compreender a dinâmica de sua historicidade, funcionamentos e significações, venho interrogando uma forma identitária de longa duração – ao mesmo tempo estética e ética –, a que chamei de **“brasileiro jecamacunáimico”**. Ambas as imagens constroem relações de reciprocidade e parecem-me participar das linguagens do esquecimento, das maneiras pelas quais ele é exercitado e

⁴ Casualmente, coloquei para os dispositivos de pesquisa do Google a expressão “Brasil, país sem memória” e fui brindada com aproximadamente 2.760.000 resultados, remetendo obviamente a registros os mais variados.

⁵ “Lugar comum” é uma noção antiga, presente em Aristóteles (384-322 a.C.) que o define como “categorias formais de argumentos que possuem um alcance geral”, exprimem verdades gerais. Concebidos primeiramente como meio de pensar, como “método de raciocínio” que funda a arte da dialética, os lugares comuns – *topoi* – tornam-se, a partir de Cícero (106-43 a.C.), uma “reserva de argumentos *types*, de procedimentos de amplificação e de desenvolvimentos já prontos.” No início do século XX, os lugares comuns tornam-se suspeitos designando “não mais as fontes comuns do raciocínio, mas as ideias tornadas banais e rejeitadas como tais.” A seguir, ao longo do século XX, têm seu interesse reconsiderado, sobretudo por sociólogos e linguistas, para a compreensão dos fenômenos de opinião coletiva e pública. Cf. AMOSSY; HERSCHBERG, 1997 :15-20.

inscreve-se nas relações de poder, nas formas históricas da sujeição. Essa última figura – **lugar de visibilidade identitária** – construiu-se e se move na ambivalência; a lógica dicotômica e binária a camufla: não devemos, pois, lê-la como possuindo um lado *jeca* (representação da negatividade e inação) e outro *macunaímico* (afirmativo da singularidade nacional, a brasilidade), que se uniriam sem no entanto se contaminarem. Uma faceta supõe e funciona apenas em relação à outra, seu *mesmo*. Esta forma identitária, penso, põe e repõe um sutil e perverso processo de dessubjetivação em virtude das significações morais e éticas que carrega e que entram em sua composição, dos dispositivos que a fazem funcionar, da estética que a preenche/exprime, trazendo para o primeiro plano o sentimento de desconfiança e irresponsabilidade como traços predominantes de autorepresentação, identificação e reconhecimento. Para serem suportadas as identidades (sociais, políticas, culturais, individuais) necessitam ser ficcionadas, conforme sugere Rancière, necessitam plasmar histórica e esteticamente figuras sensíveis, e visíveis, através das quais ganham corpo e movimento, digamos, próprios. E se a noção mesma de identidade sugere um fechamento em si, um afastamento ou recusa daquilo que não lhe é idêntico, um insulamento e rigidez, importa-me precisamente interrogar esta construção do imaginário: compreender porque e como as identidades impõem-se como dispositivos de des-subjetivação, procurando desconstruí-las para percebê-las em ação. Por esse motivo, a consideração de um lugar comum da cultura política brasileira como o estopim a partir do qual essa reflexão sobre as linguagens do esquecimento se constrói. Mas, aspecto importante a ser relevado, o lugar comum não interessa aqui porque exprimiria o indistinto que se trata de desvelar e precisar; ao contrário, ao nada afirmar de singular, ao nivelar e uniformizar, e mesmo banalizar, ele interessa porque “diz o Nada. [...] o lugar comum não peca pela ausência de pensamento, mas por uma espécie de hipertrofia do significado.” (PIETRA, 2012).

