

Revista eletrônica

Interfaces

ISSN 2179-0027

Volume 8 - edição especial

Revista Interfaces

Editora-chefe

Dr. Maria Cleci Venturini

Conselho Editorial

Dr. Adail Sobral (UCPEL)

Dra. Alice Atsuko Matsuda (UTFPR)

Dra. Amanda Eloina Scherer (UFSM)

Dr. Antônio Esteves (UNESP)

Dra. Aracy Ernest (UCPEL)

Dr. Antonio Escandiel de Sousa (Unicruz)

Dra. Carme Regina Schons (UPF) in memoriam

Dra. Eneida Chaves (Universidade Federal de São João Del Rey)

Dr. Eclair Antonio Almeida Filho (UNB)

Dr. Eduardo Pellejero (UFRN)

Dra. Elisabeth Fontoura Dorneles (Unicruz)

Dra. Ercília Cazarin (UCPEL)

Dra. Gesualda dos Santos Rasia (UFPR)

Dra. Luísa Lobo (UFRJ)

Dra. Marcia Dresch (Universidade Federal de Pelotas/RS)

Dra. Maria da Glória Di Fanti (PUCRS)

Dra. Maria Cristina de Almeida Mello Laranjeira (Universidade de Coimbra)

Dra. Mary Neiva Surdi da Luz (UFFS/Chapecó)

Dra. Sonia Pascoalati (UEL)

Dra. Verli Petri da Silveira (UFSM)

Consultores *ad hoc* desta edição

Nilcéia Valdatti (UNICENTRO)

Zélia Maria Viana Paim (UFSM – Laboratório Corpus)

Adriana Dalla Vécchia (UEM)

Dejair Dionísio (UFMG)

Marilda Aparecida Lachovski (UFSM)

Aline Venturini (IFSUL)

Maria Cláudia Teixeira (UNICAMP)

Leandro Tafuri (Faculdades Guairacá)

Alice Maksuda (UFTPR/UC)

Valderleia Oliveira (UENP)

Sônia Meriths Claras (UNICENTRO)

Stela Castro Bichuette (UNICAMP)

Cláudio Mello UNICENTRO)
Natacha Rocha (UNICENTRO)
Caroline Schneiders (UFFS – Cerro Largo)
Mary Neiva Surdi (UFFS – Chapecó)
Rafael de Souza Bento Fernandes (UEM)
Marcio José Winchuar de Lima (UFPR)
Adriana Bernardim
Adilson Carlos Batista
Verli Petri da Silveira (UFSM)
Gesualda dos Santos Rasis (UFPR)

Revisores de texto

Débora Smaha Corrêa
Ana Carolina de Godoy
Maria Cláudia Teixeira

Arte da capa e diagramação

Amanda Padilha Pieta
Emily Smaha da Silva

Responsáveis Técnicos

Paulo Gilberto de Góes
Márcio José Winchuar

Sumário

- Apresentação - “História, memória em (dis)curso: um diálogo com Fernando Catroga”**
Maria Cleci Venturini e Zélia Maria Viana Paim 5-8
-
- Utopia no discurso e na prática: o “absolutamente outro e perfeito”**
Zélia Maria Viana Paim 9-20
-
- O epitáfio como lugar do discurso no monumento cemiterial**
Fernanda Kieling Pedrazzi 21-33
-
- Lembranças da tempestade: passado, presente e futuro na construção de narrativas de memória sobre o Movimento dos Marinheiros (1962-1964) e a repressão em Rio Grande-RS**
Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da Silva Castro 34-57
-
- Museu das missões: entre a memória e a história**
Caroline M. Schneiders e Bruna Luiza Mallmann 58-68
-
- Inês de Castro: da crônica ao mito pela poética da ausência**
Emily Smaha da Silva, Joaquim Braga e Maria Cleci Venturini 69-79
-
- O passado (também) dura muito tempo ou (re)invenções de um tempo**
Verli Fátima Petri da Silveira 80-90
-
- A constituição da memória no movimento das palavras sobre a morte**
Gesualda dos Santos Rasia 91-104
-
- In memoriam: morte e esquecimento ou “os mortos não contam história” – ausência e presença in (dis)curso**
Marilda Aparecida Lachovski e Maurício Bilião 105-115
-
- Da “representificação do ausente”: corporeidade em arte tumular de cemitério de Coimbra, Portugal**
Rafael de Souza Bento Fernandes 116-126
-
- História e memória em (dis)curso: Fernando Catroga e a poética da ausência**
Maria Cleci Venturini 127-145

História, memória em (dis)curso: um diálogo com Fernando Catroga

A memória e o esquecimento são, portanto, irmãos siameses filhos da fugacidade do tempo, pelo que, para se conhecer uma vida ou uma sociedade, será tão importante recordar como não se esquecer do esquecido.

Fernando Catroga

O céu da memória – Cemitério romântico e o culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)

A **Revista eletrônica Interfaces** encerra 2017, apresentando aos leitores o dossiê temático “História, memória em (dis)curso: um diálogo com Fernando Catroga” com foco na relação história e memória, cumprindo-nos a difícil tarefa comentar os artigos submetidos nessa edição e, dar visibilidade ao modo como os escritos de Fernando Catroga ressoam nas diferentes áreas do conhecimento e pesquisadores com interesses e metodologias diferenciadas.

Fernando Catroga é um historiador português. Mas não é somente o historiador que nos impulsiona a revisitar sua obra e a propor a pesquisadores brasileiros de diferentes universidades a realização do exercício da pesquisa e da escrita em ‘diálogo’ com a sua obra e com o seu pensamento inovador que tem grande repercussão em universidades brasileiras, podendo-se citar a UFSM, a UFMG, a PUCRS e a UFRGS. Sem muita pesquisa e sem nenhum esforço, podemos citar de início três teses defendidas na UFSM, em que Catroga foi um dos teóricos que sustentaram posicionamentos em torno da ‘língua na história’, da ‘história nas comemorações’, da ‘história e utopia’. Essas teses, com certeza, resultaram em outros escritos dentro das temáticas já citadas, motivando, enfim, que optássemos por realizar nosso estágio sênior na Universidade de Coimbra, sob a sua supervisão, seguindo os passos de Zélia Maria Viana Paim – com quem dividimos esse dossiê, que fez doutorado sanduiche na Universidade de Coimbra, sob sua tutoria. Muitas têm sido, além disso, as contribuições que Catroga tem dado, além da área de Letras, na Filosofia, nas Artes e, especialmente, na História.

É isso que poderemos ‘ver’ ‘ler’ e ‘refletir’ neste dossiê, em que propusemos “um diálogo” com o historiador e porque ‘vimos’ das Letras, a grande motivação para esse diálogo é a linguagem, especialmente, as metáforas mobilizadas pelo historiador para falar ‘dos passos do homem’, ‘do cemitério romântico’, ‘da historiografia’, ‘das temporalidades’, ‘das identidades’, ‘da utopia’, ‘do que fica como restolho, nos passos do homem’. Diante de uma obra que representa uma vida de pesquisa, o que podemos dizer é muito pouco, mas como dizíamos já de início, trata-se de um exercício e uma oportunidade de ‘ver’ Fernando Catroga por outros ‘olhares’, além daqueles que o leem e citam nas Universidades de Portugal, da Espanha e do Brasil. Para dizer mais, seria preciso outra pesquisa, que permitisse maior precisão, teríamos que ir, como diz Catroga, aos documentos.

O dossiê “História, memória em (dis)curso: um diálogo com Fernando Catroga” tem como proposta, como está explicitado no título, realizar um exercício de desestabilização, pois os dez capítulos desse número especial da Revista Interfaces, precisou ‘sair’ da sua zona de conforto, porque não é fácil ‘dialogar’ com um pesquisador desse ‘quilate’. A obra e na obra a vida de Fernando Catroga foi e continua sendo intensa, não só no que diz respeito à escrita, mas também em número de conferências, aulas inaugurais, palestras, debates, orientações (ainda em andamento), bancas de conclusão de doutoramento, em Portugal e no Brasil, especialmente.

Responderam à chamada da Revista eletrônica Interfaces, pesquisadores de programas de Pós-graduação e de Laboratórios de Pesquisa da UFSM (Letras, Arquivologia e Laboratório Corpus), da UFPEL (História), da UFFS/Cerro Largo (Letras), da UNICENTRO (Letras e Artes), da Universidade de Coimbra (Filosofia), da UFPR (Letras), da UEM (Letras). A nomeação das universidades foi intencional e com isso objetivamos destacar que esse dossiê e os textos publicados nele corroboram para a divulgação de pesquisas e oportunizam que mais pesquisadores e estudantes de pós-graduação tenham a oportunidade de adentrar a obra de Fernando Catroga, como fazem os que submeteram suas contribuições à revista e aceitaram participar da nossa proposta, aceitando, enfim, esse desafio. Com isso, passamos à apresentação dos artigos.

Abre este dossiê o texto Utopia no discurso e na prática: o “absolutamente outro e perfeito”, de Zélia Maria Viana Paim, que trata da utopia ocidental, tomando a obra de More, “Utopia, como discurso fundador”, mobilizando autores que fazem parte de diferentes campos teóricos, entendendo que todos contribuíram para a história das ideias sobre utopia. O que se tem, nesse texto, é a utopia como uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social, dando visibilidade à produção desse conhecimento e dos elementos que tomaram parte na constituição do discurso sobre a cidade utópica e na construção da utopia praticada. Esse é um dos focos da pesquisa de Fernando Catroga, discutido especialmente, no texto, “Os passos do homem...”, em que mobiliza outros pesquisadores que sustentam o seu pensamento e as duas discussões.

Em seguida, Fernanda Kieling Pedrazzi, em seu artigo O epitáfio como lugar do discurso no monumento cemiterial, aponta que vivos e mortos coexistem em alguns espaços sociais do Ocidente, o que inclui ambientes discursivos como o espaço cemiterial. A relação entre ambos é estabelecida pelos monumentos/documentos ali construídos e fixados para serem, seus homenageados, (re) memorados. Há, neste local, um diálogo possível através de signos e simbologias. Ali o epitáfio é materialidade da língua. “Se pôr na escuta das circulações cotidianas”, de acordo com Pêcheux (2008, p. 48), é parte de uma agenda do discurso que vem ao encontro da historiografia contemporânea, pautada na micro-história, ou história do cotidiano. São buscados os sentidos em 10 jazigos de um recorte de 101, e 13 epitáfios, num total de 32 disponíveis. O cemitério, enquanto arquivo a céu aberto, permite ler o epitáfio como marca do sujeito local e temporalmente situado, considerando o social de seu tempo na busca do sentido pelo processo discursivo.

O terceiro artigo “Lembranças da tempestade: passado, presente e futuro na construção de narrativas de memória sobre o Movimento dos Marinheiros (1962-1964) e a repressão em Rio Grande-RS, de Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da Silva Castro, constitui-se em uma releitura da mobilização da Associação de Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil (AMFNB) e seus desdobramentos na cidade brasileira de Rio Grande-RS e tem como recorte de tempo o ano de 1964. Em específico aborda a memória sobre o contexto da repressão conduzida pela Marinha do Brasil nessa cidade. Neste sentido, a memória da trajetória de alguns militares e ex-militares enquanto membros ou apoiadores da AMFNB foi elemento primordial para a construção desse trabalho. Destarte, o presente trabalho busca ainda contribuir para um melhor entendimento acerca do alcance do movimento dos marinheiros, bem como, da maneira como foi conduzida a repressão em Rio Grande-RS.

Outro artigo que compõe o dossiê é de Caroline M. Schneiders e Bruna Luiza Mallmann, Museu das Missões: entre a memória e a história, em que refletem sobre os efeitos de sentido produzidos no e pelo Museu das Missões, um importante museu localizado no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em São Miguel das Missões (RS). O desenvolvimento desse estudo está embasado nos pressupostos teórico-metodológicos da História das Ideias Linguísticas em articulação com a Análise de Discurso de viés pecheuxtiano e com os escritos de Fernando Catroga. As autoras compreendem a historicidade e a memória que afeta e é constitutiva do Museu das Missões a partir da análise de alguns dos artefatos históricos que compõem o arquivo que é guardado nesse Museu. O arquivo, segundo as pesquisadoras, vincula-se a uma memória institucionalizada, a qual cristaliza determinados sentidos. No entanto, no

artigo, destacam-se os sentidos outros produzidos pelos discursos do/no Museu, ou seja, os efeitos da memória discursiva na sua relação constitutiva com a história, sinalizando para os discursos, nos quais e pelos quais ressoa uma determinada historicidade, bem como relações ideológicas e de poder.

Emily Smaha da Silva, Joaquim Braga e Maria Cleci Venturini propõem-se a realizar um exercício interpretativo em torno do objeto discursivo Inês de Castro a partir de manifestações estéticas constituídas por três textos-imagens: do túmulo-monumento, em Alcobaça e a representação de Inês de Castro coroada e rodeada de anjos; da capa do folder distribuído no espetáculo de dança Pedro e Inês, produzido pela Companhia Nacional de Bailado e dirigido por Olga Roriz, em 2012 e reapresentado em 2015, na Europa e no Brasil; do registro da apresentação do Requiém Inês de Castro, em 2012, composto por Pedro Camacho, em que a soprano interpreta a figura de Inês. Segundo os autores, meio dessas materialidades Inês de Castro, apesar de ausente é presença e essa presença se constitui como uma forma de recordar e de “construir futuros para o passado”, como diria Catroga, instaurando um efeito de reconciliação entre “a que foi rainha depois de morta” e o povo português. A escritura do artigo realizou-se em parceria, tendo em vista a filiação dos autores às artes e Letras, às Letras e estágio na História, com Fernando Catroga e, na Filosofia, orientando mestranda de artes e Letras. Trata-se, portanto, da realização de interfaces, que demanda deslocamentos e desafios, tendo em vista que a Análise de Discurso busca os processos de construção de discursos e os efeitos de sentidos; a História busca a veracidade, as Artes os efeitos estéticos e a Filosofia, busca pelo transcendente.

O artigo a seguir, O passado (também) dura muito tempo ou (re)invenções de um tempo, de Verli Fátima Petri da Silveira, configura-se como uma homenagem ao Prof. Fernando Catroga, da Universidade de Coimbra, Portugal. A autora apresenta suas primeiras reflexões sobre “restolho”, elemento teórico e metodológico bastante caro às pesquisas desenvolvidas pelo professor homenageado, que a autora nomeia como dispositivo que aciona uma memória e produz diferentes efeitos de sentidos em diferentes espaços de enunciação. A partir de um estudo em dicionários portugueses e brasileiros, a autora explicita os movimentos de sentidos e como eles acompanham as diferentes práticas sociais que temos conhecimento no tocante ao funcionamento da palavra restolho no trabalho de historiadores e de analistas de discurso. Para a pesquisadora, as relações entre história e memória talvez sejam a possibilidade mais profícua de caminhar na direção de diferentes práticas sociais, sobretudo do que ela se propõe a pensar como prática social de tipo novo.

O artigo de Gesualda dos Santos Rasia, A constituição da memória no movimento das palavras sobre a morte, trata da discussão acerca do funcionamento da memória a partir da materialidade linguajeira constante em lápides tumulares. Lugar de celebração/rememoração, o epitáfio, ao lado de outras materialidades, compõe sentidos sobre a vida e a morte, fornecendo pistas para se refletir acerca dos modos de ser-estar dos sujeitos em uma determinada sociedade. As análises têm como escopo de investigação o Cemitério Luterano de Curitiba, estabelecido em 1856, por conta de dissensos entre a comunidade católica e a protestante, no que tangia ao lugar de destinação de seus mortos. A autora busca em suas inscrições vestígios da constituição identitária dos sujeitos, a partir da circunscrição em saberes da ordem do religioso, da língua, do trabalho e da família. As análises atentam para a relação entre o funcionamento da língua em sua relação com a historicidade.

O artigo In memoriam: morte e esquecimento ou “os mortos não contam história” – ausência e presença in (dis)curso é uma contribuição de Marilda Aparecida Lachovski e Maurício Bilião, configurando-se como uma proposta para estabelecer relação entre a Análise de Discurso (AD) e Fernando Catroga, historiador português, que focaliza a morte e a escrita da história, como a Historiografia. Os autores elegem a morte e o esquecimento a partir dos perfis “in memoriam” da rede social Facebook, nos quais o morto elege um “herdeiro” que deverá manter o seu perfil. Consideram a relação entre esquecer e lembrar e a associam com o conceito de memória, tanto para a AD quanto para a História. Os pesquisadores

concluem que estes perfis funcionam não só como lugar de produção de sentidos sobre o morto, mas também como constituídos de um discurso sobre a morte.

O dossiê traz ainda Da “representificação do ausente”: corporeidade em arte tumular de cemitério de Coimbra, Portugal, artigo de Rafael de Souza Bento Fernandes que se configura como estudo do tipo bibliográfico e qualitativo e tem por objetivo compreender como a morte e o luto são discursivizados (FOUCAULT, 2008) em esculturas de arte tumular do cemitério da Conchada, Coimbra, à luz da abordagem discursiva. O pesquisador apresenta o aparato teórico-metodológico mobilizado no gesto de leitura, em especial do aspecto simbólico que constitui a experiência humana no que tange à questão da corporeidade. Em um segundo momento, discute a conceito de “representificação do ausente” (CATROGA, 2009) assim como a cidade como espaço de sentido em Venturini (2017), tendo como corpora fotografias de arte tumular do referido cemitério. O autor conclui que um resultado de leitura indica que “poética da ausência” ou “linguagem cemiterial” dissimula a corrupção do tempo, processo que permite entrever funcionamento do discurso e notavelmente das relações de poder.

O artigo que fecha este dossiê, História e memória em (dis)curso: Fernando Catroga e a poética da ausência, é de Maria Cleci Venturini. O foco das discussões é a história e a memória em (dis)curso com vistas a interface com Fernando Catroga, por meio da noção poética da ausência, em que o autor destaca a dimensão linguística para tratar dos símbolos funerários que tornam presente o ausente. Segundo a autora, o historiador é rigoroso em suas fontes, mas isso não significa aceitar, por exemplo, a distância entre a memória e a história. Assume posicionamentos e dá visibilidade a eles por meio de questionamentos e de metáforas que destacam a alteridade, a imaginação e elementos de ficção na história e na memória. Dentro dessa perspectiva, a pesquisadora elege como objeto discursivo Inês de Castro e o faz por meio de lugares e de discursos em que ela ressoa, como o ausente, presente. Para dar conta do objetivo proposto, recorta dois espaços públicos: a Quinta das Lágrimas, em Coimbra, e o seu túmulo no Mosteiro de Alcobaça e um discurso – o sermão das exéquias – que busca legitimá-la como rainha de Portugal e esposa de D. Pedro.

Como esse dossiê foi um esforço que dependeu de muitos, agradecemos aos autores, avaliadores, leitores e a equipe técnica que tornou possível a publicação de nosso dossiê. Ao professor Fernando Catroga dedicamos este número especial da Interfaces, aos leitores deixamos o convite para que conheçam mais de sua obra e das possíveis relações entre as pesquisas realizadas no Brasil e em Portugal.

Maria Cleci Venturini (Unicentro, UC, Capes/Araucária)
Zélia Maria Viana Paim (Corpus/UFSM)

Organizadoras

Guarapuava, dezembro de 2017

Utopia no discurso e na prática: o “Absolutamente outro e perfeito”¹”

pg 9 - 20

Zélia Maria Viana Paim²

Resumo

Este artigo trata da utopia ocidental, tomando a obra de More, *Utopia*, como discurso fundador. Mobilizamos para esse estudo autores que fazem parte de diferentes campos teóricos, entendendo que todos contribuíram para a história das ideias sobre utopia. Consideramos a utopia como uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social. Este artigo trata da produção desse conhecimento e dos elementos que tomaram parte na constituição do discurso sobre a cidade utópica e na construção da utopia praticada.

Palavras-chave: More. Utopia. Discurso. Cidade utópica. Relatos de viagem.

UTOPIA IN DISCOURSE AND PRACTICE: THE “ABSOLUTELY OTHER AND PERFECT”

Abstract

This article addresses Western utopia by taking the work of More, *Utopia*, as the founding discourse. We mobilized authors that belong to different theoretical fields, considering that all have contributed to the history of ideas about utopia. We consider utopia as one of the possible ways to express concern, hope and the search for a time and a social environment. This article is about the production of this knowledge and the elements that took part in the constitution of the discourse on the utopian city and in the construction of the practiced utopia.

Keywords: More. Utopia. Discourse. Utopian city. Travel reports.

Tenho um pouco de vergonha, caríssimo Pierre Gilles, em lhe enviar, com o atraso de quase um ano, esse pequeno livro sobre a República Utopiana [...] só me sobrou algo a fazer: repetir aquilo que você e eu mesmo ouvimos da boca de Rafhaël. [...] Devido a uma questão que surgiu será necessário que você pergunte a Rafhaël ou por carta ou de viva voz, para resolver a dificuldade que se apresentou, cuja culpa ignoro se é minha ou sua ou de Rafhaël, já que não tivemos a presença de espírito de perguntar, e Rafhaël não cogitou em dizê-lo, em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia.

Thomas More
Utopia

1 CHAUI, Marilena. Notas sobre Utopia. São Paulo. In: Ciênc. e Cult. São Paulo. SBPC, v 60, n spe 1, julho 2008, p. 7-12. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003. Acesso em: 10 de novembro de 2017.

2 Doutora em Estudos Linguísticos. Pesquisadora do Laboratório Corpus, UFSM. E-mail: zeliamp@gmail.com.

Palavras iniciais

A utopia é uma das formas possíveis de manifestação de inquietudes, de esperanças e de procura de uma época e de um meio social, segundo Baczkó (2001). Para ele, todos os temas preferidos das utopias encontram-se nos sistemas filosóficos e nos mitos populares, nas doutrinas religiosas e na poesia. A utopia, segundo esse mesmo autor, é um tema sobre o qual se colocam de acordo historiadores e filósofos, sociólogos e literatos. A definição de utopia e de seu domínio pertencem a uma determinada metodologia e, portanto, a determinado campo de pesquisa. No entanto, nenhum dos campos particulares do conhecimento parece suficiente para contê-la, por isso mesmo, a utopia exige por sua própria natureza o interdisciplinar.

Iniciamos, pois, por situar historicamente o tema. Alguns períodos históricos, como o Renascimento, foram fecundos em relação à produção de utopias. Segundo Catroga,

Na verdade, no Renascimento, o mito platônico da Atlântida (Crítias e Timeu) e a sua proposta de cidade ideal (República), tal como as Ilhas do Sol, de Jámbulo, foram relidos. Deste diálogo nasceram, entre outras, a Utopia de More (1516), a Cidade do Sol de Campanella (1602), a Oceana (1658), de Harrington, a Sverambia (1675) de Vairasse d'Allais. (CATROGA, 2003, p. 49).

O Renascimento foi um período de grandes transformações sociais e culturais, que constituiu as bases da sociedade moderna, desdobrando-se para o mundo europeu com as navegações e o capitalismo mercantil. Nesta época, em 1515, Thomas More escreveu *Utopia*. As bases culturais para a sua escritura, no entanto, estavam fundadas no Humanismo. Esse período caracteriza-se pela investigação do passado clássico, grego e latino, operada por gerações de filólogos, literatos, filósofos. De acordo com Catroga,

Com o Humanismo e o Renascimento, se esboçou uma atitude comparativa entre épocas. [...] O renovamento humanista e renascentista só dizia respeito à realidade anterior imediata, já que o seu ideal de ruptura era, igualmente, desejo de fuga ao presente, através da “renascença” do que arquetipicamente teria existido. (CATROGA, 2009, p. 154).

Utopia foi constituída como sociedade perfeita e feliz; um discurso político sobre a sociedade justa. O discurso de More constitui-se como metáfora cujos sentidos relevam da Inglaterra real de seu tempo, abalada pela irrupção traumática do capitalismo mercantil. Utopia surge a partir do discurso político, econômico e dos relatos de viagem. Dissó decorrem as utopias serem sempre datadas, pois inevitavelmente discutem problemas do tempo de seu autor e tratam das possibilidades não efetivadas, mas efetiváveis para a constituição da sociedade perfeita. Por isso, de acordo com Bazco

[...] cada época oferece sempre um conjunto de possibilidades e o curso dos acontecimentos resulta da escolha de certas possibilidades e, portanto, da rejeição, da eliminação de outras. A realidade presente não nos diz nem diretamente nem parcialmente quais são as outras possibilidades da história, os ‘outros futuros possíveis’ que restam para sempre ao nível da pura possibilidade (BAZCO, 2001, p. 16-17).

Para Trousson (1979) as utopias estão sempre ligadas a uma situação histórica, a um contexto social político-econômico que lhe dá origem, e ao entendimento de mundo de uma sociedade em dada época. Nas palavras de Trousson,

Essa vontade de representar um universo construído a partir de um real e modificado pela especulação abstrata explica por que a utopia requer uma forma literária, somente ela é capaz de realizar a representação de um mundo em marcha, tão complexo como o mundo real, e dotado de um caminho plausível (TROUSSON, 1979, p. 19, grifos no original).

De outro modo, Baczkó (2001, p. 20) compreende como utopia todo texto que segue

o modelo proposto por More: “o relato de uma viagem imaginária ao fim da qual o narrador descobre um país desconhecido, onde reina a ordem social ideal que ele conta em detalhes”. Para Catroga, do mesmo modo que Baczko, a viagem é o movimento para o encontro da utopia:

Daí que o desejo de um mundo melhor fosse representado como uma “viagem” para um espaço idealizado como belo, harmonioso e justo, em consequência da verdade que o inspirava, numa evidente síntese dos ideais estéticos, éticos e cognitivos que a humanidade foi criando para responder aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas (CATROGA, 2009, p. 154, grifos no original).

No entanto, tanto Baczko como Trousson compreendem como utopia os textos que eram conhecidos muitos séculos antes que Raphaël Hythlodée tivesse feito a More o relato de sua viagem. Para Baczko (2001) a República de Platão, escrita entre 389 e 369 a. C., é o exemplo típico de outro modelo de discurso utópico, à savoir un projet de législation idéal. Para Trousson (1979, p. 33), “projetos de legislação não se constituem como utopia”.

Pensamos que esse movimento de sentidos possibilitou a passagem do modo utópico ao discurso utópico, processo que engendrou a sua cristalização como tal. Com a cristalização desse discurso, entendemos como utopia textos muito mais anteriores, que traçaram projetos arquitetônicos da cidade perfeita, aplicando harmonização geométrica ao plano urbanístico.

Trousson (1979, p. 49), aponta que foi *par l'urbanisme que tout recommence à la Renaissance*. O urbanista interessa-se pela organização social, ele situa o ser humano no coração de suas construções a ele adaptadas. Segundo Trousson (p. 49), à une cite rationnelle et saine, reponde un homme nouveau!. Para Baczko (2001, p. 160), o utopista é um visionário, no sentido etimológico do termo, *il voit sa Cité nouvelle*. O urbanismo, a cidade nova e o homem novo são elementos

que ao passar do século XVI ao século XVII, constituíram outras utopia.

Ou topos – eu topos

Utopia não é um conceito neutro, segundo Baczko (2001), mas fortemente valorizado e valorizante. Por isso é raro de encontrar um autor que defina sua obra como utopia e a ele mesmo como utopista. O mais comum é que os outros o considerem utopista e o designem como um sonhador, *um falseur de chimères*, de acordo com Baczko (2001, p. 20). Essa carga valorizante apareceu após a formação do neologismo por More. Para Baczko, valores diversos, até mesmo opostos são dessa forma sucessivamente agregados. Desse modo, não são somente as utopias que conheceram uma história, mas também o discurso sobre as utopias. Consequentemente, para Baczko (2001), *le mot “utopie” en devenant un nom générique a vu son contenu sémantique s'étendre et se diversifier, mais perdre en précision* (p. 20). A ambiguidade sempre esteve presente em ‘utopia’.

Ela é constituinte da palavra utopia, existe desde que foram reunidos por More dois termos gregos ομ τοπος, que significam, segundo Rihs (1970, p. 272) *nulle part, lieu inexistant* ou *non lieu*. Utopia seria, portanto, uma região puramente imaginária? Segundo Trousson (1979, p. 61), More insiste sobre a característica de irrealidade de sua criação: *Utopie est pays de nulle part*, Amaurote, significa cidade fantasma, a não-visível, situada às margens do rio Anhydria, sem água. Chauí (2008, p. 7) acrescenta que seus habitantes são os Alaopolitas, os sem cidade, governados por Ademos, príncipe sem povo, e seus vizinhos são os Achorianos, homens sem terra. Para essa autora, o significado negativo da palavra utopia indica o traço definidor do discurso utópico, o não-lugar, a descoberta do absolutamente outro, o encontro com a alteridade absoluta.

Em grego, *topos* significa lugar e o prefixo “u” tende a ser empregado com significado negativo; um outro prefixo grego, “eu”, é usado para dar um sentido afirmativo ou positivo a uma palavra, indicando “nobreza”, “justeza”, “bondade”, “abundância”. Para Chauí (2008, p. 7), “o sentido positivo veio naturalmente acrescentar-se ao sentido negativo, de maneira que *utopia* significa, simultaneamente, lugar nenhum e lugar feliz, *eutópos*. Ou seja, o absolutamente outro é perfeito”. De acordo com Baczko

A ambiguidade primeira e fundamental do termo está no neologismo e era certamente desejada por More. ‘Utopia’: é ‘eu-topos’, a Região da Felicidade e da Perfeição, ou ‘ou-topos’, a Região que não existe? Ou antes, utopia designaria as duas coisas em conjunto – a justiça e a felicidade reunidas em uma ordem social que não existe em lugar nenhum (BACZKO, 2001, p. 20).

Ainda em relação a palavra utopia, para Marin (1973, p. 20), mesmo a negação, parte integrante de “u-topie”, não pode ter sua função negativa, pois ela é anterior a um julgamento, ou mesmo a uma posição. Ela instaura entre a afirmação e a negação, um espaço, sobre o qual Marin (1973) assim se expressa

Nem sim, nem não; nem verdadeiro, nem falso; nem um, nem outro: o neutro [...]; mas o neutro enquanto separação dos contrários, a contradição mesma sustentada entre o verdadeiro e o falso, abrindo no discurso um espaço que o discurso não pode hospedar; terceiro termo, mas *suplementar* e não sintético, aparentado de algum modo com a ficção” (MARIN, 1973, p. 20-21, grifos no original).

Marin (1973, p. 9) exemplifica com a *Utopia* de More: “A utopia não é nem a Inglaterra nem a América, nem o Velho nem o Novo Mundo, mas entre os dois a contradição histórica ao início do século XVI do Velho e do Novo Mundo”. Segundo esse autor, o sentido etimológico de “neutro”, é *ne-uter*, e significa “nem um nem outro”. Pensamos que esse espaço entre dois mundos pode ser

aproximado ao “simbolismo do centro” sobre o qual escreve Eliade (1993, p. 30), “devido à sua situação no centro do Cosmos, o templo ou a cidade sagrada são sempre o ponto de encontro de três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno”, a contradição religiosa? O neutro seria o centro, o espaço histórico/geográfico entre duas culturas? Essa questão pode ser exemplificada com os Sete Povos das Missões Guaranis localizados no centro equidistante da fronteira com os portugueses e espanhóis, a chamada “fronteira viva”, portanto, utopia. Desse modo responderíamos a questão de More: “em que parte desse Novo Mundo se localiza a Utopia”, citada na epígrafe.

A essas questões se acrescentam outras, de uma parte, aquelas que constituem o movimento do sentido de utopia, segundo Trousson (2005, p. 127), no século XVI, utopia é aquela criada por Thomas Morus, que remete à ideia de um lugar irreal e um lugar de felicidade devido à criação de um Estado modelo, um país imaginário. No século XVII, é substituído por “viagem imaginária”. No século XVIII, seu sentido é conservado, como uma metáfora pseudogeográfica. Ao fim do século XVIII o termo é tido não só como um lugar de felicidade, mas também como a descrição de um plano de governo perfeito.

Além desses sentidos cristalizados, de outra parte, somam-se as características definidoras do discurso sobre as cidades utópicas.

A cidade utópica

A partir de *Utopia* de More foram compreendidas como utopia não só a *República* de Platão, mas também a *Eneida* de Virgílio, os poemas de Ovídio sobre a Idade de Ouro, o relato bíblico do Paraíso Terrestre e, particularmente, a esperança milenarista ou o simbolismo profético medieval do abade Joaquim de Fiori, que interpretara a história

segundo a imagem de três eras ou idades, a terceira e última das quais seria um tempo de sabedoria, sem escravos nem senhores, regida pelo amor e pela amizade, pelo espírito e pela liberdade. No entanto, segundo Chauí (2008) e Catroga (2003), o sentido de utopia pertence à Renascença.

O Renascimento deu ao homem o lugar central. A capacidade de guiar-se a si mesmo, desde que, por meio da razão e da vontade, estabeleça normas de conduta e códigos para todos os aspectos da vida prática. De acordo com Chauí,

Essa ideia da racionalidade e do poder da vontade conduz a duas outras, essenciais para o surgimento das utopias: a de que os homens valem por si mesmos, independentemente de privilégios de nascimento e sangue, de maneira que a oposição entre ricos e pobres é injusta e fonte das revoltas que destroem os Estados; e a de que é possível organizar um Estado sereno, feliz, glorioso e perfeito, fundado na equidade e dirigido por um verdadeiro príncipe (CHAUÍ, 2008, p. 9).

O utopista inventa uma sociedade ideal, na qual reinam os valores humanistas: a liberdade e a igualdade, a paz e a ordem, a justiça e a lei. Dessa maneira, segundo Rihs (1970), os filósofos utopistas e seus sucessores acreditam realizar sobre a terra no tempo histórico, o reino da justiça, da igualdade e da fraternidade universal, por meios humanos. Para esse mesmo autor, a doutrina da comunidade acolheu muitos simpatizantes. O princípio da comunidade faz parte de uma ordem de ideias que fazem parte de várias tradições.

Nessa perspectiva, para Trousson (1979), os textos utópicos descrevem comunidades fictícias, organizadas segundo determinados princípios políticos, econômicos e morais. Essas comunidades são apresentadas como ideais a serem realizados ou pesadelos a evitar, e são localizadas em lugares reais ou inventados, ou mesmo no futuro, alcançáveis após uma viagem imaginária, relatada de forma verossímil ou não. O que ressalta da definição de Trousson é a forma como o texto utópico é definido

como discurso, com particularidades que seguem ao modelo determinado por More em *Utopia*. Essas peculiaridades são entendidas aqui, com base em Trousson (1979), como elementos discursivos de constituição da cidade utópica – insularismo, autarquia, regularidade, presentidade, legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, tolerância religiosa.

Para Trousson (1979, p. 19), a característica “mais evidente e mais comum da cidade ideal é sem dúvida o *insularismo*”. Tal insularismo “não é apenas uma ficção geográfica: é uma atitude mental” da qual a “ilha clássica” é apenas representação, “responde à exigência de preservar a comunidade da corrupção externa e de apresentar um mundo fechado, um microcosmo, no qual existam leis específicas que escapam ao campo magnético do real” (p. 20). Segundo Catroga (2009, p. 154), “cada utopia foi edificada como um cosmos, devidamente fechado e demarcado do caos, isto é, das regiões do informe e do mal (simbolizados pela água, pelo fogo, pelo desconhecido), através de uma fronteira inequívoca (muralha, istmo, mar, etc.)”. Entendemos que a localização isolada da ilha demarcada pela “fronteira inequívoca” do mar circundante, garantia o difícil acesso.

Toda a utopia deve se guardar do mundo. Ela corta suas ligações. Entre o mundo e a ilha se estendem muitos obstáculos. Para Lapouge (1978, p. 74), a floresta, a montanha, o mar, o deserto não representam somente uma distância longa e perigosa. Essa regra é mais decisiva. Ela assinala uma fissura. O obstáculo traça um limite “entre duas margens do tempo, entre dois modelos incompatíveis do tempo, se inscreve na duração, não no espaço” (p. 74). A esse respeito Baczkó (2001) postula que “a longa travessia que efetua o narrador não marca somente o quanto o país que ele vai descrever é isolado espacialmente de sua terra natal e, portanto, do universo cultural e social de seus leitores”. Para esse autor, a ruptura topográfica

marca igualmente uma ruptura no tempo: “O país imaginário não conhece a história que é aquela de seus leitores” (p. 155). Mas, segundo Catroga (2009), simultaneamente, o seu “algures” ainda não estaria tanto no futuro, mas, como em Moro, num lugar geograficamente outro, embora “contemporâneo do tempo da sua enunciação” (Baczko, 2001).

A cidade utópica caracteriza-se também pela *autarquia*, ou independência econômica absoluta. Para o utopista, o sistema monetário gera desigualdade e injustiça, pois tal sistema tende a romper a uniformidade e a simetria das condições que estabelecem a cidade ideal. Consequentemente a economia fechada, perfeitamente autárquica permite excluir a moeda mediante uso exclusivo da terra. Excluem também o comércio, considerado como um fenômeno “parasitário, imoral e anti-social”, daí o culto ao sistema agrícola, segundo Trousson (1979, p. 20).

Para Trousson, *regularidade* constitui-se como sinal evidente do controle perfeito e total. A vida associativa não deve estar submetida à fantasia e à exceção. Mais que a vontade do controle panóptico, “devemos ver aí o amor pela ordem” (1979, p. 20). Há o temor de um desenvolvimento “natural”, sujeito às ações perturbadoras da história e dos acontecimentos comuns da vida. Daí *Utopia* não ter um passado, não ser o resultado de uma evolução, ou esta evolução pertencer a um passado mítico. Segundo Lapouge (1979, p. 76), essa singularidade é de grande consequência: permite que triunfe a organização sobre o orgânico. Para esse mesmo autor, toda a utopia coloca a igualdade contra a liberdade (p. 78).

Um urbanismo racional organiza o espaço segundo exigências sociais, políticas e econômicas. De acordo com Chauí (2008, p. 10), “o urbanismo geométrico significa que a razão humana domina a desordem da matéria e os caprichos da natureza e da história”. Para Baczko (2001, p. 299), a repetição do tema do urbanismo constitui a subordinação do discurso sobre a cidade a certo ideal de “racionalidade

feliz” ou “felicidade racional”. Ainda segundo esse mesmo autor, os detalhes arquitetônicos têm a função de colocar em evidência a transparência perfeita da cidade em relação aos princípios que são a sua base. Estes são os mesmos princípios que presidem a sociedade global e a cidade como se um sistema de valores sociais, morais e estéticos tivesse a sua representação no espaço. Os signos, as formas regulares, os quadrados, os círculos, os cubos, etc. são também os signos que nos permitem ler no discurso sobre o espaço a ordem, ideia que comanda a vida social.

A *presentidade* constitui a cidade utópica ou, segundo Trousson (1979, p. 21), *l'utopie est*. A cidade inscreve-se em um presente definitivo que ignora o passado e o futuro, pois sendo perfeita ela não muda jamais. Para Baczko (2001, p. 158), o tempo nessas sociedades, mesmo quando elas não são situadas sobre ilhas, é um tempo insular, fechado sobre ele mesmo. Por isso, o visitante do país imaginário encontra-se diante de uma história toda feita, completa, cujo sentido é transparente, tanto para os utopianos como para ele mesmo.

Para Trousson (1979, p. 21), o *legislador* é um personagem mítico, um sábio que centraliza leis justas. A ordem e a legislação devem descer do céu e não nascer da história. Essa ordem soberana suporta o equilíbrio, a harmonia e a continuidade, e quem a pode instaurar e definir é o legislador, que legisla para um povo novo, ainda não corrompido socialmente. O legislador não é o único que garante o equilíbrio e a ordem. O utopista considera que as leis justas tornam o povo bom, que as instituições formam os costumes. O utopista faz da lei um verdadeiro mito, porque ele está a procura do melhor dos mundos possíveis obtido por um jogo sutil e complicado de regulamentos e obrigações. A uniformidade social será o principal resultado das leis imutáveis. O utopiano é concebido como parte do todo, de um conjunto do qual é apenas uma parte. De acordo com Baczko (2001, p. 32),

“nas utopias figuram sociedades transparentes: o todo é inteiramente perceptível em cada uma de suas partes. Assim, identificados ao Estado, os indivíduos são unânimes e a sociedade fica livre de conflitos e revoluções”.