[Posta a ambivalência do esquecimento, coloco correlatamente a ambivalência da figura identitária do brasileiro jecamacunaímico, constructo com a qual busco interrogar e compreender o esquecimento em exercício na cultura política brasileira. E se “é sempre no presente que se conjuga o esquecimento” (AUGÉ, 1998:79), assim como a memória, importa questionar os dispositivos mobilizados (materiais, simbólicos, emocionais) e suas significações. Enfim, por que o esquecimento (constantemente repostado) apresenta-se atuante na longa duração da história brasileira, entendendo que faz parte da linguagem da memória e

do esquecimento o vínculo não apenas com o conhecimento, mas também com a ação e os afetos? Nesse sentido, o esquecimento relacionar-se-ia igualmente com as possibilidades de ação/inação e com a construção cultural que lhe é decorrente: a imagem do brasileiro como sujeito histórico in-capaz de se construir como sujeito de cidadania(s) e esquecido de si. Esta imagem, que se inscreve na realidade histórica e permeia o conjunto das relações sociais e políticas, não está (ou esteve) dada de antemão, prescrita pela natureza das coisas ou pela(s) vontade(s) divina(s). Importa, portanto, pensar os dispositivos que fazem este esquecimento público funcionar – os *usos* do esquecimento; considerar que o esquecimento se exprime igualmente por certas figuras ou formas, modalidades que conferem sentidos, diversos, ao “trabalho do esquecimento”.

A figura identitária do brasileiro jecamacunaímico parece desdobrar-se como um **fractal** em representações e imagens que repousam sobre sentimentos morais singulares, historicamente tramados, que busco interrogar em suas significações e relações: a preguiça, a indolência, a indiferença, o “véu da tristeza” (expressão emblemática de Paulo Prado) e a melancolia; a mentira e a dissimulação; a esperteza; a desconfiança generalizada; a procrastinação contida na imagem longeva do Brasil-país-do-amanhã. Fractal é um neologismo recente (criado em 1974) que empresto da matemática, que com ele designa uma “estrutura geométrica complexa cujas propriedades, em geral, repetem-se em qualquer escala.”⁶ O brasileiro jecamacunaímico mostra-se como um fractal, ou melhor, compõe-se/decompõe-se/recompõe-se em imagens mentais e visuais heterogêneas e coextensivas, em constante mobilidade e relação; o mero contato de uma figura com outra faz surgir novas formas, elas também instáveis e, de alguma maneira, surpreendentes em sua ambivalência e possibilidades de repetição. Imagem longeva que não é uma representação fiel e imediata da “realidade” histórica – nenhuma imagem assim procede – mas, ao compor e decompor, ao separar e religar, a ela imprime movimento, preenche seu campo de visibilidade, redistribui as relações entre o visível e pensável. É fundamental reter – insisto sobre este aspecto – que não são os personagens literários, ou seus criadores, que importam às questões que instigam e orientam esta pesquisa, mas a estética, discursos e sentimentos morais que estes personagens cristalizaram – sua *forma*, portanto – e a maneira como se tornaram *habitus* e ética nacional,

⁶ O termo foi criado em 1975 pelo matemático francês Benoît Mandelbrot. Um fractal divide-se em partes e tem como característica a auto-semelhança que independe de escala.

assim como os mecanismos de sua gestão no campo das sensibilidades políticas e do exercício mesmo do poder. Ora, o brasileiro jecamacunaímico como figuração ou forma histórica, ou melhor, o feixe de representações que alimenta e sedimenta no tempo, antecede e extrapola sua criação literária por Monteiro Lobato (em 1914) e Mario de Andrade (em 1928).

Mas, a figuração remete, de imediato, à forma estereótipo que parece, de per si, desqualificá-la. Minha hipótese navega na contracorrente: precisamente por ser um estereótipo ela porta uma “eficácia dramática universal” (RANCIÈRE, 2001:14) que faz com que a imagem identitária se realize/funcione carregando consigo uma ética cujos efeitos reforçam processos de dessubjetivação. Por outro viés, a forma estereotipada do brasileiro jecamacunaímico – uma das marcas e lugar comum da cultura política brasileira, em sua longa duração – faz funcionar o esquecimento público/coletivo, inserindo-o em uma estratégia de poder singular.