O *dirigismo* absoluto se impõe como negação necessária de todo individualismo, de acordo com Trousson (1979, p. 23). O intervencionismo radical subordina os utopianos às exigências de ordem e de equilíbrio total. Sob o pretexto de liberdade, o indivíduo é servo. Casas iguais, roupas iguais, refeições comunitárias, concepções planejadas por razões de eugenia e tantas medidas que preparam um Estado que intervém ao máximo. Os utopianos trabalham, amam e se divertem em horas fixas. Para Baczko (2001, p. 31), a atividade utópica se desenvolve “através do cotidiano”.

Toda a propriedade é banida. Para Trousson (1979, p. 23), reina o *coletivismo* mais absoluto. Segundo Rihs (1970, p. 282) “a raiz do mal é a propriedade. Toda reforma é ilusória enquanto subsiste a propriedade.” A única solução é *la communauté des biens* que suprime as distinções arbitrárias, as rivalidades dos indivíduos e dos grupos (RIHS, 1970, p. 202). De acordo com Baczko (1962, p. 162), “a propriedade privada é desigualdade social que resulta na opressão e despotismo, nas falsas religiões e falsas morais”. Elimina-se, dessa forma, uma fonte de conflitos, mas isso implica em limites à liberdade, daí derivando o aspecto particular da moral utópica. A igualdade pressupõe a exaltação do trabalho e o horror ao parasitismo social. O objetivo maior do trabalho da comunidade é o melhoramento das condições de vida, o progresso material e moral de cada um. A comunidade constitui uma grande família. A felicidade é sempre coletiva, cada um oferecendo-se como espelho para todos os outros: imagem feliz, unânime e sem falhas.

Para manter os homens nesse ponto de coesão e de unanimidade, o sistema se reproduz

através da onipotência da *pedagogia* que atua de maneira decisiva sobre a sociedade, de acordo com Trousson (1979, p. 24). Seu projeto é erradicar do homem a sua natureza primitiva, individualista e anárquica e substituí-la, adequando-o a uma função determinada. A pedagogia é confiada ao Estado, detentor da norma e do único modelo autorizado. A pedagogia objetiva a introdução da ordem e da regra e busca fundamentalmente tornar a estrutura mental conforme a estrutura social.

A *tolerância religiosa* característica da cidade utópica está baseada em preceitos éticos religiosos: a imortalidade, a fraternidade e a caridade. Os motivos invocados por More em favor da tolerância religiosa são: limites da inteligência humana, Deus insondável, dignidade do homem. A dignidade do homem foi postulada por Mirandola, segundo o qual, “se não há nada mais admirável do que o homem, então cabe a ele, iluminado pela filosofia da natureza, procurar nos signos da natureza visível o invisível de Deus” (1984, p. 103 e 106). A tolerância religiosa tem motivações profundas, pois em Utopia toda religião que fosse além de um simples deísmo pressuporia uma hierarquia e uma organização própria, e com isto seria uma potência autônoma, concorrente do Estado. Esta duplicidade de poderes dividiria o utopiano. Daí a religião em *Utopia* ser o culto à cidade perfeita. Como *polis*/religião, o culto é social, sendo os cidadãos os oficiantes. A liberdade religiosa é apenas aparente: construção meramente terrena, não promete a Cidade de Deus, oferece a Cidade do Homem. Nesse sentido, para Trousson,

O espaço fechado é a imagem da perfeição realizada [...] A figura geométrica fixa as formas e delimita sem equívocos um mundo à parte, pois a cidade utópica dobra-se sobre si mesma, sem contato com o exterior para evitar a corrupção [...]. Nada é caótico ou deixado ao acaso, mas tudo é regrado e previsto, pois o urbanismo e a arquitetura estão encarregados de refletir o estado moral da cidade. Esse é o universo da racionalidade feliz (TROUSSON, 2004, p. 42).

A constituição da cidade racional e feliz estava ligada ao processo burguês de racionalização da vida. O Renascimento sintetizou um grande experimento de racionalização da vida humana. Segundo Berriel (2004), para construir a sua sorte e o destino da humanidade, os homens daquela época fixaram normas de conduta, objetivando regulamentar cada aspecto da vida prática. Essa necessidade de impor uma racionalidade à vida individual e coletiva, inevitavelmente, chegou ao urbanismo renascentista. As cidades medievais haviam se desenvolvido anarquicamente, pelo impulso das iniciativas individuais. De acordo com Lapouge (1978, p. 70), “a cidade medieval se constitui como destino, não como decisão”. Ela é a expressão imediata da natureza e da história. Essa estrutura comunal foi substituída pelas iniciativas de príncipes desejosos de ampliar seu poder e de instaurar a ordem. Assim, o conjunto de elementos, brevemente apresentado constitui o discurso utópico combinando a nostalgia de um mundo perfeito perdido e a imaginação de um mundo novo e perfeito instituído pela razão.

O absolutamente outro é perfeito

More foi um político nomeado, em 1529, chanceler da Inglaterra, conhecia bem os problemas de seu tempo. Estava em missão na Bélgica ao curso do ano de 1515, na qualidade de embaixador em Anvers. Durante sua estadia, ele escreve sobre o encontro com Raphaël Hythlodée, que Pierre Gilles lhe apresenta, era um velho companheiro de viagem do viajante Américo Vespúcio. O país descrito por Raphaël se constituía de cinquenta e quatro cidades, perfeitamente idênticas, construídas com base no mesmo projeto e compreendendo edifícios iguais, tanto que é suficiente descrever uma para conhecermos as outras. Amaurote é a capital. Circundada de muros, atravessada pelo rio Anhydria, é limpa, salubre e enfeitada por

graciosos jardins. O sistema político é democrático e parlamentar. A célula de base é a família camponesa composta de quarenta membros; existindo seis mil famílias em cada cidade. Cada cidade é circundada de terras cultivadas pelos cidadãos que têm a obrigação de fornecer à comunidade dois anos de serviço agrícola, independentemente do ofício que pratiquem. O governo mantém o equilíbrio da população: se uma cidade é excessivamente povoada, a população em excesso é mandada para uma cidade com menos habitantes. Cada cidade é dividida em quatro bairros, e possui mercados nos quais os chefes de família se abastecem do necessário. No entanto, *Utopia* apresenta também inquietantes sintomas de opressão, segundo Berriel (2004)

O dilema que atormenta Morus é comum a todos os utopistas: para salvaguardar a instituição ideal, criada na sua origem para o indivíduo, ele corre o risco de, ao contrário, oprimi-lo, e como todos os utopistas resolve o problema pressupondo que cada cidadão reconheça a coincidência entre necessidade e liberdade: a opressão não está nas intenções, mas nos fatos (BERRIEL, 2004, p. 47).

Independente do tormento de More, *Utopia* é uma “construção do intelecto, mas também uma obra de fé e de confiança na ação no mundo real”, segundo Berriel (2004, p. 47). Para esse autor, a perspectiva de More “é ética: é aquela de um homem da ordem que quer a felicidade do povo, mas não através do povo, do qual teme a violência” (p. 44). As cidades utópicas nascem, conclui esse mesmo autor, da “necessidade de combater o destino, de fundar uma ‘segunda natureza’ para o homem” (p. 48). Isto é, a possibilidade de a prática do homem poder domar o destino na constituição de um novo mundo, novo homem, nova ordem.

Desse modo, “o absolutamente outro é perfeito” (CHAUI, 2008, p. 7). Nessa busca, o utopista relata a descoberta de um mundo perfeito. Ao afirmar a perfeição do que é outro, propõe uma ruptura com a totalidade da sociedade existente (outra organização, outras instituições, outras

relações, outro cotidiano). A sociedade imaginada pode ser vista como negação completa da realmente existente. Nas palavras de Baczko (2001),

[...] utopia é a representação global de uma sociedade outra, oposta à realidade social existente, às suas instituições, ritos, símbolos dominantes, a seus sistemas de valores, de normas, de interditos, a suas hierarquias, a suas relações de dominação e de propriedade, a seu domínio reservado ao sacro. Em outras palavras, *não existe utopia sem uma representação totalizante e disruptiva da alteridade social*. O tipo ideal de utopia será a representação global de uma Cidade Nova que será uma ruptura radical com a sociedade existente. Mas sobretudo de uma vida social melhor (BACZKO, 2001, p. 30, grifos no original).

Dois são os sentidos que constituem uma utopia: 1) a ruptura completa com a sociedade existente; 2) o desenvolvimento do que há de melhor uma sociedade. Segundo Chauí (2008, p. 8), o fundamental é que “em qualquer desses sentidos só pode haver utopia quando se considera possível uma sociedade totalmente nova e cuja diferença a faz ser absolutamente outra”. Para Marin (1973, p. 249) “a utopia é uma crítica à ideologia dominante na medida em que ela é uma reconstrução da sociedade contemporânea por um deslocamento e uma projeção de suas estruturas no discurso de ficção”. Para Ricoeur (1986), a utopia denuncia a incongruência entre uma realidade em mutação e uma ordem social obsoleta que resiste ao processo de mudança. A utopia toma, dessa maneira, uma distância crítica diante da ordem social prefigurada, pois questiona o sentido do já adquirido.

Nesse sentido, “a utopia procura liberar a sociedade de seu passado, com a sociedade nova ela procura inaugurar um história nova”, escreve Baczko (2001, p. 36). Desse modo, essa sociedade se opõe à existente, segundo Baczko, pela organização outra da sociedade tomada como um todo; pela alteridade das instituições e das relações que compõem a sociedade como um todo; pelos modos outros segundo os quais o cotidiano

é vivido. Essa alteridade perfeita, a utopia, possui segundo Chauí (2008) as seguintes características:

1. É normativa, isto é, propõe um mundo tal como deve ser, em oposição ao mundo de fato existente.
2. É sempre totalizante e crítica do existente, ou seja, só há utopia quando há a representação de uma outra sociedade que negue ponto por ponto a sociedade existente.
3. É a visão do presente sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da rapina, do pauperismo e da fome, da força dos privilégios e das carências, ou seja, o presente é percebido como violência.
4. É radical, buscando a liberdade e a felicidade individual e pública, graças à reconciliação entre homem e natureza, indivíduo e sociedade, sociedade e Estado, cultura e humanidade, e à restauração de valores esquecidos ou descurados como a justiça, a fraternidade e a igualdade.
5. É uma maneira peculiar da imaginação social, que busca combinar o irrealismo, ou a crença na total transparência do social, e o realismo, por meio da apresentação dos mínimos detalhes da nova sociedade. A transparência é considerada o princípio fundamental da nova sociedade, que não oculta nem dissimula nenhum de seus mecanismos e nenhuma de suas operações. Os detalhes, por seu turno, servem para dar concreticidade à nova sociedade imaginada e cada detalhe exprime o todo e o simboliza. Dessa maneira, as instituições são signos do novo, do todo e da interiorização coletiva da boa sociedade.
6. É um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa, política. [...] O fundamental, porém, é que esse discurso não é um programa de ação, mas um exercício de imaginação. [...] No entanto, o discurso utópico pode inspirar ações ou uma *utopia praticada*, que assume o risco da história, mas com a finalidade de alcançar o fim da história ou do tempo e atingir a perenidade (CHAUÍ, 2008, p. 9).

Nesse sentido, para Baczko (2001), há utopias que se proclamam como uma fala, às vezes fundadora, e encontram prolongamentos na constituição de comunidades exemplares que pretendem colocá-las em prática. É, segundo esse autor, sobre o Novo Mundo em ruptura com o Velho Mundo que se multiplicaram as experiências comunitárias que se propõem a regenerar a vida social. Isso significa que quase “a totalidade das utopias praticadas é marcada por uma forte

tonalidade religiosa, por um messianismo ou um milenarismo, na medida em que ambos concebem um tempo de abundância, paz e felicidade terrenas para o povo de Deus” (BACZKO, 2001, p. 34). Assim, o impacto da expansão marítima (feita por portugueses e espanhóis), bem como os relatos de viagem sobre populações primitivas influenciaram especialmente a cidade dos utopistas.

Relatos de viagem

Em More, Raphaël Hythlodée era um navegador português, amigo e companheiro de viagem de Américo Vespúcio. O navegante português, Raphaël Hythlodée, desejava “ver e conhecer as mais longínquas regiões do mundo”, por isso,

[...] juntou-se a Américo Vespúcio e acompanhou-o em três das suas quatro últimas viagens, cujo relato corre mundo. Porém não o acompanhou de regresso a Europa. Depois de reiterados pedidos, de repetidas manobras e rogos, Américo Vespúcio concedeu-lhe licença, embora contra a vontade, de fazer parte dos vinte e quatro que, no fim da quarta viagem, foram deixados na fortaleza nos confins do Novo Mundo (MORE [1516], 1983, p. 19-20).

Para Rihs (1970, p. 331), os pensadores europeus acreditavam que “além da idade social, isto é do quadro histórico da sociedade ocidental, existem populações felizes e venturosas, das quais restam traços nos países longínquos, nos povos que nos chamamos de ‘primitivos’”. Esse homem novo derivado da natureza é descoberto do mesmo modo que os temas da justiça, da bondade natural, da comunidade de bens. Temas tão correntes na literatura política e social que é impossível separá-los dos relatos dos viajantes.

Daí, segundo Rihs (1970, p. 371), “os filósofos utopistas, os reformadores sociais, os escritores políticos, as seitas religiosas, os teóricos contemporâneos concluíram que o ideal comunitário estava inscrito profundamente no coração do homem, que ele figura como uma constante,

nos anais da história”. Para esse mesmo autor, as primeiras comunidades cristãs, as ordens monásticas, as missões no Paraguai, as populações primitivas do continente americano e das ilhas são sucessivamente mostras da sobrevivência de sociedades igualitárias.

Nesse sentido, para Baczkó (2001), há utopias que se proclamam como uma fala, às vezes fundadora, e encontram prolongamentos na constituição de comunidades exemplares que pretendem colocá-las em prática. É, segundo esse autor, sobre o Novo Mundo em ruptura com o Velho Mundo que se multiplicaram as experiências comunitárias que se propõem a regenerar a vida social. Isso significa que quase a totalidade das utopias praticadas são marcadas por uma forte tonalidade religiosa, por um messianismo ou milenarismo, na medida em que ambos concebem um tempo de abundância, paz e felicidade terrenas para o povo de Deus.

Para Rihs (1970, p. 371), os filósofos procuraram o “estado primitivo”, o “direito natural”, essas “constantes de sociedades de todos os tempos, desde os mais recuados aos mais recentes”. Isto não quer dizer que eles desejassem ver um retorno à Idade de Ouro suposta, divina ou imaginada, mas para tentar descobrir nesse passado as características permanentes do homem. A cidade que eles esboçam é um projeto de longo porte. Para Lapouge (1978, p. 180), esse projeto utópico se concretiza nas Missões jesuíticas, depois que Ignácio de Loyola organiza as armas de Cristo, instrui, exalta e envia aos homens. Logo, a imensa rede da Companhia de Jesus *enveloppe le monde* (p. 180). Para esse autor, Loyola é um formador de história; ele trabalha uma raça de militantes sem igual: máquinas duras e dóceis, inacessíveis às paixões, inaptas à fraqueza, como os utopianos. No entanto, a rota de Loyola e de More “seguem itinerários que vão em sentido oposto: o humanista deserta sua época para as praias plácidas da utopia. O monge espanhol usa da utopia como de um

canhão cujas balas tombam na época dos homens”, escreve Lapouge (1978, p. 178).

A experiência começa e *la république Guarani se maintiendra cent e cinquante ans*, segundo Lapouge (1978, p. 179). Sobre elas os julgamentos variaram. A planta dos povoados, o comunismo econômico, a proclamação da igualdade e a extinção da liberdade, toda essa forma ao mesmo tempo constitui-se como ilustração do objetivo visado e uma inclinação imaginária sobre a qual somente as máquinas duras e dóceis de Loyola podem agir. As missões jesuíticas cobrem um espaço escondido, inacessíveis às caravelas, aos bandeirantes, aos espanhóis, a outras armas que o Ocidente manda sem tréguas em direção as partes virgens do mundo.

Embora a precisão descritiva fosse fundamental, o mundo ainda se constituía nos relatos de viagem e se constituirá mesmo depois dos Descobrimentos como um acervo de monstros, prodígios, mitos e maravilhas. De acordo com Kern (1994, p. 76), “essa mentalidade utópica levou as sociedades a uma série de realizações concretas, inseridas em contextos históricos específicos, em certos espaços geográficos definidos”. Para Catroga, (2003, p. 49) este imaginário se arquitetou como uma espécie de “utopia geográfica”, como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. Essa comunidade só pode acontecer a partir da ruptura com a totalidade da sociedade existente para a constituição de um outro cotidiano sob o signo da ordem e da igualdade dos desejos humanos.

Palavras finais

Para compreendermos o discurso de More como discurso fundador do discurso sobre utopia, há necessidade de buscarmos a noção de “discurso sobre” que, conforme Orlandi (1990, p. 37), é “uma das formas cruciais da institucionalização dos sentidos”. É no discurso sobre que se trabalha

o conceito de polifonia. Ou seja, o discurso sobre é um lugar importante para organizar as diferentes vozes (do discurso do utopista). O discurso fundador é, para Orlandi,

[...] aquele que instala as condições de formação de outros, filiando-se à sua própria possibilidade, instituindo em seu conjunto complexo de formações discursivas, uma região de sentidos, um sítio de significações que configura um processo de identificação para uma cultura, uma raça, uma nacionalidade (ORLANDI, 2003, p. 24).

Nessa perspectiva, consideramos que a relação que estabelecemos entre a Utopia de More, entendida aqui como discurso fundador da utopia, e o discurso dos historiadores, antropólogos e filósofos, entendido como discurso sobre a utopia, constitui o discurso utópico, aquele que constitui discursivamente a cidade utópica segundo determinadas características fixadas por esses a partir da obra de More. É um discurso cujas fronteiras são móveis, ou seja, a utopia pode ser literária, arquitetônica, religiosa ou política.

Essa “utopia geográfica” (CATROGA, 2009), este imaginário se arquitetou, como resposta aos desequilíbrios e aos males das sociedades concretas. Daí que uma série de realizações concretas, inseridas em contextos históricos específicos, em certos espaços geográficos definido, constituiu-se como “utopia praticada” (CHAUI, 2008, BAZCO, 2001). No entanto, a utopia que se concretizou nas missões jesuíticas não partiu da metáfora de uma sociedade existente, como a Utopia de More. As práticas necessárias ao cotidiano utópico, constantes no discurso utópico - insularismo, autarquia, regularidade, presentidade, legislador, dirigismo, coletivismo, pedagogia, tolerância religiosa -, foram traduzidas em disciplina jesuítica³, constituída como uma variante da utopia,

3 Cf. análise feita nos escritos de SEPP (1698, 1710), em Movimentos de sentido: da utopia à conversão. Paim, Z. V. P. Tese, PPGL, UFSM, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3958/PAIM%2c%20ZELIA%20MARIA%20VIANA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 17 de novembro de 2017.

que só encontrou sua plena realização no cotidiano das reduções jesuíticas.

A redução realizava-se sempre em um espaço delimitado. Os limites definiam o insularismo, cujas fronteiras a guardavam do caos circundante – as encomendas, os espanhóis, os portugueses, a escravidão, a floresta, as aldeias – a questão dos limites estava atrelada ainda a constituição da alteridade. Para Kern esse “espaço de liberdade em meio ao sistema escravocrata da sociedade colonial foi uma aspiração utópica” (p. 76). Nesse sentido, o modo de ser do cotidiano missionário é característico do habitante das reduções. No entanto, segundo Catroga (1999, p. 200), “Todo o ato de conhecimento é abertura à alteridade”. A utopia missionária busca silenciar a alteridade numa paradoxal invenção do novo.

Referências

BACZKO, Bronislaw. *Lumières de l'Utopie*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2001.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Cidades Utópicas do Renascimento. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, v 56, n 2, Abr. /Jun. 2004. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252004000200021>. Acesso em: 9 de novembro de 2017.

CATROGA, Fernando. *Caminhos do Fim da História*. Coimbra: Quarteto, 2003.

_____. *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da História*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre Utopia. São Paulo. In: *Ciênc. e Cult.* São Paulo. SBPC, v 60, n spe 1, julho 2008, p. 7-12. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003>. Acesso em: 9 de novembro de 2017.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Trad. de Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1993.

KERN, Arno Alvarez. *Utopia e Missões Jesuíticas*. Porto Alegre. Editora da Universidade-UFRGS, 1994.

LAPOUGE, Gilles. *Utopie et Civilisation*. Paris: Flammarion, 1978.

MARIN, Louis. *Utopique: Jeux d'Espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

MIRANDOLA, Pico de la. *De la Dignidad del Hombre*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

MORE, Thomas [1516]. *Utopia*. Trad. Maria Isabel Gonçalves Tavares. Portugal: Ed. Europa-América, 1983.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à Vista: Discurso do Confronto, Velho e Novo Mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: UNICAMP, 1990.

_____. Vão Surgindo Sentidos. In: *Discurso Fundador*. 3 ed. Org. Eni Orlandi. Campinas: Pontes: 2003, p. 11-25.

RICOEUR, Paul. *Ideologia e Utopia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

RIHS, Charles. *Les Philosophes Utopistes. Le Mythe de la Cité Communautaire en France au XVIII Siècle*. Paris: Marcel Rivière, 1970.

TROUSSON, Raymond. *Voyages aux Pays de Nulle Part. Histoire Littéraire de la Pensée Utopique*. Bruxelas: Editions de L'Universitté de Bruxelles, 1979.

_____. Utopia e utopismo. In: *Morus Utopia e Renascimento. Dossiê: Utopia como Gênero Literário*. v 2, Campinas: Unicamp, 2005.

Recebido em 20 de novembro

Aceito em 21 de dezembro de 2017

O epitáfio como lugar do discurso no monumento cemiterial

pg 21-33

Fernanda Kieling Pedrazzi¹

Resumo

Vivos e mortos coexistem em alguns espaços sociais do Ocidente, o que inclui ambientes discursivos como o espaço cemiterial. A relação entre ambos é estabelecida pelos monumentos/documentos ali construídos e fixados para serem, seus homenageados, (re) memorados. Há, neste local, um diálogo possível através de signos e simbologias. Ali o epitáfio é materialidade da língua. “Se pôr na escuta das circulações cotidianas”, de acordo com Pêcheux (2008, p. 48), é parte de uma agenda do discurso que vem ao encontro da historiografia contemporânea, pautada na micro-história, ou história do cotidiano. São buscados os sentidos em 10 jazigos de um recorte de 101, e 13 epitáfios, num total de 32 disponíveis. O cemitério, enquanto arquivo a céu aberto, permite ler o epitáfio como marca do sujeito local e temporalmente situado, considerando o social de seu tempo na busca do sentido pelo processo discursivo.

Palavras-chave: Cemitério. Discurso. Epitáfio. Monumento. Morte.

THE EPITAPH AS A PLACE OF DISCOURSE ON THE CEMETERY TOMBSTONE

Abstract

The living and the dead coexist in some social spaces in the West, including discursive environments such as the cemetery. This relationship is established by the monuments/documents built there for those they honor to be remembered. Dialog is made possible in this space through signs and symbologies. There, the epitaph is the materiality of language. “Putting itself in the hearing of daily circulations”, according to Pêcheux (2008, p. 48), is one of the objectives of the discourse that meets contemporary historiography, guided by micro-history, or history of the day-to-day. The meanings of 10 out of 101 grave inscriptions and 13 out of 32 available epitaphs were explored. The cemetery, as an outdoor archive, allows the epitaph to be read as a mark of the locally- and temporally-situated subject, considering the social aspects of its time in the search for meaning by the discursive process.

Keywords: Cemetery. Discourse. Epitaph. Tombstone. Death.

Introdução

Para Silva (2017, p. 103), “escrever e guardar assegura a perpetuidade e a imortalidade”. Nesse contexto, os registros podem estar tanto nos documentos arquivísticos propriamente ditos, ou seja, naqueles que se encontram no *archéon*, que para os gregos teria, como uma das acepções, o lugar dos arquivos; como também poderia englobar outros tipos de registros, entre os quais os cemiteriais em pedra, mármore ou outro material duro.

¹ Doutorado em Letras (UFSM), professora do Departamento de Documentação do Centro de Ciências Sociais e Humanas na Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: fernanda.pedrazzi@gmail.com

Como também um arquivo da humanidade, onde constam referências das pessoas, suas famílias e seus valores, o espaço do cemitério tem, no epitáfio, um meio de ler a cultura e as representações do sujeito. Estas, por sua vez, estão dadas a partir do local e do tempo onde são produzidas, subjetivadas pelo sujeito (ORLANDI, 2010, p. 70) a partir de sua formação discursiva. O passeio no cemitério remonta, para Catroga (1999, p. 114), a ideia de que esse espaço ao mesmo tempo “sagrado e público” é “um monumento educativo”, podendo ser visitado de modo a ser fruído, tanto por sua “estética” quando por sua “monumentalidade”.

Fernando Catroga é um importante autor português para os estudos cemiteriais em sua terra natal e em outros países, como o Brasil. Ele debruçou-se e produziu diversos textos e obras levando em conta as várias possibilidades de ver e entender as necrópoles e também a relação dos homens com a morte e a memória dos vivos e mortos. Ele próprio data o interesse pela temática nos anos de 1980, principalmente a partir de sua tese doutoral, conforme consta da nota prévia de “O céu da memória” (1999), quando transita entre o enterramento católico usando o espaço do templo até a secularização dos cemitérios.

O recorte maior da pesquisa é o mundo ocidental. Por isso, as produções de Catroga são, também aqui, tão importantes. A investigação é ampliada para outros autores estrangeiros e, também brasileiros, que tratam das temáticas morte, cemitério, epitáfio e discurso.

Compreende-se como fundamental a ideia de convivência entre vivos e mortos, sendo que o espaço cemiterial é um exemplo, por excelência, dessa coexistência. É na memória estabelecida nos ritos, envolvendo monumentos/documentos construídos e fixados nos cemitérios, que pessoas saem do anonimato para serem parte de um passado registrado em lápides. “Daí que”, segundo Catroga (1999, p. 11), “o rito seja sempre acto

social de exorcização da morte e restauração da ordem”. Os evocadores deste rito, e também autores dos epitáfios, podem ser um “indivíduo, família, associação profissional ou política, grupo de amigos, Nação, etc” (CATROGA, 2010, p. 176). A ordem restaurada após os ritos, no entanto, faz parecer normal o desaparecimento, o que contraria o que o autor chamou de “desejo de eternidade” dos homens. A sociedade, para Catroga (1999) quer ser imortal. Entre signos e simbologias, a materialidade da língua se dá através do epitáfio, objeto desta investigação na qual acaba por ser percebida, na historiografia contemporânea, como uma micro-história, sendo parte da história do cotidiano.

O trabalho do discurso no cemitério

Orlandi (2010, p. 15) afirma que discurso é “palavra em movimento, prática da linguagem” e que com “o estudo do discurso observa-se o homem falando”. Nessa observação, deve-se considerar o mundo em que este homem está inserido, sua exterioridade, e com isso retoma-se a historicidade, que muitas vezes está posta de lado nos estudos linguísticos. São muitos os lugares onde temos, no cotidiano, oportunidade de ver discursos dados em um tempo-espaço determinado. Um desses lugares é o cemitério, onde convivem muitas expressões humanas na representação da morte e da saudade.

Pela Análise de Discurso de Pêcheux, a linguagem é mediação. “Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive” (ORLANDI, 2010, p. 15). Olhar para discurso significa ler continuidade e deslocamentos, significando aquilo que faz/traz sentido.

“Se pôr na escuta das circulações cotidianas”, de acordo com Pêcheux (2008, p. 48), é parte de uma agenda do discurso. No entanto, estar sensível

aos discursos que nos rodeiam no cotidiano é também realizar um trabalho de escolha, em que se sublinha e em que se silencia o dito/escrito, promovendo memória de alguns enunciados e, por consequência, esquecimento de outros tantos.

Grande foi a contribuição de Catroga (2009, p. 19) quando salienta que “a memória e o esquecimento se exigem reciprocamente”, o que faz pensar que não apenas se relacionam mas um depende do outro para existir. Assim já não é, tão somente, o “esquecimento como um produto da memória” (CATROGA, 2009, p. 17), mas sim que ambos estão direta e permanentemente vinculados, um dentro do outro.

Lugares de culto foram instituídos pela igreja católica na Idade Média pela consagração de terrenos dando início aos cemitérios, “enraizando na terra os corpos dos fiéis defuntos” próximos às igrejas ou a habitação das comunidades, nos agrupamentos humanos (LAUWERS, 2015, p. 24). Ao estudar os lugares funerários, Lauwers (2015) faz uma leitura da complexidade do real retratado nos achados de escavações arqueológicas, considerando um sistema social vigente, em contraposição com os textos de historiadores sobre a igreja e suas propriedades naquele período. Trata-se de uma perspectiva outra, uma leitura alternativa do passado, retomando os vazios e os esquecimentos oportunizados pelas leituras mais reincidentes.

Para Lauwers (2015, p. 19) é fato que na Idade Média, no ocidente, mortos e vivos coabitavam, compartilhando os mesmos espaços até pelo fato de as pessoas procurarem se estabelecer próximas aos restos mortais de seus familiares. No entanto a “presença de restos humanos de gerações precedentes no coração do espaço habitado [...] representava uma grande novidade em relação às tradições funerárias que tinham caracterizado as sociedades antigas” (LAUWERS, 2015, p. 19). Primeiramente se constituíram como anônimos e as sepulturas eram coletivas. “Os ancestrais

sepultados na terra do cemitério representavam a autoridade e encarnavam a norma; eles inspiravam as ações dos vivos” (LAUWERS, 2015, p. 20).

Catroga (1999, p. 13) reporta que o cemitério, de modo especial o do século XIX, “deve ser visto como um lugar por excelência de reprodução simbólica do universo social” e que por isso o culto aos mortos perpassa por uma ideia de memória a qual ele entende como “mais uma leitura actual do passado do que a a sua reconstituição fiel” (CATROGA, 1999, p. 14). Para isso, há, neste ambiente de mortos, uma oportunidade de relacionar-se com a própria morte: a do morto (como gatilho), e aquela que é sua (vista antecipadamente), do sujeito que olha para si a partir da experiência do outro. Para o autor, o ambiente dos mortos transforma-se também no ambiente dos vivos uma vez que é na “*re-presentificação*, [que] encontra-se projetada a morte futura do próprio evocador, bem como os seus anseios de perpetuação na *anamnesis* dos vivos” (CATROGA, 1999, p. 15).

Figurar, *post-mortem*, na lembrança dos vivos exige um esforço e há aqueles que se dedicam, em vida, em deixar seu legado garantido por meio da aquisição de um terreno no cemitério, deixando escrito seu próprio epitáfio, separando uma roupa adequada para seu velório e informando aos familiares, tendo a mão uma boa fotografia que represente seus melhores dias para quem vier a admirar sua imagem em uma fotografia lapidar. Há os que vão mais além, que constroem, a seu gosto, sua própria sepultura, a adornam e a deixam pronta à espera de uma data de morte para ali adicionar junto com seu corpo inerte.

A preocupação em organizar a morte não é somente tema contemporâneo, muito pelo contrário. A morte súbita parece, hoje, ser a ideal, aquela “totalmente inesperada e abrupta” (SCHMITT, 2010, p. 144). Na Idade Média, conforme defende Schmitt (2010, p. 144) “quando ocorria do sujeito de alguma maneira prever ou

sentir seu próprio fim, ocupava-se essencialmente dessa etapa”, de modo a não deixar problemas aos vivos, resolvendo as pendências de sua vida ainda em vida de modo que, quando morto, pudesse ter o merecido descanso da sua alma. Hoje, segundo Catroga (2010, p. 164) “morre-se sempre ‘de’, e esquece-se que, afinal a causa (das causas) da morte é o incessante perecer da vida”. O homem de hoje é resistente em aceitar esse fato, sua efemeridade.

Estando o sujeito morto, e no cemitério, se de um lado o seu túmulo tem a função de fazer “digerir o cadáver”, dando-lhe fim, fazendo-o sumir pela ação das bactérias e demais agentes de decomposição das carnes, de outro o *locus* de seus restos ele tem uma série de significantes que, de acordo com Catroga (1999, p. 15), se sobrepõem, são eles: “cadáver vestido, caixão, pedra tumular, epitáfio, estatuária, fotografia, etc”. As sobreposições trazem uma dissimulação da perda, da desintegração do corpo pela putrefação, do desaparecimento, da falta e do inexistir, numa lógica de que “quanto mais signos temos mais existe o ser e menos o nada” (URBAIN apud CATROGA, 1999, p. 16).

No ambiente cemiterial temos o invisível, que é escondido, escamoteado, dissimulado, clandestino, e que se deseja esquecer: o corpo inativo, morto. Nele temos ainda o visível, o que está acima do solo, que representa o que Catroga chama de “a camada semiótica” que “tem por papel encobrir o cadáver, transmitindo às gerações vindouras os signos capazes de individuarem e ajudarem na *re-presentação*, ou seja, a *re-presentificação* do finado”, o que o autor traz como a “poética da ausência” (CATROGA, 1999, p.16).

Cemitério como espaço político e de informação

Com a secularização dos cemitérios, ou seja, é na passagem da sua ordenação e responsabilidade

da igreja para as administrações municipais, “sem qualquer autoridade religiosa” (BRASIL, 1890b), no século XIX, que a documentação dos enterramentos passa a ser uma preocupação pública e voltada para os cidadãos. No Brasil isso vai se dar especialmente após a Proclamação da República, findo o período monárquico e a transformação para um estado laico. No entanto, a controvérsia começa antes, com as interdições da igreja católica em dar sepultura aos mortos que não eram católicos e outras minorias.

Rodrigues (2005, p. 257) informa que ainda no período monárquico, em fevereiro de 1879, Saldanha Marinho, deputado amazonense, apresenta um projeto de lei na Câmara dos Deputados que defendia a jurisdição civil sobre os cemitérios. Uma discussão sobre a responsabilidade de julgar e emanar leis a respeito do que deveria ser pauta das Câmaras Municipais, segundo uma lei de 1828 (de 01/10/1828 que dizia que os cemitérios fora de templos seriam localizados fora dos povoados e designados por câmaras municipais) inviabilizou uma decisão. A tensão social crescia e o povo passou a invadir cemitérios para enterrar acatólicos, maçons e suicidas, os geralmente interditados.

Cerca de meia dúzia de políticos do parlamento brasileiro defensores da secularização e, com isso, “combate ao princípio do cemitério eclesiástico, sob a alegação de que esta era uma instituição da esfera de competência do poder público das municipalidades” (RODRIGUES, 2005, p. 262) foram contra o poder da Igreja na sociedade civil. Joaquim Nabuco, por exemplo, de acordo com Rodrigues (2005, p. 269), disse, sobre a Igreja, que “seu domínio era garantido pelo apoderar-se do cadáver, estendendo a sua jurisdição sobre ele não só ao túmulo, mas também ao cemitério, perpetuando entre os mortos as divisões que ela criara entre os vivos”. Catroga (1999, p. 13) afirma que o cemitério oitocentista é um local “de reprodução simbólica do universo

social”, refletindo inclusive as mudanças no campo político.

Rodrigues (2005) comenta que um novo projeto de secularização foi redigido, dando fim à polêmica na Câmara, e apresentado ao Senado pouco mais de um ano e meio depois, em outubro de 1880, mas ficou aguardando sete anos até entrar novamente na pauta tendo em vista à polêmica que representava. “A Igreja e seus defensores ainda tiveram poderes para barrar algumas das medidas laicizadoras, certamente devido aos vínculos com o poder imperial, ainda que conflituosos” (RODRIGUES, 2005, p. 298).

O Senador catarinense Escragnoille Taunay movimentou o projeto e em 1887, depois de oito sessões, e devido à aprovação do projeto do registro civil, sendo ambas de interesse público. As comissões que analisaram o projeto o negaram e o mesmo foi novamente engavetado, sendo recuperada a temática pelo governo provisório após a Proclamação da República. “O projeto de Constituição, publicado com o decreto nº 510, de 22 de junho de 1890, consagrou a laicidade dos cemitérios (no artigo. 72, parágrafo 5º) e, pelo decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890 o assunto foi regulado” (RODRIGUES, 2005, p. 297).

Secularizado, é inegável o valor informativo cemiterial. Entre símbolos e signos escancarados em sepulturas, os sujeitos expressam-se, através dos séculos e das décadas que seguem, de modos diferentes, utilizando materiais diversos, perpetuando as memórias de si e dos seus mortos caracterizadas em seu tempo. O religioso não desaparece de todo, mesmo secularizado, a cruz cristã ainda é forte presença. Mas como compensação à falta do religioso, passa a haver “um forte investimento nas liturgias da recordação e na postulação da memória (e do futuro histórico)” (CATROGA, 2010, p. 182). Assim “todo jogo do simbolismo funerário parece apostado em edificar

memórias e em dar uma dimensão *veritativa* ao ausente” (CATROGA, 1999, p. 16).

Ariès (2014, p. 637) entende que “os homens, sobrepondo-se uns aos outros nos mesmos locais, apagaram os traços dos seus predecessores, mas deixaram subsistir [...] as sepulturas afastadas que continham um condensado da cultura dos vivos”. É na visita aos cemitérios e nas diferenças encontradas nesses vestígios frente ao que se produz hoje nos cemitérios seculares, que vemos o movimento da cultura dos monumentos e as formas de presença dos mortos nas sociedades. “O cemitério foi (e é ainda?) o sinal de uma cultura” (ARIÈS, 2014, p. 638).

Roudinesco (2006, p. 7), por sua vez, afirma que “o poder do arquivo é tanto mais forte quanto mais ausente for o arquivo”. Assim, o arquivo da sociedade que fica exposto como documento e à disposição nas ruelas e avenidas dos cemitérios, sendo reduzido, breve, até mesmo pelos espaços que dispõem e tradição que mantêm, transforma-se e ganha importância para as gerações que seguem a ter contato com ele.

Catropa (1999, p. 20) infere ser necessário cuidado ao chamar cemitério de museu uma vez que naquele os objetos são intrinsecamente ligados no que diz respeito ao “significante, significado e o referente (ausente)”, no caso o morto e sua relação com o monumento que se ergue para rememorar sua passagem; enquanto que neste, no museu, os “objetos são inseridos num conjunto artificial, ‘ neutro’ e erudito”, portanto diferenciando-se (CATROGA, 1999, p. 22). A paráfrase “cemitério, arquivo a céu aberto, que sofre ação do desgaste do tempo e das condições climáticas” (MARCON, 2017, p. 31) baseada no senso comum de “cemitério, museu a céu aberto”, mesmo que controversa, é inevitável pois traz fundamentos de verdade.

É na ausência da documentação sobre as mortes que o que está posto e disponível no

cemitério, nas lápides, passa a ganhar importância e ser pertinente. Nas secretarias administrativas de cemitérios há pouca ou quase nenhuma informação. A pouca informação que há, quando em cemitérios públicos, até por necessidade de assegurar sua preservação, fica, ainda assim, longe dos olhos de quem circula naquele lugar de memória.

A luta pelos cemitérios públicos travada no último quartel do século XIX representava a defesa “do princípio de igualdade na morte”, ficando os mesmos “sujeitos à direção e à administração da autoridade civil” e não “por interesses religiosos e, portanto, suscetíveis às interdições de inumação” (RODRIGUES, 2005, p. 278). Ainda assim, não há, até os dias de hoje, uma apropriação, por assim dizer, do cidadão comum aos arquivos cemiteriais, até em função da natureza em parte privada que constitui tal documentação.

Atualmente no Brasil há legislação no que tange aos arquivos públicos, como é o caso da Lei de Acesso a Informação, a LAI (Lei Nº 12.527/2011), que entrou em vigor em maio de 2012 depois de regulamentada por Decreto presidencial (Decreto Nº 7.724/2012) e que aproxima o cidadão da informação (BRASIL, 2011).

No Decreto Nº 7.724/2012 fica claro, em seu Capítulo III, artigo 7º, “que é dever dos órgãos e entidades promover, independente de requerimento, a divulgação em seus sítios na Internet de informações de interesse coletivo ou geral por eles produzidas ou custodiadas” (BRASIL, 2012). Assim sendo, os cemitérios, por exemplo, poderiam dispor de informações acessíveis via internet sobre os enterrados em seu espaço de modo a facilitar a identificação dos cidadãos, sem a necessidade de deslocamento até o cemitério.

É bem verdade, no entanto, que a disponibilização de informações que prega a transparência ativa dos órgãos públicos brasileiros seria incapaz de dar a experiência completa da presença no ambiente cemiterial. Há muito que a

insalubridade do cemitério foi uma preocupação e motivo para o não circular do povo neste lugar. A problemática a este respeito verificada, por exemplo, na Paris do século XVIII, que envolveu os médicos no levantamento dos perigos à saúde pública, colocou frente a frente questões religiosas e epidêmicas (ARIÈS, 2014). O medo do contágio das emanações pútridas afastou, em muitos casos, os cemitérios das igrejas e os levaram mais para lá das fronteiras da polis, no chamado extra-muros. No entanto o crescimento das cidades acabou por “devorá-los”, tornando-se, novamente, parte da massa urbana das cidades.

O epitáfio como materialidade do monumento/documento cemiterial

Ariès (2014, p. 705) entende que “o cemitério público vai, portanto, concentrar toda a piedade para com os mortos. Tornou-se no século XIX, conforme a palavra de um historiador americano, S. French, ‘uma instituição cultural’, direi mesmo, religiosa”. Atualmente, no Brasil, há uma Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais, a ABEC², que busca promover o diálogo entre os pesquisadores brasileiros dessa temática.

Em publicação de 2002, Borges faz uma apresentação de um estudo realizado no início dos anos de 1990 quando “poucos estudiosos se dedicavam a levantamentos similares”, no caso, sobre a arte funerária no Brasil. A autora, que apresenta as marmorarias de Ribeirão Preto, defende que em inícios dos anos 2000 era “possível observar uma crescente vitalidade das pesquisas [sobre cemitérios], com excelentes contribuições” (BORGES, 2002, p. 14). À respeito dos cemitérios

2 A Associação promove um encontro brasileiro de pesquisadores da temática a cada dois anos e tem sede em Goiânia, Goiás. O último encontro aconteceu em Florianópolis, em julho de 2017. Na UFSM há um grupo de estudos e pesquisas chamado Informação e Cemitério preocupado com esta temática, hoje certificado no CNPq (no diretório de grupos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

convencionais, Borges (2002, p. 281) salienta ser um espaço onde “os valores burgueses” fossem registrados.

Por meio de normas peculiares, as construções eram dotadas de funcionalidade, de valor artístico e simbólico, pretendendo sempre cultuar a memória do morto como ser social – pertencente a uma determinada família, a uma determinada classe – como indivíduo – portador da necessidade de ser perenizado, sair do anonimato, adquirir propriedade perpetua. (BORGES, 2002, p. 282)

O desejo de ser perpétuo, ganhar a perenidade, encontra-se com os meios de guardar os restos humanos. “Dentro do cemitério, o túmulo é um memorial” (ARIÈS apud CATROGA, 1999, p. 20). Assim, o memorial faz lembrar aquele ali sepultado. Borges (2002, p. 291) salienta a ideia de ecletismo, muito presente nos cemitérios brasileiros de hoje, quando “a instância estética acompanha a social”, enquanto fenômeno. Araújo (2008, p. 43) afirma que os epitáfios, assim como as esculturas, são as formas mais usuais de expressão da memória nos cemitérios. Para o autor, os epitáfios são “inscrições feitas de diversas formas (esculpidas, pintadas, grafadas ou coletadas nas lápides), que expressam uma ou mais ideias ou conceitos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos”. (ARAÚJO, 2008, p. 43)

Os monumentos, por sua vez, entendidos por Catroga (1999, p. 20) como “tudo aquilo que pode evocar o passado e perpetuar a recordação – incluindo os próprios actos escritos” são mais englobantes. É na escrita de um monumento funerário encontra-se o epitáfio.

“O túmulo deve ser lido como uma totalidade significativa” que permite que vivos e mortos coexistam num ambiente discursivo como o é o espaço cemiterial. A relação entre ambos é estabelecida pelos monumentos e documentos ali construídos e fixados para serem, seus homenageados, (re) memorados mesmo que com a certeza de que há esquecimentos sobre si. Há, na simbologia e na linguagem disponível no cemitério,

um recorte da vida a quem se faz a homenagem, recorte este exposto em imagens e enunciados.

Principalmente a partir do século XIX, a “materialização dos signos”, de acordo com Catroga (1999, p. 17) gerou a exigência da “fixação do cadáver (isto é, um monumento) de modo a ser nítida e inequívoca a *evocação* (a imagem, o símbolo, o epitáfio narrativos) e a identificação do ausente (a epigrafia onomástica)”. Ter o nome próprio do sujeito explicitamente posto acima de seus restos mortais é fundamental para dizer a quem se dirigem as palavras dedicadas em epitáfios. O epitáfio aqui pode ser compreendido como a inscrição de lápides tumulares e/ou monumentos funerários que, de acordo com Araújo (2008, p. 43) “representa a identidade cultural de uma determinada região em uma determinada época, indicando um ponto de vista particular ou público”.

Na Análise de Discurso “o leitor deve se relacionar com os diferentes processos de significação que acontecem em um texto” (ORLANDI, 2010, p. 70). O texto, neste artigo, ou a materialidade analisada, é o epitáfio encontrado no Cemitério Ecumênico Municipal de Santa Maria³. O material foi coletado na execução do projeto “Informação lapidar na parte antiga do Cemitério Ecumênico Municipal de Santa Maria - o ‘Cemitério Alemão’, fase 1”⁴ durante os anos de 2015 e 2016.

3 Este Cemitério foi inaugurado em Santa Maria (RS) como público em 1879, conforme o registro de número 1, localizado no Fundo Câmara Municipal (Caixa 1 – 1838 a 1893) do Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria (RS). Uma área de 1.936 m² foi doada pela Câmara à comunidade alemã local para que pudessem realizar seus sepultamentos. Embora tenha sido criado como um cemitério extra-muros, hoje encontra-se totalmente integrado à malha urbana. Ali estão os túmulos mais antigos do município que foram preservados, resistindo ao tempo e as circunstâncias políticas e religiosas.

4 Coordenado pela profa. Fernanda Kieling Pedrazzi e envolvendo alunos de graduação do Curso de Arquivologia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Vinculado ao Departamento de Documentação do Centro de Ciências Sociais e Humanas (CCSH) e registrado com o número 042199 no Gabinete de Estudos e Apoio Institucional Comunitário (GEAIC) do CCSH da UFSM.

O que se busca, nessa análise, é “compreender como um texto funciona, como ele produz sentidos, é compreendê-lo enquanto objeto linguístico-histórico, é explicitar como ele realiza a discursividade que o constitui”. Num universo de 101 túmulos mapeados⁵ na área demarcada dentro do Cemitério pelos participantes do projeto, três grupos fizeram o registro das lápides (fotográfico e transcrevendo as informações textuais) de 366 mortos sendo que 188 foram enterrados antes de 1950, ou seja, 51,36% do total dos falecidos ali sepultados.

Aqui são apresentados epitáfios de dez túmulos e os nomes dos falecidos escolhidos por epitáfios (em número de 13) não são expostos, apenas suas iniciais, idade no momento da morte e ano de nascimento e falecimento (quando constam).

O primeiro túmulo escolhido para a análise é um jazigo de família (com nome do patriarca acima da construção). Neste jazigo, cinco pessoas (três mulheres e dois homens) têm dados registrados e todos têm epitáfios. Dentro da tipologia funerária, de acordo com Batista e Grassi (2014, p. 44), os jazigos podem ser do tipo capela ou monumento. O primeiro “consiste em uma ou mais carneiras edificadas acima do nível do solo, tendo como volume principal uma pequena capela ou oratório, sendo este o elemento que confere unidade ao conjunto” (BATISTA & GRASSI, 2014, p. 47). O epitáfio escolhido não contém o nome a quem se dirige. Como uma das três mulheres faleceu com 86 anos (E.M., 1888-1974) e outra com 72 anos (M.C.M., 1865 – 1937), e a terceira nasceu e morreu no mesmo dia, é possível que seja dirigido a qualquer uma das duas mais velhas.

Inesquecível Mamãe: Enquanto repousas em teu sepulcro, os teus filhos rezam por ti, e suplicam a Deus que derrame sôbre tu'alma as mais copiosas bênçãos Saudade eterna daquêles que te eram caros.

⁵ Para serem considerados dentro do recorte, os túmulos deveriam ter, ao menos, um enterrado antes de 1950, ou seja, sua morte deveria ter ocorrido até o dia 31 de dezembro de 1949. Esta data foi estipulada de modo aleatório, mas buscando preservar as sepulturas mais recentes devido ao aspecto ético.

O texto apresenta algumas marcações importantes. A primeira é a ideia de descanso, muito repetida no espaço cemiterial. Catroga (1999, p. 106) traz a ideia de que nos cemitérios latinos há uma cenografia que reporta a negação da morte e a esperança de um dia vivos e mortos se reencontrarem. “Por isso a morte é encarada como um ‘sono’ ou uma ‘viagem’, e a habitação do morto é vista como a objectivação simbólica da sua própria casa”. Outra ideia marcante neste epitáfio está relacionada ao religioso. Expressões como “rezam por ti”, “suplicam a Deus”, “alma”, “bençãos” são fundamentalmente ligadas a uma influência cristã. Esses trechos remetem a uma ideia de filiação ao religioso por parte da família que escrevem o epitáfio dirigindo-se à morta, no caso a “Inesquecível mamãe” a quem os filhos, conforme consta no epitáfio, têm “Saudade eterna” expressando o que Catroga chama de “luto romântico” onde há “a confrontação directa com a morte do outro (um ente querido) e de uma vivência mais intensa e da antítese entre a inevitabilidade do tempo finito e a aspiração à não mortalidade” (CATROGA, 1999, p. 107).

Um outro jazigo de família, o segundo aqui explorado, presente no Cemitério Ecumênico de Santa Maria (porém sem o epitáfio onomástico geral, ou seja, sem nome próprio de patriarca ou sobrenome de família) e aqui eleito para análise, tem sete pessoas sepultadas (são duas mulheres e cinco homens), sendo que cinco delas com epitáfio. Num desses epitáfios, direcionado a um homem, que morreu com 53 anos, ressalta-se o mesmo luto romântico verificado anteriormente, em que a ideia de não mortalidade é novamente retomada. “Partiste para a vida eterna porém estarás sempre vivo em nossos corações” (L.M.B.P., 1935 – 1989). Também são reincidentes, neste jazigo, as ideias de morte como sono, quando, no alto do jazigo, há a inscrição “Descança em paz”, e referente à criança sepultada com dois anos, do sexo masculino, se

deixa a mensagem aos vivos “Descança em paz o inocente” (M.P., 1917 – 1919).

Catroga faz referência que, enquanto espaço público, “entende-se a importância que todos os sectores sociais atribuíam ao último rito de passagem às liturgias de recordação” (CATROGA, 1999, p. 136). Em outro jazigo do já referido Cemitério (aqui o terceiro) e que, igualmente ao anterior, não consta o nome ou sobrenome de família, está o registro de três homens ali sepultados. No entanto, somente o mais novo tem epitáfio e este leva em conta quem era, socialmente, a pessoa (juiz de comarca), que na hora de sua morte possuía apenas 24 anos, ali lembrada por palavras. “Jazem aqui os restos mortaes do desafortunado jovem Dr. (...) Juiz da Comarca de Rio Pardo. Eternas recordações de seus desolados pais, irmãos e noiva” (A.N.P., 1905 – 1930). Nota-se que o epitáfio é escrito para aqueles que circulam no ambiente do cemitério, e não ao morto, dando as credenciais de doutor (Dr.) ao “jovem” que possuía uma importância na cidade gaúcha de Rio Pardo e além da família (“pais, irmãos”) ainda tinha um vínculo de noivado, ou seja, uma esperança de ter uma vida familiar ampliada, que além de bem sucedido no campo profissional, ainda era bem sucedido no campo amoroso, com uma vida toda pela frente ali, desafortunadamente, ou seja, de modo infeliz, interrompida.

No quarto jazigo perpétuo de família analisado, em que consta o nome do patriarca acima, estão apenas duas pessoas sepultadas (uma mulher e um homem). Pela data de nascimento de ambos, eram contemporâneos e pelos sobrenomes que ali constam possivelmente foram casados. No entanto apenas o homem recebe epitáfio, um prestígio comum na sociedade dos anos de 1930, quando faleceu o homem, então com 43 anos. “Preito de gratidão e de saudade da esposa e filhos” (A.B., 1887 – 1930). Araújo (2008, p. 43) afirma que as esculturas e epitáfios enquanto sistemas de símbolos que são, “fortalecem a representação da

identidade cultural fortalecendo a construção de uma memória individual/coletiva”. Assim, a palavra “preito” utilizada para referir uma manifestação de veneração, respeito e homenagem ao marido e pai (“de gratidão e de saudade da esposa e filhos”), carrega em si a representação cultural do homem, pai de família e provedor a quem se agradece os cuidados recebidos. Neste jazigo não há referências ao sagrado, à cristandade, senão a importância é dada ao homem, a celebração é ao pai numa ideia de gratidão. Embora não expressa de modo escrito, a cruz, presente no túmulo, é uma simbologia que remete à Igreja.

Catroga (1999, p. 113) indica uma série de símbolos comumente presentes em túmulos e que trazem uma mediação religiosa ou não, sendo que “encontra na cruz a expressão suprema” da cristandade. Ele cita, por exemplo, o anjo da fé como parte desta visão católica e ainda a “subida da alma para o paraíso (o anjo, o pássaro com asas, o sol alado, a barca, a chave, a ampulheta alada, a mulher nua ascendendo)”. Mas cita também símbolos da “marcha do tempo: o crânio, a tibia cruzada, as foudes da morte, as gadanhas, as tochas invertidas [...] a ampulheta partida [...], o relógio” (CATROGA, 1999, p. 113).

A mulher, como mãe, também é homenageada num epitáfio localizado em um jazigo, o quinto analisado, também sem um nome ou sobrenome geral o identificando, mas com nove pessoas sepultadas sendo cinco mulheres e quatro homens no total. Somente esta mulher, então com 31 anos, e parte de seus filhos, aqui destacada e constando o seu nome, e um outro homem recebem epitáfio. “Aqui jazem (...) e seus filinhos (...) saudade de teu esposo Pai Filhos e irmãos.” (M.S.C., 1909 – 1942). Os filhos citados no epitáfio têm apenas os primeiros nomes (E. / P. / P. / T., sendo dois homens e duas mulheres), sem data de nascimento e morte. Pode-se inferir que tenham sido gêmeos e por isso enterrados com a mãe e homenageados em um

só epitáfio. No nível informativo, aparece como aqueles que têm saudade, e portanto assinam o epitáfio, “esposo Pai Filhos e irmãos”, indicando que a falecida possuía um marido, outros filhos que ficaram vivos, um pai (certamente já havia perdido a mãe pelo fato de a mesma não constar) e irmãos (sendo que são mais de um e um, pelo menos, era homem).

Outra mãe celebrada em epitáfio faz parte de outro jazigo, o sexto, sem nome de família, no qual três pessoas foram enterradas, de acordo com os registros, sendo dois homens (um sem nome) e uma mulher. Os três receberam homenagem com epitáfio. Sobre a mulher, se escreveu “Esposa e mãe extremosa orae por ella.” (A.V.C., 1874 – 1912). Morta com a idade de 38 anos, o pedido é para quem lê o epitáfio “orae por ella”. Por ter sido uma “esposa e mãe extremosa”, ou seja, que chegou aos extremos por alguém, que tudo fez pelo marido e filhos, dá-se uma conotação de que por isso merece as orações dos demais. Araújo (2008, p. 42) afirma que “para a história o monumento, por ser um tipo de documento que reflete a memória, é uma rica fonte de informação. A informação principal, deste túmulo extraída, é que essa mulher, falecida em 1912, merecia a atenção dos circulantes no espaço cemiterial, era um ideal de mulher para a época.

Assim como acontece com a simbologia, de acordo com Catroga (1999, p. 108) que traz uma “ambiguidade em relação ao tempo e à finitude: se exprime a angústia, também convida à paz [...] testemunha a finitude dos indivíduos”, também os epitáfios denotam essa polaridade. Assim, em um sétimo jazigo de família investigado e no qual consta o sobrenome há dez pessoas enterradas (são, ao todo, sete homens e três mulheres), e cinco delas têm epitáfio, encontramos, em três mortos, após o ano de 1950, as ideias de inconformidade pela partida e marca da falta com presença.

“Ajuda-nos a viver sem ti até um dia” (O.A.N., 1929 – 1980) refere-se a um homem de 51

anos ali enterrado. Este epitáfio se destina ao morto (“viver sem ti”) e trata-se de uma prece para que aquele que já não está mais entre os vivos poderia auxiliar aos que ficaram a superar a dor. No mesmo jazigo há outro homem enterrado, este morto com 49 anos, que aparece, novamente, a ideia de finitude e tempo. “Aqueles que amamos não morrem, apenas partem antes de nós.” (I.M.L., 1942 – 1992). Neste caso o epitáfio é uma reflexão, não está dirigida ao morto mas àqueles que a leem, e contém uma ideia de negação da morte, vendo-a como uma viagem, uma nova trajetória, em outro lugar, onde haverá um reencontro. Do mesmo modo, o terceiro epitáfio aqui recortado deste jazigo é registrado junto ao nome de um outro homem, morto com 50 anos, e que dá a ideia de reflexão sobre o que é a morte, com um diferencial: a rima. “Aqueles que passam em nossas vidas não vão sós, deixam um pouco de si e levam um pouco de nós. Saudade dos familiares.” (F.S., 1944 – 1994). Neste caso o funcionamento é o de contato, ou contágio, em que o morto leva consigo parte do que aprendeu como os que ficaram e deixa a estes seu legado. Em palavras de Catroga (1999, p. 107) é com se houvesse, na representação do epitáfio, a “expectativa da reconstituição, no além, dos elos intersubjectivos e familiares que a morte desagregou”.

O novo culto aos mortos é, nas palavras de Catroga, gradual, e “sem direta directa mediação eclesíastica (e até religiosa), consubstanciado na gestão familiar e na ‘visita ao cemitério’, e tendo por momentos fortes o cuidar das campas e jazigos, a deposição periódica de flores” (CATROGA, 1999, p. 105). No oitavo jazigo de família, onde constam dois sobrenomes, ampliando a referência familiar e genealógica, sete pessoas estão ali sepultadas (dois homens e cinco mulheres), sendo que quatro dessas pessoas têm epitáfios. Um homem, morto em 1932, mas sem data de nascimento ou referência à idade no momento da morte, teve o seguinte epitáfio: “Aqui jazem a bondade a

dedicação o heroísmo pelo exemplo de suas vidas a gratidão dos que os amaram” (M.C., ? – 1932). Embora conste o plural (“suas vidas”, “os amaram”) parece, pela distribuição do texto na lápide, referir-se apenas ao homem de iniciais M.C. Não há qualquer menção religiosa, senão a única e exclusivamente a celebração da pessoa, destacando as suas qualidades (“bondade”, “dedicação”, “heroísmo”) e expressando o agradecimento “dos que os amaram”. Essa afetuosidade é bastante comum no ambiente cemiterial, sendo quase que uma constante, ao lado das menções religiosas e de agradecimento.

No nono jazigo analisado, em que consta o nome do patriarca ao alto, cinco pessoas foram sepultadas (dois homens e três mulheres), sendo que duas pessoas receberam epitáfio. Escolheu-se trazer aqui o epitáfio dedicado a uma mulher, de 68 anos na data de sua morte, pela sensorialidade evocada. “Esta gelida campa não traduz a infinita dôr que deixastes nos corações dos vossos filhos.” (I.K., 1874 – 1942). A ideia de frio remonta o corpo inerte, gelado, morto. É dirigido à mãe, assinado pelos filhos, e contém, novamente sem o religioso atravessado, a ideia de dor pela perda (“infinita dor”) do ente querido (neste caso, a mãe). O qualificador da dor (“infinita”) tenta dimensionar como a maior dor possível, aquela que nunca cessa, aquela que corrói os que ficaram vivos. Uma condenação em vida.

Já o décimo e último jazigo escolhido para a análise, trata-se de um jazigo de família, onde consta o sobrenome desta família. São sete as pessoas enterradas (quatro homens e três mulheres), quatro dessas pessoas com epitáfios. Num deles, dedicado a um homem que morreu com 58 anos, apresenta-se que: “O vazio deixado em nossos corações será preenchido pela lembrança do tempo que convivemos contigo! Teus familiares.” (L.F.F.G., 1950 – 2008). Nesse epitáfio, assinado de modo genérico pelos “familiares”, se faz uma ideia de morte ligada à “vazio” no coração, portanto falta,

saudade, como se um pedaço fosse retirado. No lugar desse pedaço, representando o homem que morreu, ficará a “lembrança do tempo que convivemos contigo”, ou seja, os vivos falam aos mortos, dizem suprir a falta com a rememoração.

Marcon (2017, p. 35) traz a tona o conceito de documento e verifica “a contribuição dos epitáfios enquanto documento que influencia na memória coletiva a partir do ambiente cemiterial e dos registros em lápides”. Nessa mesma perspectiva de epitáfio como documento, ao todo foram pesquisados 10 jazigos de 101 possíveis no espaço do cemitério público de Santa Maria (RS) em que se procedeu ao levantamento pelo projeto desenvolvido em 2015 e 2016, ou seja, 10% do total.

Sobre os achados da pesquisa, resumidamente, verificou-se que pode se encontrar, nesse universo de pesquisa, três jazigos com o nome do patriarca ao alto, três com um ou dois sobrenomes de família numa identificação de destaque e quatro sem nenhuma identificação onomástica.

Nos 10 jazigos estudados constam informações de 58 falecidos (numa média de cinco ou seis pessoas por jazigo), sendo 32 homens (55,17%) e 26 mulheres (44,82%). Este número de pessoas, 58, representa 15,84% do total dos enterrados naquela área do Cemitério Ecumênico de Santa Maria (RS). Foram escolhidos 13 epitáfios referidos a pessoas, de um total possível de 31 (41,93% do total foi trabalhado). Também se cita nesse artigo um epitáfio geral, sem a especificação direta a uma pessoa (“Descança em paz”).

Dos 13 epitáfios analisados, quatro eram referentes a mulheres (30,76%) e nove a homens (69,23%).

Quanto ao período das mortes, uma ficou incerta quanto à data pela falta do referente (podendo ser tanto para uma senhora falecida em 1937, quanto para uma mulher falecida em 1974). Sete aconteceram antes de 1950 (53, 84%), data baliza para a escolha dos túmulos fotografados e

válidos para a pesquisa; e cinco (38,46%) após 1950. A distribuição por décadas ficou assim disposta, da maior incidência para a menor: 1930 (3); 1910 (2); 1940 (2); 1980 (2); 1990 (2); 2000 (1) e outra incerta (podendo ser da década de 1930 ou da década de 1970). A morte mais recente se deu em 2008 e a mais longínqua foi em 1912.

Quanto às idades e a faixa etária dos falecidos de quem se analisou os epitáfios, embora não tenha sido possível precisar a idade de duas pessoas (um homem e uma mulher), a maioria tinha mais de 50 anos, sendo 4 na faixa dos 50 e um na faixa dos 60. Também registrou-se dois na faixa dos 40 anos, dois na faixa dos 30 anos, um na faixa dos 20 e um com menos de cinco anos. O menor tinha 2 anos e o maior 68 anos. No entanto é bom salientar que a primeira mulher que se refere poderia ter 72 ou 86 anos, apenas não se sabe a qual das duas diz respeito o epitáfio.

Conclusão

Nota-se, a partir da análise quantitativa referente as pessoas que fizeram parte do recorte desta pesquisa, que trata-se na maioria homem, com mais de 50 anos, morto antes de 1950, com morte localizada, em sua maioria, na década de 1930. No caso das mulheres, todas eram mães. As sepulturas abrigavam no mínimo dois e no máximo 10 defuntos, havendo uma média de cinco sepultados por jazigo, ou seja, eram bem habitados. Como é expressado por Catroga (1999, p. 98),

pode concluir-se que, se a sepultura individualizada e o jazigo corporizavam as condições semióticas necessárias à reconstrução imagética da memória individual e familiar dos defuntos, o monumento funerário acabava por criar a ilusão da eternidade do grupo, bem como a das diferenças sociais que atravessavam a cidade dos vivos.

Assim havia o juiz da comarca, a mãe extremosa, a inesquecível mãe, o pai herói e a

quem se dedica gratidão, o jovem desafortunado, a criança inocente, etc. Havia uma conversa com o circulante do Cemitério, quando se pedia orações, e um diálogo com os mortos, quando se pedia para ajudar a viver. Araújo (2008, p. 39) afirma que “o cemitério nos permite realizar múltiplos olhares sobre as sociedades, graças às diferentes expressões de identidades culturais públicas e/ou privadas que lá são representadas”. De fato há fatias sociais diversas expressas nesse recorte e a cada uma delas redigiu-se palavras que expressassem os sentimentos de quem ficou, não partiu.

Usando as tipologias de epitáfios definidas por Marcon (2017), fez-se uma classificação dos mesmos chegando-se a conclusão de que os 13 epitáfios se enquadram, assim como no trabalho desenvolvido por Marcon (2017, p. 55) em uma ou mais das seguintes tipologias: cunho religioso, sentimentos e dor, marca de saudade, traços de romantismo e traços de heroísmo, sendo a saudade aquela mais observada nos epitáfios deste estudo.

Araújo (2008, p. 38) cita Bellomo (2000), quando este defendia que os “cemitérios são uma das fontes escritas e não-escritas mais ricas que o historiador tem ao seu dispor para conhecer uma região”. Esta afirmação se confirma neste trabalho, considerando que os epitáfios, como fonte escrita, trazem em si não apenas a memória de quem morreu como também os traços de um tempo visibilizando relações humanas, condições de produção do discurso, apresentando, tal como Orlandi expressa, “o conjunto de suas práticas na materialidade” (ORLANDI, 2010, p. 87).

Por fim, retoma-se a concepção de Catroga (2010, p. 175) sobre o cemitério na qual o autor afirma que “a necrópole é um livro escrito em linguagem metafórica. O que implica que o culto dos mortos, como toda recordação, também seja um diálogo imaginário do sujeito consigo mesmo, em que participa a razão, a vista e o coração”. Que

estas escritas não cessem e as lápides sigam sendo parte da expressão ocidental do sujeito em relação a seus mortos e o epitáfio seja o lugar do discurso nestes monumentos.

Referências

ARAÚJO, Thiago Nicolau. *Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2008.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

BORGES, Maria Elizia. *Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto*. Belo Horizonte, MG: C/Arte, 2002.

CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos*. Coimbra, Portugal: Minerva, 1999.

_____. O culto dos mortos como uma poética da ausência. In: *ArtCultura*. Uberlândia, SP, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan. – jun. 2010.

_____. *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra, Portugal: Almedina, 2009.

GRASSI, Clarissa; BATISTA, Fábio Domingos. Tipologia. In: GRASSI, Clarissa. *Guia de visitação ao Cemitério Municipal São Francisco de Paula: arte e memória no espaço urbano*. Curitiba, PR: Edição do Autor, 2014.

LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

MARCON, Anelize da Silva. *Arquivologia e memória cemiterial: um estudo sobre os epitáfios do Cemitério Papa Pio XII de Santiago – RS*. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Arquivologia/CCSH/UFSM. Santa Maria, RS: UFSM, 2017.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2008.

RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A análise e o arquivo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SCHMITT, Juliana. *Mortes vitorianas: corpos, lutos e vestuário*. São Paulo: Alameda, 2010.

SILVA, Margareth da. *O arquivo e o lugar: custódia arquivística e a responsabilidade pela proteção aos arquivos*. Niterói, RJ: EdUFF, 2017.

Recebido em 20 de novembro de 2017

Aprovado em 15 de dezembro de 2017

Lembranças da tempestade: passado, presente e futuro na construção de narrativas de memória sobre o Movimento dos Marinheiros (1962-1964) e a repressão em Rio Grande-RS

pg 34-57

Edgar Ávila Gandra¹

Robert Wagner Porto da Silva Castro²

Resumo

O presente artigo constitui-se em uma releitura da mobilização da Associação de Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil (AMFNB) e seus desdobramentos na cidade brasileira de Rio Grande-RS e tem como recorte de tempo o ano de 1964. Em específico abordamos a memória sobre o contexto da repressão conduzida pela Marinha do Brasil nessa cidade. Neste sentido, a memória da trajetória de alguns militares e ex-militares enquanto membros ou apoiadores da AMFNB foi elemento primordial para a construção desse trabalho. Destarte, o presente trabalho busca ainda contribuir para um melhor entendimento acerca do alcance do movimento dos marinheiros, bem como, da maneira como foi conduzida a repressão em Rio Grande-RS.

Palavras-chave: Memória, Marinheiros, Golpe Civil-Militar, Rio Grande-RS.

MEMORIES OF THE STORM: PAST, PRESENT AND FUTURE IN THE CONSTRUCTION OF MEMORY NARRATIVES ABOUT THE SAILORS' MOVEMENT (1962-1964) AND REPRESSION IN RIO GRANDE-RS

Abstract

This article is a re-reading of the mobilization of the Association of Mariners and Marine Corps of Brazil (AMFNB) and its developments in the Brazilian city of Rio Grande-RS and has as a cut of time the year of 1964. Specifically we approach the memory on the context of the repression conducted by the Brazilian Navy in that city. In this sense, the memory of the trajectory of some soldiers and ex-servicemen as members or supporters of the AMFNB was a primordial element for the construction of this work. Therefore, the present work seeks to contribute to a better understanding of the scope of the sailors' movement, as well as the way in which repression was conducted in Rio Grande-RS

Keywords: Memory, Sailors, Civil-Military Coup, Rio Grande-RS.

¹ Doutor em História pela UFRGS, Professor associado do Departamento de História e PPGH/UFPe e Professor colaborador do CITCEM da Universidade do Porto. E-mail: edgargandra@yahoo.com.br

² Mestre em História pela UFPe e Doutorando do PPGH/PUC-RS. E-mail: robertporto63@gmail.com

Introdução

O presente artigo busca discutir o embate de memória na perspectiva da história do tempo presente. Para esse fim, analisamos a memória reavivada de marinheiros brasileiros – membros e apoiadores da Associação de Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil (AMFNB) – sobre o cenário político de mobilizações da década de 1960, em específico o advento do golpe civil-militar de 1964. Destacamos, de início, o desafio de analisar um segmento social vinculado a uma instituição total, que busca regravar a cotidianidade dos seus membros como é o caso de uma organização militar como a Marinha do Brasil. A memória reconstruída desses praças nas graduações iniciais³ da carreira militar-naval, doravante nominados marinheiros, torna-se um rico filão para análise frente a essa perspectiva na medida em que resistem a esse regramento e emergem em manifestações que contestam a trajetória que lhes era imposta. Também é digna de nota a reflexão sobre a sua importância para a constituição de identidades individuais e coletivas.

Dessarte, no âmbito da historiografia, a memória vem se tornando arcabouço de análises que buscam trazer à luz as perspectivas daqueles que não tiveram espaço na construção da “memória oficial” sobre determinados acontecimentos ou contextos históricos relacionados, principalmente, ao tempo presente. Isto é, aqueles que, em momentos tensionados da história, foram “vencidos” e, assim, acompanharam o propagar das ideias dos “vencedores” sem a oportunidade de se fazerem “ouvir” sobre as suas perspectivas acerca desses momentos. Assim, os marinheiros – membros e/ou apoiadores da AMFNB – enquanto “vencidos” à época do golpe, permaneceram desse modo durante os embates de memória que se seguiram após o fim da ditadura. Haja vista que,

eram tidos como subversivos e indisciplinados pela alta oficialidade das Forças Armadas, e ainda, como movimento que justificou e precipitou o golpe, por grande parte da esquerda.

Nesse sentido, “ao propor que se adotasse a perspectiva dos vencidos, a história vista de baixo, traz-se ao centro da cena a experiência de grupos e camadas sociais antes ignorados” (LUCA, 2011, p.113). Desse modo, apresentam-se em disputa diferentes memórias sobre acontecimentos carregados de significado para determinados grupos sociais. De modo que, se existem memórias distintas em disputa, podemos considerar que são construídas a partir de referenciais diferentes e, portanto, se fundamentam em demandas e perspectivas também díspares. Esses parâmetros que pautam a construção das memórias são estabelecidos a partir de relações com o presente e o futuro, ou seja, segundo Fernando Catroga:

[...] seus nexos são urdidos por afinidades electivas (sic.) e estas determinam que cada presente construa a sua própria história dentro do horizonte de possibilidades que ele é, não só em função da onticidade (sic.) do que ocorreu, mas também das suas carências, necessidades e expectativas (CATROGA, 2001, p.22).

Dessa forma iremos estabelecer uma breve reflexão sobre o processo de construção das memórias, a partir dos tempos pretérito, presente e futuro; e da maneira como esse processo atua na formação e consolidação de fronteiras identitárias, em contextos de disputa de memórias acerca de instantes históricos tensionados. Desse modo, poderemos perceber a significância da memória para a análise histórica, especialmente aquela que se dedica ao tempo presente, em contextos marcados por tensões e traumas cujas disputas ainda estão em aberto. Sobre memória, existem inúmeras concepções, já que ela não se reduz ao simples ato de recordar.

Para Maurice Halbwachs (2003, p.39), a memória seria um processo coletivo fruto da

³ Aprendizes-marinheiros, grumetes, marinheiros, soldados e cabos.

interação individual com os outros (o fenômeno social), possibilitando, assim, que as pessoas se lembrem de determinados fatos. Deste modo, cria-se a concepção de uma memória coletiva que abrangeria toda uma influência da cultura social na sua formação. Faz sentido analisar o fato de que os indivíduos dialogam entre si, criando-se assim uma linha tênue entre diferença e identidade, formadores de memórias que são reflexos do fenômeno social. Nesse sentido, “ainda que só indivíduos possam recordar [...] a interiorização da alteridade permite detectar a existência de uma analogia entre estrutura subjetiva do tempo e a que passou a dar sentido à vida coletiva” (CATROGA, 2001, p.18). Ao passo que, segundo Kathryn Woodward (2014, p.13), a identidade de um determinado grupo é relacional, ou seja, constitui-se a partir da relação e da diferença relativa a outras identidades e também se vincula a aspectos e condições sociais e materiais. Dessarte, a memória – como instrumento de reconstrução da trajetória de determinados grupos não abarcados pela “memória oficial” – está intimamente relacionada com a ideia de cultura política. No sentido de “um fenômeno de múltiplos parâmetros, que não leva a uma explicação unívoca, mas permite adaptar-se à complexidade dos comportamentos humanos” (BERSTEIN, 1998, p.350).

O trabalho de releitura da trajetória de segmentos minoritários, marginalizados e/ou excluídos; a partir de suas memórias subterrâneas (POLLAK, 1989, p.4), torna possível compreender de modo mais aprofundado como determinados acontecimentos políticos ocorrem, e que só ocorrem a partir de pressões sociais. Entretanto, assim como os demais tipos de fontes com as quais o historiador trabalha, por força de seu ofício, a memória é dotada de determinado grau de subjetividade. Mas com a característica de ser “volátil” de acordo com as demandas do presente e perspectivas de futuro, ou, nas palavras

de Fernando Catroga, “ela é a retenção afectiva (*sic.*) e “quente” dos “traços” inscritos na tensão tridimensional do tempo que permanentemente a tece” (CATROGA, 2001, p.20). Esta característica da memória não diminui sua relevância enquanto fonte a ser trabalhada pelos historiadores. Mas, no contexto de um passado “soterrado”, deve-se ter o cuidado de não sobrepor a memória à história, entre as quais, no entender de Denise Rollemberg, existe um “abismo aprofundado com o tempo [...] num confronto em que os personagens e os testemunhos assumiram a missão de guardiães da memória, arautos da história” (ROLLEMBERG, 2009, p.378). Cabe sim ao historiador analisar a memória enquanto fonte, ciente de que, sobretudo nas “batalhas de memória”, esta, “imersa no presente, preocupada com o futuro, quando suscitada, é sempre seletiva. Provocada, revela, mas também silencia.” (REIS, 2004, p.29).

Marinheiros e a "Associação Fuzinauta"⁴

As relações sociais estabelecidas nos mais diversos segmentos da sociedade podem ser reduzidas, grosso modo, a um constante processo de interação entre os atores sociais onde é possível verificar uma disputa de forças que resulta em relações de integração e/ou controle e resistência. Entretanto, alguns segmentos específicos apresentam características que tornam essas relações sociais significativamente mais complexas, como o caso dos marinheiros. Membros de um segmento das Forças Armadas, os marinheiros são militares que exercem uma atividade da qual são depositários de suas tradições e costumes. Atividade esta que os distingue significativamente dos demais integrantes das outras forças, tendo em vista o local onde a desempenham, ou seja, a bordo de navios de guerra. Espaço este que tem a característica

⁴ Termo empregado na Marinha para aludir aquilo que se refere a marinheiros e fuzileiros navais.

de se constituir, de maneira simultânea, enquanto local de trabalho e moradia para esses militares, principalmente durante os longos períodos no mar. Tornando-se assim um microcosmo onde são estabelecidas relações sociais de diversas naturezas, especialmente relações de trabalho. Ou seja, podemos compreender os marinheiros – desde a formação e durante diversos momentos da carreira naval, especialmente quando embarcados a bordo dos navios – como, usando a expressão de Erving Goffman (1974), “internados de instituições totais”, na medida em que:

Uma instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada (GOFFMAN, 1974, p.11).

Desse modo, as relações estabelecidas entre oficiais e marinheiros tendem a se restringir aquilo a que se propõe o navio ou quartel, isto é, “realizar de modo mais adequado alguma tarefa de trabalho” (GOFFMAN, 1974, p.17). Neste sentido, no que concerne ao recorte temporal em tela, as relações estabelecidas entre marinheiros, oriundos das camadas menos favorecidas da sociedade, e uma oficialidade oriunda das camadas mais abastadas, tendiam a ser naturalmente tensas. Na medida em que existia, especialmente a bordo dos navios:

[...] uma divisão básica entre um grande grupo controlado [...] e uma pequena equipe de supervisão. [...] Cada agrupamento tende a conceber o outro através de estereótipos limitados e hostis [...] Os participantes da equipe dirigente tendem a se sentirem superiores e corretos; os internados tendem, pelo menos sob alguns aspectos, a sentir-se inferiores, fracos, censuráveis e culpados. [...] geralmente há uma grande distância social e esta é freqüentemente (sic.) prescrita (GOFFMAN, 1974, p.18-19)

Destarte, submetidos a uma realidade em que a autoridade e a condição de “superioridade social” da oficialidade eram sempre reforçadas e reafirmadas através de tradições e regulamentos.

Fosse por intermédio de subterfúgios em suas rotinas, ou ainda, por meio de uma leitura própria do contexto político-social em que estavam inseridos e da realidade por eles experienciada na Marinha Brasileira. Os marinheiros buscaram maneiras de resistirem a esse controle, o qual se apresentava para além da hierarquia militar. Foi nesse contexto que se constituiu a AMFNB enquanto forma organizada de resistência no processo de disputa interna nos quadros da força naval. Buscando na associação uma forma de alcançar as respostas que esperavam da alta administração naval para suas demandas⁵, ou ao menos, obter apoio diante das dificuldades enfrentadas na força naval. Desse modo, podemos considerar que o processo de constituição da associação “fuzinauta” – fundada no dia 24 de março de 1962 com o principal objetivo de “manter seus associados unidos em torno de seus problemas, prestando assistências: social, cultural, desportiva, educacional a marinheiros e fuzileiros navais, associados, e, assistência geral a seus familiares”⁶ – está diretamente relacionado a um sentimento de unidade e pertencimento por parte desses militares da Marinha Brasileira, bem como, à resistência a uma realidade na qual estavam inseridos.

Nesse sentido, nas palavras do ex-marinheiro Paulo Fernando da Costa⁷:

[...] a associação pra (sic) quem queria algo diferente na Marinha, poder estudar [...] Só que as reivindicações, nós não podia (sic) andar civil na rua, era umas das reivindicações era andar civil. [...] você não podia casar, o pessoal não podia, era proibido casar. Então tinha uma série de reivindicações que a associação fazia.⁸

5 Entre as quais destacavam-se questões relativas a avanços em garantias sociais e direitos, além daquelas afetas especificamente às condições de trabalho a bordo, carreira e remuneração.

6 Base de dados do Projeto Brasil Nunca Mais - BNM 149, p. 2588 - Primeira finalidade exposta no Art. 3º do Estatuto da AMFNB.

7 Paulo Fernando Santos da Costa, gaúcho da cidade de Rio Grande-RS, ingressou na Marinha no ano de 1961 através da Escola de Aprendizagem-Marinheiros de Santa Catarina, situada na cidade de Florianópolis. Foi integrante da AMFNB, sendo expulso da força naval após o golpe civil-militar em 1964. Após ingressar na justiça, alcançou a anistia e o direito de ser reformado pela Marinha.