Quero deixar claro um aspecto: minha intenção não é reabilitar ou condenar o esquecimento, supostamente *contra* a memória, mas que repensemos a relação (historicamente construída) de dicotomia e antagonismo que vem regendo a compreensão dos atos de memória e de esquecimento.⁷ E compreendê-los ambos como linguagens que enunciam e inscrevem-se em relações de poder. [Quero deter-me – parar para pensar – em algumas questões, cuja complexidade salta aos olhos em relação à abordagem do tema a que me proponho. Reflexões que buscam iluminar e aprofundar algumas noções aqui utilizadas – esquecimento, em um primeiro movimento; tipo, estereótipo e forma, o segundo movimento. A seguir, em um terceiro movimento (o passo seguinte dessa pesquisa), pretendo retomar a narrativa para pensar a figura do *Brasil país-do-futuro* e sua relação com uma ética e estética do esquecimento de si e de des-subjetivação.]

Estereótipo – imbricações de estética e política

Enfrentemos, pois, a discussão sobre as significações estéticas e históricas da imagem do brasileiro jecamacunaímico – forma que toca incisivamente o terreno do estereótipo, que comumente nos chega impregnado de negatividade, associado ao preconceito, à generalização

⁷ O excesso de memória (Nietzsche; J.L.Borges) assim como o excesso de esquecimento são fardos tanto para o indivíduo como para a história.

banal e ao a priori superficial e esquemático. Detenhamo-nos na construção e apropriação de imagens estereotipadas na construção identitária.

As imagens estereotipadas, e as posturas que lhes são correlatas, são hoje amplamente denegridas, vistas como uma espécie de “prêt-à-porter do espírito” - definição concisa de Ruth Amossy em livro de 1991 consagrado à discussão do conjunto que designamos como “idéias feitas” (AMOSSY, 1991:9). Por sua vez, muito antes, no início do século XX, Georg Simmel discutindo as singularidades da modernidade valera-se de metáfora análoga para definir toda cultura, sem estabelecer hierarquias entre elas, como as “formas com as quais a vida se veste”, uma “maneira necessária” para que ela se dê à visão e à compreensão dos homens (SIMMEL, 1990:230), para que penetre o mundo humano instituindo experiências coletivamente reconhecidas e partilhadas (nos mais variados registros da ação: social, político, econômico, artístico, cultural, estético...).

Gostaria de discutir e nuançar as noções de *forma* e *estereótipo*, buscando perceber em que se diferenciam e se aproximam, sem jamais se identificarem. Ao fazê-lo sublinho, como consideração preliminar, a indissociabilidade entre estética e história, entre estética e política. De maneira alguma compreendo a primeira como dimensão da experiência humana exterior à história ou superestrutura a ela condicionada, ou ainda como restrita ao campo das artes. Penso que o político é impensável e impraticável sem que se considere suas relações umbilicais com a estética e se atente à dimensão sensível da história, a ela inerente, onde *configurações* constantemente “fazem existir modos novos de sentir e induzem formas novas da subjetividade política”, conforme afirma Jacques Rancière (RANCIÈRE, 2000:7). Há, portanto, no funcionamento e “na base da política uma ‘estética’”. Esta urdidura inseparável permite compreender – o que me importa especialmente – porque certos enunciados e representações históricas ou literárias, certas imagens bem singularizadas e torneadas, “ganham corpo” (RANCIÈRE, 2000:55), espessura e longevidade, tenham efeitos nas ações dos homens, atuem plenamente na (constituição mesma da) realidade. Concordo, portanto, com Rancière quando, em linguagem próxima à foucaultiana, escreve: “A política e a arte, assim como os saberes, constroem ‘ficções’, isto é, reagentamentos materiais de signos e imagens, relações entre aquilo que se vê e o que se diz, entre aquilo que se faz e o que se pode fazer.” (RANCIÈRE, 2000:62).