8 Entrevista realizada por Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da S. Castro, em 02 de novembro de 2013, na residência do entrevistado no bairro Cassino, cidade de Rio Grande-RS.

E ainda, de acordo com José Xavier Cortez, ex-marinheiro e uma das lideranças da AMFNB:

Não fazia parte do nosso cotidiano, as festas. Nós não éramos convidados para nada. O nosso mundo se resumia àquele mundo da Marinha e nós achávamos que a Associação tinha a função de integrar o marinheiro à sociedade [...]. O objetivo da Associação era, também, quando nós chegássemos a um porto qualquer [...], no Recife, na Bahia ou em Porto Alegre, ter alguém da Associação que fosse capaz de fazer um jantar, convidar-nos para um almoço, ir a um baile à noite, nos divertir. Porque o lazer faz parte da vida das pessoas. Nós tínhamos direito ao lazer. Por que só os oficiais?⁹

Em suas narrativas os ex-marinheiros Paulo Fernando da Costa e José Xavier Cortez evidenciam algumas das demandas daqueles militares, atinentes, sobretudo, a aspectos relacionados às garantias sociais e direitos. Existiam ainda, outras reivindicações mais específicas, ligadas à carreira, vencimentos e às condições de trabalho, especialmente a bordo dos navios.

Nesse cenário, em um contexto de acentuada luta política e mobilizações por parte das classes trabalhadoras do país, no qual se insere a radicalização do movimento dos marinheiros da AMFNB. Diante da recusa da cúpula naval brasileira em abrir negociação em torno das demandas apresentadas pelos marinheiros, sobre as quais já tinham conhecimento, pelo menos, desde a fundação da associação “fuzinauta”. Esses militares, com base na leitura do contexto político-social vigente, passaram a integrar a cena política nacional. E, juntamente com diversas entidades sindicais e de representação de categorias e segmentos da sociedade brasileira, expressaram apoio ao projeto reformista do então presidente João Goulart. Posicionamento que aprofundou ainda mais a crise na Marinha, a qual teve seu ponto na assembleia comemorativa pelo segundo aniversário da associação, realizada no dia 25 de março de 1964 no Sindicato dos Metalúrgicos da

9 Entrevista concedida a Anderson da Silva Almeida em 22dez.2009. Apud ALMEIDA, 2010, p.40.

Guanabara-RJ¹⁰. Ocasão em que, após notícias sobre prisões de membros da associação, um evento de cunho comemorativo se converteu em ato permanente.

Neste contexto, o “Palácio de Aço”¹¹ tornou-se palco público para as reivindicações dos marinheiros e fuzileiros, muitos dos quais ao saberem dos acontecimentos dirigiram-se para o sindicato a fim de apoiar seus companheiros. Neste momento ocorreram enfrentamentos, especialmente na área do Ministério da Marinha e a bordo de alguns navios – na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro-RJ. Houve atos de sabotagem em alguns navios para impedir que se fizessem ao mar ou reduzir sua capacidade de combate, como nos casos do navio *José Bonifácio* e do *Aviso Oceânico Bauru*, respectivamente. No contratorpedeiro *Pernambuco*¹² ocorreu atos de insubordinação, tentativa de invasão do navio por militares do contratorpedeiro *Paraíba* que estava atracado a contrabordo¹³ e enfrentamento entre oficiais e marinheiros.

Em terra a situação também ficou tensa, tendo ocorrido, talvez, o episódio mais violento de toda mobilização dos marinheiros. Ao tentar cruzar a ponte que liga a Ilha das Cobras¹⁴ ao continente, um grupo de marinheiros que havia saído dos navios com o objetivo de seguir para o sindicato, foi alvejado por disparos vindos do prédio principal do Ministério da Marinha. Alguns militares ficaram feridos e outros se lançaram na água com o intuito de escaparem dos disparos, mas a grande maioria regressou para seus navios, tendo alguns

10 Situado no bairro de São Cristóvão, região central da cidade do Rio de Janeiro-RJ.

11 Denominação conferida ao Sindicato dos Metalúrgicos do Estado da Guanabara situado no bairro de São Cristóvão, zona norte da cidade do Rio de Janeiro, nas proximidades da região central da cidade.

12 BNM 506, p.523 e 578.

13 Termo que significa que um navio ou embarcação está “ao lado” de outro.

14 Ilha situada na região do antigo Ministério da Marinha, atual Comando do 1º Distrito Naval, onde está instalado o AMRJ e onde ficam atracados parte dos navios da Marinha do Brasil.

sido presos de imediato. Em seu depoimento¹⁵ o soldado Osiel Costa de Araujo relata que o grupo de marinheiros e fuzileiros vinha caminhando do interior do AMRJ e cantando o Hino Nacional e que ao sentir o ferimento em sua perna logo ouviu disparos. Ficando imobilizado devido ao ferimento foi logo preso por um oficial e em seguida conduzido ao pronto socorro. No Inquérito Policial Militar (IPM) instaurado para averiguar o ocorrido, consta uma relação com os nomes de onze praças presos na ocasião – entre marujos e fuzileiros – inclusive o soldado Osiel, que era também sócio da AMFNB. Esta relação é anexa a um ofício onde o comandante do 1º Distrito Naval relata o ocorrido ao Chefe do Estado-Maior da Armada, e informa sobre os três militares que teriam ficado feridos “sem gravidade devido a terem ricocheteado os projetis (sic) disparados”.

Concomitantemente, sucediam-se discursos inflamados na sede do sindicato dos metalúrgicos, onde o então presidente da AMFNB – marinheiro de primeira-classe José Anselmo dos Santos¹⁶ – na presença emblemática do ícone da Revolta da Chibata, o “Almirante Negro” João Cândido, declarava apoio ao presidente Goulart e ao seu projeto reformista. Demonstrando ainda, alinhamento às pautas defendidas pelos segmentos sociais e categorias que apoiavam João Goulart.

Aceite senhor presidente, a saudação de marinheiros e fuzileiros navais do Brasil, que são filhos e irmãos dos operários, dos camponeses, dos estudantes, das donas-de-casa (sic), dos intelectuais e dos oficiais progressistas das nossas Forças Armadas. [...] Aceite senhor presidente, a saudação do povo fardado que, com ansiedade, espera a realização efetiva das Reformas de Base (sic) que libertarão da miséria os explorados do campo e da cidade, dos navios e dos quartéis. A Associação de Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil completa, neste mês de março, o seu segundo aniversário. E foram condições históricas, a fome, as discriminações, os anseios de Liberdade (sic), as perseguições

15 BNM 045, p. 159-161 – Depoimento do soldado Osiel Costa de Araujo.

16 Conhecido como “cabo” Anselmo, foi eleito presidente da AMFNB em dezembro de 1962, nas eleições que elegeram sua segunda diretoria.

e as injustiças sofridas que determinaram a criação de uma sociedade civil, realmente independente, com a finalidade de unir, através da educação, da cultura e da recreação marinheiros e fuzileiros navais do Brasil. [...] Autoridades reacionárias, aliadas ao antipovo (sic) e escudadas nos regulamentos arcaicos e em decretos institucionais, qualificam de entidade subversiva. Será subversivo manter cursos para marinheiros? Será subversivo dar assistência médica e jurídica? Será subversivo visitar a Petrobrás? Será subversivo convidar o Presidente da República para dialogar com o povo fardado?¹⁷

Neste sentido, a partir do discurso de Anselmo e dos pronunciamentos de outras lideranças, a mobilização no “Palácio de Aço” ganhou contornos de uma grave crise institucional na força naval brasileira. Nesse cenário, o Ministro da Marinha determinou ao vice-almirante Cândido da Costa Aragão¹⁸ que um destacamento de fuzileiros fosse enviado ao sindicato para colocar fim à assembleia. Ao alegar não poder cumprir aquela ordem, Aragão pediu exoneração do cargo e foi afastado de suas funções. Um grupo de fuzileiros foi enviado, conforme determinado pelo almirante Sylvio Motta, mas ao chegarem à frente do sindicato vinte e seis daqueles militares depuseram suas armas e entraram no sindicato, juntando-se às centenas de marinheiros e fuzileiros ali reunidos.

Dessa forma, ainda no dia 26, tropas do 1º Batalhão de Guardas do Exército Brasileiro¹⁹ foram enviadas para garantir a integridade física dos militares e civis reunidos naquele local. Diante da situação e da escalada da crise com os marinheiros, o Conselho do Almirantado²⁰ sugeriu, através de um manifesto ao Ministro da Marinha, que fossem adotadas “providências para a detenção imediata

17 Discurso publicado no jornal Tribuna da Imprensa, 26mar.1964, p.8.

18 Comandante Geral do Corpo de Fuzileiros Navais, Cândido da Costa Aragão iniciou sua carreira na Marinha como soldado. Era simpático ao movimento da AMFNB e às propostas do presidente Goulart.

19 Unidade militar do Exército situada também no bairro de São Cristóvão, na cidade do Rio de Janeiro-RJ.

20 De acordo com o Art. 1º do Decreto nº 22070 de 10 de novembro de 1932; este é um órgão consultivo da administração naval brasileira para o estudo de problemas técnicos e administrativos que não sejam de caráter privativo do Ministro da Marinha.

de todos os amotinados, para competente apuração de responsabilidades” (RODRIGUES, 2004, p.114). O almirante Sylvio Motta manteve o afastamento do vice-almirante Candido Aragão e em seguida solicitou ao presidente sua exoneração do cargo. No gozo de uma prerrogativa que lhe assistia enquanto comandante das Forças Armadas, João Goulart exonerou Sylvio Motta e nomeou o almirante de esquadra da reserva Paulo Mario da Cunha Rodrigues para a pasta do Ministério da Marinha. Titular de uma vaga como juiz no Tribunal Marítimo e oficial tido como nacionalista e simpático às causas dos marinheiros, Paulo Mario atuou no sentido de debelar a crise que se instaurara na força naval. O novo ministro determinou que os militares reunidos no sindicato fossem levados para o 1º Batalhão de Guardas do Exército e lá permanecessem presos até ordem em contrário. Paulo Mario tomou uma série de medidas que descontentaram profundamente o Almirantado, entre as quais destacam-se a anistia a todos os marinheiros e fuzileiros envolvidos nos episódios do “Palácio de Aço”, a recondução de Aragão ao comando geral dos fuzileiros e a nomeação do almirante de esquadra Pedro Paulo de Araújo Suzano para o cargo de chefe do Estado-Maior da Armada.

Ao tomar conhecimento das decisões do almirante Paulo Mário, o Conselho do Almirantado iniciou uma feroz ofensiva contra o mesmo e também contra o próprio presidente João Goulart. Juntamente com o Clube Naval, passou a emitir uma série de notas e manifestos ao Ministro da Marinha. No mais contundente dos manifestos, denominado *À Nação, ao Congresso Nacional, às Assembleias, aos governadores, aos chefes militares e a todos os cidadãos*²¹ a cúpula da Marinha fazia abertas críticas aos atos do ministro Paulo Mario e do próprio presidente Goulart. Conclamando a Nação para se defender da ameaça de comunização do

país. Logo o Clube Militar e o da Aeronáutica se solidarizaram ao posicionamento dos almirantes do Clube Naval e do Conselho do Almirantado. Havia sido lançado o sinal para o golpe que se consumaria no primeiro dia de abril de 1964, culminando na extinção da AMFNB e intensa repressão sobre seus integrantes e apoiadores.

Destarte, os fatos ocorridos, tanto nos navios quanto nos quartéis da Marinha e no próprio Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ – a partir do dia 25 de março – denotam um acirramento definitivo das tensões entre o alto comando naval e o movimento “fuzinauta”. Que se evidenciou no momento em que emergiram as disputas – a muito estabelecidas – entre oficiais e praças, no contexto de uma rotina marcada por relações de dominação e resistência. Denotando também a significativa identificação alcançada por marinheiros e fuzileiros em torno de sua associação, e ainda, a capacidade de mobilização daqueles militares na busca pelo atendimento de suas demandas e a postura absolutamente pacífica de seu movimento. Ao passo que, mesmo possuindo o conhecimento e a capacidade para pegarem em armas, optaram pela via pacífica diante das pressões e truculência da administração naval brasileira.

Após historiar brevemente sobre o processo de radicalização do movimento “fuzinauta” e, conseqüentemente, sobre o aprofundamento da crise nos quadros da Marinha, no contexto tensionado dos anos iniciais da década de 1960. Passaremos agora a buscar uma melhor compreensão sobre o modo como esses acontecimentos e a conseqüente repressão sobre esses marinheiros, especialmente na cidade de Rio Grande-RS, se apresentam em suas construções de memória. E ainda, de que modo essas memórias se apresentam no processo de construção da identidade dos mesmos enquanto marinheiros.

21 O Globo, 30 mar.1964, p.22.

“Operação Limpeza” e a “Cidade Vermelha”

Após a onda de prisões desencadeadas pela “operação limpeza”, tanto no meio civil quanto nos quadros da Marinha, muitos militares – especialmente praças nas graduações iniciais das Forças Armadas – tiveram que enfrentar as consequências administrativas de terem manifestado apoio ao presidente deposto. Na Marinha de Guerra o alvo eram as lideranças, membros e apoiadores da AMFNB. Muitos destes militares foram presos ainda no dia 3 de abril, quando o então Ministro da Marinha, almirante Augusto Hamann Rademaker Grunewald, determinou instauração de IPM para apuração dos fatos ocorridos no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ entre os dias 26 e 27 de março de 1964. Algumas lideranças do movimento “fuzinauta” fugiram a fim de buscar apoio para uma possível resistência ao golpe. Mas a maioria absoluta daqueles militares regressou às suas unidades acreditando que seriam punidos disciplinarmente ou submetidos aos devidos processos administrativos para apuração das responsabilidades, conforme assegurado pelos regulamentos navais. Porém, já nos primeiros dias do mês de abril, estava em curso na Marinha um “expurgo” que “lançaria pela borda” centenas de militares, na maioria absoluta cabos, soldados e marinheiros. Findando com suas carreiras e levando ainda outros tantos à prisão. Ao passo que, ainda no ano de 1964 foram “expurgados” da força naval centenas de praças²², entre expulsões e demissões compulsórias.

No que concerne à cidade gaúcha de Rio Grande-RS, paradoxalmente à sua pouca notoriedade perante o senso comum da sociedade

brasileira, a urbe riograndina teve destacada importância no cenário político-econômico, não apenas do estado gaúcho, mas a nível nacional. Isto devido ao reconhecido histórico de atividades industriais exercidas na cidade, que contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento de uma forte tradição sindical. E, principalmente, por situar-se naquela cidade o único porto oceânico do estado do Rio Grande do Sul e um dos maiores do país. Esta relevância da urbe riograndina, especialmente no contexto do golpe de 1964, fica evidente quando percebemos o modo e a intensidade com que atuou a repressão na cidade:

A repressão aos inimigos da denominada revolução não foi mais branda que em outras localidades. Em Rio Grande, várias pessoas foram presas, entre elas os principais dirigentes do Sindicato dos Trabalhadores nos Serviços Portuários de Rio Grande. O município só perdia em número de encarcerados para a capital gaúcha (GANDRA, 1999, p.90, grifo nosso).

O fato de a Marinha ter sido incumbida de capitanear as ações no sentido de assegurar a efetivação do golpe em Rio Grande-RS, deveu-se não somente a ser esta a arma de maior representatividade na cidade, cuja maior autoridade militar era o capitão de mar e guerra Mário Rodrigues da Costa, titular da principal organização militar-naval no estado gaúcho, a Capitania dos Portos do Rio Grande do Sul (CPRS). Mas, a despeito de se tratar de uma localidade de grande importância estratégica e econômica, ligada essencialmente às atividades marítimas, os segmentos de trabalhadores portuários, marítimos e marinheiros eram marginalizados, assim como a própria região onde se situa o porto e os seus locais de moradia. Tal situação demandou forte atuação repressiva da Marinha, sobretudo pela relevância do Sindicato dos Trabalhadores nos Serviços Portuários de Rio Grande-RS e sua atuação na cidade junto a outras categorias, especialmente; estivadores, portuários e marítimos.

²² Arquivo da União dos Militares Não Anistiados (UMNA) – Situação dos ex-militares punidos por motivação política por atos de exceção; Porto Alegre 28 ago.1989.

Destarte, estes segmentos de profissionais que compartilhavam o porto enquanto espaço de trabalho, estabeleciam pontos de contato não somente no *locus* portuário, mas, sobretudo em seus locais de moradia e diversão. Era comum frequentarem bares e baixos meretrícios localizados na zona portuária, bem como, estabelecerem residência nos bairros Getúlio Vargas e Santa Tereza, ambos situados nas imediações do porto. Deste modo, categorias como estivadores, marítimos e portuários da cidade de Rio Grande-RS mantinham entre si uma “perigosa proximidade”, especialmente no contexto político social tensionado vigente no país à época, marcado por significativa efervescência popular em torno de reivindicações por garantias e avanços sociais para os segmentos trabalhadores. Neste contexto, a crescente mobilização em âmbito nacional de marinheiros e fuzileiros da força naval brasileira em torno de suas demandas²³, associada a forte tradição marítima e sindical que renderam à urbe riograndina o apelido de “cidade vermelha”. Levou o alto comando da Marinha a empreender esforços para a repressão naquela cidade desde os primeiros dias de abril de 1964. Instante este em que o chamado comando da revolução ainda não contava com o apoio definitivo do 3º Exército e das forças policiais no Rio Grande do Sul.

No contexto da “tempestade” que se abateu sobre marinheiros e fuzileiros navais imediatamente após o golpe, a primeira atitude da alta administração naval no sentido de punir aqueles militares foi lançá-los “pela borda”, isto é,

23 Através da Associação de Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil (AMFNB), entidade fundada em 1962 e dissolvida definitivamente em novembro de 1964, militares nas graduações iniciais (cabos, marinheiros e soldados) da Marinha do Brasil reivindicavam junto a alta administração naval, principalmente questões afetas à carreira, garantias e avanços sociais; além de melhorias salariais e nas condições de trabalho. No contexto do crescente acirramento da cena política nacional, especialmente a partir de 1963, e ainda, diante do não atendimento de suas demandas por parte da cúpula naval, a AMFNB passou a dirigir suas reivindicações diretamente ao Presidente João Goulart, além de manifestar publicamente o apoio ao seu projeto reformista. Vide: ALMEIDA, 2010 e CASTRO, 2016.

excluí-los da Marinha, realizando assim o expurgo nas fileiras navais. Neste sentido, passaremos a analisar a maneira e a intensidade como se deu a “operação limpeza” sobre membros e lideranças da AMFNB, especialmente sobre aqueles militares que, de algum modo, mantinham relações na cidade de Rio Grande-RS. Na medida em que, com base na precariedade de suas carreiras, já que a estabilidade era assegurada somente para as graduações de terceiro-sargento em diante, muitos foram sumariamente expulsos ou compulsoriamente licenciados do serviço ativo da Marinha.

O primeiro passo oficialmente dado pela administração naval para iniciar a caçada àqueles os quais julgava “prejudiciais à ordem pública e à disciplina militar,”²⁴ foi a publicação de três portarias do Ministro da Marinha. Nas quais determinava a instauração de IPM’s a fim de apurar as responsabilidades, de oficiais e praças, nos acontecimentos havidos a partir do dia 26 de março. Foi nesta data que se deu a determinação de prontidão rigorosa na Marinha, portanto, somente a partir desta ordem é que os militares presentes no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ estariam, de fato, incorrendo no crime de motim²⁵.

Deste modo, através das portarias de números 0540²⁶ e 0541²⁷ o almirante Augusto Rademaker determinava, respectivamente, a apuração das responsabilidades dos envolvidos no ocorrido na assembleia da AMFNB e nas ocorrências a bordo dos navios e estabelecimentos de terra. Já através da portaria 0542²⁸, foi determinada a apuração das “responsabilidades relacionadas com a conduta de oficiais que, de qualquer forma,

24 Expressão presente nos atos administrativos do Ministro da Marinha nos quais o mesmo resolvia expulsar centenas de praças, em virtude do que teria sido apurado pelos IPM’s por ele mandados proceder através das portarias nº 0540, 0541 e 0542 em 3 de abril de 1964.

25 Art. 130 do CPM.

26 BNM 149, p.27.

27 BNM 045, p.16.

28 BNM 028, p.4.

contribuíram com a crise de disciplina verificada a partir da madrugada de 26 de março.”²⁹ Não obstante as determinações exaradas através destes três documentos administrativos, consideramos que, por si só, já representavam o sinal para que se iniciasse a “limpa” nas fileiras da Marinha. Pois, independentemente das responsabilidades que fossem observadas, aqueles que de algum modo estiveram envolvidos com a mobilização da AMFNB deveriam ser rapidamente retirados do convívio dos demais militares. A fim de que fosse possível evitar novas mobilizações, bem como, demonstrar para o restante da tropa que a disciplina seria “reestabelecida” na Armada e no Corpo de Fuzileiros Navais. Reforçando assim a autoridade da oficialidade sobre os subalternos na força naval.

Neste cenário, entre os meses de abril de 1964 e fevereiro de 1965, foram publicados pelo Ministério da Marinha, treze atos de expulsão e punitivos (demissão compulsória) excluindo um total de 1509³⁰ praças, entre os quais estavam as principais lideranças da AMFNB. Esta ação imediata da alta administração naval tinha como principais objetivos desmobilizar a cúpula da associação “fuzinauta” em nível nacional, e ainda, exercer papel pedagógico e disciplinar junto aos seus milhares de associados por todo país. Ao passo que seria operacionalmente inviável expulsar os mais de quatro mil militares associados.

Neste sentido, já no dia 1º de maio, através do ato de expulsão nº 155³¹, foram excluídos da Marinha os primeiros dezoito subalternos. Entre os quais destacamos o marinheiro José Anselmo dos Santos – o “cabo” Anselmo – e o cabo João

29 BNM 028, p.4.

30 Arquivo da União dos Militares Não Anistiados (UMNA) – Situação dos ex-militares punidos por motivação política por atos de exceção; Porto Alegre 28ago.1989. Neste relatório constam os documentos administrativos do Ministério da Marinha que excluíram sumariamente os referidos praças dos quadros da força naval.

31 Arquivo da União dos Militares Não Anistiados (UMNA) – Boletim da Marinha nº 18 de 1º de maio de 1964, e fundamentado no Art. 103 alínea “f” do Decreto nº 44.061 de 23 de julho de 1958.

Barbosa de Almeida, presidente e ex-presidente da associação “fuzinauta”, respectivamente. Além de outros destacados integrantes da diretoria, como: os irmãos José e Antônio Duarte dos Santos, Raul Alves do Nascimento Filho e o gaúcho Avelino Capitani, que ocupava o cargo de segundo vice-presidente da associação e era liderança atuante da AMFNB. Muitos destes militares, por sua liderança e atuação na diretoria da associação “fuzinauta”, já tinham suas prisões decretadas pela força naval desde as vésperas da assembleia do dia 25 de março. Deste modo, tanto as punições disciplinares aplicadas aqueles subalternos às vésperas do golpe, quanto o processo sumário de expulsão e/ou demissão compulsória ao qual foram submetidos, foram instrumentos para a desmobilização e a coação da associação e seus membros, respectivamente.

Esta “ferramenta” foi largamente empregada em Rio Grande-RS através da prisão de suas reais e potenciais lideranças presentes na cidade, como o cabo Domingos Pereira e o capitão-tenente Aldo Lapolli, nesta ordem. Bem como, sobre aqueles militares que, enquanto membros da AMFNB, por questões familiares mantinham relações permanentes na zona sul gaúcha, em especial na urbe riograndina. Indicando assim uma preocupação da alta oficialidade da Marinha em “limpar” a cidade de Rio Grande-RS de toda e qualquer ameaça de subversão, seja ela no meio civil ou militar.

Destarte, analisando primeiramente a repressão que se abateu sobre os subalternos que – na condição de associados e lideranças da AMFNB, naturais de Rio Grande-RS e adjacências – encontravam-se lotados nas unidades navais sediadas na cidade do Rio de Janeiro-RJ. Percebemos que muitos daqueles militares, mesmo sem comprovada participação ou devida apuração das suas responsabilidades nos acontecimentos ocorridos a partir do dia 26 de março, foram sumariamente expulsos da Marinha. De maneira que, foi com base em denúncias de

outros militares e “informes” de seus comandantes acerca de suas atividades “subversivas”, que muitos daqueles subalternos tiveram apontadas as suas responsabilidades e, deste modo, tiveram suas carreiras abruptamente interrompidas ainda no ano de 1964.

Neste enredo, o então cabo Guillem Rodrigues da Silva, foi submetido ao IPM instaurado para apurar as responsabilidades nas ocorrências verificadas a bordo do navio aviso oceanográfico (AvOc) *Bauru*, no contexto dos desdobramentos da mobilização da associação fuzinauta em fins do mês de março de 1964. Guillem Rodrigues, natural de Rio Grande-RS e membro da AMFNB, ao final do devido IPM foi denunciado à justiça militar como incurso no crime de motim, previsto no artigo 130 do CPM, bem como, nos crimes associados ao de motim previstos nos artigos 131 e 132 do mesmo código. Na referida acusação junto ao Conselho Permanente de Justiça da 1ª Auditoria da Marinha consta o seguinte acerca de Guillem Rodrigues da Silva e outros acusados:

[...] praticaram os delitos em que foram enquadrados, através a (*sic*) prática de numerosos e sucessivos atos de amotinação e revolta contra autoridades navais, especialmente no âmbito do navio em que serviam, ou seja (*sic*) o AvOc “Bauru”, organizando-se em grupos de cinco elementos que tinham a missão de controlar as atividades do navio e ocupá-lo, recorrendo inclusive à violência e chegando até à prática do crime de morte contra oficiais e subalternos que com eles não concordassem.³²

Apesar da gravidade das acusações, Guillem Rodrigues foi absolvido³³, por falta de provas, pelo Conselho Permanente da 1ª Auditoria em outubro de 1967. Sendo condenado³⁴ a três anos e um mês de prisão, pelo crime previsto no artigo 132 combinado com o artigo 57 do CPM, somente por ocasião do recurso³⁵ da procuradoria da referida auditoria ao Superior Tribunal Militar, em maio de

1968. Apesar de penalmente condenado somente em 1968, Guillem Rodrigues foi expulso da Marinha ainda em dezembro de 1964, por “ter se tornado prejudicial à ordem pública e à disciplina militar.”³⁶

De modo semelhante, o então marinheiro de segunda classe Paulo Fernando Santos da Costa foi considerado como “elemento insubordinado e irre recuperável³⁷”, e ainda, “ostensivamente ligado à situação deposta.”³⁸ Desta maneira, mesmo sem ter participado da assembleia do dia 25 de março no “Palácio de Aço”, e ainda, sem qualquer comprovação de que o mesmo estivera envolvido no episódio de insubordinação ocorrido a bordo do *Tamandaré* no dia 27 de março³⁹, Paulo foi indiciado e sumariamente expulso das fileiras da Marinha sob a mesma alegação e através do mesmo ato que também “expurgou” seu conterrâneo Guillem Rodrigues.

Cabe ressaltar o posicionamento de parte da oficialidade naval naquele contexto, indicando a intenção em, de fato, “limpar” os quadros de subalternos da Marinha. O que fica evidente quando o comandante do cruzador *Tamandaré*, capitão de mar e guerra Orlando Ferreira da Costa, afirmou em um ofício destinado ao Chefe do Estado-Maior da Armada, referindo-se a 31 cabos e marinheiros, o seguinte:

[...] Os marinheiros abaixo relacionados pelas informações de seus encarregados de divisão foram desembarcados no dia 3/4/64 por não inspirarem confiança e serem suspeitos de pela conduta anterior, provocarem atos de sabotagem ou criarem a bordo clima de intranquilidade entre a própria guarnição.

36 Arquivo da União dos Militares Não Anistiados (UMNA) – Conforme Ato nº425 de 30 de novembro de 1964, publicado no Boletim do Ministério da Marinha nº 50, de 11 de dezembro de 1964, e fundamentado no Art. 103 alínea “f” do Decreto nº 44.061 de 23 de julho de 1958.

37 BNM 639, p. 100 – Elementos de informação, anexo ao ofício nº 447 de 24 de abril de 1964 do cruzador *Tamandaré*.

38 BNM 639, p. 619 – Relação anexa ao ofício nº 503 de 6 de julho de 1964 do Comando da Força de Cruzadores e Contratorpedeiros.

39 BNM 639, p.295 – Termo de inquirição de indiciado em IPM instaurado por portaria de 13 de abril de 1964 do cruzador *Tamandaré* a fim de apurar “atos de indisciplina” ocorridos no dia 27 de março do mesmo ano a bordo daquele navio, conforme determinou o Chefe do Estado-Maior da Armada através do Boletim de Ordens e Notícias nº 84 de 10 de abril de 1964 (BNM 639, p.19).

32 BNM 138, p.1077.

33 BNM 138, p.1087.

34 BNM 138, p.1129.

35 BNM 138, p.1119-1130.

A Marinha *nada perderia* com a sua exclusão sumária, mesmo que *nenhum fato concreto*, que os enquadre nos códigos ou regulamentos militares, possa ser apontado individualmente⁴⁰ (Grifo nosso).

Neste mesmo ofício, no qual o supramencionado oficial aponta supostas “condutas subversivas” das principais lideranças da mobilização dos marinheiros a bordo do cruzador *Tamandaré*, entre as quais figura Paulo Costa. Consta também que a maioria daqueles militares “desembarcou” para o Quartel de Marinheiros⁴¹ (QM) ainda no dia 3 de abril, data das portarias do Ministro da Marinha mencionadas anteriormente. O que vem reforçar a ideia de que aquela unidade da Marinha foi utilizada como “boia”⁴² para aqueles militares que, por seus posicionamentos políticos e envolvimento com a mobilização da AMFNB, eram considerados “perigosos” e, assim, deveriam ser rapidamente retirados do convívio de bordo. Procedimento este que, conforme expressamos anteriormente, era parte integrante da “operação limpeza” levada a cabo nos quadros da força naval. E que, como aponta o trecho da narrativa a seguir, não foi exclusividade do cruzador *Tamandaré*:

Aí passou mais uma semana nos mandaram lá pro (*sic*) quartel⁴³, aliás, mandaram a turma pro quartel. E eu eles não tinham me chamado pro quartel, eu agarrei tinha pedido [...] tinha um desembarque pra (*sic*) [...] parece que era São Pedro da Aldeia⁴⁴, parece que era São Pedro.

40 BNM 639, p. 99-102 – Elementos de informação, anexo ao ofício nº 447 de 24 de abril de 1964 do cruzador *Tamandaré*.

41 Unidade da Marinha criada através do Decreto Imperial nº 49 de 22 de outubro de 1836, foi também denominada ao longo dos anos como “Quartel das Companhias Fixas de Marinheiros”, “Quartel das Companhias de Marinheiros Imperiais” e “Quartel das Companhias de Marinheiros Nacionais”. Tendo funcionado em diversas unidades navais, como: Ilha de Villegagnon, Ilha das Cobras, encouraçado Floriano e cruzador Barroso, por exemplo. Desde 1958 funciona em estabelecimento próprio, situado no bairro da Penha, atual cidade do Rio de Janeiro-RJ.

42 Termo empregado na Marinha para fazer referência a um local de espera. Em alusão às boias nas quais, em alguns casos, os navios ficam aguardando oportunidade de atracação no porto, daí vem a expressão marinheira “aguardar na boia”.

43 Aqui o entrevistado se refere ao Quartel de Marinheiros.

44 Cidade litorânea do estado do Rio de Janeiro, situada na região dos lagos, onde está fixada a Base Aeronaval da Marinha.

E eu pedi pra desembarcar pra lá, só que eu tinha que passar pelo quartel pra ir pra lá. Aí cheguei ao quartel, a turma tava (*sic*) tudo lá, e começaram a dizer que [...] que a turma chamava do pessoal do rabo né, o pessoal do rabo era o pessoal que tava pra ir pra rua por causa da política, entende? “Ó lá na turma do rabo, quando faz a chamada, tão te chamando, chamam teu nome também.” Eu digo: “ah mas não me desembarcaram?” E eles diziam: “Não sei vê o que tu vai fazer aí, tão (*sic*) te chamando lá também.” E onde eu tava não fazia nem chamada também. Eu digo: “Sabe de uma coisa, vou lá falar com eles.” Falei com o oficial lá, eu disse: “ah tão me chamando lá na turma do rabo, lá na turma da justiça.” Aí o cara foi ver, realmente o meu nome tava na relação. Aí me passaram [...] já não fui mais pra onde eu ia, aí fui pra turma do rabo, que ia pra rua. Aí daí me mandaram pra rua.

No relato acima, onde o “Entrevistado A” narra a maneira como foi expulso da Marinha, é possível perceber que, a exemplo de Paulo Costa, ele também foi “desembarcado” de seu navio – cruzador *Barroso* – para aguardar o desfecho das apurações acerca de sua participação nos desdobramentos da mobilização da AMFNB.

Neste sentido, quando o entrevistado refere-se à “turma do rabo”⁴⁵, percebemos que ele faz alusão aqueles militares que, por seus posicionamentos e concepções políticas ou eventual envolvimento com a mobilização “fuzinauta”, haviam sido “movimentados” de suas unidades e concentrados no Quartel de Marinheiros. Onde aguardaram os desdobramentos da “operação limpeza” que se realizava na Marinha.

Acerca de sua relação com a AMFNB, o “Entrevistado A” afirma o seguinte em sua narrativa:

Não me lembro se quando eu cheguei no (*sic*) Rio [...] eu acho que já tinha essa associação, não me lembro direito. [...] eu algumas vezes até cooperei. Algumas vezes porque eu andava sempre na pior, aí cooperei. Mas eu nunca fui, eu nunca entrei na associação. [...] E aí, bom eu nunca participei de reunião nenhuma na associação. [...] Inclusive essa reunião que foi a primeira e a última que eu fui, eu até não ia ir (*sic*) a essa reunião.

45 Segundo o “Entrevistado A” a expressão “turma do rabo de foguete” fazia referência aqueles militares que estariam respondendo IPM’s por envolvimento, em alguma medida, com a mobilização da AMFNB. Expressão consagrada no contexto da ditadura civil-militar brasileira quando cantada na música de Aldir Blanc e João Bosco *O Bêbado e o Equilibrista*.

Ao ser preso pela participação na assembleia do dia 25 de março, e, mais especificamente, por ter permanecido no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara após a decretação de prontidão rigorosa na Marinha, o “Entrevistado A” teria afirmado em seu depoimento que:

[...] entrou para a associação logo após a sua fundação [...] e que compareceu a outras reuniões da associação, recordando-se de uma no sindicato dos securitários [...] e ainda, que não se apresentou a ser determinada prontidão porquanto já estava aquartelado e solidário com os colegas.

Desta maneira, verificam-se algumas contradições entre os trechos acima, isto é, discursos distintos em fontes diferentes acerca de uma realidade vivenciada pelo entrevistado. Considerando os constantes silenciamentos e negativas em sua narrativa, bem como, o passado traumático vivenciado pelo ex-militar a partir do instante em que foi expulso das fileiras navais e regressou a sua cidade natal, conforme veremos adiante. Acreditamos que, especialmente para este entrevistado, aquele é ainda um “passado muito presente” em sua vida. Isto é, o silenciar ou esquecer são opções de memória, assim como o recordar, que é “uma *re-presentificação (sic.)* [Grifo do autor] doadora de futuros a um passado” (CATROGA, 2001, p.25) em constante reconstrução.

De modo que, não cabe aqui buscarmos onde a “verdade” estaria estabelecida, visto que, tanto o depoimento colhido à época – como parte do IPM instaurado pela portaria nº 0540 – quanto a entrevista realizada no contexto da presente pesquisa, constituem-se enquanto fontes de memória. E, portanto, “fruto de rememoração ‘quente’ [...] que não se limita a evocar o passado; ao contrário, ela deseja transformá-lo, em ordem a ultimar-se que o tempo deixa sempre inacabado”. (CATROGA, 2001, p.21) Mas o fato é que, destas narrativas podemos apreender importantes aspectos acerca do entrevistado e sua vivência

à época, entre os quais destacamos o fato de ele ter sido preso no contexto da realização da assembleia no “Palácio de Aço”. Identificado, inclusive, em fotos da imprensa à época, nas quais figurava ao lado do almirante Cândido Aragão durante a referida assembleia. A quem afirmava ter conhecido “nos dias da revolução, mas nunca chegou a falar com ele.”

Frente a esse contexto, o “Entrevistado A”, no entendimento da alta administração naval, era um militar “perigoso” e que deveria ser expurgado dos quadros de subalternos da Marinha. E, sendo natural de Pelotas-RS, suas relações na cidade de Rio Grande-RS não poderiam deixar de ser consideradas no contexto repressivo da “operação limpeza” que se desenrolava também na urbe riograndina. Neste cenário, a 9 de outubro de 1964, no mesmo ato⁴⁶ que expulsou outros três membros da associação “fuzinauta”, naturais de Rio Grande-RS e cercanias – Evaldo Luiz Ferreira de Souza, Fernando Antonio Pinho Marchese, e Miguel Arcanjo Vera Cruz – o “Entrevistado A” foi sumariamente excluído da Marinha. Tendo ainda sido denunciado à justiça militar, após a conclusão do IPM, em 5 de junho de 1964⁴⁷, por ter “cometido o delito previsto no artigo 130 do Código Penal Militar”⁴⁸. Em junho de 1966 o “Entrevistado A” teve mandado de prisão expedido em seu nome, sendo condenado a cinco anos e dois meses de reclusão pela prática do crime de que foi denunciado em 1964.

Nesse cenário, dos três marinheiros expulsos da Marinha através do mesmo ato que expulsou o “Entrevistado A”, os dois primeiros eram amigos pessoais de Paulo Costa. Sendo que, segundo ele, Evaldo Luiz seria natural de Rio Grande-RS cuja família residia no Bairro Getúlio Vargas, já

46 Arquivo da união dos militares não anistiados (UMNA) – Conforme Ato nº365 de 30 de setembro de 1964, publicado no Boletim do Ministério da Marinha nº 41, de 9 de outubro de 1964, e fundamentado no Art. 103 alínea “f” do Decreto nº 44.061 de 23 de julho de 1958.

47 BNM 149 – p.2686-2721.

48 BNM 149 – p.2689.

Marchese seria natural de Pedro Osório-RS, cidade a aproximadamente 130 quilômetros da urbe riograndina.

Evaldo Luiz Ferreira de Souza e Fernando Marchese ingressaram na Marinha no ano de 1961 através da EAMSC, juntamente com Paulo Costa, onde, segundo este, teriam se destacado durante o curso, tendo sido Evaldo Luiz o segundo colocado de sua turma naquele ano. Ao final do curso na EAMSC, já em 1962, seguiram para o Rio de Janeiro-RJ, onde foi designado para servir no cruzador *Barroso*, mesmo navio onde servia o “Entrevistado A”, enquanto que Fernando Marchese passou a integrar a Força de Contratorpedeiros.

No contexto da “operação limpeza” nos quadros de subalternos da Marinha, ambos também foram submetidos ao IPM instaurado pela portaria nº 0540, cujo encarregado era o capitão de fragata Paulo Bonoso Duarte Pinto, sendo presos para “averiguações” em 14 e 24 de abril de 1964⁴⁹, respectivamente, por solicitação direta deste oficial ao Ministro da Marinha. Neste cenário, em depoimento prestado no contexto do referido IPM, ao qual foi submetido por participar da assembleia do dia 25 de março no “Palácio de Aço”, Evaldo Luiz afirmou que:

[...] é sócio da Associação de Marinheiros da categoria de contribuinte desde março de 1963; que entrou para a Associação (*sic.*) com a finalidade de usufruir das facilidades fornecidas no que diz respeito a estudo; que desde que veio da Escola de Aprendizes procurou levar (*sic.*) adiante seus estudos, para isso ingressando no Humaitá Atlético Club, que permaneceu no curso Humaitá somente três meses, pois, recebendo somente Cr\$ 2.600,00 tinha que pagar a mensalidade de Cr\$1.000,00 no referido curso, o que não conseguiu aguentar; que a seguir transferiu-se para o curso Central [...] porém como ainda pagava Cr\$ 1.000,00 por mês teve que abandonar, procurando então o Colégio Benjamin Constant que era da Associação de Marinheiros e Fuzileiros onde tinha que pagar somente sua mensalidade de sócio de Cr\$ 300,00.⁵⁰

Ao observarmos o trecho do depoimento acima, bem como, a afirmação de Paulo Costa quanto ao desempenho de Evaldo Luiz em sua turma durante o curso na EAMSC, percebemos que, através dos estudos, ele buscava resistir à realidade que se impunha a marinheiros e fuzileiros na força naval. Contrariando assim o paradigma comum aqueles militares, o qual, como já mencionamos, contribuía para a manutenção de uma relação hierárquica com a oficialidade que, para além dos estatutos militares, se fundamentava em uma disciplina social. Ainda em seu depoimento, Evaldo Luiz relata o seguinte:

[...] que compareceu a outras reuniões da Associação de Marinheiros (*sic.*), sendo que duas no Ministério da Educação para tratar de assuntos referentes ao Estatuto da associação, que chegou ao Sindicato (*sic.*) no dia 25 cerca das 20:15 horas, não tendo sido iniciada a sessão [...] que a seguir falaram oradores civis e militares que falaram normalmente sobre as reivindicações da *classe*, a saber: vencimentos, facilidades para o estudo, tratamento mais condigno para com os marinheiros por parte dos oficiais em relação as praças membros da Associação (*sic.*), estabilidade para os marinheiros, melhoria de acesso na carreira das praças, distribuição dos subalternos em estabelecimentos navais e navios dos estados de origem [...] que os portões do Sindicato dos Metalúrgicos não foram fechados à ninguém que quisesse entrar ou sair⁵¹ (Grifo nosso).

O trecho acima denota o seu engajamento junto à mobilização dos marinheiros, na medida em que era membro atuante da associação “fuzinauta” e conhecedor de suas reivindicações, em especial aquelas afetas a questões ligadas à carreira e ao acesso aos estudos. Deste modo, Evaldo Luiz Ferreira de Souza foi considerado, durante as apurações decorrentes do IPM, como uma das lideranças da AMFNB, e, portanto, um dos “cabeças”⁵² da mobilização ocorrida no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ. Tendo sido, também, denunciado à justiça militar por ter “cometido o delito previsto no artigo 130 do Código Penal Militar, com o aumento de pena

49 BNM 149 – p.2683-2684.

50 BNM 149 – p.686.

51 BNM 149 – p.686-687.

52 BNM 149 – p.2652.

atribuído aos cabeças”⁵³. E, ainda em junho de 1964, durante o transcurso do processo nº 8167 da 1ª Auditoria da Marinha, Evaldo Luiz teve sua prisão preventiva decretada⁵⁴. Tendo permanecido preso durante aproximadamente nove meses, até ser expulso da Marinha em outubro de 1964. Segundo Paulo Costa, o ex-marinheiro teria permanecido trabalhando no Rio de Janeiro-RJ, no estaleiro *Ishikawajima*, até meados de 1966, quando teve mandado de prisão⁵⁵ expedido em seu nome. Até esse momento, Evaldo Luiz manteve contatos com integrantes de movimentos da esquerda armada, como veremos mais adiante.

Do mesmo modo, Fernando Antônio Marchese, ao final do IPM levado a cabo pelo capitão de fragata Paulo Bonoso, também foi denunciado à justiça militar como um dos “cabeças” durante a assembleia “fuzinauta” iniciada no dia 25 de março. O militar, que à época servia no contratorpedeiro *Paraíba*, ao ser interrogado durante o referido IPM afirmou o seguinte:

[...] que é membro da associação desde janeiro de 1964 [...] que chegou ao Sindicato dos Metalúrgicos às 19:20 horas, que dos pronunciamentos feitos pela diretoria concorda com as reivindicações da *classe* que considera justas e líquidas: vencimentos muito baixo (*via*) de cabo para baixo e alimentação deficiente, quanto a este aspecto declara considerar péssima e pouca a do CT “Apa”⁵⁶ [...] que considera um absurdo um marinheiro não poder casar-se [...] que durante a reunião concordou com a diretoria com as providências tomadas enquanto a assembleia permanente⁵⁷ (Grifo nosso).

Em seu depoimento, assim como Evaldo Luiz Ferreira de Souza, Fernando Marchese se mostrou articulado e conhecedor das demandas dos marinheiros, além de evidenciar uma significativa noção de pertencimento ao que considera a “classe” dos marinheiros. Deixando evidente

também o seu descontentamento quanto a questões que fundamentavam as demandas daqueles militares. Especialmente aquelas afetas à carreira e às condições de vida e trabalho às quais estavam submetidos na Marinha cabos, soldados e marinheiros. Desta maneira, consideramos que Fernando Antônio Marchese entendia a AMFNB como um meio de apresentar essas demandas e buscar, junto à alta administração naval, o atendimento das mesmas. Desse modo, por sua participação na assembleia do dia 25 de março, bem como, por seus posicionamentos quanto às “reivindicações da classe” e atuação na AMFNB, Fernando Marchese foi considerado, também, um dos “cabeças” da mobilização. E, juntamente com Evaldo, teve sua prisão preventiva⁵⁸ decretada pela 1ª Auditoria da Marinha em junho de 1964. Em outubro daquele ano, Fernando Antônio Marchese foi também expulso da Marinha através do ato nº 365, e ainda, assim como Evaldo Luiz, em julho de 1966 foi expedido mandado de prisão⁵⁹ em seu nome por ter sido condenado⁶⁰ a cinco anos de prisão.

Nesse contexto, destacamos ainda a expulsão de Miguel Arcanjo Vera Cruz, “expurgado” dos quadros da força naval através do mesmo ato que excluiu o “Entrevistado A” e Evaldo Luiz, com os quais servia à época no cruzador *Barroso*, sendo transferido para o Quartel de Marinheiros logo após o golpe. Em depoimento Miguel Arcanjo afirmou que:

[...] entrou para a Associação dos Marinheiros e Fuzileiros Navais do Brasil no fim do ano de 1962, com o propósito de ter onde se divertir e estudar, que em outubro de 1963 compareceu a uma reunião na associação, que o fez responder a um IPM, que em nenhuma outra reunião compareceu, que foi ao Sindicato dos Metalúrgicos pensando encontrar lá uma festa [...] chegando ao sindicato cerca das 19:00 horas, que lá permaneceu ouvindo os discursos nos quais era pregada a necessidade de aumento nos vencimentos, de melhoria das condições a bordo, etc. [...] que permaneceu no sindicato por se sentir solidário com as reivindicações lá apresentadas.⁶¹

53 BNM 149 – p.2687.

54 BNM 149 – p.2730-2732.

55 BNM 149 – p.5113.

56 Contratorpedeiro (CT) Apa.

57 BNM 149 – p.1984.

58 BNM 149 – p.2730-2732.

59 BNM 149 – p.5113.

60 BNM 149 – p.5105.

61 BNM 149 – p.2236.

No trecho acima, o ex-marinheiro se refere à única reunião da qual teria participado antes da assembleia no “Palácio de Aço”, na verdade, está se referindo à assembleia geral extraordinária realizada em 1º de outubro de 1963. Nesta reunião foram deliberadas providências a serem tomadas em face das prisões administrativas de José Anselmo dos Santos e Avelino Capitani, presidente e vice-presidente da associação “fuzinauta”, respectivamente. Miguel Arcanjo foi submetido ao IPM instaurado para apurar os acontecimentos na referida assembleia e, ao final do mesmo, arrolado como testemunha⁶² na denúncia oferecida à justiça militar pela prática do crime previsto no artigo 144 do CPM por parte de alguns integrantes da referida assembleia. Dessa forma, ao participar dos acontecimentos ocorridos no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ, Miguel Arcanjo passou também a ter apuradas, pelo devido IPM, suas responsabilidades durante aquele episódio. De modo que, ainda em seu depoimento acerca dos acontecimentos na assembleia do dia 25 de março ele relatou:

[...] que no dia 27 foi transportado para o Batalhão de Guardas de onde foi libertado cerca das 18:30 horas, tendo se dirigido diretamente para o quarto de um irmão de seu colega [...] que tinha estado no Sindicato dos Metalúrgicos.⁶³

O colega ao qual Miguel Arcanjo Vera Cruz se refere é o “Entrevistado A”, que residia no morro do Santo Cristo⁶⁴ com seu irmão, também marinheiro. A relação entre estes militares que, juntamente com Evaldo Luiz, serviam juntos no mesmo navio e eram naturais da zona sul gaúcha, mais precisamente de Rio Grande-RS e adjacências. E ainda, a atuação dos mesmos na associação “fuzinauta”, bem como, sua participação na assembleia ocorrida entre os dias 25 e 27 de março no “Palácio de Aço” na Guanabara-RJ, foram

62 BNM 149 – p.2601-2602.

63 BNM 149 – p.2237.

64 Localidade situada nas cercanias da zona portuária da cidade do Rio de Janeiro-RJ

suficientes para que a alta administração naval, no contexto da “operação limpeza”, os considerasse elementos subversivos e, portanto, “prejudiciais à ordem pública e à disciplina militar.” Neste sentido, Miguel Arcanjo “seguiu os passos” de seus companheiros aqui mencionados, sendo também denunciado à justiça militar pelo crime previsto no artigo 130 do CPM. E, após ser expulso da força naval, foi condenado⁶⁵ pela 1ª Auditoria da Marinha a cinco anos e dois meses de prisão. Sendo então, no dia 1º de julho de 1966, expedido mandado de prisão⁶⁶ em seu nome.

No contexto destas “apurações” e punições que se sucederam sobre subalternos da Marinha, destacados membros e lideranças da associação “fuzinauta” foram “expurgados” dos quadros da força naval. Entre estes estavam militares que – ainda que lotados em navios e quartéis sediados no Rio de Janeiro-RJ – por razões familiares, afetivas e/ou profissionais, mantinham relações em cidades da zona sul gaúcha, principalmente em Rio Grande-RS. Relações estas que apontam para uma atuação da AMFNB na urbe riograndina, em um contexto de significativa expansão daquela associação junto aos quadros de subalternos da Marinha em todo país, associado ao cenário político social tensionado da época. No qual, desde a crise da sucessão presidencial em 1961, Rio Grande-RS já desempenhava relevante papel, não somente no cenário gaúcho, mas também nacional.

Neste enredo, Guillem Rodrigues, Paulo Costa, “Entrevistado A”, Evaldo Luiz, Fernando Marquese, Miguel Arcanjo, Ubirajara Teixeira e Mabel Tomaz são apenas alguns dos muitos militares que, oriundos de Rio Grande-RS e cercanias, integraram a AMFNB. E que, por esta razão, sofreram severas consequências tanto na esfera administrativa quanto – na maioria dos casos analisados – no âmbito penal.

65 BNM 149 – p.5106.

66 BNM 149 – p.5117.

Durante o processo de expurgo, enquanto parte da “operação limpeza” levada a cabo nos quadros da Marinha, foram punidos previamente centenas de militares, em sua maioria absoluta praças nas graduações iniciais da carreira naval. Os quais não tiveram chance de se defender antes de serem expulsos ou demitidos compulsoriamente da força naval. Muitos dos quais também não tiveram chance de defesa nos processos penais a que foram submetidos, pois, expulsos das fileiras da Marinha, já se consideravam punidos, e, assim, voltaram às suas cidades de origem a fim de reconstruir suas vidas.

Neste contexto, conseguimos perceber o esforço da alta administração naval em excluir de suas fileiras aqueles militares que, de algum modo, estiveram envolvidos com a mobilização da AMFNB. Mesmo que, em alguns casos, não fosse possível imputar-lhes responsabilidades objetivas em determinados acontecimentos. No caso de Rio Grande-RS, este esforço se deu em dois sentidos, isto é, na “limpeza” da cidade e no “expurgo” daqueles militares que, comprovada ou potencialmente, atuavam na urbe riograndina enquanto membros ou representantes da AMFNB. Podendo assim, em um cenário político tensionado e marcado por mobilizações sociais, estabelecer contatos com subalternos da força naval, além de lideranças políticas e sindicais da cidade.

Deste modo, capitaneada pela Marinha, a “operação limpeza” continuou atuante na urbe riograndina. Especialmente no que concerne à continuada vigilância e à perseguição aqueles que outrora foram membros da AMFNB. Homens que, depois de terem sido jogados “pela borda”, ou seja, excluídos da Marinha, voltaram à zona sul do estado gaúcho buscando recomeçar suas vidas depois da “tempestade”.

Depois da “tempestade”

Após enfrentarem uma intensa repressão no Rio de Janeiro-RJ, marcada por uma condenação prévia que encerrou abruptamente as carreiras de centenas de praças da Marinha, ainda no ano de 1964, muitos daqueles marinheiros e fuzileiros navais buscaram outros caminhos para reconstruírem suas vidas. Caminhos estes que, em algum momento, sobretudo por questões familiares e afetivas, os conduziram de volta às suas cidades de origem. No caso das cidades da zona sul do estado gaúcho, especialmente Rio Grande-RS, esta volta a um “porto seguro” por parte dos membros da AMFNB expulsos da força naval no contexto inicial da “operação limpeza”, se mostrou tormentosa para aqueles ex-militares. Nesse sentido, analisaremos, por fim, a vigilância constante e a repressão que se abateram sobre os mesmos a partir de Rio Grande-RS. Em especial, no quadro dos desdobramentos das ações penais impetradas contra aqueles militares ainda no ano de 1964, as quais resultaram em diversas condenações durante os anos que se seguiram.

Assim, após viver dias de intensa repressão e terror com a presença ostensiva de um “navio prisão” fundeado ao largo de seu porto durante praticamente todo mês de abril do ano de 1964. A cidade de Rio Grande-RS passou a conviver com a presença e atuação ostensivas das forças de repressão. Neste cenário é que muitos ex-marinheiros, que anos antes haviam ingressado na força naval através da urbe riograndina, retornaram às suas cidades de origem em busca de um recomeço em suas vidas ou apenas de refúgio. Mas naquele contexto tensionado dos anos que se seguiram ao golpe civil-militar, os ex-associados ou apoiadores

da AMFNB que regressavam à Rio Grande-RS e demais cidades situadas na zona de influência da autoridade naval sediada na urbe riograndina, continuaram a ser monitorados e perseguidos pelas autoridades navais.

Dessa forma, consideramos que a repressão contra aqueles militares, iniciada no momento em que foram sumariamente excluídos da Marinha pelo fato de “terem se tornado prejudiciais à ordem pública e à disciplina militar”, teve continuidade em Rio Grande-RS. Pois, o esforço dos órgãos de repressão – capitaneados pela Marinha – para “limpar” a outrora “cidade vermelha” não poderia ser comprometido por uma possível atuação de ex-militares membros da associação “fuzinauta”. Deste modo, não obstante seu reduzido contingente local, a Marinha exercia significativo controle social na urbe riograndina, ao ponto de o capitão dos portos à época do golpe, Mario Rodrigues da Costa, ser conhecido pelo apelido de “reizinho”. Dessarte, destacamos o aspecto da vigilância constante exercida em uma cidade assombrada pelo temor da volta do “navio branco”, *Canopus*⁶⁷. O que contribuía para uma rigorosa observância das ações e relações pessoais daqueles que eram considerados suspeitos de subversão. Entre os quais destacamos algumas lideranças e integrantes da mobilização dos marinheiros que, de algum modo, regressaram à Rio Grande-RS e cercanias.

Entre estes ex-militares estavam alguns que, mesmo tendo destacada atuação na AMFNB – inclusive na urbe riograndina – enquanto integraram os quadros de subalternos da Marinha, não foram condenados na esfera penal. Foi o caso de Mabel Tomaz Gonçalves e Paulo Costa, que após serem expulsos da força naval em 1964 regressaram à urbe riograndina e a fim de “recomeçarem” suas vidas.

⁶⁷ Navio hidrográfico, cujo indicativo naval era H-22, ostentava cor branca, característica dos navios dedicados a estudos e pesquisas nas águas brasileiras, subordinados à Diretoria de Hidrografia e Navegação (DHN). Foi empregado como navio prisão em Rio Grande-RS durante o mês de abril de 1964, onde ficaram detidas diversas lideranças da cidade, entre civis e militares.

Neste enredo, por seus posicionamentos políticos e engajamento no movimento “fuzinauta” enquanto esteve na Marinha, destacamos Paulo Costa. Que permaneceu durante mais alguns meses no Rio de Janeiro-RJ e, em fevereiro de 1965 regressou à Rio Grande-RS, onde, já no ano seguinte, veio a constituir família.

Acerca da impressão que teve quando regressou à cidade em 1965, Paulo Costa diz que naquele ano “não podia ter três na esquina que era complô.” Referindo-se ao clima de vigilância constante e de repressão vivenciado na urbe riograndina. Mas, ainda assim, por não ter sido condenado durante o curso das ações penais na justiça militar, teve relativa tranquilidade para buscar, em sua cidade natal, uma nova vida no meio civil. Porém, o então passado recente como membro da AMFNB com destacada atuação, inclusive em Rio Grande-RS, literalmente bateu à sua porta. Seu amigo Evaldo Luiz, dos tempos da EAMSC e da associação “fuzinauta”, procurou-lhe em sua residência. Em sua narrativa Paulo Costa relata o seguinte diálogo que teve com seu amigo:

Eu sabia que ele tinha saído e que tava no Rio também. Em abril de 66 a minha esposa tava (*sic*) grávida de meu filho mais velho, eu morava no centro da cidade de Rio Grande, Zalony 208. Bate (*sic*) na porta eu vou (*sic*) atender, um negão com camisa cor de rosa, uma tora de forte, ele era forte, o bicho jogava basquete, praticava halterofilismo, um cara inteligentíssimo, segundo colocado da nossa turma. Eu disse: “Pois Evaldo o que tais fazendo aqui?” Mandei ele entrar. Ele chega (*sic*) e disse: “Sssss.” (como fazendo sinal de silêncio) Eu disse: “Mas aí Evaldo o que tu veio fazer aqui?” Disse ele pra (*sic*) mim: “Eu vim pra te levar.” [...] “Pra me levar onde (*sic*) rapaz.” Ele disse: “To (*sic*) com o dinheiro, to com as passagens, a hora que eu quiser já tá na mão. Vamos pra Cuba?” Disse pra ele: “Mas que isso velho, não faz isso.” E eu era, sou sócio do Clube de Regatas Rio Grande. Aí eu disse: “Não, vamos lá no clube, tu vai jogar um basquete e vamos tomar um guaraná.” E levei ele lá no clube, aí o negão bateu umas bolinhas lá, nós jogamos de dupla e tal, e fomos até o barzinho tomar uísque. Aí tentei e ele disse: “Mas Paulinho, não tem como eu recuar agora tchê. Eu to até o pescoço nisso aí, entendeu. Eu vou. [...] Eu vim aqui especialmente lhe ver, pra te levar junto.” Eu disse: “A minha esposa tá grávida cara, eu não vou.”

O diálogo narrado acima denota uma relação muito próxima entre Evaldo Luiz e Paulo Costa, mas também reforça a ideia de que este último seria, de fato, um destacado membro da AMFNB. Suscitando assim, questionamentos sobre um eventual envolvimento seu com movimentos da esquerda que viriam a se engajar na luta armada contra a ditadura. E ainda, sobre uma eventual mobilização daqueles grupos a partir de Rio Grande-RS. Questionamentos que consideramos relevantes e que, necessariamente, devem ser aprofundados oportunamente. Uma vez que, em um contexto de disputa de memórias, esta é “instância cimentadora de identidades, a sua expressão coletiva também atua como instrumento e objeto de poder(es) (*sic.*) mediante a seleção do que se recorda e do que, consciente ou inconscientemente, se silencia” (CATROGA, 2009, p. 78)

Destarte, o fato de Evaldo Luiz Ferreira de Souza ter retornado à cidade onde residia antes de ingressar na Marinha, segundo Paulo Costa, para convidá-lo a integrar a luta armada, indica o grau de engajamento político deste ex-marinheiro, bem como, sua posição de liderança junto ao movimento “fuzinauta”. E ainda, ao relatar que tinha conhecimento de que Evaldo Luiz não estava mais no Rio de Janeiro-RJ no ano de 1966, quando foi condenado à prisão pela justiça militar, Paulo Costa deixa claro que mantinha contatos naquela cidade. De modo que, mesmo em Rio Grande-RS, continuava acompanhando os desdobramentos da repressão sobre seus antigos companheiros de associação.

Paulo Costa afirma ainda que durante muitos anos, no transcurso da ditadura, foi continuamente acompanhado e vigiado em Rio Grande-RS. No contexto de uma vigilância constante exercida pela Marinha com o apoio de parcela significativa da sociedade riograndina, haja vista o reduzido contingente da força naval naquela cidade. Neste sentido, em seu relato ele diz o seguinte:

[...] o Pedroso [...] era muito amigo do meu pai, entendesse. Em 1985, em outubro de 1985, eu to (*sic.*) na porta do meu escritório e ele chega: “Oi Saraivinha.” Me chamava de Saraivinha, o meu pai era Valter Saraiva, eu não tenho Saraiva no nome, mas todo mundo me chamava de Saraivinha. Começou a estourar aquela inflação voltar aquele negócio todo, os militares tavam (*sic.*) largando né (*sic.*), ia ter a eleição em 86. [...] Ele me disse: “Porra e tu acredita, tu fosse monitorado todo esse tempo.” Ele fazia parte de uma comissão, que existia comissão dentro de Rio Grande, entendesse, seguindo os passos daqueles que eles suspeitavam que podiam fazer alguma coisa contra o regime. Eles me monitoraram durante todos esses anos cara, entendesse.

O acompanhamento exercido sobre antigos e potenciais “subversivos” na urbe riograndina, contando inclusive, segundo Paulo Costa, com uma comissão para este fim. Fundamentava-se em um colaboracionismo entreguista que imperou na maioria das localidades brasileiras onde atuavam as forças de repressão da ditadura. Este colaboracionismo com a repressão, no sentido de entregar aqueles considerados, em alguma medida, subversivos ou suspeitos de subversão, se apoiava também no temor de muitos em se tornarem vítimas da “máquina” repressora do Estado. Deste modo, em Rio Grande-RS, a “sombra” do *Canopus* enquanto instrumento da ditadura empregado contra seus opositores, bem como, a simples possibilidade de seu retorno à urbe riograndina com esta finalidade, em muito colaborou para incrementar o clima de desconfiança e a vigilância constante entre os cidadãos daquela cidade.

No que concerne a Evaldo Luiz Ferreira de Souza, de fato ele ingressou na luta armada, seguindo para o exílio ainda no ano de 1966, logo após sua condenação pela justiça militar. Segundo o relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV):

Evaldo passou cinco anos em Cuba, onde recebeu treinamento de guerrilha, já engajado aos quadros da VPR. Quando regressou ao Brasil, instalou-se em Recife no contexto de reorganização da VPR no Nordeste. Evaldo Luiz Ferreira de Souza [...] foi morto junto com outros cinco integrantes da VPR, entre os dias 8 e 9 de janeiro de 1973, no episódio

conhecido como massacre da Chácara São Bento, em Pernambuco.⁶⁸

De modo semelhante a Evaldo Luiz, outros ex-militares integrantes da AMFNB condenados pela justiça militar – naturais de Rio Grande-RS ou cujas famílias haviam se fixado na cidade – também seguiram para o exílio ou buscaram refúgio no interior do estado gaúcho. Como o caso de Guillem Rodrigues que seguiu de Rio Grande-RS para o exílio iniciado no Uruguai. Já no início da década de 1970 Guillem Rodrigues chegou à Suécia, onde se estabeleceu e, durante todo o período em que vigorou a ditadura no Brasil, prestou apoio a refugiados e exilados políticos brasileiros naquele país. Regressando ao Brasil somente no ano de 2009. Entre aqueles que, mesmo condenados permaneceram em Rio Grande-RS e outras cidades da zona sul gaúcha, destacamos Ubirajara Goulart Teixeira e “Entrevistado A”. Ambos foram presos durante os desdobramentos da “operação limpeza” no Rio Grande do Sul, ao que tudo indica, desconheciam suas condenações na justiça militar, haja vista que procuravam seguir suas vidas dentro da normalidade.

Neste sentido, o “Entrevistado A”, que havia voltado para Pelotas-RS ainda no ano de 1964, foi preso⁶⁹ naquela cidade em fevereiro de 1969, quando já estava empregado e havia constituído família. Em seu relato “Entrevistado A” narra como se deu sua prisão:

Aí depois, não sei quantos anos depois, eu estava trabalhando no Fonseca Júnior, na oficina. Aí quando eu vi chegou a caminhonete da polícia civil me prendendo, que eu tinha sido condenado a 5 anos e 3 meses, me condenaram a revelia. Assim como condenaram outros a revelia também. [...] Como subversivo. E na época o inspetor que foi me prender, que me prendeu ali no Fonseca. Quando eles iam me levando pra (*sic*) delegacia, foram dois inspetor (*sic*), eles disseram: “Ó, o negócio é

o seguinte, tu vai ser preso incomunicável.” Mas cheguei na (*sic*) cadeia não tinha como ficar incomunicável, porque tava cheia a cadeia, entendeu? Aí me botaram numa cela lá com outros caras lá. [...] Pô (*sic*) e quando me prenderam, eu tava (*sic*) trabalhando aí, [...] Não tinha um ano ainda de casado. Eu casei em maio e em fevereiro, dia 19 de fevereiro me prenderam. A mulher barriguda, a mulher já tava bem barriguda e aí, aí me prenderam.

Tendo se passado quase cinco anos dos acontecimentos pelos quais foi condenado em 1966, em sua narrativa podemos perceber que na ocasião em que foi preso o “Entrevistado A” já estava restabelecido em sua cidade natal. Recolhido à Cadeia Civil de Pelotas-RS⁷⁰, o ex-militar cumpriu pouco mais de dois anos em regime fechado por ter sido considerado incurso, em julgamento à revelia, no crime de motim durante os acontecimentos no Sindicato dos Metalúrgicos da Guanabara-RJ, em março de 1964. Devido a seu pai ser membro da Brigada Militar à época, possivelmente, o ex-marinheiro não teria sido encaminhado para o Rio de Janeiro-RJ, a fim de ser interrogado pelas autoridades navais e pela justiça militar naquela cidade. Tendo permanecido em Pelotas-RS durante a execução de sua pena.

Já o ex-soldado fuzileiro naval Ubirajara Goulart Teixeira, também julgado à revelia e condenado, juntamente com o “Entrevistado A”, como incurso no mesmo crime pelo qual foi condenado o referido ex-marinheiro. Após ser preso⁷¹ por agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), no dia 14 de setembro de 1971 em sua casa na cidade de Alegrete-RS, foi encaminhado ainda no mesmo dia para Porto Alegre-RS. Onde permaneceu à disposição das autoridades policiais até o dia 8 de outubro de 1971, quando foi transferido para o Rio de Janeiro-RJ. Ao chegar na urbe fluminense, Ubirajara Teixeira permaneceu preso, em princípio, na área do Comando do 1º Distrito Naval, onde foi

68 Comissão Nacional da Verdade – Relatório. Vol.3, dez.2014, 248-Evaldo Luiz Ferreira de Souza.

69 Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS) – Processo nº 1770-1200/02-7 – Declaração da empresa Fonseca Júnior acerca da prisão de seu funcionário.

70 APERS – Processo nº 1770-1200/02-7 – p.13.

71 APERS – Processo nº 2421-1200/02-3 – p. 4-6.

interrogado pelas autoridades navais e, também, pela Auditoria da Marinha. A partir deste momento, passou por vários estabelecimentos penais no estado do Rio de Janeiro, entre os quais destacamos os Presídios Cândido Mendes e o da Ilha Grande, onde se concentravam os presos políticos.

Desde o instante de sua prisão, em 1971, Ubirajara Goulart Teixeira sofreu significativos maus tratos e severas restrições por parte de seus repressores. Em requerimento apresentado à Comissão Especial de Indenização a Ex-Presos Políticos do Rio Grande do Sul, o ex-militar relatou que, enquanto era encaminhado para a capital gaúcha, horas após sua prisão:

Entre Rosário e São Gabriel [...] estacionaram a Kombi e fui perguntado se queria urinar, disse que sim e desci para urinar. Fui interrompido por uma saraivada de tiros de pistola e submetralhadora. Com os tiros parei de urinar com uma dor aguda na bexiga e nervoso com as atividades dos policiais não consegui mais urinar, por mais esforço que fizesse.⁷²

Ubirajara Teixeira afirmou ainda, neste mesmo requerimento, que foi submetido a longos períodos sem alimentação e sem dormir⁷³. Podendo mesmo, em alguns casos, estas condutas serem caracterizadas enquanto torturas físicas e, sobretudo, psicológicas. Neste cenário, permaneceu preso no estado do fluminense até agosto de 1974, quando foi posto em liberdade⁷⁴.

Portanto, no contexto das ações repressivas levadas a cabo na zona sul do estado do Rio Grande do Sul, em especial na cidade de Rio Grande-RS, consideramos que muitos dos militares presos sequer sabiam de suas condenações na justiça militar no Rio de Janeiro. Acreditando que a punição já lhes havia sido aplicada quando foram excluídos dos quadros de subalternos da Armada e do Corpo de Fuzileiros Navais. Destarte, foram severas as consequências tanto para os que foram presos,

quanto para aqueles que se exilaram ou ingressaram na clandestinidade. Deste modo, esses homens tiveram suas vidas consideravelmente desestruturadas – tanto no âmbito profissional quanto no familiar – no mínimo em duas ocasiões, ou seja, quando foram expulsos ou demitidos compulsoriamente da Marinha e quando foram condenados pela justiça militar. Neste contexto, aqueles que foram “apenas” excluídos dos quadros da força naval, sem enfrentar condenações pela justiça militar, como nos casos de Mabel Gonçalves e Paulo Costa. Mesmo estes, enfrentaram grandes dificuldades para retomarem suas vidas em uma cidade como Rio Grande-RS, constantemente vigiada e onde a “operação limpeza” foi conduzida “à toda máquina”⁷⁵ pela instituição que os excluiu de suas fileiras.

Portanto, perseguidos desde 1964, aqueles ex-militares não tiveram muitas escolhas, a não ser, mais uma vez, alterar completamente o curso de suas vidas e enfrentar a “tormenta” que se apresentou na zona sul gaúcha, sobretudo em Rio Grande-RS. E, desse modo, as memórias desses marinheiros tem significativa relevância para a reconstrução de suas trajetórias e da própria AMFNB. Mas, principalmente, para trazer à luz a perspectiva dos “vencidos” nessa disputa, evidenciando as fronteiras de suas identidades enquanto marinheiros naquele contexto tensionado do início dos anos 1960. Pois, na medida em que “a identidade é um produto social, de certa maneira sempre em devir no quadro de uma relação dialógica e temporal” (CATROGA, 2001, p.26) entre sujeitos sociais. Podemos considerar que a memória, enquanto construto social intimamente ligado às três temporalidades da existência humana – passado, presente e futuro – é elemento fundamental nesse processo de construção de identidades e, conseqüentemente, nas disputas de memórias.

72 APERS – Processo nº 2421-1200/02-3 – p. 4.

73 APERS – Processo nº 2421-1200/02-3 – p. 5.

74 APERS – Processo nº 2421-1200/02-3 – p.19.

75 Expressão marinheira que, a exemplo de outras como: “a todo pano”, “à plena carga” ou “a todo vapor”, remete ao significado da plenitude de uma determinada ação ou procedimento.

Considerações Finais

Frente ao exposto, na análise das memórias reavivadas, consideramos que a AMFNB se constituiu enquanto instrumento de resistência organizada de caráter coletivo, formada a partir de um processo de identificação por parte dos subalternos. Que se fundamentou na percepção das semelhanças com seus pares e das radicais diferenças no que concerne à oficialidade, em uma relação de dominação e resistência entre os mesmos.

A trajetória da associação “fuzinauta” se construiu a partir da leitura do contexto da época, realizado por seus membros e apoiadores, e da decisão por buscar mudanças e alternativas – em uma instituição total – para uma realidade de intensa fragilidade social, marcada por disputas e demandas constantemente “sufocadas” pelos regulamentos e pela hierarquia militares. Neste sentido, ressaltamos o caráter de resistência da mobilização dos marinheiros e o processo de construção da identidade desses militares na prática das relações sociais estabelecidas internamente à Marinha, especialmente a bordo dos navios.

Dessarte, consideramos que a reconstrução da trajetória desses militares a partir da memória reavivada se constitui enquanto oportunidade para “dar voz” a esse segmento social tão estigmatizado. Possibilitando oportunidades para que se estabeleçam novas disputas de memória, no sentido de que é “a recordação [...] quem dá futuros ao passado, numa atividade de *re-presentificação (sic.)*” [Grifo do autor] (CATROGA, 2001, p.23) cuja significância reside não somente em demandar um determinado passado a partir de um presente específico e perspectivas de futuro. Mas também em evidenciar as relações sociais a partir das quais se fundamentaram determinados processos de identificação e, conseqüentemente, os limites de identidades de segmentos sociais específicos, como os marinheiros. Que após um processo de

mobilização materializado na fundação da AMFNB em 1962, experienciaram a radicalização do movimento, em um contexto marcado por intensa polarização política e mobilização social. E ainda, uma sistemática repressão desencadeada tanto no Rio de Janeiro-RJ quanto em cidades situadas fora dos grandes centros, como Rio Grande-RS.

Por fim, o presente artigo procurou contribuir para uma melhor compreensão do movimento dos marinheiros de 1962-1964, trazendo à cena a “voz dos vencidos” no sentido de aprofundar o debate sobre a própria mobilização “fuzinauta”, bem como, sobre seus desdobramentos – em especial a repressão – fora das grandes cidades brasileiras. De modo algum pretendemos aqui esgotar o assunto, mas apenas apresentar uma contribuição no que concerne às análises historiográficas acerca deste segmento de militares da Marinha e suas mobilizações, sempre tão marcantes no cenário nacional. Por fim, esperamos ter contribuído para iluminar um período ainda tão nebuloso de nossa história e assim suscitar novos estudos acerca do tema.

Fontes

Entrevistas:

“Entrevistado A” (membro da AMFNB) - Entrevista realizada por Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da S. Castro, em 21 de novembro de 2013, nas dependências do Núcleo de História Regional, no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, no bairro Centro, cidade de Pelotas-RS.

José Xavier Cortez (uma das lideranças da AMFNB) – Entrevista realizada por Anderson da Silva Almeida, em 22 de dezembro de 2009, no contexto de sua pesquisa de mestrado. Ver: ALMEIDA, Anderson da Silva. *Todo leme a bombordo – marinheiros e ditadura civil-militar no Brasil: da Rebelião de 1964 à Anistia*. Dissertação (Mestrado em

História Social) Universidade Federal Fluminense – UFF. Niterói, 2010.

Paulo Fernando da Costa (membro da AMFNB) – 1ª Entrevista realizada por Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da S. Castro, em 02 de novembro de 2013, na residência do entrevistado no bairro Cassino, cidade de Rio Grande-RS. 2ª Entrevista realizada por Edgar Ávila Gandra e Robert Wagner Porto da S. Castro em 27 de março de 2014, na residência do entrevistado no bairro Cassino, cidade de Rio Grande-RS.

Livros de Memória:

CAPITANI, Avelino Biden. *A rebelião dos marinheiros*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1997.

DUARTE, Antônio. *A luta dos marinheiros*. Rio de Janeiro: Inverta, 2005.

VIEGAS, Pedro. *Trajétoria Rebelde*. São Paulo: Cortez, 2004.

Arquivos e Bases de Dados:

Arquivo da União dos Militares Não-Anistiados

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul - Comissão Especial de Indenização de Ex-Presos Políticos do Estado do Rio Grande do Sul

Projeto Brasil Nunca Mais Digital – BNMDigit@l - <http://bnmdigital.mpf.mp.br>

Legislações:

BRASIL, Decreto nº 6227 de 24 de janeiro de 1944. Código Penal Militar. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-6227-24-janeiro-1944-417391-publicacaooriginal-65269-pe.html>> Acesso em: 16 de out. de 2017.

Periódicos:

Acervo Digital / Jornal O Globo – Rio de Janeiro, 30 de março de 1964.

Referências

ALMEIDA, Anderson da Silva. *Todo leme a bombordo: marinheiros e ditadura civil-militar no Brasil: da Rebelião de 1964 à Anistia*. Dissertação, Mestrado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ALMEIDA, Sílvia Capanema P. de. Vidas de marinheiro no Brasil republicano: identidades, corpos e lideranças da revolta de 1910. In: *Antíteses*. Universidade Estadual de Londrina, PR, Londrina: v. 3, n. esp., pp.90-114, dez. 2010.

BERSTEIN, Serge. A cultura Política. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. (Org.). *Para uma história Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998.

CASTRO, Robert Wagner Porto da Silva Castro. *Na esteira da memória: A questão social e a mobilização dos marinheiros, atuação e repressão na cidade de Rio Grande-RS (1962-1964)*. Dissertação, Mestrado em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

_____. A representificação do ausente: memória e historiografia. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*, n. 2, jul/dez, Brasília: Ministério da Justiça, 2009.

DIAS, José Carlos; FILHO, José Paulo Cavalcanti; KEHL, Maria Rita; PINHEIRO, Paulo Sérgio; DALLARI, Pedro Bohomoletz de Abreu e CUNHA, Rosa Maria Cardoso da. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*, v. 1 tomo II e v. 3, Brasília: CNV, 2014.

GANDRA, Edgar Ávila. *O cais da resistência. A trajetória do Sindicato dos Trabalhadores nos Serviços Portuários de Rio Grande nos anos de 1959 a 1969*. Cruz Alta: UNICRUZ, 1999.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2011.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, pp. 3-15, 1989.

REIS, Daniel Aarão. Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo e MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). *O golpe e a ditadura militar 40 anos depois (1964 – 2004)*. Bauru: EDUSC, 2004.

RODRIGUES, Flávio Luís. *Vozes do mar, o movimento dos marinheiros e o golpe de 1964*. São Paulo: Cortez, 2004.

ROLLEMBERG, Denise. Ditadura, intelectuais e sociedade: O Bem-Amado de Dias Gomes. In: AZEVEDO, Cecília; ROLLEMBERG, Denise; KNAUSS, Paulo; BICALHO, Maria Fernanda Baptista e QUADRAT, Samantha Viz (Org.). *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Recebido em 30 de novembro de 2017

Aceito em 23 de dezembro de 2017

Museu das missões: entre a memória e a história

pg 58-68

Caroline M. Schneiders¹

Bruna Luíza Mallmann²

Resumo

Nosso interesse no presente estudo é refletir sobre os efeitos de sentido produzidos no e pelo Museu das Missões, um importante museu localizado no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em São Miguel das Missões (RS). O desenvolvimento desse estudo está embasado nos pressupostos teórico-metodológicos da História das Ideias Linguísticas em articulação com a Análise de Discurso de viés pecheuxiano. Tendo em vista esse pressuposto, compreendemos a historicidade e a memória que afeta e é constitutiva do Museu das Missões a partir da análise de alguns dos artefatos históricos que compõe o arquivo que é guardado nesse Museu. O arquivo, para nós, vincula-se a uma memória institucionalizada, a qual cristaliza determinados sentidos. No entanto, interessa-nos destacar os sentidos outros produzidos pelos discursos do/no Museu, ou seja, os efeitos da memória discursiva na sua relação constitutiva com a história. Dessa forma, podemos dizer que os discursos em análise ressoam uma determinada historicidade, bem como relações ideológicas e de poder.

Palavras-chave: Historicidade. Discurso. Arquivo.

MUSEU DAS MISSÕES: BETWEEN MEMORY AND HISTORY

Abstract

Our interest in this study is to reflect on the effects of meaning produced in and by *Museu das Missões*, an important museum located in the Archaeological Site of São Miguel Arcanjo, in São Miguel das Missões, RS, Brazil. The development of this reflection is based on the theoretical-methodological assumptions of the History of Linguistic Ideas in articulation with Pêcheux's Discourse Analysis. Therefore, we understand the historicity and the memory that affect and constitute *Museu das Missões* from the analysis of some of the historical artifacts that compose the archive stored in that Museum. Archive, for us, is linked to an institutionalized memory, which crystallizes certain meanings. However, we are interested in highlighting the other meanings produced by the discourses of/in the Museum, i.e., the effects of the discursive memory on its constitutive relation to history. Thus, we can say that the discourses under analysis resonate a certain historicity, as well as ideological and power relationships.

Keywords: Historicity. Discourse. Archive.

¹ Professora de Língua Portuguesa e Linguística na Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus Cerro Largo*/RS.

² Acadêmica do curso de Licenciatura em Letras – Português e Espanhol, da Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus Cerro Largo*. Bolsista PIBIC/CNPq (Edital N° 398/UFS/2017).