Ou seja, o mundo construído e vivido pelos homens, a cultura, opera articulando em sua(s) trama(s) fios inteligíveis e também, em grande quantidade, aqueles que não o são; tessituras inconscientes e automáticas, extremamente eficazes e poderosas. As formas – sejam elas políticas, culturais, sociais, artísticas – são a priori instáveis; ao mesmo tempo resistentes e maleáveis fazem com que, consciente e inconscientemente, o real seja vivido, representado, imaginado e reproduzido com certos sentidos em detrimento de tantos outros possíveis.

Estereótipo (o que imediatamente o termo brasileiro jecamacunaímico evoca, deslegitimando a discussão) divide com **clichê** uma origem e um registro tipográficos – impressos conforme os procedimentos da estereotipia. Daí se fixa e se banaliza, na primeira metade do século XIX, seu significado primeiro de rigidez e fixidez. Alexandre Dumas, por exemplo, escreve em 1846, em *O conde de Monte Cristo*, a propósito de um “sorriso estereotipado” e Balzac, em *Père Goriot* (1835), anota as “bobagens estereotipadas” capazes de atrair as mulheres. O uso literário parece aqui referir-se especialmente às máscaras sociais e aos artifícios dos jogos de civilidade; não há então um sentido pejorativo ou aviltado atado às imagens e representações estereotipadas. Trata-se, simplesmente, de uma forma de designação classificatória (própria deste século), útil ao pensamento e ao conhecimento do mundo, engavetando-o e etiquetando-o. O adjetivo só se subjetiva, ganhando a significação de coisa cristalizada e esquemática, pejorativamente generalizante, na década de 1920. Hoje, a noção de estereótipo aponta para uma só direção, para o significado tornado dominante de ideia preconcebida e nociva, de segunda mão, uma representação eivada de preconceito, simplificadora e esvaziada de verdade ou conhecimento, pois sua prática e uso redundariam em generalização necessariamente redutora e falsificadora do real.

Este percurso histórico e linguístico – do uso classificatório que serve ao conhecimento às formas denegridas de expressão do preconceito e juízos preconcebidos e redutores – é mediado pelas “fisiologias” do século XIX. É com elas e a partir delas que a “prática do estereótipo” (AMOSSY, 1991:10) impõe-se culturalmente para, em seguida, congelar-se e imobilizar-se em atributos fixos, em imagens consideradas desmoralizantes, redutoras e depreciativas, de si e do outro.

Portanto, estereótipo é noção e forma próprias à modernidade. A palavra faz uso do radical grego *stereos*, que significa sólido, enrijecido, e, por extensão, vigoroso; sua genealogia remonta às primeiras décadas do século XIX, à noção de tipo. A construção de

tipos passa a ser então procedimento comum enaltecido nos campos literário, científico e sociológico. Isso porque os tipos – lembremo-nos da noção-chave weberiana dos “tipos ideais”, cara a toda sociologia compreensiva -- são vistos, científica e esteticamente, como tendo uma função cognitiva que operacionaliza uma forma singular de saber sobre o mundo. Escreve Amossy sobre o procedimento que se alastra imperioso ao longo de todo o século XIX: “Nos textos, o tipo se destaca porque une o singular ao universal e oferece um modelo reduzido através do qual toda uma categoria humana se define” (AMOSSY, 1991:49). Assim, são tipicizados na primeira metade do século XIX o burguês egoísta, o operário laborioso, a costureirinha honesta, o jovem talentoso e arrivista chegado do interior à cidade, as várias identidades nacionais (o francês heroico, o alemão racional e sistemático, o latino apaixonado, o brasileiro rude e ‘incompleto’, etc...), etc. Este aspecto é reconhecido pela crítica literária e cultural do século XX. Por ex: em 1951 no livro *Balzac e o realismo francês*, Lukács faz o elogio do tipo, compreendendo que ele realiza uma “síntese original” do universal e do particular, fazendo nele convergir e se encontrar “todos os elementos determinantes, humana e socialmente essenciais, de um período histórico” (AMOSSY, 1991:49).