Considerações iniciais

Nosso interesse no presente estudo³ é analisar os efeitos de sentidos produzidos no e pelo Museu das Missões, um importante museu localizado no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, em São Miguel das Missões (RS). Sua criação oficial ocorreu através do Decreto-lei nº 2.077, de 8 de março de 1940. Ao fundá-lo, Getúlio Vargas, então presidente do Brasil, declarou que o novo museu teria a função de “reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Sete Povos das Missões Orientais, fundados pela Companhia de Jesus naquela região do país” (BOTELHO; VIVIAN; BRUXEL, 2015, p. 50).

O Museu das Missões surge como um dispositivo do governo brasileiro para guardar e preservar expressões culturais de arte sacra do período compreendido entre os séculos XVII e XVIII. Projetado pelo arquiteto e urbanista Lúcio Costa, o museu abriga esculturas missioneiras e fragmentos arquitetônicos das antigas reduções que se encontravam espalhadas pela região⁴. Assim, sua criação partiu da ideia de que

O Museu tem como missão pesquisar, documentar e divulgar a experiência histórica missioneira, através de um pensamento crítico, sobre as relações entre patrimônio cultural, arte, história e memória; e estimular na população local a reflexão sobre o legado cultural dos remanescentes históricos da região missioneira do Rio Grande do Sul. (BOTELHO; VIVIAN; BRUXEL, 2015, p. 43-44).

Tendo isso em vista, em nossa pesquisa, tomamos o Museu das Missões como objeto de estudo a fim de lançar gestos de interpretação sobre o arquivo que ali está guardado, preservando determinada história e memória da/sobre as Missões. Conforme nossa perspectiva discursiva,

³ Estudo vinculado ao projeto de pesquisa: “A língua e os instrumentos linguísticos na região das missões do RS”.

⁴ Tais informações foram retiradas do site: <<http://museudasmissoes.blogspot.com.br/p/contatos.html>>. Acesso em: 12 de julho de 2017.

entendemos que os sentidos (re)produzidos pelo e no museu são operadores da memória social e coletiva, uma fala cristalizada que faz parte do imaginário da população local, em que se circula um determinado significado. Assim, consideramos que a memória de arquivo do museu vincula-se a uma memória oficial, a que chamamos de memória institucionalizada (ORLANDI, 2014).

Além disso, partimos do pressuposto de que o Museu pode ser compreendido enquanto um instrumento linguístico. Tal concepção é retomada de Aurox (1992), o qual considera, como instrumentos linguísticos, os dicionários e as gramáticas, entendidos dessa forma pelo fato de representarem a segunda revolução tecno-linguística, contribuindo para a instrumentalização/gramatização das línguas. A primeira revolução tecno-linguística, segundo o autor, diz respeito à invenção da escrita. No entanto, estudos desenvolvidos a partir da perspectiva em que nos situamos ampliam a noção de instrumento linguístico, propondo o museu também como um espaço que normatiza e historiciza certos saberes sobre a língua.

Assim, para nós, o Museu, como uma gramática ou dicionário, visa a descrever ou normatizar uma determinada língua, ou ainda memória e história, “em prol de processos de construção de identidades e territórios nacionais ou de rememoração e ressignificação dessas identidades” (CERVO, 2015, p. 367). Contudo, o que queremos colocar em evidência não é a memória de arquivo, aquela que é guardada pelo e no museu. Interessa-nos destacar os sentidos outros produzidos pelos discursos do/no Museu, ou seja, os efeitos da memória discursiva na sua relação constitutiva com a história.

O nosso interesse recai, desse modo, nos efeitos produzidos pela memória discursiva, a qual aponta, como destaca Orlandi (2014), que o sentido sempre pode ser outro, a memória discursiva é

marcada pelo esquecimento e está sempre em articulação com o funcionamento do ideológico e do político. Ou seja, é “quando esquecemos como um sentido se constituiu em nós que ele passa a produzir seus efeitos” (ORLANDI, 2014, p. 6).

Diante disso, para o desenvolvimento de nossos gestos de interpretação, partimos do arquivo do Museu das Missões, o qual é composto, em sua maioria, por artefatos históricos, ou seja, por representações artísticas e não por documentos escritos. Tais artefatos históricos referem-se a esculturas de santos, anjos e mártires em madeira policromada feitas pelos indígenas durante as missões jesuíticas. Essas esculturas, de estilo barroco, foram importantes instrumentos de catequização, diga-se, de dominação, para os jesuítas, contribuindo para impor novas crenças e hábitos a populações indígenas que já possuíam cultura e língua própria. A partir desse arquivo, procuramos analisar algumas dessas esculturas, as quais serão tratadas como imagens, que compõem o arquivo do referido Museu.

Dessa forma, tomamos a imagem como nosso *corpus* de análise, uma vez que a imagem é discurso, pois produz um efeito de memória, faz ressoar determinada historicidade e produz um recorte do real que se manifesta conforme o funcionamento ideológico e político ao qual está inserida. A imagem, é, para nós, “além de um operador de memória social no seio da nossa cultura” (DAVALLON, 1999, p. 31), um objeto linguístico e histórico, visto que convida o espectador concreto a “ [...] dar sentido ao que ele tem sob os olhos, isso vai permitir criar, de uma certa maneira, uma comunidade – um acordo – de olhares [...] de acordo” (DAVALLON, 1999, p. 31).

Em nossos estudos, é importante destacar que o nosso olhar sobre a noção de arquivo não é o mesmo do arquivista. Consideramos o arquivo, conforme Pêcheux (1994 [1982], p. 57), como o “campo de documentos pertinentes e disponíveis

sobre uma questão”, os quais são constituídos por materialidade que produz efeitos de sentidos. Nesse sentido, trabalhamos tanto com uma memória institucionalizada, que é guardada no Museu das Missões, como também com uma memória que ressoa a partir da historicidade que afeta a materialidade discursiva das imagens analisadas.

Para o desenvolvimento desse estudo, filiamos-nos aos pressupostos teórico-metodológicos da História das Ideias Linguísticas em articulação com a Análise de Discurso de viés pecheuxtiano. Diante desse aparato teórico e metodológico, interessamos explicitar a relação constitutiva do discurso com a história e a memória, nas relações de poder estabelecidas pela ideologia dominante da época, bem como o processo de resistência dos indígenas, materializado nas imagens analisadas. Além disso, podemos compreender como a língua em sua historicidade constitutiva foi um instrumento essencial no processo de produção das imagens guardadas no Museu das Missões. Com essa leitura, buscamos compreender a historicidade e a memória que afeta e é constitutiva do Museu das Missões.

Museu, arquivo e memória

Ao refletirmos sobre o Museu das Missões, torna-se necessário considerar alguns conceitos teóricos e metodológicos da Análise de Discurso, os quais nos permitirão compreender o nosso objeto de estudo enquanto um objeto linguístico, histórico e ideológico. Para iniciarmos nossas considerações, retomamos a seguinte definição de Museu:

Os museus são uma instituição social complexa que ocupa um lugar fundamental no circuito cultural e nas políticas culturais contemporâneas. Numa época em que sociedade e cultura estão mais próximas que nunca, os museus têm desempenhado um papel importante na mediação destas relações. Estes criam novos sentidos para as coisas e (re)definem a realidade, razão pela qual são considerados práticas de significação. (MARQUES, J. 2014 apud ORLANDI, 2014, p. 1).

O museu enquanto prática de significação, de saber institucionalizado dos já-ditos, em confluência com a memória discursiva, assume um papel diferenciado na produção de sentidos. Para Orlandi (2003, p. 14), “todo dizer se produz sobre um já-dito. Todo dizer é um gesto de interpretação, posição face a memória”. Assim, a memória de arquivo, portanto, vai priorizar determinados discursos e sentidos, conservados pela memória coletiva e social. A concepção de arquivo, segundo CerVO,

é resultado de um trabalho de leitura, reunião e ordenamento de documentos de diversas ordens (públicas ou privadas), práticas essas que funcionam sempre em relação ao silenciamento do que não foi escolhido, ao gesto de interpretação que dá contorno à organização dos elementos e à construção da narrativa. Também, ao efeito de completude que se constitui nesta organização, haja vista que o arquivo cria a ilusão de que os elementos necessários para a ‘reconstituição’ de uma memória estariam ali presentes e reunidos em sua força simbólica (CERVO, 2015, p. 366).

Nesse sentido, o arquivo do museu é marcado pelos já-ditos que visam a cristalizar uma memória, institucionalizando-a, produzindo um efeito de testemunho, prova simbólico-material que metaforicamente também produz a ilusão de guardar (CERVO, 2012). Porém, essa memória institucionalizada não nos remete ao real ou ao verdadeiro, ela “desconsidera sua determinação histórica e ideológica”, ou seja, os efeitos de sentido, “e a *discursividade* como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história, que constitui o nó central do trabalho de arquivo” (PÊCHEUX, 1994 [1982], p. 63, grifos do autor).

Como destaca Schneiders,

O arquivo do ponto de vista discursivo configura-se, portanto, como um objeto linguístico e histórico, situado entre a materialidade da história e da língua, como referenda Pêcheux (1994 [1982]). É por meio da relação entre a língua e a história que se constituem os gestos de interpretação, os quais partem da base linguística para observar como a língua inscreve-se na história, produzindo sentidos. (SCHNEIDERS, 2014, p. 105-106).

Tanto a memória institucionalizada como a memória discursiva que podemos compreender a partir dos discursos do e no Museu são decorrentes do fato de que todo museu é constituído por um arquivo que “está sempre em construção, sendo o mesmo para todos e, ao mesmo tempo, singular para cada um” (CERVO, 2012, p. 137).

A memória de arquivo é, para Orlandi (2003), da ordem do institucional, ou seja, uma memória institucionalizada, que acumula e visa a estabilizar sentidos. Esta memória produz a estabilização de sentidos, busca não ser esquecida, ou seja, é a memória que se institucionaliza e é arquivada (ORLANDI, 2014), contrapondo-se à memória vinculada ao interdiscurso. Por meio do interdiscurso, compreendemos como

se explicita o processo de constituição do discurso: a memória, o domínio do saber, os outros dizeres já ditos ou possíveis que garantem a formulação (presentificação) do dizer, sua sustentação. Garantia de legibilidade e de interpretação: para que nossas palavras façam um sentido é preciso que (já) signifiquem. Essa impessoalidade do sentido, sua impressão referencial, resulta do efeito de exterioridade: o sentido lá. A objetividade material contraditória. (ORLANDI, 2004, p. 39).

Desse modo, o interdiscurso nos permite outros gestos de interpretação sobre o arquivo do Museu das Missões. A memória que se pretende fixar pode apresentar sentidos outros, já que ela se constitui na relação da língua com a história, devido ao caráter opaco da língua e da relação com a história (SCHNEIDERS, 2014). Nesse sentido, o interdiscurso e o arquivo estão relacionados. Enquanto o interdiscurso estrutura-se pelo esquecimento, o arquivo é o que não se esquece, “a memória tem a forma da instituição que congela, que organiza, que distribui sentidos” (ORLANDI, 2003, p. 15).

Assim, como objeto de análise, buscamos o arquivo disponível no Museu da Missões, em especial as esculturas feitas nas reduções jesuíticas e nos propomos lançar gestos de leitura sobre o

arquivo do Museu das Missões, já que, em sua maioria, esse se constitui por artefatos históricos, ou seja, por representações artísticas e não por documentos escritos, contribuindo para pensarmos o processo de historicidade e memória que afetam e são constitutivos da materialidade discursiva das imagens guardadas e preservadas nesse museu.

Tendo em vista essa especificidade do arquivo do Museu das Missões, consideramos que o “o arquivo cria a ilusão de que os elementos necessários para a “reconstituição” de uma memória estariam ali presentes e reunidos em sua força simbólica. Isso é da ordem do político e é também uma injunção ideológica” (CERVO, 2015, p. 366). No caso do Museu das Missões, cuja função é reunir e conservar esculturas sacras relacionadas aos Sete Povos das Missões, é interessante destacar que o arquivo do Museu é composto por imagens que por si só produzem sentidos, essas representações artísticas funcionam como operadores de memória social e coletiva e fazem parte do imaginário que circula pela região de São Miguel das Missões.

Vinculando nossa reflexão ao que destaca Catroga (2010) em seu estudo sobre “O culto dos Mortos”, entendemos que a memória social que circula na região de São Miguel das Missões e que é estabilizada pelas representações artísticas que constituem o arquivo do Museu das Missões, produz uma memória que,

reavivada pelo rito, tem uma função pragmática e normativa substanciada no intento de, em nome de um património (espiritual e material) comum, integrar os indivíduos em cadeias de filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os em relação aos outros, mas exigindo-lhes, em nome da perenidade do grupo, deveres e fidelidades endógenas. O seu efeito tende a saldar-se numa mensagem, a qual, ao unificar recordações pessoais ou memórias colectivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fluidez do tempo num presente que dura. (CATROGA, 2010 p. 173).

Nesse sentido, entendemos que a visita ao museu constitui-se como um rito para

reativar determinada memória e sentidos, assim como destaca Catroga, considerando que “a ‘visita ao cemitério’, tal como os demais ritos comemorativos, será sempre comemoração de comemoração” (CATROGA, 2010, p. 173). Ou seja, “se a memória gera identidades, criando uma espécie de “eu colectivo”, este assenta numa selecção do passado, processo psicológico que é sempre acompanhado pelo recalçamento do que, consciente ou inconscientemente, se deseja esquecer” (CATROGA, 2010, p. 173).

A partir do exposto, partimos do fato de que o museu pode ser pensado como um lugar de memória, mais especificamente de memória de arquivo (memória institucionalizada), interessando-nos, portanto, destacar os sentidos outros produzidos pelos discursos do/no Museu, ou seja, os efeitos da memória discursiva na sua relação constitutiva com a história. Assim, tão importante quanto entender o contexto no qual as imagens foram criadas, é compreender sua memória discursiva que opera com a (re) construção de significados e representações no espaço do museu. Dessa forma, podemos dizer que os discursos em análise são determinados por uma historicidade, bem como por relações ideológicas e de poder.

Da materialidade discursiva das imagens

A fim de tecermos algumas considerações analíticas, mobilizamos algumas imagens que constituem o arquivo do Museu das Missões. Por meio dessas imagens, podemos explicitar como uma forma material, tomada em sua especificidade, que é linguística e histórica, produz sentidos (ORLANDI, 2005).

Considerando o contexto sócio-histórico e ideológico que determinam as condições de produção do arquivo do Museu das Missões,

podemos dizer que, entre os vários recursos de conversão usados pelos jesuítas dentro das Reduções para catequisar os indígenas e conduzi-los a essa nova ordem social, as imagens vão se revelar de grande persuasão, pois elas eram vistas dentro das reduções como objetos de adoração, numa relação de devoção com uma divindade. Como afirma Thielke,

As produções escultóricas realizadas nas oficinas das Reduções, não eram em sua época - tal como a cestaria - considerados produtos artísticos, assim como a noção de artista que não fazia parte nem do universo reducional, nem do universo nativo. As relações que se estabeleciam entre os sujeitos e as esculturas não eram da ordem do espectador/obra de arte, mas sim relações de devoto/divindade. (THIELKE, 2014, p. 57).

Vale destacar que as imagens produzidas nessa época caracterizam-se por traços barrocos. Ou seja, a imagem barroca vai operar junto ao imaginário dentro das Reduções, pois ela aparece como um meio de dar significação para a vida dos indígenas, sendo assim, a representação de uma realidade. Nesse sentido, como destaca Davallon (1999), elas atuam como um operador de memória social e coletiva dentro de um determinado grupo, causando um efeito do simbólico.

Ainda sobre a produção escultórica que caracterizaram as reduções, esta

[...] não teve outro objetivo senão o de estabelecer um canal de comunicação entre padres e indígenas pela via da percepção sensorial. As oficinas se constituíam como espaços de produção de imagens que operavam não no campo artístico, mas naquele que concerne à realidade enquanto produto das representações pelas quais o mundo nativo ganha sentido. (THIELKE, 2014, p. 58).

Entre os vários mecanismos de conversão católica, as esculturas aparecem como um dos mais influentes, uma vez que a imagem causa impressões sobre o espectador. Entendemos que a imagem cria uma certa comunidade de acordo dentro de determinado grupo social, aproximando a

concepção que o grupo faz, referente ao significado do que se tem diante dos olhos. Segundo Davallon (1999), a imagem é uma representação cultural que produz significação para quem a observa, atua como operador de memória social e coletiva.

Assim, as imagens produzidas no contexto das reduções de São Miguel das Missões/RS contribuem para organizar os sentidos em torno de determinada memória e grupo social, constituindo-se como monumentos, pois “tudo aquilo que pode evocar o passado e perpetuar a recordação — incluindo os próprios actos escritos — é um monumento” (CATROGA, 2010, p. 170). Seguindo nessa reflexão, Catroga (2009), considera que “se todo o monumento é *traço* do passado, consciente ou involuntariamente deixado, a sua leitura só será *re-suscitadora* de memórias se não se limitar à perspectiva gnosiológica e “fria” (típica da leitura patrimonial, museológica e historiográfica) e se for afagada na partilha com outros” (p. 22).

Consideramos, assim, que as imagens guardadas no Museu das Missões vinculam-se tanto a uma memória interna quanto a uma memória externa, determinando a relação espectador/obra de arte. Como atesta Davallon,

A imagem interfere concretamente no estabelecimento de uma forma de memória societal própria à nossa época e à nossa sociedade: e sobretudo, qual é a relação que se instaura entre o que poderíamos chamar “a memória interna” (aquela situada nos membros do grupo) e a memória externa (aquela dos objetos culturais) (DAVALLON, 1999, p. 32).

Tendo isso em vista e o nosso objeto de estudo que é o Museu das Missões, o mesmo é composto, portanto, por um arquivo que visa a manter uma memória institucionalizada. No entanto, ao mesmo tempo em que há uma história e memória evidenciadas e postas em circulação, há outras que estão apagadas e/ou silenciadas devido ao efeito do ideológico e do político.

O arquivo do Museu das Missões, como já mencionado, é composto por esculturas sacras em madeira policromada. Entendemos que as representações de santos, mártires e anjos que foram produzidas pelos indígenas na época das reduções não se constituem como algo neutro, visto que tais representações vinculam-se à religião católica. Ou seja, compreendemos, pelas imagens, o funcionamento da ideologia dominante da época, a qual interpela os indivíduos, no caso os indígenas, determinando o que podia e devia ou não ser representado pelas imagens.

Vale destacar que os indígenas que viviam dentro das reduções jesuíticas foram “atropelados” pelos mecanismos de conversão católica. Tal funcionamento aponta, como destaca Althusser (1980, p. 22), para o fato de a igreja constituir-se como um Aparelho Ideológico de Estado (AIE), pois “ensinam ‘saberes práticos’ mas em moldes que asseguram a sujeição à ideologia dominante”. Dessa maneira, muitos indígenas foram habilmente conduzidos a se integrarem à um funcionamento social, cultural, religioso e linguístico muito distinto do qual eles conheciam até então. Esse novo contexto causou grande impacto sobre o estilo de vida desses povos, sendo que muitos deles não se sujeitaram às imposições dos europeus e se rebelavam constantemente.

Os indígenas que aceitaram a interferência religiosa em seus povoados, aos poucos foram perdendo algumas de suas características culturais e incorporaram os dogmas católicos, inclusive passando a viver com suas famílias dentro das reduções. Produziu-se, portanto, o que podemos chamar de silenciamento cultural, efeito da ideologia religiosa dominante da época. Contudo, segundo nossa posição discursiva, o silêncio significa, isto é, o silenciamento produzido pelos jesuítas sobre os indígenas também produziu resistência, a qual é materializada nas imagens produzidas.

Assim, podemos considerar que as reduções jesuíticas são um exemplo de como a Igreja, enquanto um AIE, pode atuar de maneira opressora, com vistas a manter a ideologia dominante. Ou seja, conforme Althusser,

[...] devemos dizer que, em si mesmos, os Aparelhos Ideológicos de Estado funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia, embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, mas apenas no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada ou até simbólica. (Não há aparelho puramente ideológico). Assim a escola e as Igrejas «educam» por métodos apropriados de sanções, de exclusões, de selecção, etc., não só os seus oficiantes, mas as suas ovelhas. Assim a Família...Assim o Aparelho IE cultural (a censura, para só mencionar esta), etc. (ALTHUSSER, 1980, p. 47).

A fim de exemplificar essas questões expostas, destacamos, na sequência, algumas imagens que compõe o acervo do Museu das Missões:



Figura 1: Nossa Senhora da Conceição. Escultura Missionária em madeira policromada. Século XVII-XVIII (Acervo fotográfico pessoal).



Figura 2: São José. Escultura Missioneira em madeira policromada. Século XVII-XVIII (Acervo fotográfico pessoal).



Figura 3: Padre Jesuíta Estanislau Kotska. Escultura Missioneira em madeira policromada. Século XVII-XVIII (Acervo fotográfico pessoal).

Considerando as imagens acima, todas as imagens sacras, de santos, mártires e anjos, observamos que são representações culturais que podem ser analisadas em decorrência das condições de produção as quais foram expostas, sendo, assim, produto dos discursos políticos e

ideológicos que circulavam na época em que foram talhadas. Ou seja, a presença de uma ideologia dominante dentro das reduções afetou diretamente na constituição dessas imagens hoje guardadas no Museu das Missões.

A ideologia, segundo nossa perspectiva discursiva, interpela o indivíduo em sujeito, fazendo com que este se inscreva em determinada formação discursiva (FD). A FD determina o que pode ou não ser dito em determinadas condições, isto é, são as FDs que regulam os discursos a partir da identificação do sujeito com seus saberes. No entanto, a identificação do sujeito com os saberes de determinada FD não necessariamente ocorre de forma plena, uma vez que a ideologia, enquanto ritual, é suscetível a falhas (PÊCHEUX, 2009 [1975]). Diante disso, em toda determinação ideológica pode haver a resistência, a oposição, o questionamento sobre os saberes da FD que é imposto ao sujeito, instaurando a contraidentificação do sujeito com o saber da FD em que se inscreve (PÊCHEUX, 2009 [1975]; INDURSKY, 2002).

Nesse sentido, compreendemos que esse funcionamento “faz emergir a resistência no interior do discurso, todavia o sujeito não rompe com a estrutura que lhe foi imposta, o que se verifica são contradiscursos, os quais, porém, estão mantidos na mesma estrutura ideológica” (SCHNEIDERS, 2014, p. 49). Segundo Beck (2010, p. 53), na contraidentificação, há “uma falha no funcionamento da ideologia dominante: as evidências questionadas pelos maus sujeitos aludem a algo de real no cerne mesmo da representação imaginária das relações/lutas de nossa formação social”.

Tendo isso em vista e considerando nosso objeto de estudo, podemos dizer que o processo de identificação dos sujeitos indígenas frente à ideologia dominante dos jesuítas não ocorreu sem que esses indígenas também deixassem suas marcas nas imagens, houve uma contraidentificação com a ideologia dominante, porém ela não desencadeou

na ruptura com o sistema dominante da época. Logo, considerando o contexto das reduções jesuíticas, os indígenas não foram passivos a esse processo de catequização imposto pelos Jesuítas, deixando traços de sua identidade⁵ nas imagens que foram produzidas, por mais que estas sejam, predominantemente, imagens que representam a religião católica.

Para Thielke, isso é visivelmente percebido,

Muitos elementos nativos foram acrescentados aos moldes europeus a partir da intervenção indígena nas oficinas. Essas intervenções podem ser percebidas facilmente tanto nas esculturas em madeira como em cantaria, onde aparecem referentes naturais do ambiente indígena, como a folha de alcachofra, as flores campestres e os frutos como o apepu e o milho. (THIELKE, 2014, p. 57).

Desse modo, entendemos que o arquivo do museu também implica em uma série de disputas de poder em relação ao imaginário social e ao discurso que é posto em circulação sobre o Museu das Missões. Nesse sentido, torna-se interessante explicitar o efeito ideológico que afeta as imagens do Museu das Missões, uma vez que, “enquanto prática significativa, a ideologia se constitui na relação do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido” (ORLANDI, 2015, p. 46).

Assim, o Museu das Missões é composto por um arquivo que visa a manter uma memória institucionalizada. No entanto, todo discurso possui uma memória discursiva e essa memória aponta para os dizeres outros, para o fato de que “algo fala antes, em outro lugar, independentemente” (ORLANDI, 2015, p. 29). Ou seja, todo discurso e/ou sentidos que se cristalizam pela memória de arquivo são afetados/constituídos por um dizer outro que está silenciado/esquecido.

Essa questão vincula-se ao fato de o arquivo ser constituído por um efeito de fechamento, por aquilo que deve ou não ser dito, e a memória que ele veicula

[...] tem a forma da instituição que congela, que organiza, que distribui sentidos. O dizer nessa relação é datado. Reduz-se ao contexto, à situação de época, ao pragmático. Enquanto interdiscurso, porém, a memória é historicidade, e a relação com a exterioridade alarga, abre para outros sentidos, dispersa, põe em movimento (ORLANDI, 2003, p. 15).

Esse funcionamento entre o que está no nível do cristalizado/instituído e no nível do esquecimento nos é fundamental para compreendermos a historicidade e os efeitos de sentidos que são produzidos no e pelo Museu das Missões. Como bem destaca Catroga (2010), “a memória e o esquecimento são, portanto, irmãos siameses filhos da fugacidade do tempo, pelo que, para se conhecer uma vida ou uma sociedade, será tão importante recordar como não se esquecer do esquecido” (p. 179).

Ao analisarmos as imagens do Museu das Missões, consideramos que se tratam de discursos. O discurso, para a AD, é definido como mais do que transmissão de informações (mensagem), é efeito de sentidos entre locutores. E não podemos deixar de relacioná-lo com suas condições de produção, sua exterioridade. Em nosso estudo, entendemos que existe uma relação estreita entre as condições de produção desses artefatos históricos com a exterioridade.

Essa questão é imprescindível em nosso estudo, uma vez que as imagens do Museu das Missões, ou seja, seu arquivo não está descontextualizado de seu contexto de produção. Tal aspecto é interessante de observar, uma vez que, geralmente, o museu é um “território em que os objectos expostos aparecem descontextualizados, ou melhor, surgem inseridos num conjunto artificial, “neutro” e erudito” (CATROGA, 2010, p. 172).

⁵ Os aspectos das imagens que apontam para a resistência dos indígenas frente à ideologia dominante são objeto de estudo da segunda etapa do referido projeto a que este estudo se insere.

Assim, tanto as condições de produção como o contexto onde o Museu e suas imagens estão inseridas contribuem para o processo de significação dessas esculturas (ORLANDI, 2015). O discurso é, portanto, determinado pelas condições de produção, as quais nos permitem observar a historicidade constitutiva dessas imagens.

A noção de historicidade pode ser explicitada quando a história afeta e inscreve-se no fio do discurso produzindo efeitos de sentido. Segundo Orlandi (2004), quando tratamos dessa relação entre história e historicidade, precisamos levar em conta que há uma “ligação entre a história lá fora e a historicidade do texto (a trama de sentidos nele), mas ela não é nem direta, nem automática, nem causa e efeito, e nem se dá termo-a-termo” (p. 55).

Portanto, o fato de que o museu pode ser pensado como um espaço de memória de arquivo (memória institucionalizada) e também de memória discursiva, permite-nos identificar que os discursos em análise ressoam uma determinada historicidade, bem como relações ideológicas e de poder. Tão importante quanto entender o contexto no qual as imagens foram criadas, é compreender sua memória discursiva que opera com a (re) construção de significados e representações no espaço do museu.

A partir do que estamos desenvolvendo, entendemos que o museu visa a preservar uma memória social e coletiva, cristalizando sentidos. Porém, mesmo que haja uma memória e história cristalizada no e sobre o referido museu, não consideramos que a “memória seja espelho ou transparência da realidade-passado (passeidade): ela é mais uma leitura actual do passado do que a sua reconstituição fiel” (CATROGA, 2010, p. 167). Desse modo, nossas reflexões recaem justamente no modo como podemos produzir sentidos sobre essa discursividade guardada no Museu das Missões, buscando desconstruir evidências e questionar o funcionamento do processo discursivo das imagens que ali estão guardadas.

Considerações finais

As imagens do Museu das Missões podem ser vistas como um produto dos discursos políticos e ideológicos que vigoravam na época em que foram construídas. O museu é, portanto, um ‘lugar de memória’, que sugere, como bem destaca Catroga retomando Peirre Nora, a “paragem do tempo” (2010, p. 171). O museu é, pois, um espaço para amparar determinados discursos, ou, no caso, representações artísticas, a fim de preservar uma determinada memória, história e sentidos.

Diante dessas questões e, a partir do Museu das Missões, o qual possui como arquivo um patrimônio material, podemos refletir como esse patrimônio produz sentidos sobre algo que, para nós, está no nível do imaterial, que é a língua. E isto significa uma possibilidade outra de versão de memórias e histórias a serem contadas sobre nós mesmos, portanto, um modo de interpretarmos a nossa própria significação sócio-histórica na/da/pela língua (CERVO, 2012). Ou seja, embora o arquivo disponível no Museu da Missões seja composto, em especial, por esculturas feitas nas reduções jesuíticas, entendemos que estes artefatos históricos, além de ser representações artísticas são expressões linguísticas, contribuindo para refletirmos sobre o a historicidade e a memória que afetam e são constitutivas da materialidade discursiva das imagens guardadas e preservadas nesse Museu.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- AUROUX, S. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.

- BECK, M. *Aurora Mexicana: Processos de resistência-revolta-revolução em lutas populares da América Latina: O exemplo do discurso Zapatista*. 2010. 196 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2010.
- BOTELHO, A. A.; VIVIAN, D.; BRUXEL, L. *Museu das Missões*. Brasília, DF: Ibram, 2015. p. 80.
- CATROGA, F. O culto dos mortos como uma poética da ausência. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan.-jun. 2010.
- _____. *Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da história*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- CERVO, L. M. A língua, o museu e os espelhos. *Revista Rua*. Campinas, N. 21, vol. 2, p. 363-380, nov. 2015.
- _____. *Língua, patrimônio nosso*. 198f. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras. Santa Maria, RS, 2012.
- DAVALLON, J. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, P. *Papel da Memória*. Campinas, SP: Pontes Editores, 1999. p. 23-37.
- INDURSKY, F. *Do desdobramento à fragmentação do sujeito em Análise do Discurso*. CD-ROM. Síntese 2, Porto Alegre, ANPOLL/UFGRS, 2002.
- ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed. Campinas, SP: Pontes, 2015.
- ORLANDI, E. P. Discursos e Museus: da memória e do esquecimento. *Entremeios*. Pouso Alegre/MG, vol. 9, p. 1-8, jul., 2014.
- ORLANDI, E. P. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. 2 ed. Campinas, Editora Pontes, 2005.
- _____. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 4. ed. Campinas, Editora Pontes, 2004.
- ORLANDI, E. P. Ler a cidade: o arquivo e a memória. In: _____ (org.). *Para uma enciclopédia da cidade*. Campinas, SP: Pontes, 2003. p. 7-20.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 4. ed. brasileira. Trad. Eni Orlandi et al., SP: Campinas, Editora da Unicamp, 2009 [1975].
- PÊCHEUX, M. Ler o arquivo hoje [1982]. In: ORLANDI, E. (org.) [et al.]. *Gestos de Leitura: da história no discurso*. 3. ed. SP: Campinas, Editora da Unica, 1994. p. 55-66.
- SCHNEIDERS, C. M. *Serafim da Silva Neto: entre a constituição e a circulação do conhecimento linguístico*. 218f. Tese (doutorado). Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Santa Maria, RS, 2014.
- THIELKE, N. *O Percurso das imagens: a estatuária missionária no Museu Júlio de Castilhos e no Museu das Missões (1903 – 1940)*. 217 f. Dissertação Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR – RS, 2014.

Recebido em 20 de dezembro de 2017

Aceito em 10 de janeiro de 2018.

Inês de Castro: da crônica ao mito pela poética da ausência

pg 69-79

Emily Smaha da Silva¹

Joaquim Braga²

Maria Cleci Venturini³

Resumo

O presente artigo atende a duas demandas bem demarcadas, sendo que a primeira delas é dar visibilidade ao estágio realizado na Universidade de Coimbra, sob a tutoria do professor Joaquim Braga, com foco na estética da arte e na filosofia. A segunda demanda consistiu em realizar um exercício interpretativo em torno do objeto discursivo de nossa dissertação - Inês de Castro – por meio da noção poética da ausência, que faz parte do arcabouço teórico de Fernando Catroga. A escritura realizada em parceria se deve à caminhada que empreendemos na pesquisa de quem vem de um curso de Arte, faz pós-graduação em Letras e se filia à Análise de Discurso, disciplina de entremeio. Em Inês de Castro, portanto, buscamos pensar como o ausente, constitui-se em presença por meio de manifestações estéticas.

Palavras-chave: Discurso. Memória. História. Poética da ausência. Arte.

INÊS DE CASTRO: FROM THE CHRONICLE TO THE MYTH AND THE POETICS OF ABSENCE

Abstract

This article meets two well-demarcated demands, the purpose of the first one is to give visibility to the stage held at the University of Coimbra, under the mentorship of Professor Joaquim Braga, focusing on the aesthetics of art and philosophy. The second demand consisted in performing an interpretive exercise around the discursive object of our dissertation - Inês de Castro - through the poetic notion of absence, which is part of the theoretical framework of Fernando Catroga. The writing done in partnership develops in a research of who comes from an Art course, does post-graduation in Letters and joins to Discourse Analysis, which is among different subjects. In Inês de Castro, therefore, we seek to think how the absentee, constitutes through aesthetic manifestations.

Keywords: Speech. Memory. History. Poetics of absence. Art.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Unicentro, em 2017 realizou inserção na Universidade de Coimbra, sob a tutoria do professor Joaquim Braga. O artigo está na temática da dissertação em desenvolvimento e se insere no projeto: “História, memória e espaço público. Diálogo com Fernando Catroga”. Bolsista Capes. emilysmaha@hotmail.com

² Doutoramento em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät I, 2010, Licenciatura em Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2002. Docente do Instituto de Estudos Filosóficos, da Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. bragajoaquim77@gmail.com – Tutor de Emily Smaha, de setembro a dezembro, na Universidade de Coimbra, do qual este artigo é um dos resultados.

³ Professora Adjunta da Unicentro, orientadora do projeto, de que faz parte este artigo, que se inscreve no projeto “História, memória e espaço público: diálogo com Fernando Catroga”, parte do Estágio Sênior, desenvolvido de fevereiro de 2017 a 31 de janeiro de 2018, na Universidade de Coimbra, sob a supervisão do Prof. Dr. Fernando Catroga. Bolsista Capes, processo BEX 0460/16-3, acordo Araucária/Capes, edital 017/2015. mariacleciventurini@gmail.com

[...] a representificação é experiência temporal indissociável da sua espacialização. Contudo, esta faceta não se restringe à sua materialidade, pois também forma um campo semântico que garante uma duração e simula a da eternidade – o rito suspende o tempo banal – base necessária para para identificar e perpetuar as mundividências individuais e grupais.

Fernando Catroga

Os passos do homem como restolho do tempo: memória e fim do fim da História)

A necrópole é um livro escrito em linguagem metafórica. Então isto quer dizer que o culto dos mortos, como todo o acto constitutivo de memórias, também é um diálogo imaginário do 'sujeito' consigo mesmo, feito com os olhos, o espírito e o coração, a fim de re-presentificar o evocado.

Fernando Catroga

Recordar e comemorar: a raiz tanatológica do ritocomemorativo

Primeiras palavras: entremeios e deslocamentos

Antes de falar de Inês de Castro, o objeto discursivo de nossa pesquisa, é importante destacar as relações entre a história e a ficção e, também o funcionamento do conceito “poética da ausência”, de Fernando Catroga, como uma noção relacionada à escrita da história e à re-presentificação do ausente. A escrita da história realiza a re-presentificação do tempo passado (que já não é) e, nos ritos tanatológicos, do morto por meios dos vivos. É importante, também, refletir em torno da poética do saber, de Rancière para entender com mais propriedade as diferenças e as razões para Catroga (2009) e em textos propor a poética da ausência.

A nossa filiação primeira, é na Análise de Discurso, disciplina que se constitui no entremeio entre a Linguística, a Psicanálise e o Marxismo, não se constituindo como um campo interdisciplinar, porque não se ‘serve’ das demais disciplinas. O

objetivo desse trabalho nos ‘entremeios’ é colocar em suspenso as demais disciplinas. A Análise de Discurso trabalha com o discurso, que

[...] não se reduz ao objeto da Linguística, nem se deixa absorver pela Teoria Marxista e tampouco corresponde ao que teoriza a Psicanálise. Interroga a Linguística pela historicidade que ela deixa de lado, questiona o Materialismo perguntando pelo simbólico e se demarca da Psicanálise pelo modo como, considerando a historicidade, trabalha a ideologia como materialmente relacionada ao inconsciente sem ser absorvida por ele (ORLANDI, 2015, p. 20).

O trabalho que se realiza nas fronteiras permite-nos realizar deslocamentos e convocar a História, a Estética da Arte e a Filosofia para analisar, pela noção poética da ausência, de Fernando Catroga, três materialidades que representam Inês de Castro. A primeira delas refere-se à arte tumular, em que ela está cercada de anjos e coroada rainha; a outra materialidade constitui-se pela capa de um folder e, a terceira, constitui-se da representação do Requiém de Inês de Castro. Especialmente no que concerne à história, convocamos Orlandi (2002, p. 68), para diferenciar a história ciência da história na Análise de Discurso, pois nesse campo disciplinar a história não é aquela que se reflete no texto, mas a historicidade do texto em sua materialidade, constituindo-se como o acontecimento do texto como discurso, “o trabalho dos sentidos nele”.

Estruturalmente, este artigo vai se dividir, além da introdução e da conclusão, em mais duas partes: uma primeira em que enfocamos as questões de Estética da Arte, sempre contrapondo à Análise de Discurso, à História e às questões filosóficas e uma segunda parte em que damos mais visibilidade à noção poética da ausência, tal como foi definida por Fernando Catroga (1999, 2009), contrapondo-a com a poética do saber, de Rancière, buscando analisar os três textos-imagens recortados para a realização desse nosso exercício analítico.

Inês de Castro: representações simbólicas e estéticas

As obras de arte em torno da figura de Inês de Castro, enquanto mulher vítima de violência que ocorreram, não só pela sua relação amorosa com o Infante D. Pedro, mas também por questões políticas que envolviam Portugal e a Espanha. Segundo Bule (2017, p. 253) “A vida, morte e glorificação de Inês de Castro, acontecimentos que tiveram lugar no Portugal do século XIV, interessaram desde sempre poetas e cronistas portugueses” e desse interesse resultaram diferentes manifestações estéticas que nos permitem interpretar os acontecimentos sob diferentes pontos de vistas estéticos.

Devido à sua história que, a partir da história está registrada, é cercada de incertezas, segundo Asênsio (1965, p. 337) destaca “[...] que de los documentos salió una Inés imperfecta, anecdótica, en la forja de las crónicas fué liberándose de sus tachas e impurezas y en el crisol de la poesia acabó transformada en una figuración del triunfo del amor sobre la muerte, en un mito radiante”.

Essa figura anedótica e imperfeita referida por Asênsio talvez se deva ao fato de os registros históricos das mulheres na Idade Média não terem importância, assim como, os interesses políticos da época não considerarem Inês de Castro relevante, além do que os registros se constituíam de anotações. Sendo assim, as diferentes artes perpetuaram a relação que ambos tiveram, influenciando dessa forma os modos de observar e de interpretar os espaços na cidade de Coimbra e de Alcobaça, os quais foram cenários deste romance. Podemos considerar as diferentes representações, como funções sociais que serviram como suporte para a construção da cultura em torno do imaginário sobre Inês. A representação, conforme destaca Langer tem

[...] a função de dirigir a mente de quem percebe para algo além da obra de arte, a saber, o objeto ou ação representado: ou pode ser considerada como o objeto ou ação representado: ou pode ser considerada como o motivo que o artista tem para criar a obra – um resgisto de coisas que o fascinam, pessoas ou coisas que ele deseja imortalizar. (LANGER, 1953, p.16).

Estas manifestações fizeram com que o imaginário sobre ela continuasse com o tempo sendo disseminada em diferentes meios. Podemos considerar sua história como um mito, se levarmos em consideração que o mito aparece em primeiro como caos, com ideias que não fazem sentido, sem rima e razão (CASSIRER, 1944). A história de Inês e Pedro se encaixa nesta definição, pois não apresenta uma única interpretação, mas diferentes narrativas que atravessaram a história por diferentes manifestações poéticas.