Importa cogitar até que ponto o dispositivo de tipificação incidu sobre a autorepresentação e a elaboração ética e estética dos grupos sociais e subjetividades concernidas. Minha proposição é que a relação não possui uma mão única: os grupos sociais fornecem a matéria-prima à construção classificatória do *seu* tipo e, ao mesmo tempo, o comportamento tipificado, isolado e reconhecido, incide sobre a autopercepção e ação dos sujeitos normalizando e disciplinando suas posturas, fazendo com que sejam vistas e reconhecidas doravante como *suas* identidades, distintas de tantas outras. Nesse sentido, já foi sublinhado o quanto a obra do médico higienista Parent-Duchâtelet,⁸ ao construir um modelo de mulher pública no século XIX, não apenas inspirou romancistas e políticos, “mas também determinou parcialmente a conduta das próprias prostitutas.” (CORBAIN, 1978. Apud AMOSSY, 1991:54) O uso do tipo como respeitável dispositivo de cognição (presente nas

⁸ Alexandre Parent-Duchâtelet é médico higienista; em 1836 é publicada, postumamente, sua pesquisa *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*: ouvrage appuyé de documens statistiques puisés dans les archives de la Préfecture de police. [Paris : J.-B. Baillière, 1836, 2 volumes, 624 et 580 p.] que alcançou enorme repercussão. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k863764>. Acesso em: 7 ago. 2012.

ciências e na ficção) permitiria categorizar e hierarquizar o mundo, tornando-o inteligível -- ao mesmo tempo em que busca controlá-lo e totalizá-lo, “possuí-lo”.

A crítica e estudos literários enfatizam esta primazia da tipificação até a primeira metade do século XIX; no entanto, sustentam enfaticamente que o tipo se degrada, se “perverte” (AMOSSY, 1991:56-57) em estereótipo a partir da segunda metade deste século, sob o efeito da produção literária voltada para o consumo de massa. Esta passagem do tipo (conotado positivamente) ao estereótipo (desvalorizado, portador de negatividade) foi assegurada pelas “**fisiologias**” literárias que se valem de modelos enrijecidos e estratificados, alimentados por representações consideradas preconceituosas, reducionistas, “falsas”. As fisiologias sociais e morais aparecem na década de 1840, calcadas nas taxonomias elaboradas pelas ciências, e gradativamente se impõem quantitativamente, viram moda literária. São elas imediatamente malvistas, criticadas e desqualificadas – em relação ao seu êmulo, o tipo -- em virtude do “estilo apressado” e da superficialidade e esquematização das composições. Sinônimo da má literatura industrializada e cada vez mais padronizada, a fisiologia é alvo da crítica pois “serve o tipo literário sob uma forma degradada.” (AMOSSY, 1991:60). Das fisiologias à consciência do estereótipo como deformação, falsificação e generalização preconceituosa do real o passo está dado.

Há aqui alguns pontos que me importa ressaltar e desconstruir. Primeiramente, o dualismo acomodado e maniqueísta presente nesta construção analítica, que também cria (ou repõe) uma hierarquização arbitrária e superficial, preconceituosa: a eterna batalha da verdade, as representações e imagens verdadeiras – associadas ao tipo –, contra o falso, as imagens corrompidas e degradadas – associadas ao estereótipo. Instala-se assim uma *separação* e hierarquização valorativa nas formas enunciativas do imaginário; confere-se uma positividade ao tipo e uma negatividade ao estereótipo porque o paradigma teórico é a cognição, o conhecimento, onde ambos são projetados. Em segundo lugar, a eficácia da *presença de um oculto*: a instância do “real” essencializado e “exterior” às formas que o articulam e o tornam visível e enunciável. Ora, é em relação a este real, assim concebido, que as noções de tipo (verdade) e estereótipo (falsidade) pretendem se *debruçar*.

A historiografia literária e cultural do século XX dá um passo além e, paulatinamente, retira do tipo a sua aura e legitimidade, subtraídas desde sempre ao estereótipo.

Recentemente, Ruth Amossy escreveu sobre os processos culturais, históricos e linguísticos ligados aos estereótipos e à estereotipagem:

*[...] o estereótipo foi estigmatizado em razão de seu poder de simplificação excessiva e de enrijecimento. Ele apresenta o real sob uma forma esquemática e imutável, isso quando pura e simplesmente não o deforma, fazendo circular imagens prontas através das quais nós interpretamos (frequentemente sem discernimento) o mundo que nos circunda. Sobretudo, o estereótipo revela seus efeitos nocivos quando se prende à imagem de grupos sociais e leva a ajuizar um indivíduo reduzindo-o à imagem simplificada, se não falsa, do grupo do qual faz parte.*⁹ (AMOSSY, 2010:46)

Assim estabelece-se e impõe-se, no âmbito da crítica literária, e também nas ciências sociais, a monofonia do caráter simplista, enrijecido e deformante atribuído às imagens estereotipadas. Amossy reconhece nesta demarcação de fronteiras sérias dificuldades: “A questão da distinção entre o tipo e o estereótipo é uma caixa de Pandora, talvez seja prudente jamais abri-la [...]”. (AMOSSY, 1991:75) Gostaria de, cautelosamente, olhar no interior desta caixa de Pandora. A descaracterização e “deformação” qualificando o estereótipo talvez não se acomode tão facilmente se deslocarmos o jogo de luzes e sombras sob o qual a definição se estabeleceu e se move.

O estereótipo como *forma* – a visibilidade identitária

A reiteração ao caráter deformante dos estereótipos carrega inúmeras questões e pressupostos. O atributo “deformante” incomoda porque supõe algo que lhe é preexistente e exterior e que seria, por definição, não deformado e íntegro. Proponho que desloquemos o olhar para pensar, apoiando-nos no pensamento de Simmel, que o estereótipo é uma forma cultural específica que, como toda forma, permite que a “vida” se manifeste e se objective/subjete e, ao mesmo tempo, ao fazê-lo, paralisa-a em seu fluxo e dinamismo, em suas possibilidades. As formas culturais não preexistem jamais como uma coisa em si, pois são o efeito de uma criação constante por parte dos homens. Simmel exprimiu esta tensão constitutiva da cultura, e que se intensifica na modernidade, como um “paradoxo” ou “tragédia”.

As formas moldam e ordenam o real conferindo-lhe sentidos e visibilidade; elas são “[...] a maneira pela qual a existência se realiza, em sua diversidade, quaisquer que sejam os

⁹ Tradução e destaque de minha autoria.

registros da ação (que inclui a produção de objetos)” (DEMEULENAERE, 2002:159-172). As formas, segundo Simmel, primam pela **mobilidade** e **transformação**, sendo uma criação que se dá tanto no campo cognitivo como no campo afetivo; uma vez constituídas, elas obedecem a **normas específicas** e passam a agir com certa autonomia e objetividade:

Em quase todos os produtos de nossa atividade espiritual, há uma certa cota-parte de significação que não foi criada por nós. [...] nenhum tecelão sabe aquilo que tece. A prestação acabada contém tons, relações, valores, unicamente em virtude de sua existência objetiva e é totalmente indiferente que o criador saiba que este seria o resultado de sua criação. À uma criação material – e isso é um fato igualmente misterioso e inegável – pode estar vinculado um sentido espiritual objetivo e reprodutível para cada consciência, um sentido que não foi ali colocado por nenhuma consciência, mas vinculado à pura, à mais íntima efetividade desta forma.” (SIMMEL, 1988:205-206, eu traduzo).