Além de considerarmos a sua trajetória como mito nas diferentes artes, se faz importante também observar como os símbolos estão presentes nas materialidades, segundo Braga:

[...] os símbolos estão indissociavelmente ligados à sensibilidade. Logo, o trabalho da expressão vai evidenciar quer a *exteriorização* elemento significativo quer a *preparação* de um elemento significante, estando neste sentido, dependente das condições materiais que possibilitam a organização sensível da forma que incorpora. (BRAGA, 2014, p.19).

Com isto, sinalizamos que nas obras de arte, por meio da observação sensível é possível entender a constituição da significação e dos sentidos, bem como a construção das relações. Cassirer (1944, p. 98), nos diz que: “There is no natural phenomenon and no phenomenon of human life that is not capable of a mythical interpretation, and which does not call for such an interpretation⁴”. Disso, é possível afirmar que a humanidade em si, em suas diferentes relações está passível de receber influências míticas, que auxiliam na compreensão

4 “Não há fenômeno natural e nenhum fenômeno da vida humana que não seja capaz de uma interpretação mítica e que não exige essa interpretação.” Tradução nossa.

dos fatos relacionados à suas origens, formações sociais e históricas. De acordo com Braga (2014, p.13): “Compreender as formas de expressão culturais é implicar os processos de simbolização na criação e apreensão da realidade.” Assim, se faz relevante o estudo de como o mito inesiano em diferentes manifestações contribuiu para a concretização destes diferentes símbolos e auxiliou no entendimento sobre a formação cultural e a permanência simbólica secular, envolvendo o mito. A possibilidade de análise destas manifestações contribui para o entendimento do mito, do símbolo e da formação da cultura, pois: “Na concepção de Ernst Cassirer, a ideia de cultura só pode ser analisada a partir das múltiplas formas de mediação culturais.” (BRAGA, 2014, p. 13-14)

Tendo em vista que as manifestações artísticas inesianas foram construídas a partir do pressuposto de que Inês de Castro é um mito e, devido à necessidade de compreender os processos simbólicos em obras de arte com temáticas inesianas adentramos na Filosofia, a qual segundo Cassirer (1944), contribui para desmascarar o mito, se o seu significado se esconde por meio de símbolos e imagens. Além da relevância dos estudos filosóficos para a interpretação, podemos observar, por meio dos estudos do filósofo, que:

The mythical world appears as an artificial world, as a pretense for something else. Instead of being a belief, it is a mere make-believe. What distinguishes these modern methods from the earlier forms of allegorical interpretation is the fact that they no longer regard myth as a mere invention made for a special purpose. Though myth is fictitious, it is an unconscious, not a conscious fiction⁵. (CASSIRER, 1944, p.99).

5 “O mundo mítico aparece como um mundo artificial, como uma pretensão para outra coisa. Em vez de ser uma crença, é uma mera criatividade. O que distingue esses métodos modernos das formas anteriores de interpretação

Ou seja, por mais que consideremos muitas das narrativas apresentadas sobre a história de Inês como ficção, não alicerçadas no documento e na veridicção, como é recorrente quando se trabalha também na história, não há como esquecer que as narrativas que romanciam a sua coroação depois de morta e mistificam a Fonte dos Amores, localizada na Quinta das Lágrimas, como tendo sido o palco da sua morte. Ainda assim, estas manifestações e histórias continuam sendo perpetuadas por uma memória construída por meio de diferentes expressões da linguagem.

A partir dessas considerações, o mito relaciona-se com a veridicção. Ele é uma ficção inconsciente e, constitui-se por processos memorialísticos, históricos e mantém o mito significativo até os dias de hoje, nas produções artísticas e nas narrativas que se travestem de feitos de verdade. O mito inesiano apropriou-se das capacidades e dimensões das esferas artísticas pois, “combines a theoretical element and an element of artistic creation”⁶. (CASSIRER, 1944, p. 100-101) e isto, no *corpus* em análise pode ser visualizado, pois sua trajetória secular mostra a sua materialização e reinvenção, com elementos simbólicos que evidenciam a criação artística, a criatividade e elementos de sua narrativa mitológica, que fogem dos textos ditos verdadeiros, advindos do registro histórico.

alégórica é o fato de que eles não consideram o mito como uma mera invenção feita para um propósito especial. Embora o mito seja fictício, é uma ficção inconsciente, não consciente.” Tradução nossa.

6 “Combina um elemento teórico e um elemento de criação artística.” Tradução nossa.



Conjunto de textos-imagem: 1: Túmulo Escultural; 2: Capa do Folder; 3: Soprano
 Fonte: Wikipedia; Missed in History; Youtube.

No conjunto de textos-imagens acima há três materialidades, nas quais o discurso inesiano apresenta-se por meio de manifestações poéticas distintas. No primeiro texto-imagem, à esquerda, com a representação do corpo de Inês, coroada como rainha de Portugal e rodeada por anjos, no seu túmulo escultural, situado no mosteiro de Alcobaça. O túmulo foi esculpido entre os anos de 1358 e 1367 no estilo gótico, por ordem do rei D. Pedro, sua autoria é desconhecida. O segundo texto-imagem faz parte da capa do folder distribuído no espetáculo de dança Pedro e Inês, produzido pela Companhia Nacional de Bailado e dirigido por Olga Roriz, em 2012 e reapresentado em 2015, na Europa e no Brasil. E, por fim o último texto-imagem é um registro da apresentação do Requiem Inês de Castro, em 2012, composto por Pedro Camacho, em que a soprano interpreta a figura de Inês.

Há necessidade de dar a ver, de início, que o mito inesiano presente nas esferas artísticas, que dele se apropriaram, como bem demonstra o conjunto de textos-imagens mais acima. A escultura, a dança e a música, contrapondo uma esfera do século XIV a outras duas manifestações do século XXI. Essas três manifestações dão visibilidade ao modo como a memória de Inês de Castro, ultrapassou séculos

e foi reinventada por meio de manifestações simbólicas em manifestações artísticas distintas. Trata-se, da re-presentificação de um passado ausente, o qual de acordo com Catroga (2009, p.131), dando voz aos apelos “vindos do passado, que solicitam futuros que só o presente, ou melhor, o cruzamento entre memória e expectativa poderá esculpir”. É assim que essas materialidades de arte podem ser analisadas pela noção poética da ausência, pois assim como a historiografia, no muito que dá a conhecer, muito cai no esquecimento, assim como ocorre com “os passos do homem”, cujos rastros, muitas vezes se apagam.

Vale destacar que a fusão entre mito e arte nas manifestações artísticas inesianas, mostram a relação do mito com a linguagem pois: “In the early of human culture their relation is so close and their cooperation so obvious that it is almost impossible to separate the one from the other.”⁷ (CASSIRER, 1944, p.142). O mito, apesar da ausência é presença, desde há muito tempo nas formas de expressão da humanidade, mostrando as relações, principalmente, com as diferentes comunicações nos aspectos históricos, memorialísticos e artísticos. Nesse funcionamento, está a relevância

7 “No início da cultura humana, sua relação é tão próxima e sua cooperação tão óbvia que é quase impossível separar uma da outra.” Tradução nossa.

do mito para a compreensão de sua ligação com as diferentes manifestações de arte, as quais ocorrem porque “Whenever we find a man we find him in possession of the faculty of speech and under the influence of the myth-making function”⁸ (CASSIRER, 1944, p. 142).

Nessa perspectiva, a língua e a arte, são apropriadas pelo mito e por formações simbólicas nos diversos tipos de manifestações, nas quais, conforme Cassirer (1944) há destaque para a oscilação entre dois polos distintos: o real e o subjetivo. Nos três textos-imagens em análise, há construções pelas quais é possível encontrar relações objetivas e outras dissociadas/desvinculadas da realidade. Porém, ainda segundo o autor, nenhuma teoria da arte pode esquecer ou suprimir nenhum destes polos, podendo-se destacar que ambos são confluentes, e nenhum é determinante sob alguma manifestação artística. As obras inesianas sinalizam para a presença do subjetivo e do real e encaminham para a presença do ausente, por meio das obras estéticas que fazem do tema um tema português na Europa, segundo Sousa (2005).

A análise da construção do mito por meio da simbolização atribuída à figura de Inês de Castro é observada em sua totalidade, devido ao princípio de que:

Uma obra de arte é um símbolo indivisível, único, embora seja um símbolo altamente articulado; não é, como um discurso (que também pode ser considerada como uma forma simbólica única), composto analisável em símbolos mais elementares – sentenças, orações, frases, palavras e mesmo partes separadamente significativas de palavras: raízes, prefixos, sufixos, etc. (LANGER, 1953, p. 383).

Na representação dos momentos finais da história entre Pedro e Inês, vemos, a construção de um imaginário sobre o trágico fim, e o momento da morte e pós-morte de Inês. Para que isto seja materializado em diferentes formas, enfocamos a

8 “Sempre que encontramos um homem, o encontramos em posse da faculdade de expressão e sob a influência da função de criação de mitos” Tradução nossa.

função mimética, sob a categoria da imitação, tendo em vista que ambas se fazem presentes na Arte e na Língua, pois “Language originates in an imitation of sounds, art is an imitation of outward things. Imitation is a fundamental instinct, an irreducible fact of human nature”.⁹ (CASSIRER, 1944, p. 177).

Tendo em vista que a imitação é indissociável da natureza humana, vemos que a arte está intrinsecamente associada a este conceito. Entretanto, a imitação não é uma mera representação de acontecimentos, mas um modo de dar visibilidade, por meio de formas simbólicas, à realidade que pode ou não ser conhecida sob um outro modo de reflexão. A função da arte não está em registrar e apresentar o real. De acordo com Cassirer, “We do not, however, discover nature through art in the same sense in which the scientist uses the term ‘nature’”.¹⁰ (CASSIRER, 1944, p. 183). As discussões sobre os temas motivadores da arte, não devem ser considerados apenas pelo que o real nos diz, mas sim, por todo seu contexto subjetivo, o qual o artista apresenta na materialidade escolhida.

Podemos considerar também que: “Cada forma simbólica representa um modo singular de articular e observar as experiências humanas, já que os seus elementos estruturantes não se deixam reduzir a uma mera função indexical, a uma relação contingente entre signo e o objecto.” (BRAGA, 2014, p. 15). Neste caso, as manifestações inesianas possuem singularidades que pertencem a formação cultural a qual não deverá ser vista apenas meramente como um sistema de descodificação semântico, mas sim marcados pelo sensível. Langer afirma que:

A crítica de arte não é ciência, porque não está preocupada com a descrição e previsão de fatos. Mesmo que suas premissas fossem

9 “A linguagem se origina em uma imitação de sons, a arte é uma imitação de coisas externas. A imitação é um instinto fundamental, um fato irreduzível da natureza humana”. Tradução nossa.

10 “No entanto, não descobrimos a natureza através da arte no mesmo sentido em que o cientista usa o termo ‘natureza’”. Tradução nossa.

claras e coerentes, e eficientes os seus termos, ela permanece uma disciplina filosófica, pois todo seu objetivo é a compreensão. (LANGER, 1953, p. 9).

Se nem a crítica tem o intuito de descrever os fatos, se faz necessário realmente a busca pela compreensão simbólica, cultural e mítica das formas que formam a arte. Segundo Cassirer (1944, p. 184) “Language and science are abbreviations of reality; art is an intensification of reality. Language and science depend upon one and the same process of concretion”¹¹. Portanto, as manifestações artísticas não apresentam realidades, mas a recriação delas, do que decorrem diferentes modos de interpretá-las. Assim, podemos pensar na relação da arte com o mito e na formação de um inconsciente coletivo, responsável pela crença naquilo que está sendo representado. A dependência da humanidade no mito para conseguir se expressar, se justifica devido a:

Mankind could not begin with abstract thought or with a rational language. It had to pass through the era of symbolic language of myth and poetry. The first nations did not think in concepts but in poetic images; they spoke in fables and wrote in hieroglyphs.¹² (CASSIRER, 1944, p.196)

Tendo em vista, que em algumas manifestações artísticas a humanidade não se desvincula da linguagem simbólica, do mito e da poesia, o artista por meio de suas obras, se torna o mediador e o responsável por possibilitar àqueles que presenciam e visualizam seus trabalhos, a entrarem em contato com a seleção de processos realizados. Diante da contemplação de obras de arte, somos convidados a olhar determinado aspecto

11 “A linguagem e a ciência são abreviaturas da realidade; A arte é uma intensificação da realidade. A linguagem e a ciência dependem de um mesmo processo de concretização.” Tradução nossa.

12 “A humanidade não podia começar com o pensamento abstrato ou com uma linguagem racional. Tinha que passar pela era da linguagem simbólica do mito e da poesia. As primeiras nações não pensaram em conceitos, mas em imagens poéticas; Eles falaram em fábulas e escreveram em hieróglifos.” Tradução nossa.

do mundo da forma que o artista o construiu, “It would seem as if we had never before seen the world in this peculiar light.”¹³ (CASSIRER, 1944, p. 187). Porém, é preciso atentar para o modo de interpretá-los porque “We cannot understand the work of art by subjecting it to logical rules. A textbook on poetics cannot teach us how to write a good poem”¹⁴, (CASSIRER, 1944, p. 205). Por isso, compreender a arte por maneiras lógicas, torna-se superficial e inadequado, tendo em vista que de acordo com Catroga (2009) a ficção não tem compromisso com o referente e com a veridicção.

A imaginação faz parte das obras de arte e, também da história, só que na disciplina que se representa como ciência, há a busca do documento, como possibilidade de comprovar a veracidade do acontecido. Se formos, analisar as obras inesianas, apenas em busca da comprovação e de assimilação entre fatos históricos e as representações, estaremos ignorando as formas de subjetividade que a arte propõe, além de ignorarmos as relações com a realidade, e como isto foi intensificado. É necessário entender a arte além da sua relação com os fatos da realidade. Segundo Braga, devemos

Aceitar a ideia de que as formas artísticas não são meros produtos de transferências e projecções das emoções puras do artista, como é sugerido pelas teorias estéticas de Benedetto Croce e Robin George Collingwood, nem tão-pouco simples manifestações figurativas desprovidas de qualquer sentido expressivo, proporciona, de igual modo, uma verdadeira visão das possibilidades abertas pela obra de arte no que à consciência da formação simbólica da cultura diz respeito, nomeadamente de todas aquelas possibilidades intrínsecas à passagem da *participação* cultural para a *observação* cultural. (BRAGA, 2014, p. 25, grifos do autor).

Além de considerar esta nova forma de leitura, destacamos que “O mito como forma simbólica é analisado por Cassirer não com um mero intento classificatório do primitivo [...] mas como um ponto

13 “Parece que nunca tínhamos visto o mundo nesta luz peculiar”. Tradução nossa.

14 “Não podemos entender o trabalho de arte submetendo-o a regras lógicas. Um livro sobre poética não pode nos ensinar a escrever um bom poema”. Tradução nossa.

de partida seguro para a compreensão da formação das dinâmicas culturais.” (BRAGA, 2014, p.27) O mito inesiano, na arte, nos possibilita discutir a importância das representações para a construção da memória e da ressignificação durante o tempo. A arte faz com que a realidade, os espaços, e os símbolos que nos remetem a tal mito, sejam vistos de uma maneira poética, encaminhando para o gerenciamento de reflexões acerca de determinada temática. A presença do mito na elaboração das linguagens se fez desde muito cedo, a partir da arte presente, juntamente com a língua e o mito. Com isso, foi possível presenciar formas artísticas distintas, as quais promoveram os mais diferentes deleites. Devido a estas experiências, durante toda a história da humanidade a arte possibilitou fugas e novas percepções da realidade, podendo-se dizer que:

Art, on the other hand, teaches us to visualize, not merely to conceptualize or utilize, things. Art gives us a richer, more vivid and colorful image of reality, and a more profound insight into its formal structure. It is characteristic of the nature of man that he is not limited to one specific and single approach to reality but can choose his point of view and so pass from one aspect of things to another.¹⁵ (CASSIRER, p.216-217).

Desse modo, destacamos que os diferentes pontos de vista sobre a história de Pedro e Inês nos permitem o contato com distintas formas da sensibilidade, refletindo sobre elementos que ressoam tanto em relação ao tempo atual, como em relação ao passado, dando a esse passado, como sinaliza Catroga (2009, p. 116) ‘futuros’. Esse modo de constituir atemporalidade prospectiva a partir do passado faz retornar memórias e discursos que re-presentificam o ausente, nesse caso, a mulher assassinada por ter contrariado o poder instituído

15 “A arte, por outro lado, nos ensina a visualizar, não meramente conceituar ou utilizar, as coisas. A arte nos dá uma imagem mais rica, mais vívida e colorida da realidade, e uma visão mais profunda da sua estrutura formal. É característico da natureza do homem que ele não se limita a uma abordagem específica e única da realidade, mas pode escolher seu ponto de vista e assim passar de um aspecto das coisas para outro”. Tradução nossa.

da época. A arte aproxima os sujeitos que vivem na sociedade moderna, da realidade medieval, presentificando o passado, seja pela continuidade e ressignificações da história, ou pela observação de crimes, envolvendo mulheres mortas sem piedade, pelo mesmo motivo.

Inês de Castro pela noção poética da ausência, de Fernando Catroga

Para Marcelino (2017, p. 130) “as comparações entre a historiografia e as práticas de natureza tanatológica, sintetizadas na fórmula ‘poética da ausência’, podem ser confrontadas com proveito com aquilo que Jacques Rancière chamou de ‘poética do saber’. A poética do saber, tal como concebida por Rancière, visava a abranger a literatura como arte, na qual a língua não era normatizada por regras e não tinha compromisso com a veridicção ou com o referente. A poética do saber, portanto, ocupa-se da invenção, “para a frase histórica, de um regime novo de verdade, produzido pela combinação da objetividade do relato e a certeza do discurso” (RANCIÈRE, 1994, p. 23). Esse novo regime de verdade carrega uma marca de identidade e um nome próprio que liga as palavras às coisas, por meio de um conjunto de procedimentos. O interesse dessa poética recai sobre as regras, segundo as quais “um saber se escreve e se lê, se constitui como um gênero de discurso específico” (RANCIÈRE, 1994, p. 15).

Diferentemente, a poética da ausência, segundo Catroga (2009, p. 39), aproxima túmulo e cemitério, enquanto “totalidades significantes que articulam dois níveis bem diferenciados: um invisível e outro visível [...]” e o nível invisível dissimula a degradação do tempo e aos mesmo tempo simula a não morte, possibilitando a individuação e ajudando na re-presentação, ou a re-presentificação do ausente. O autor defende a premissa de que a sepultura e os códigos que re-

presentificam o ausente se constituem com uma forma de fazer presente quem não existe mais e, quanto mais o morto for lembrado, mais a história vai avançar. A mesma noção pode ser aplicada à escrita da história, como forma de tornar presente ou ausente e de lutar contra o esquecimento.

Inês de Castro e as três materialidades estéticas selecionadas para as análises dão visibilidade a uma mulher que em vida não teve voz e que teria sido esquecida, assim como foram as outras amantes de D. Pedro, caso não tivesse ocorrido a sua morte trágica e o desejo político dele de mostrar que Castro não era culpada. Depois de morta, conforme o texto-imagem nº 01, ela foi coroada rainha. Apesar das narrativas que falam do beija-mão do cadáver, segundo Vasconcellos (2005), essa coroação foi simbólica e constitui efeitos de sentidos de presença de um ausente, de quem, conforme Catroga (2009) já não existe mais, porque não tem um referente. Trata-se de uma ficção, tangenciada pela imaginação estética e que se concretiza por meio da narrativa em forma de esculturas, no monumento tumular. Os anjos representados nesse texto-imagem significam rainha Inês, como rainha e, ao mesmo tempo, fazendo parte de uma política de legitimação da mulher, desencadeada, segundo Coelho e Rebello, por D. Pedro. Podemos ler, também, o monumento tumular sinaliza para o atravessamento do discurso religioso, especialmente, pela presença dos anjos e pela crença de que haverá uma ressurreição.

O segundo texto-imagem é, assim como o primeiro, um modo de re-presentificar o ausente. A linguagem plástica e as relações decorrentes da estrutura do texto-imagem permite significuemos essa materialidade, atualizando-a, pois não se trata de uma representação fiel, mas de uma simulação, que dissimula a ausência. Entendemos que há uma atualização, pois essa materialidade é de outra época, do que se pode dizer que se trata de uma Inês estilizada.

A soprano que faz ressoar Inês de Castro no terceiro texto-imagem precisa ser olhado com mais atenção, tendo em vista a necessidade, nesse caso, de ‘olhar’ também para o que está fora dessa materialidade, pois assim será possível colocar lado a lado, a materialidade verbal e a não-verbal, com vistas a identificar o que está dito e, também os não ditos e o que fica a dizer.

Efeito de fechamento

Transitamos em mais de um campo discursivo e, esse andar pelos ‘entremeios’ exige a nossa atenção, encaminhando-nos para a criticidade e exigindo seriedade para não fazer retorno um ausente muito diferente daquele que foi presença e que não existe mais em sua forma real, mas como um passado que ganha ‘futuros’ por meio da recordação.

Quanto à poética da ausência e a poética do saber, entendemos que Catroga busca refletir sobre a história e a historiografia por meio de textualidades em que ressoam o ausente, que se torna presença, pelo lugar ocupado por esse sujeito no imaginário popular. O historiador não deixa de destacar sempre a diferença entre a história e a ficção, sublinhando sempre que a história, enquanto ciência, não prescinde da imaginação, porque o acontecimento, mesmo tendo referente, situa-se no passado e é analisado a partir do presente, a partir de horizontes de expectativas e, assim, como na Análise de Discurso, realiza-se a partir de sujeitos ideológicos. Catroga significa a narrativa sempre filiada a evocadores e a evocados, portanto permeada pela individualidade e pela subjetividade. De qualquer forma, reconhece e defende que o homem, seja o evocador ou o evocado, constitui-se na alteridade e sempre se inscreve a um lugar e a um tempo, no qual há interesses e funcionamentos do poder.

No que tange às poéticas destacamos que Rancière (1994) - poética do saber - centra-se na indeterminação do discurso histórico constituído na tensão entre as humanidades literárias e a história relacionada ao fazer científico, comprometida com o referente e com a verdade. A poética do saber a partir de Rancière, assim como em Catroga, invoca e discute a linguagem. A diferença está no foco, pois o primeiro questiona a dissipação do discurso e a sintaxe pela qual o acontecimento se transforma em discurso, polemizando a falta de referentes e o excesso de palavras dadas pela homonímia, enquanto o segundo discute a linguagem e a semiótica em que os significantes são procedimentos que fazem do ausente presença, pela linguagem e por meio de símbolos. Catroga relaciona a história à morte, fazendo uma analogia com o túmulo. Para ele o morto já não existe e o tempo da história, também não, porque a história ocorre no passado e é escrita pelo presente, há que fazê-la presença, mesmo não existindo o referente. Tanto o morto como o passado, afinal, já não existem.

Para concluir, resta-nos destacar que o exercício de escrita realizado, nesse artigo, se constituiu em um desafio bastante relevante, tendo em vista a interface entre domínios disciplinares e entre teorias bastante distintas, mas certamente com muitas convergências. Colocamos em um mesmo lugar Cassirer, Langer, Braga, Catroga, Rancière, Orlandi e outros pesquisadores. Dentre as dificuldades detectadas sublinhamos os procedimentos distintos de cada um deles, as prioridades teóricas e, especialmente, os horizontes de expectativas, pois enquanto a estética prioriza o belo e os efeitos não relacionados à veridicção, a história busca sempre o referente. De qualquer modo, há sempre um ausente e, nesse artigo, nos diferentes campos e domínios que invocamos. Convocamos o ausente a partir de Inês de Castro, personagem que a História significa como sem

muitos referentes ou modos de buscar saber o que é da ordem do verossímil e do que foi discursivado a partir da crônica e da lenda, elevando-a, a mito. Se na história há poucos documentos sobre Inês de Castro, nas artes ela é elevada a musa, desde Camões. De acordo com os historiadores, foram sempre acrescentados detalhes, ao sabor dos tempos e de interesses sócio-históricos. A sua condição de mito, é preciso dizer, partiu de um fato real, que deu lugar à contradição.

Referências

- BRAGA, Joaquim. *Símbolo e Cultura*. 1ª ed. Grácio Editor: Julho de 2014. Coimbra.
- BULE, Lara Miguel. Os amores de Pedro e Inês. Inspiração histórica e Naturalismo na pintura portuguesa oitocentista. *Revista de História da Sociedade e Cultura*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, v 17, 2017, p. 253-279.
- CASSIRER, Ernst. *An essay on man: an introduction*. Doubleday & Company, Garden city, New York, 1944.
- CATROGA, Fernando. *O céu da memória: Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.
- _____. *Os passos do homem como restolho do Tempo. Memória e fim do fim da História*. Coimbra, Edições Almedina, 2009.
- _____. O culto dos mortos como uma poética da ausência. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan.-jun. 2010.
- _____. Recordar e comemorar. A raiz tanatológica dos ritos comemorativos. *Mimesis*, Bauru, v. 23, n. 2, 2002, p. 13-47.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e REBELO, António Manuel Ribeiro. *D. Pedro e D. Inês: diálogos entre o amor e a morte*. “Sermão nas exéquias de

D. Inês de Castro” de D. João de Cardaillac. Edição crítica, tradução e comentário Filológico. Coimbra: UC, 2017.

LANGER, Susanne K. *Sentimento e Forma*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho e Plínio Martins Filho. São Paulo: Perspectiva, 1953.

MARCELINO, Douglas Átila. *Historiografia, morte e imaginário*: Estudo sobre racionalidades e sensibilidades políticas. São Paulo: Alameda, 2017.

ORLANDI, Eni. *Análise de Discurso*: Princípios e procedimentos. 4ª. ed. Campinas/SP: Pontes Editores, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da História*: um ensaio de poética do saber. Trad. Eduardo Guimarães e Eni Orlandi. São Paulo: Educ., 1994.

Texto-imagem 01: Disponível em:

<<https://www.missedinhistory.com/podcasts/ines-de-castro.htm>>;

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/3/31/Jacente_do_t%C3%BAmulo_de_D._In%C3%AAs_de_Castro.png/240pxJacente_do_t%C3%BAmulo_de_D._In%C3%AAs_de_Castro.png>;

<<https://www.youtube.com/watch?v=dhw-ACGBFzI>>. Acesso em: 11/01/2017.

Submissão em 10 de janeiro de 2018

Aceito em 18 de janeiro de 2018.

O passado (também) dura muito tempo ou (re)invenções de um tempo

pg 80-90

Verli Fátima Petri da Silveira¹

Resumo

Este texto configura-se como uma homenagem ao Prof. Fernando Catroga, da Universidade de Coimbra, Portugal. Nele apresento minhas primeiras reflexões sobre “restolho”, elemento teórico e metodológico bastante caro às pesquisas desenvolvidas pelo professor homenageado, que nomeio como dispositivo que aciona uma memória e produz diferentes efeitos de sentidos em diferentes espaços de enunciação. A partir de um estudo em dicionários portugueses e brasileiros, explico os movimentos de sentidos e como eles acompanham as diferentes práticas sociais que temos conhecimento no tocante ao funcionamento da palavra restolho no trabalho de historiadores e de analistas de discurso.

Palavras-chave: Restolho. Prática social. História e memória. Tempo. Discurso.

THE PAST (ALSO) LASTS A LONG TIME OR (RE) INVENTIONS OF A TIME

Abstract

The text is a tribute to Prof. Fernando Catroga, from University of Coimbra, Portugal. It presents my first reflections about “stubble”, a relevant theoretical and methodological element to the research developed by the honored professor, who I appoint as a device which set a memory and produce different sense effect in different enunciation spaces. Based on a study of Portuguese and Brazilian dictionaries, I explain the movement of meanings and how they follow the different social practices that we have known related to the word “stubble” functioning on the work of historians and discourse analysts.

Keywords: Stubble. Social practice. History and Memory. Time. Discourse.

Para Catroga e para mim...

*“Geme o restolho, triste e solitário
a embalar a noite escura e fria
e a perder-se no olhar da ventania
que canta ao tom do velho campanário”².*

Início minhas reflexões buscando homenagear Fernando Catroga da forma que imagino que um pesquisador gosta de ser homenageado – sendo lido e tendo seus textos discutidos. Considero, então, *Os passos do homem como restolho do tempo* (CATROGA, 2009), obra na qual o autor explicita a confirmação de uma certeza que me assola indelevelmente: “a via de acesso ao saber histórico só podia ser aberta pela análise crítica dos *traços, vestígios e indícios*, voluntária ou involuntariamente deixados pelos homens no restolho do tempo” (CATROGA, 2009, p. 65, grifos do autor). A citação escolhida toca-me muito

¹ Professora associada II, DLV/Laboratório Corpus/PPGL/UFSM.

² A letra da música “Restolho”, da cantora portuguesa Mafalda Veiga (1987), funcionará como elo entre as partes do artigo. É pela forma da epígrafe que tracei uma linha de reflexão que oscila entre o concordar e o discordar.

especialmente, produzindo sentidos para além do espaço da pesquisa acadêmica, pois traz à baila elementos que me constituem como sujeito do discurso na vida, no mundo. De um lado, está meu interesse em acessar efetivamente o “saber histórico” sobre as línguas e sobre os sujeitos; de outro lado, está meu interesse em acessar elementos “deixados pelos homens no restolho do tempo”. É nesse movimento de um lado a outro que vou construir minhas reflexões, não só mobilizando os dizeres de Catroga, mas também resgatando histórias e memórias que fazem de mim o que sou hoje.

Refletir sobre o saber histórico, neste artigo, implicará uma pesquisa em dicionários³ portugueses e brasileiros, contrapondo diferentes efeitos de sentidos. Pensar o restolho do tempo permitirá, ao mesmo tempo, falar de Catroga e para ele, e também dizer de mim e para mim que o passado dura muito tempo... Talvez todo o tempo do mundo, se não pela história, a grande⁴, pela memória que é própria a um dado grupo social. As relações entre história e memória talvez sejam a possibilidade mais profícua de caminhar na direção de diferentes práticas sociais, sobretudo do que me proponho a pensar como prática social de tipo novo.

Sobre o saber histórico

“Geme o restolho, preso de saudade esquecido, enlouquecido, dominado escondido entre as sombras do montado sem forças e sem cor e sem vontade”.

A noção de “saber histórico” que mobilizo neste trabalho não está ligada ao desejo de ter acesso a ela por uma dada ciência (no sentido positivista do termo) histórica, bem como não faz referência à aspiração de um pesquisador que busque

³ Tenho me ocupado do estudo dos dicionários e dos processos de produção de sentidos nos últimos 12 anos de pesquisa. Trata-se de um objeto discursivo que me interessa muito e sempre.

⁴ Cf. Henry, 1994.

explicações para fatos históricos. Meu objetivo é mobilizar esta noção para explicitar processos de produção de sentidos, em determinados momentos sociais e históricos, que constituam imaginários de portugueses e/ou de brasileiros sobre a língua – ou sobre partes dela.

Concordo com Catroga (2009, p. 106) quando argumenta a favor do estabelecimento de relações entre os historiadores e os filósofos, no sentido de se obter um “convívio proveitoso”, o que incitaria uma discussão acerca da “densidade cognitiva e a pertinência das técnicas historiográficas, dentro de um questionamento epistemológico mais amplo sobre as ‘relações existentes entre o discurso historiográfico e o referente que ele pretende reconstituir’”. Almejando avançar um pouco mais no terreno profícuo dessas “relações”, compreendo não só que a Análise de Discurso pode e deve ser posta em relação à História, sobretudo no que tange às possibilidades de leitura de um dado fato histórico, de uma dada discursividade; mas também podendo servir-se de noções profícuas às análises empreendidas. Isso está dado desde a fundação da Análise de Discurso na França dos anos de 1960, quando houve grande dedicação dos pesquisadores aos estudos epistemológicos.

De fato, Catroga (2009, p. 126) explicita que não há um caráter absoluto ou fechado para a construção do saber histórico, já que uma “dada interpretação (sobretudo se for controversa) terá uma base de convencimento tanto mais ampla quanto mais durável for o reconhecimento do seu maior poder explicativo/compreensivo, em confronto com outras sobre o mesmo objeto”. Da mesma forma, o autor indica que a construção do saber histórico se dá pelas relações entre sujeitos, aquele que produz a escrita da história e aquele que lê e atribui sentidos à história, nessas relações que se garante mais ou menos o que o autor chama de “convencimento” ou mesmo de “veracidade” através dos tempos. Em meu entender, é preciso

ter acesso ao saber histórico para que se produza o conhecimento histórico e, então, se dê o que Catroga chama de “reconhecimento”.

A história, para a Análise de Discurso, funciona como constitutiva do sujeito e do sentido e é pela noção de historicidade que aquilo que é exterior à língua passa a significar no discurso. Conforme Orlandi,

[...] trabalhamos continuamente a articulação entre estrutura e acontecimento: nem o exatamente fixado, nem a liberdade em ato. Sujeitos, ao mesmo tempo, à língua e a história, ao estabilizado e ao irrealizado, os homens e os sentidos fazem seus percursos, mantêm a linha, se detêm junto às margens, ultrapassam limites, transbordam, refluem. No discurso, no movimento do simbólico, que não se fecha e que tem na língua e na história sua materialidade. (ORLANDI, 1999, p. 53).

Neste movimento do simbólico do qual fala Orlandi (1999) estão envolvidas diferentes materialidades discursivas em pleno funcionamento e que significam nos e para os sujeitos. Para alcançar o objetivo deste trabalho que é compreender um pouco mais sobre os sentidos de “restolho”, me deterei na explicitação de sentidos em diferentes dicionários portugueses e brasileiros, em diferentes momentos sócio históricos, partindo do ano de publicação de 1881 e chegando até o ano de 2009, sem obedecer um rigor cronológico anual ou de decêndio, mas explicitando diferentes momentos históricos, numa sequência cronológica bem ampla, nos dicionários disponíveis⁵ para consulta. Os instrumentos linguísticos selecionados podem ser reagrupados em três blocos: Dicionários 1 e 2, produzidos em Portugal, no final do século XIX; Dicionários 3 e 4, produzidos no Brasil, em meados do século XX; Dicionários 5 e 6, produzidos no Brasil para plataformas digitais, no início do século XXI, conforme segue:

Dicionário 1

5 Os dicionários disponíveis para consulta estão no acervo do Laboratório Corpus – UFSM e no acervo pessoal da pesquisadora.

Dicionário contemporâneo de Língua Portuguesa, de Caldas Aulete, Portugal, 1881.

Dicionário 2

Novo dicionário da língua portuguesa, de Cândido de Figueiredo, Portugal, 1899.

Dicionário 3

Dicionário Prático da Língua Nacional, de J. Mesquita de Carvalho, Brasil, 1945.

Dicionário 4

Dicionário da Língua Portuguesa, de Laudelino Freire, Brasil, 1954.

Dicionário 5

Dicionário online Caldas Aulete⁶, de Caldas Aulete (direção de Evanildo Bechara), Brasil, 2009.

Dicionário 6

Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa, de Antônio Houaiss, Brasil, 2009.

Sobre o restolho e sobre o sujeito

“Geme o restolho, a transpirar de chuva nos campos que a ceifeira mutilou dormindo em velhos sonhos que sonhou na alma a mágoa enorme, intensa, aguda”

A palavra “restolho”, tal como chegou a mim, pela leitura de Venturini (2017), funcionou como um dispositivo que acionou uma memória guardada em algum lugar importante, mas ainda desconhecido. Restolho, rastolho, rastoio... sonoridades do passado trazidas ao tempo presente. Foi instantâneo! Foi invasivo! Também foi quente como o sol de fevereiro na pele fininha da gente criança, quando caminha, ruidosamente, amassando a palha de uma lavoura de milho recém-colhida. As espigas maduras e bem granadas se foram; ficaram as palhas, as espigas pequenas e com poucos grãos, restos e “restolhos” da produção. Com a palavra restolho vieram também as palavras “resteva” e “respigar”, às quais pretendo explorar também neste artigo. Na memória, cenas da infância,

6 Disponível em <http://www.aulete.com.br>

um quadro no Museu de Orsay, um trabalho teórico e metodológico sobre o efeito palavra-puxa-palavra (PETRI; SCHERER, 2016) e um deslocamento para refletir sobre como a palavra puxa imagens também. Eis a reprodução da obra de Millet, de 1857, a que faço referência e que ilustra um pouco da relação camponesa com o restolho, a resteva, o respigar⁷:

Lá se vão mais de 160 anos da produção dessa

lavoura recém colhida, da minha infância, para os estudos com a língua, com as discursividades, esboça um pouco do que sou hoje. O início de tudo é um pouco borrado, desfocado, opaco. Buscando alguma explicação para isso: não há! Buscando, ao menos, um conforto para a onda de memórias que me tomou de assalto, lembrei-me da primeira vez que li Proust, na disciplina de Literatura Francesa,



Figura 1: Disponível em: <http://www.musee-orsay.fr/en/collections/works-infocus/search.html?no_cache=1&zoom=1&x_damzoom_pi1%5BshowUid%5D=2110>. Acesso em: 02 jan. 2018.

obra de arte, lá se vão mais de 30 anos vividos por esta filha de plantador de grãos, e a cena volta viva: um passado que dura e dura muito em mim. Às vezes tenho a impressão de que eu também “duro” nele – “duro” no sentido de duração no tempo, permanência, e também “duro” no sentido de resistência, como tantos sujeitos que resistem até hoje, produzindo os grãos que matam a fome das multidões. Pelos discursos e pelas possibilidades de sentidos na língua também se alimenta multidões e é nesse lugar que me inscrevo enquanto sujeito de e em práticas sociais. Esse deslocamento da

ainda na graduação em Letras, no início dos anos 1990, e me emocionei com o episódio da “Madeleine”, mergulhada no chá, que se dissolve na boca e aciona memórias de infância. A filha do lavrador lendo Proust em Francês! Ouso dizer que, como o autor, “senti-me menos medíocre, contingente, mortal”- guardadas as devidas proporções. E o sentimento de que o passado também dura muito tempo tomou conta de mim. Naquele tempo, “só” me emocionei, fiz a análise literária solicitada pela professora, mas guardei em mim o que uma sensação pode produzir em um sujeito; hoje compreendo os efeitos da “partilha do sensível” de que nos fala Jacques Rancière.

⁷ Que pode ser conferido nos verbetes dos dicionários apresentados ainda neste texto.

Empreender uma reflexão sobre “restolho”, e sobre tudo o que ele pode significar é ocupar-se de “ninharias”⁸. O analista de discurso ocupa-se de ninharias, explicita elementos que, às vezes, passam despercebidos. Falar de restolho é falar duas vezes em ninharias, pois é assim que a palavra significa duplamente: a) ninharia por ser uma palavra no universo de uma língua; b) ninharia por remeter a restos que ficam para trás. As ninharias também podem durar muito tempo. Este “durar muito tempo” dá conta de certa consciência que se tem do desconhecimento da origem, mas também de que o “para sempre” é uma ilusão. Se, por um lado, a Literatura Francesa me afeta, há um lado da Filosofia e das biografias que há muito vêm me seduzindo, sou sujeito afetado pela leitura da autobiografia (nunca acabada) de Louis Althusser (1992), intitulada *O futuro dura muito tempo*, vem daí o desejo de intitular este texto e de refletir sobre a duração do tempo para além de uma cronologia qualquer, colocando em relação história e memória: a história de cada um, que é a história de um dado grupo social; a memória que, às vezes, parece perdida e que volta com toda a força a partir de uma sensação (sabor, sonoridade, aroma etc.). Não há como trapacear o tempo e as experiências vividas quando se é interpelado irremediavelmente pela ideologia e se é afetado pelo inconsciente.