Comentando as diferenças entre as noções de enunciação e visibilidade ao longo do pensamento de Foucault, Deleuze pontua algo que me parece bastante próximo das preocupações de Simmel em sua busca de compreensão da modernidade: “A maneira à qual a visibilidade se refere não é, entretanto, a maneira de ver de um sujeito: o próprio sujeito que vê é um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade [...]” (DELEUZE, 2005:66). Compreendo, portanto, o estereótipo brasileiro jecamacunaímico não como uma expressão deformada e deformante do real, mas como uma *forma singular* – um *lugar de visibilidade* – estruturante e instituinte desse real, que opera (faz funcionar) processos de identificação. Uma forma sintética e condensadora, certamente, e, ao mesmo tempo, reveladora e produtora de significados (aliás, nem sempre negativos ou denegridos) precisamente em virtude do seu caráter “esquemático”, “simplista” e “reductor”, superficial e nivelador; em suma, que repõe uma indiferenciação permanente. Esse é o aspecto que distingue a forma estereótipo; nesse sentido ele tanto *de-forma* como *in-forma*, operando os dispositivos, múltiplos, de construção das identidades individuais e coletivas.

Não se trata, portanto, de compreender se a imagem do brasileiro jecamacunaímico designa um tipo ou um estereótipo identitários. A figuração, enquanto forma, passa ao largo das dicotomias classificatórias, não tem nada a ver com ela, pois recusa a função de ocultamento do “real”, a polarização que lhe serve de fundamento assim como a lógica de exterioridade que a rege. Consideremos, pois, o estereótipo não pelo que supostamente

ocultaria, mas por aquilo que ele é e que o distingue como linguagem – um “ato mental que consiste a levar o singular para uma categoria geral dotada de atributos fixos.” (AMOSSY, 1991:10) O estereótipo *age* porque simples e esquemático em vez de complexo, porque resiste às mudanças, porque entrava o movimento e dificulta o pensamento, porque indiferencia – sua ação decorre precisamente dos atributos que lhe são consagrados pelos estudos literários e pelas ciências sociais.

A forma estereótipo é generalizante e hiperbólica, sem dúvida; redutora de significados, não. Ao contrário. O estereótipo confere à *sua maneira*, enquanto linguagem e lugar de visibilidade, sentidos às ações sociais e políticas, às formas de se perceber, de pensar e sentir o mundo, o outro e a si mesmo. Ele configura e trama as urdiduras de uma partilha da linguagem e do visível; neste sentido – insisto sobre esse aspecto – a operação que contrai, condensa e indiferencia também, no mesmo processo, amplifica e expande significados, muitas vezes diversos e em desarmonia. É esta ambivalência, esta função de des-subjetivação contida na imagem-fractal do brasileiro jecamacunaímico, que quero sublinhar. É ela que parece fecundar as formas de esquecimento presentes na cultura política brasileira.

Os estereótipos atuam particularmente na estruturação das identidades sociais (em ação nos processos de subjetivação), sendo um dos seus dispositivos mais potentes. Ao condensar e fundir os significados e, também, amplificá-los atuam na enunciação e visibilidade de uma esfera identitária, aquela mesma que enuncia um ‘eu sou’ afastando-se ou excluindo os outros (todos os que não idênticos a mim, o ‘eu não sou’ posto que – na lógica que rege as formas identitárias – só posso ser Um). É nesse sentido que compreendo a afirmação de que “O estereótipo não se contenta de assinalar um pertencimento, ele o autoriza e o garante.” (AMOSSY; HERSCHBERG, 1997:44) A forma-estereótipo brasileiro jecamacunaímico – penso – ao construir um **potente lugar de visibilidade identitária** faz funcionar os **dispositivos generalizantes de indiferenciação e homogeneização e não os processos singulares de subjetivação**, que supõem a negociação instável entre os indivíduos e o reconhecimento das individualidades, os exercícios de alteridade formadores dos sujeitos. Ou seja, a imagem estereotipada não singulariza, mas generaliza e cristaliza dispositivos psíquicos fusionais. Quero finalizar retomando os fios de minha meada – a reflexão sobre esquecimento e história, esquecimento e cultura política brasileira –, para deixá-la inconclusa

e carente de novas tessituras... Jeanne-Marie Gagnebin em artigo sobre as infindáveis meadas de Penélope como metáfora do trabalho de rememoração, no sentido empregado por Walter Benjamin como memória involuntária, escreve: “[...] esquecimento e lembrança são ativos: isto é, o esquecimento não é somente um apagar ou um “branco”, mas também produz, cria ornamentos [...]” (GAGNEBIN, 2013, prelo) As formas do lembrar assim como as formas do esquecer, as narrativas que as organizam e conferem-lhes visibilidade, são dispositivos incontornáveis das construções identitárias. As linguagens do esquecimento tramam “ornamentos”, imagens que possibilitam o seu exercício e gestão política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMOSSY, R.; HERSCHBERG PIERROT, Anne. *Stéréotypes et clichés – langue, discours, société*. Paris: Nathan, 1997.
- AMOSSY, Ruth. *Les idées reçues – sémiologie du stéréotype*. Paris: Nathan, 1991.
- _____. *La présentation de soi – ethos et identité verbale*. Paris : PUF, 2010.
- AUGÉ, M. *Les formes de l’oubli*. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- DEMEULENAERE, P. *Forme, sens et cognition dans l’esthétique de Simmel*. In: DEROUCHE-GURCEL, L.; WATIER, Patrick (Org.). *La Sociologie de Georg Simmel [1908]*. Paris: PUF, 2002, p.159-172.
- DELEUZE, Gilles. Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável. In: [1986] *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. Rev. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. 6ª reimpr. da 1ªed. de 1988.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. In: PINHO, Amon (Org.). *Despertar, politizar, redimir. Walter Benjamin à contracorrente das mitologias da modernidade*. São Paulo : Hedra / Uberlândia : EDUFU, 2013. [no prelo].
- HALBWACHS, Maurice. [1925] *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Librairie Albin Michel, 1994.
- PIETRA, Régine. Lieux communs. *Littérature*. nº 65, p.96-108. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/litt_00474800_1987_num_65_1_142_0. Acesso em: 15 jul. 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *Le partage du sensible – esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000. p.12, 61,62-63. Edição brasileira: *A partilha do sensível – estética e política*. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2005, 72p.
- _____. [2001] *O inconsciente estético*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed.34, 2009.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000. Ed.bras: *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- SEIXAS, Jacy A. de. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: BRESCIANI, S.; BREPOHL, M.; SEIXAS, J.A. (org.). *Razão e sentimentos na política*. Brasília: Ed. UNB, 2002, pp.59-77.
- _____. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.). *Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001, pp.37-58.

_____ Halbwachs e a memória-reconstrução do passado. *História*. São Paulo: Ed. UNESP, 20, 2001, pp.93-108.

_____ Comemorar entre memória e esquecimento. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. da UFPR, nº32, jan/jun 2000, pp.75-95.

_____ Os tempos da memória: (des)continuidade e projeção. Uma reflexão (in)atual para a história?. *Proj. História*. São Paulo: EDUC, nº24, 2002, pp.43-63.

_____ Tênuas fronteiras de memórias e esquecimentos: a imagem do brasileiro jecamacunaímico. In: GUTTIÉRREZ, H.; NAXARA, M.; Lopes, M.A de S.. (org.). *Fronteiras – paisagens, identidades*. São Paulo: Olho d'Água, 2003, pp.161-183.

SIMMEL, Georg. Conflit et modernité. In: *Philosophie de la modernité II*. Paris : Payot, 1990.

Simmel, Georg. [1911] Le concept et la tragédie de la culture. *La tragédie de la culture*. Paris : Rivages Poche, 1988. p.179-217.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.