Estas experiências vividas e as intertextualidades experimentadas vão formando uma rede e constituindo sentidos em mim. A palavra “restolho” segue por aí produzindo sentidos, fica enchendo a boca de quem a pronuncia, sua sonoridade ressoa em mim e remete à farta (muito antes de se falar em sementes transgênicas) colheita do milho na região de minifúndio agrícola reconhecida como do Alto Uruguai⁹, noroeste do

Rio Grande do Sul, Brasil. Ser criança nesse lugar social era ser gurua, era ajudar os pais na labuta diária desde muito pequena, era brincar na terra, conhecer a terra como só o filho e a filha do lavrador conhecem; era ter as mãos sujas de terra e os pés encardidos e isso não ser um problema para ninguém, porque estar impregnado de terra era ser saudável e era estar em sintonia com ela. Aquela realidade transformava o sentido da palavra trabalho, porque trabalho era brincadeira e às vezes a brincadeira era trabalho. O funcionamento ideológico se revestia de necessidade básica, de subsistência, de empatia dos pequenos com os adultos. Às vezes, os pequenos da casa eram carinhosamente chamados de “restolhos”, eles tinham seu valor. Essas memórias não são minhas, são de todo um grupo social que certamente dialoga ou até se assemelha às memórias de outros grupos sociais. Talvez isso não esteja escrito e não tenha o estatuto de conhecimento histórico, mas certamente é um saber histórico passado de pai para filhos desde muito tempo. Produzi esta breve narrativa para ilustrar um pouco do que tenho estudado como “processos de produção de sentido”; mas também para justificar o meu interesse em trabalhar com o restolho, enquanto categoria teórica que me afeta sem cessar.

Para tratar de “restolho” enquanto palavra, enquanto item lexical em funcionamento na língua, neste caso a Língua Portuguesa de Portugal e do Brasil, mais especificamente, refletindo sobre os sentidos que ela pode produzir em diferentes “espaços de enunciação”, vou explorar um pouco os dicionários, enquanto instrumentos linguísticos da maior importância nos processos de gramatização das línguas (AUROUX, 1992). Nesse sentido, tomo os dicionários também como “textos que

8 Metáfora utilizada por Vanise Medeiros (2016), em uma apresentação oral, na UNICENTRO/PR.

9 Alto Uruguai é a denominação para uma região fisiográfica do noroeste do Rio Grande do Sul, Brasil. Ela está localizada entre o rio Uruguai e o rio Ijuí e é formada pelos municípios

principais Erechim, Tenente Portela (município onde nasci e vivi até os 17 anos), Palmeira das Missões, Sarandi, Santa Rosa, Frederico Westphalen, Getúlio Vargas, Três Passos, Giruá e Três de Maio. Trata-se de uma região bastante agrícola com predominância de minifúndios e lavouras de subsistência.

se produzem pelo funcionamento da língua nos espaços de enunciação” (GUIMARÃES, 2014, p. 49), sendo que compreendo os espaços de enunciação como “espaços que distribuem desigualmente as línguas para seus falantes, e assim redividem o sensível, ao identificarem os indivíduos ao serem tomados pelas línguas” (GUIMARÃES, 2014, p. 51).

Ao tratar da Língua Portuguesa de Portugal e da Língua Portuguesa do Brasil não me deterei em acordos ortográficos ou em peculiaridades gramaticais de cada uma, estou dando destaque a dois espaços de enunciação bem diferenciados: de um lado, um pesquisador português (e uma cantora portuguesa) produzindo sentidos na e sobre a palavra restolho; de outro lado, um grupo social constituído por lavradores e a sua descendência (agora a pesquisadora que aqui se apresenta), no interior do sul do Brasil, produzindo sentidos sobre a mesma palavra (que já é outra). A distribuição da língua é, sem dúvida, desigual, instaurando pontos em comum (revelando paráfrases) e pontos divergentes (revelando a contradição como constitutiva). Estou diante de uma tensão constitutiva da Língua Portuguesa, uma língua que é muitas e que não cessa de se dividir, ela ressoa, produz ecos bem específicos, sob diferentes condições de produção. Não há um sentido “correto” para a palavra, há sentidos.

Os dicionários são espaços de produção do sujeito na e da língua, sua gramaticalidade, sua ortografia e suas possibilidades de sentidos, mas esses instrumentos não dão conta da totalidade de uma língua e dos efeitos de sentidos que podem ser produzidos. O dicionário, nessa perspectiva, é tomado como objeto discursivo (NUNES, 2006), bem como espaço para se “guardar” a língua imaginária sempre em jogo com a língua fluída (ORLANDI, 2009). De fato, “entendemos que os

sentidos são ‘aves’, eles migram; são ‘aves’ ariscas, não se deixam aprisionar; são ‘aves’ que cantam, seu canto ressoa de diferentes maneiras. E, como todas as canções, estas provocam diferentes reações nos sujeitos” (PETRI, 2010, p. 25). Dizer restolho em Portugal, dizer restolho no interior do sul do Brasil; consultar o verbete restolho em dicionários portugueses e em dicionários brasileiros. A isto que me proponho: observar, interpretar, via Análise de Discurso peuceuxiana, e compreender um pouco mais sobre os processos de produção de sentido em diferentes momentos sócio históricos e em diferentes espaços de enunciação.

Minhas observações e meu gesto interpretativo se dão sobre alguns dicionários, aqueles já mencionados, e com o propósito de explicitar os sentidos para restolho em diferentes instrumentos, diferentes momentos sociais e históricos, mas, sobretudo, em diferentes espaços de enunciação, tendo por base-suporte as condições de produção dos sentidos sobre a palavra em estudo.

Dicionário 1

O *Dicionário contemporâneo de Língua Portuguesa*, publicado em Portugal, em 1881, por Caldas Aulete, traz em sua apresentação que foi “feito sobre um plano inteiramente novo”. A contemporaneidade, nesse caso, é também tomada no sentido de novidade, o que é reiterado no título da obra. Mais de 130 anos se passaram, o Caldas Aulete tem sua publicação brasileira, agora impressa, sob o mesmo título, e digital sob o título: *Caldas Aulete Digital*, um site de consulta disponível on line. O verbete estudado é assim apresentado:

Restolho (rres-to-lhu), s. m. a parte inferior do trigo, da cevada e de outras gramíneas, que ficou enraizada na terra depois da ceifa. Restolhal. V. r. *Resto*.

Dicionário 2

O *Novo dicionário da língua portuguesa*, publicado em Portugal, em 1899, por Cândido de Figueiredo, traz em sua apresentação a justificativa para o título de “novo”, pois acrescenta mais de 30 mil vocábulos ao que já estava posto em outros dicionários de Língua Portuguesa produzidos até então. Chama a atenção, em especial, que o autor dá ênfase ao fato de que colheu “na linguagem brasílica, que contribuiu para esta obra com mais de 5.000 vocábulos não registrados até agora em dicionários portugueses”, explicitando a presença do português do Brasil em instrumentos linguísticos no final do século XIX¹⁰. Para o verbete em estudo, ele propõe:

Restolbo, s.m. parte inferior do caule das gramíneas, que ficou enraizada depois da ceifa, restolhal; *barulho, o mesmo que restolhada. Cf. G. Braga, *Mal da Delf*, p. 55. (De *resto*).

Estes dois primeiros dicionários apresentam noções muito próximas, constituindo uma rede entre dicionários produzidos em um mesmo espaço de enunciação e sob condições de produção muito próximas. Destaque para a referência à palavra *resto*, que remete a sentidos pejorativos neste período para estes dois dicionários, o que depois vai desaparecer e quando retornar vai deslocar os sentidos inicialmente presentes.

Dicionário 3

O *Dicionário Prático da Língua Nacional*, publicado no Brasil, em 1945, por J. Mesquita de Carvalho, propõem, em sua apresentação: o registro dos “vocábulos mais usados na vida moderna” e para que não se tornasse muito externo seriam omitidos “brasileirismos e lusitanismos dispensáveis, os nomes técnicos, senão quando sejam homógrafos verbetes, e os nomes enciclopédicos”.

¹⁰ Cf. Guimarães, 1996.

Restolbo - s. m. Lat. hip. *restunculum*. Parte do caule das gramíneas que fica enraizada depois da ceifa. Restolhal. Barulho. Restolhada. COGNATOS: **restolhada** (s. f. grande quantidade de restolho; ruído produzido pelas pessoas que andam sobre o restolho; ruído, barulho, estrondo); **restolhador** (s. m. respingador); **restolhal** (s. m. terreno em que há restolho); **restolhar** (v. intr. rebuscar no restolho; procurar os restos; fazer ruído andando sobre ou entre o restolho; fazer bulha ou ruído; v. trans.: respingar; v. trans.-rel. respigar).

No caso deste terceiro dicionário estudado, observa-se que já não há referência explícita ao verbete “*resto*” como havia nos anteriores, apresentando-se um movimento em direção aos cognatos, sejam eles substantivos, sejam eles verbos.

Dicionário 4

O *Dicionário da Língua Portuguesa*, publicado no Brasil, em 1954, por Laudelino Freire, traz em sua apresentação as características de “grande e novíssimo” Dicionário.

Restolbo s. m. Parte inferior do caule das gramíneas que ficou enraizada depois da ceifa. 2 Restolhal. 3 Barulho, o mesmo que restolhada.

Observa-se a repetição de sentidos já postos nos dicionários anteriores, mas já não aparece mais a referência a “*resto*”, tão presente nos dicionários portugueses publicados no final do século XIX. Ao mesmo tempo observa-se que tanto no final do século XIX quanto em meados do século XX há uma forte presença da acepção que nos remete a ruído e barulho, já indicando os sentidos que prevalecem nos estudos da linguagem até o presente momento. Pois o que tem ruído, faz barulho, incomoda e interessa aos pesquisadores que se ocupam das questões da linguagem.

Dicionário 5

O *Dicionário Online Caldas Aulete* foi publicado em uma primeira versão simplificada em 2007,

sendo ampliada para o formato que tem hoje no ano de 2009. Os editores explicam que este dicionário online traz em seu bojo mais de 200 mil verbetes já presentes na primeira versão, ainda em Portugal no final do século XIX (acima citada), bem como acrescenta mais de 80 mil verbetes da atualidade, e com tudo isso, unindo tradição e novas tecnologias, vai “tornar-se o maior banco de dados do idioma.”

O verbete em estudo assim se apresenta:

Restolho – (res.to.lho) [ô]
s. m.
1. Parte da gramínea que continua enraizada no solo após a ceifa.
2. Bras. Resíduo que permanece depois que algo é retirado.
3. Restolhal.
[E: De or. obsc.]

Dicionário 6

Por último, dicionário bastante atual e bastante consultado no Brasil, o *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, disponibilizado em 2009, em forma de CD que acompanha a versão impressa, traz informações importantes, dentre as quais, destaca-se o período de aparecimento da palavra e os diversos modos de significar. O verbete em análise assim se apresenta:

Restolho 1188-1230 (origem obscura)
substantivo masculino
1 palha que fica no campo após a colheita
2 parte do caule das gramíneas que fica enraizada após a ceifa
3 erva que nasce de novo depois de ceifada
4 Regionalismo: Brasil.
resto, depois de tirado o que havia de melhor; conjunto de sobras, de resíduos
5 ruído, barulho

Já a forma verbal “restolhar” vai ser datada do século XIX e traz em seu bojo acepções que interessam ao analista de discurso, ao filósofo, ao historiador, conforme segue:

Restolhar 1836 (deriva de restolho + ar)
verbo transitivo direto e intransitivo
1 catar no restolho, aproveitar o restolho;
procurar os restos

Ex.: r. alimentos
os miseráveis restolham
transitivo direto
2 Derivação: por analogia.
catar, procurar de modo minucioso
Ex.: r. os erros de um texto
intransitivo
3 causar ruído, movendo-se pelo restolho
intransitivo
4 Derivação: por extensão de sentido.
fazer ruído ou bulha
Ex.: animal que vem restolhando

Este terceiro bloco de dicionários faz retornar a acepção de resto, mas não mais como algo a ser abandonado, deixado para traz ou com sentido pejorativo, pois o resto aqui vai significar aquilo que ainda resiste, que chama a atenção, que pode interessar ao pesquisador. Da mesma forma, resalto a presença constante do barulho e do ruído, pois ele não deixa o pesquisador descansar, fica incomodando, demandando discursivização. Cada acontecimento que se dá no âmbito histórico interessa ao historiador e também ao analista de discurso, por menor que seja, é o restolho que nos instiga a seguir pesquisando.

De um lado a força do restolho vinculado aos campos de trigo portugueses de outrora, de outro lado os campos de trigo e milho do sul do Brasil de outrora e de hoje. Diferentes espaços de enunciação, diferentes acontecimentos, diferentes sujeitos vivendo a divisão das línguas e experimentando relações muito peculiares com o restolho. Seja pela generalização dos grandes dicionários, seja pelo lugar dos regionalismos e brasileirismos, o restolho resiste e continua produzindo sentidos.

Por práticas sociais de tipo novo

“Mas é preciso morrer e nascer de novo
semear no pó e voltar a colher
há que ser trigo, depois ser restolho
há que penar para aprender a viver”.

No desejo de colocar um ponto final nesta reflexão, trago à baila os versos de Mafalda Veiga

em relação à lavoura que tem seu ciclo – e com ele também se vai aprendendo a viver, a assumir posições de sujeito. O restolho, com seu funcionamento na agricultura desde o século XII, vem funcionar no discurso de historiadores e linguistas, em pleno século XXI. Essa realidade diz muito da história e sobre ela, bem como das relações da história com as questões da linguagem. Em mim, restolho funcionou como um dispositivo de memória, de uma tomada de consciência e de uma retomada de um saber histórico que me constitui. Atualmente, no âmbito das minhas pesquisas, restolho significa também como significa para Catroga (2009) e este artigo propõe-se a colaborar para a compreensão da palavra e de seu funcionamento no discurso e na produção de sentidos.

Assim como ensina Davallon (1999), compreendo que a história resiste mais e melhor ao tempo do que a memória, mesmo uma memória de um dado grupo social que vai se perpetuando pela oralidade, está sempre correndo o risco de desaparecimento, o que não ocorre com a história que tem como princípio a invenção da escrita, tendo desenvolvido estratégias para guardar saberes, tais como documentos, depoimentos, testemunhos, arquivos, acervos, sob a égide da História. É nesse entremeio que observo a construção de um dado saber histórico que pode ou não se tornar um conhecimento histórico. O saber histórico é, para mim, tudo aquilo construído no interior de um dado grupo social (modos de produção no trabalho, lendas, canções, mitos etc.) e que tem seu funcionamento na instância do simbólico, no sentido que Eni Orlandi (1999) empresta ao termo. A colheita do milho, realizada de modo artesanal (sem máquinas) e que já seleciona as melhores espigas para o comércio, introduz a necessidade de uma segunda fase, a do respigar que tantas vezes foi tarefa destinada às mulheres e às crianças. Isso diz muito dos modos de produção de uma dada sociedade organizada. Trata-se do plantio e da

colheita realizados pelas próprias mãos do lavrador e de sua família, uma prática social muito antiga, replicada por séculos e que ainda não desapareceu – do cenário brasileiro pelo menos.

Este processo, como um todo, pode não estar na história, a grande, com o estatuto de uma grande revolução ou de uma luta política de repercussão internacional, mas está na memória coletiva e constitui um saber histórico, explicitando um “saber-fazer” constitutivo de um grupo social que se organiza em torno da produção de grãos, seja em Portugal, seja no Brasil, seja em outro lugar. Considero que as práticas sociais, tal como as compreendo, constituem sentidos no e para o sujeito, sendo inarredavelmente históricas, passíveis de discursivização.

Por tudo isso também, a noção de espaço de enunciação é muito importante para esta reflexão, já que as práticas sociais realizam-se efetivamente em um dado espaço de enunciação, significando de modos diversos para diferentes sujeitos, inscritos em diferentes formações discursivas. No espaço de enunciação brasileiro, o restolho significa – em pleno século XXI – aquilo que resta, mas que ainda está pleno em grãos, no restolho ainda estão guardadas sementes, ainda que não tenham o mesmo estatuto das grandes espigas. No restolho, tal como é compreendido no sul do Brasil, há um devir, tanto o passado dura muito tempo como o futuro também nos desafia e promete durar muito tempo.

Já no espaço de enunciação português denota-se o sentido de resto da lavoura já ceifada em sua totalidade e há certa nostalgia sobre a palavra que remete à construção de uma memória bem específica, instaurada no interior de um grupo social e respeitada por tantos outros como história de Portugal. No espaço de enunciação português, o restolho tem seu lugar na canção nostálgica de Mafalda Veiga, nos trabalhos da história coordenados por Catroga (e outros), fazendo ecoar sentidos advindos lá na prática social da lavoura, e já

constituindo uma prática social de tipo novo, na qual o restolho tem sua importância e talvez o “respirar” seja tomado como parte de uma metodologia para fazer a História levando em consideração elementos próprios do discurso, tal como é concebido na/pela Análise de Discurso pecheuxiana.

Enfim, apresentei algumas reflexões sobre a duração do tempo, da palavra restolho no tempo produzindo efeitos de sentido, ainda falta muita pesquisa para compreender como se constituem as práticas sociais e como elas produzem sentidos em nós.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *O futuro dura muito tempo*, seguido de *Os fatos*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992.
- AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo*. Memória e fim do fim da história. Coimbra: Almedina, 2009.
- DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte da memória? In: ACHARD, Pierre [et al.]. *Papel da memória*. Campinas, SP: Pontes, 1999. p. 23-38.
- GUIMARÃES, Eduardo. Espaço de enunciação, cena enunciativa, designação. In: *Coleção Fragmentum*, n. 40. Publicação do Laboratório Corpus, UFSM. Santa Maria, RS: Editora do PPGL, 2014. p. 49-68.
- GUIMARÃES, Eduardo. Sinopse dos estudos do português no Brasil: a gramatização brasileira. In: GUIMARÃES, Eduardo; ORLANDI, Eni Puccinelli. (Orgs.) *Língua e cidadania: O Português no Brasil*. Campinas: Pontes, 1996.
- HENRY, Paul. A história não existe? In: ORLANDI, E. (Org.). *Gestos de Leitura - da História no Discurso*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- NUNES, José H. *Dicionários no Brasil: análise e história – do século XVI ao XIX*. Campinas, SP: Pontes Editores; São Paulo: FAPESP; São José do Rio Preto: FAPERP, 2006.
- ORLANDI, Eni. P. *Língua Brasileira e Outras Histórias: discurso sobre a língua e ensino no Brasil*. Campinas: Editora RG, 2009.
- _____. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- PETRI, Verli. *Um outro olhar sobre o dicionário: a produção de sentidos*. [Verli Petri, com a participação de Daiane Siveris, Daiane da Silva Delevati, Nina Rosa Licht Rodrigues]. Santa Maria: UFSM, PPGL-Editores, 2010.
- PETRI, Verli; SCHERER, Amanda. O funcionamento do político na produção de sentidos: o dicionário como trajeto de leitura In: **A análise do discurso e sua história: avanços e perspectivas**. Campinas, SP : Pontes Editores, 2016. p. 359-373.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO Experimental.org; Editora 34, 2005.
- VEIGA, Mafalda. *Restolho* (letra e música). Álbum Pássaros do Sul. Lisboa: Manuel Faria Produtor, 1987.
- VENTURINI, Maria Cleci. *História, memória e espaço público: diálogo com Fernando Catroga*. Conferência proferida para o Grupo de Estudos Linguísticos do Laboratório Corpus – UFSM, dia 06.11.2017. Mimeo.

Dicionários consultados

- AULETE, Caldas. *Dicionário contemporâneo de Língua Portuguesa*. Lisboa: Antônio Maria Pereira Editora, 1881.
- AULETE, Caldas. *Dicionário Online de Língua Portuguesa*, 2009. Disponível em <http://www.aulete.com.br>

CARVALHO, J. Mesquista de. *Dicionário Prático da Língua Nacional*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1945.

FIGUEIREDO, Cândido de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Livraria Editora Tavares Cardoso e Irmão, 1899.

FREIRE, Laudelino. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Belo Horizonte: Livraria e Editora José Olympio, 1954.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*, 2009, em CD.

Submissão em 20 de dezembro de 2017

Aceito em 10 de janeiro de 2018.

A constituição da memória no movimento das palavras sobre a morte

pg 91-104

Gesualda dos Santos Rasia¹

Resumo

Este artigo ocupa-se com a discussão acerca do funcionamento da memória a partir da materialidade linguageira constante em lápides tumulares. Lugar de celebração/rememoração, o epitáfio, ao lado de outras materialidades, compõe sentidos sobre a vida e a morte, fornecendo pistas para se refletir acerca dos modos de ser-estar dos sujeitos em uma determinada sociedade. As análises têm como escopo de investigação o Cemitério Luterano de Curitiba, estabelecido em 1856, por conta de dissensos entre a comunidade católica e a protestante, no que tangia ao lugar de destinação de seus mortos. Assim, buscamos em suas inscrições vestígios da constituição identitária dos sujeitos, a partir da circunscrição em saberes da ordem do religioso, da língua, do trabalho e da família. As análises atentam para a relação entre o funcionamento da língua em sua relação com a historicidade.

Palavras-chave: Inscrições lapidares. Memória. Sujeitos. Sentidos

THE MEMORY CONSTITUTION IN THE WORDS MOVEMENT ABOUT DEATH

Abstract

This article deals with the discussion about the functioning of memory from the constant linguistic materiality on tombstones. As a place of celebration/rememoration, the epitaph, together other materialities, composes meanings about life and death, providing tracks to think about the ways to be of the subject in a determined society. The analysis take as scope of investigation the Lutheran Graveyard of Curitiba, established in 1856 due to disagreements between the Catholic and Protestant communities, in relation to the place of their dead destination. So, we search tracks of the subject's identity constitution on this inscriptions by the circumscription in the religious knowledge order, of the language, work and family. The analysis points to the relation between the language functioning in its relation with the history.

Keywords: Tombstones inscriptions. Memory. Subjects. Meanings.

Mas é difícil para nós viver com os mortos, não sabendo o que fazer com as roupas nas quais eles ainda estão pendurados, habitando seus armários e suas cômodas; não sabendo como vesti-los.

Peter Stallybrass

O casaco de Marx: roupas, memória, dor

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná. E-mail: gesa.rasia@gmail.com

Começando a caminhada por um lugar de memória

O olhar contemplativo ou mesmo furtivo que lançamos ao redor quando de uma caminhada/visita a qualquer cemitério ocidental faz com que nos deparemos, inevitavelmente, com elementos pétreos. Do granito ao mármore, estes dizem sobre uma prática social que reporta à memória de nossa constituição judaico-cristã. Nos relatos do Antigo Testamento é recorrente a utilização de pedras para erguer altar destinado aos atos sacrificiais e também como gesto memorialístico pelos feitos de Javé. Se o elemento pedra, tal como disposto nos memoriais do AT falava, a partir de seu silêncio, sobre a simbologia do sacrifício e da gratidão, em nossa contemporaneidade elas apresentam-se, enquanto lápides tumulares, saturadas de linguagem. Ali, nas formas assumidas pelos signos verbais, tentam dizer o indizível, o paradoxo vida-morte.

A morte na cultura Ocidental: o funcionamento da memória cemiterial

Ao tratar da memória em sua relação com a escrita, Le Goff (1990) aponta o entrelaçamento dessas duas instâncias, explicitando que a memória coletiva se desenvolve, a partir da emergência da escrita, em duas perspectivas: a da comemoração e a da celebração. Esta última diz respeito a monumentos comemorativos de acontecimentos memoráveis. E a partir disso, assume forma de inscrição, cujo período áureo foi o da Grécia e da Roma antigas:

A pedra e o mármore serviam na maioria das vezes de suporte a uma sobrecarga de memória. Os “arquivos de pedra” acrescentavam à função de arquivos propriamente ditos um caráter de publicidade insistente, apostando na ostentação e na durabilidade dessa memória lapidar marmórea. (LE GOFF, 1990, p. 373-374).

A investida na perpetuação tinha a ver, conforme o autor, com a fixação de estruturas que não eram fixáveis na memória de modo completo, tais como genealogias, calendários, atos religiosos e financeiros, entre outros. Estamos querendo entender que os registros tumulares em cemitérios inscreviam-se nessa ordem, na medida em que registravam a nominata dos sujeitos pertencentes a uma comunidade, junto a seus dados de nascimento e de morte.

Já no período medieval, o judaico-cristianismo imprime na relação memória-religião a tônica da recordação, com o elogio dos atos divinos e o chamado à lembrança como tarefa religiosa. Le Goff sustenta tal hipótese recorrendo a uma materialidade que funda esse sentido, a multiplicidade de passagens bíblicas com esse teor, a exemplo do livro do deuterônomo, no qual o dever da memória encontra-se relacionado à constituição identitária dos sujeitos:

Lembra-te de Yahvêh teu Deus: foi ele que te deu esta força, para agires com poder, guardando assim, como hoje, a aliança jurada aos teus pais (Deut. 8: 18). A assunção do cristianismo como religião dominante no Ocidente é revestida, pois, deste funcionamento específico da memória e, com o passar do tempo e a absorção de diferentes práticas, a memória passa a ser associada também à morte, pela via do culto pagão dos mortos e dos antepassados. Instaura-se a prática de orações pelos mortos e de evocação da memória de homens inscritos e livros a partir do uso de fórmulas: ‘aqueles de quem escrevemos os nomes para guardarmos na memória’. [...] no século IX, sob o impulso de Cluny, uma festa anual foi instituída em memória de todos os fiéis mortos, a comemoração dos defuntos, a 2 de novembro. (LE GOFF, 1990, p. 386 e 387).

Le Goff sublinha, ainda, que a prática de comemoração dos mortos entra em declínio do final do século XVII até o final do século XVIII, sendo retomada após a Revolução Francesa, quando volta reaparece marcada pela “grande época dos cemitérios, com novos tipos de monumentos,

inscrições funerárias e rito da visita ao cemitério. O túmulo separado da igreja voltou a ser centro de lembrança. O romantismo acentua a atração do cemitério ligado à memória” (op. cit., p. 398). E é nos meados do século XIX que a Europa assiste ao recrudescimento da cultura da inscrição, via placas e monumentos em geral e, de modo especial, nas casas de mortos célebres. Surge também a prática de celebração da memória do “soldado desconhecido”, na qual, a via do anonimato alcança um efeito de coesão em torno de uma memória comum (op.cit.).

Interessante faz-se notar que, ao lado desse movimento de constituição identitária e de pertencimento a partir do anonimato, ganha força, à mesma época, outro movimento que lhe é, de certo modo, antagônico: o da individuação, derivado do espírito romântico com ênfase nas subjetividades. Catroga (2002) historia que o cemitério oitocentista burguês levou às últimas consequências um desejo *post-mortem*. Segundo o autor, o homem medieval ainda não estava centrado sobre si mesmo, vivia sob a égide da via comunitária no além. Inversamente, com o crescimento da ideia do sujeito, assume importância a ideia da individuação, marcada na expansão de sinais que eram próprios do século XIII, tais como os jacentes² e as figuras humanas e divinas em posição orante. Vale dizer que até o final do século XVIII esses signos encontravam-se restritos a pessoas com destaque e poder social, senso apenas no século XIX que a referida tendência se “democratiza” e expande:

É a própria lei (ao exigir sepulturas individualizadas) e os próprios valores fundantes da nova sociedade em construção a acenarem com a promessa de que, nem que fosse através da reatualização mnésica, possibilitada por um culto dos mortos cada vez mais intersubjetivo e familiar, todos podiam finalmente aspirar à perpetuação na memória coletiva. Dir-se-ia que as garantias

2 No campo da arte tumular, o jacente é a figura esculpida em alto-relevo do falecido deitado sobre sua sepultura. Esse tipo de escultura funerária foi comum na Europa cristã a partir da Idade Média. A estátua do tumulado, que podia ter os olhos abertos ou fechados, era geralmente esculpida como se estivesse de pé (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Jacente>, acesso em 05/01/18).

de imortalização foram passando de privilégio de alguns a direito natural de todos. (CATROGA, 2002, p. 7).

A construção da memória a partir de individualidades assume importância maior que a da memória coletiva, embora a junção dos diferentes “eus” que se marcam nas inscrições tumulares venham a compor os rastros do tecido social, a partir de índices eleitos para registro. Catroga (op.cit.) apresenta discussão que nos possibilita pensar como se dá, na cultura cemiterial, a relação entre os símbolos materiais e a memória. O autor principia explicitando, a partir de Ariès (1992)³, que o túmulo, desde sua origem, é um memorial, no qual se materializava, de modo simbólico, a sobrevivência do morto, na medida do porte da celebração, via signos e inscrições. Se a cultura judaica valorizava o campo da memória e o marcava e marca com pedras⁴, signos da perpetuação da lembrança/memória, o Cristianismo estabeleceu-se, em sua essência, como prática religiosa centrada na memória de Jesus, e por conta disso recuperou ritos tanatológicos, conforme Catroga (2002, p. 7).

A linguagem verbal dos epitáfios narrativos, ao lado de fotografias, da campa individual, do jazigo e das estátuas, compõe essa feição memorialística. As especificidades que assume enquanto “linguagem cemiterial”, tomando aqui, de empréstimo, expressões de Catroga, apresenta-se como uma “poética da ausência”. Entendemos o

3 ARIÈS, Philippe. *Essais de Mémoire*. Paris: Seuil, 1993, p. 346.

4 Na tradição judaica, o corpo dos mortos é preparado, vestido, e em seguida é colocada uma pedra em cada olho, e uma terceira na boca, que simbolizam a impossibilidade de questionamento da própria morte. “Em geral, depois de um ano, pedras são colocadas sobre o sepulcro, baseando-se na tradição bíblica, quando Jacó colocou pedras para sua esposa Raquel, em sinal de homenagem. Esse gesto, explica a Associação Israelita carioca, assegura que os mortos não serão esquecidos e a sepultura não será profanada. Uma das funções básicas da pedra tumular é manter viva a memória do falecido. E, de acordo com o Talmud [livro sagrado], a memória dos mortos torna-se menos intensa após 12 meses.” *Gazeta do Povo*. Disponível em <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/as-tradicoes-de-um-enterro-judaico-auwyfjo3y0i26ezz567gsxp8>>. Acesso em 27/12/2017

movimento linguajeiro que aí se instaura enquanto sobreposição de signos como uma tentativa de saturar o paradoxo presença/ausência, conter o fantasma do nada e a própria finitude, condição esta demasiadamente humana. Os movimentos tecidos por essa linguagem, prenhe de contradições, colocam-se sob a “censura de indeterminação do tempo e do espaço profanos, escrevendo um círculo de sacralidade no interior do qual os signos só valem no interior de suas relações” (CATROGA, 2002, p.10). É certo que os sentidos se produzem a partir da teia significativa que diz sobre a morte, com campo semântico que lhe é próprio. Queremos refletir, no entanto, acerca dos modos como práticas histórico-sociais intervêm sobre esses signos, produzindo determinações de sentido, ao mesmo tempo em que estes dizem, e muito, sobre as práticas das quais derivam. Nessa perspectiva, a memória monumental dos cemitérios pode assumir, para além do sentido simbólico, também uma dimensão da ordem do político.

O Cemitério Luterano de Curitiba: a constituição de um domínio de memória

Até aqui tratamos, ainda que sucintamente, dos modos como os signos próprios da cultura cemiterial se estabeleceram ao longo da história. A partir de agora, voltamos nosso olhar para um recorte específico desse entorno: o Cemitério Luterano de Curitiba, com o intuito de refletirmos, a partir de inscrições lapidares nele contidas, sobre como sentidos acerca da morte se estabelecem. Para tanto, começamos por apresentar as condições históricas sob as quais se dá a criação do referido cemitério, haja vista que elas têm, por um lado, e em termos amplos, relação com a historicidade ocidental comum a esses espaços; e, por outro lado, em sentido estrito, as condições específicas de instituição do espaço tem a ver com recorte de caráter religioso.

Prática datada do século XIX, a transferência dos sepultamentos do interior das igrejas para espaços externos respondeu a um princípio de higienização. Catroga (2002) afirma que em Portugal os cemitérios são definidos como “espaços públicos” de gestão municipal ou paroquial por lei estabelecida em 1834. Antes disso o espaço eclesiástico era reservado a nobres e famílias abastadas, restando às pessoas destituídas de títulos e de riquezas as covas rasas nas imediações das vilas, o cemitério como espaço comum para todas os estratos sociais não oblitera as diferenças econômicas na ostentação de signos. Justo a esta, outra fronteira se instaura, como efeito da Reforma Protestante (séc XVI), a separação do campo santo para católicos e para protestantes. Considerados hereges pela Igreja Católica, a estes últimos não era permitido o sepultamento no mesmo espaço dos anteriores. Registros históricos relatam, inclusive, que a criação do Cemitério Luterano de Curitiba resultou da necessidade de um lugar para sepultamento do alemão Johann Friedrich Prohmann (nascido em Hannover), em 1856. Diante da recusa do padre da cidade, o qual sugeriu que ele fosse sepultado extra-muros, a comunidade evangélica luterana pleiteia à prefeitura uma área para colocar seus mortos. Recebe, então, doação da prefeitura de espaço em uma colina, local que viria a se tornar o então cemitério, no atual Bairro Alto da Glória⁵. Seguindo a tradição da maioria dos cemitérios protestantes do país, apresenta arquitetura simples, sem ênfase na suntuosidade arquitetônica. Antes, prima pela riqueza da vegetação que acompanha os túmulos, no caso, fileiras de ciprestes. Se a segmentação originou-se de dissenso de ordem religiosa, a preservação do espaço, até a atualidade funciona como preservação de memória étnico-religiosa.

5 Informações disponíveis em: <http://www.partiucuritiba.com/comunidade-redentor-igreja-evangelica-luterana/>. Acesso em 27/12/2017.

O olhar que aqui lançamos sobre o objeto de investigação é orientado por pressupostos da AD francesa, em diálogo com uma perspectiva historicista. Interessa-nos, portanto, o funcionamento discursivo da memória, que se define como

estruturação de materialidade discursiva complexa, que, tensionada numa dialética da repetição e da regularização, é aquilo que frente a um texto que aparece como acontecimento a ler, reaviva os implícitos, ou seja, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc, indispensáveis à sua leitura, colocada como condição do legível no que tange ao próprio legível. (PÉCHEUX 2010, p. 52).

As inscrições lapidares nos convocam, então, à leitura naquilo que seus significantes articulam no dito que se mostra intervalar entre passado, presente e futuro. Naquilo que mobilizam enquanto conjunto/campos de saberes concernentes à existência histórica dos sujeitos. E nesse sentido que recorremos a Courtine, para o qual a memória discursiva

concerne à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas determinadas pelos aparelhos ideológicos (...) ela visa a que Foucault (1971, p. 24) levanta a propósito dos textos religiosos, jurídicos, literários, científicos, “discursos que originam um certo número de novos atos, de palavras que os retomam, os transformam ou falam deles, enfim, os discursos que indefinidamente, para além de suas formulações, são ditos, permanecem ditos e estão ainda a dizer. (COURTINE, 2009, p. 105-106).

A materialidade linguístico-histórica dos enunciados lapidares

A partir dessa perspectiva, organizamos um conjunto de enunciados lapidares recolhidos no Cemitério Luterano de Curitiba a partir de três domínios de repetibilidade: a) os que dizem respeito à identidade/pertença religiosa; b) os que dizem respeito à constituição de laços familiares; c) os que dizem respeito à identidade alemã e d) os

que dizem respeito ao valor do trabalho. Sobre esses recortes passamos a trabalhar a partir de agora.

Recorte n. 1: O pertencimento pela ordem da religiosidade

Dizer sobre a morte em uma cultura hegemonicamente cristã e no contexto de um cemitério de inscrição protestante implica na necessária presença, neste local, de enunciados situados no interior de uma Formação Discursiva Cristã. É da ordem do previsível, então, a recorrência de dizeres relacionados à divindade cristã ocidental, aos anjos, à ideia de eternidade, salvação da alma, ressurreição dos mortos, entre outras. Contudo, é expressiva a presença de versículos/passagens bíblicas, prática discursiva alinhada aos saberes do Protestantismo, cuja ruptura da Igreja Católica teve como um dos pontos de cisão a defesa da ideia de que o próprio sujeito poderia ter acesso às Escrituras, lendo-as em sua língua materna, isento da intermediação/ interpretação da Igreja, pelo viés do latim. Destas, elegemos um conjunto de oito ocorrências, as quais compõem a sequência discursiva n. 1 (Sd) para constarem em nosso corpus de análise. Vale dizer que, majoritariamente, os enunciados bíblicos fazem-se presentes em túmulos de pessoas nascidas até a primeira metade do século XX.

Sd1

“Nem a vida nem a morte nos separará do amor de Cristo.” (*1927 +1989)

“Todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade para aqueles que guardam os seus concertos e os seus testemunhos.” (PSM 25:10) (*1922 +1954)

“Bendize a minha alma ao Senhor.” (Salmo 103) (*1936 +2016)

“Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor, de hoje em diante, diz o espírito, que descancem dos seus trabalhos, porque as sobras

deles os seguem.” (Apocalipse XIV:17)⁶ (*1826 +1893) (Dormiu no Senhor)

“A minha alma espera sómente em Deus, dele vem a minha salvação.” (Salmo 62:1) (*1886 +1950)

“Combateu o bom combate, acabou a carreira e guardou a fé.” (Timóteo 4:7) (*1902 +1967)

“A minha paz: a paz que o mundo não pode dar. Não se turbe o vosso coração, nem tenhais medo.” (João 14:27) (*1937 +1997)

“Até ser despertado por Jesus e viver no novo mundo de justiça onde não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor.” (Apocalipse 21:4) (*1917 +1993)⁷.

O conjunto de enunciados bíblicos que compõem a Sd1 são representativos de algumas regularidades que merecem ser destacadas: nem sempre apresentam a referência exata à passagem bíblica, constando por vezes apenas o capítulo e não o versículo, havendo até mesmo um caso em que se apresenta apenas o texto, como no enunciado “Nem a vida e nem a morte nos separará do amor de Cristo”. A ausência de indicação da localização do texto bíblico, neste caso, produz o efeito de enunciado já cristalizado na memória coletiva daqueles que partilham desse campo de saberes. Além disso, dividem-se entre recortes do Novo Testamento e do Antigo Testamento apenas passagens do livro de Salmos, cuja característica maior é a presença de cânticos e de louvores.

No que concerne aos temas mobilizados para verbalizar os sentidos acerca da morte, eles mostram um plano de discursivização que faz convergir três dimensões: a concepção de vida eterna associada à salvação da alma e ressurreição dos corpos (“nem a vida nem a morte nos separará do amor de Cristo”. “bem-aventurados os que morrem no Senhor...”). Ao lado destes, coexistem outros, que lhes são

⁶ Embora na inscrição da lápide conste versículo 17, diferentes versões da Bíblia apontam esse texto como sendo o do versículo 13, do capítulo 14 do livro de Apocalipse.

⁷ Os enunciados lapidares foram transcritos de acordo com a ortografia original.

correlatos, tais como a expressão de gratidão diante da bondade e majestade divinas: “Bendize a minha alma ao Senhor”. “Todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade para aqueles que guardam os seus concertos e testemunhos”. “A minha paz: a paz que o mundo não pode dar...”. Vale observar que a relação de amor entre a divindade e a criatura fica inscrita em um plano de restrição, dadas as determinações produzidas no plano da língua:

a) Todas as veredas do Senhor são misericórdia e verdade **para aqueles que guardam os seus concertos e os seus testemunhos [...]**.

b) Bem-aventurados os mortos **que morrem no Senhor**.

c) A minha paz: a paz **que o mundo não pode dar**.

As construções determinativas recortam o campo de pertencimento ao domínio de saberes de modo explícito, em consonância ao que aprendemos com Pêcheux (1988), quando ele nos ensina que

O fenômeno sintático da relativa determinativa é, ao contrário (da explicativa), a condição formal de um efeito de sentido cuja causa material se assenta, de fato, na relação dissimétrica por discrepância entre dois “domínios de pensamento”, de modo que um elemento de um domínio irrompe num elemento do outro sob a forma do que chamamos “pré-construído”, isto é, como se esse elemento já se encontrasse aí. (PÊCHEUX, 1988. p. 99, grifos no original).

Em que pese esse modo de funcionamento, processos determinativos também se fazem presentes de modo mais sutil em outras construções, nas quais também é possível se depreender lugares de identificação dos sujeitos à forma-sujeito religioso:

a) Nem a vida nem a morte **nos** separará do amor de Cristo.

b) Bendize a **minha** alma ao Senhor.

c) **Combateu** o bom combate, **acabou** a carreira e **guardou** a fé.

O sujeito do discurso religioso apresenta-se a partir de diferentes formas pronominais, pela

1ª do singular, pela 3ª do singular e pela 1ª do plural, o que recorta as formas de identificação a sujeito universal de diferentes modos, ora pelo viés de uma perspectiva individualista, ora a partir do pertencimento coletivo, ora a partir do olhar/validação do outro. Em qualquer dos casos, trata-se de mundos desenhados em oposição àqueles que não se inscrevem neste universo de crença.

A seguir, imagens⁸ ilustrativas dos enunciados que compõem a Sd1:



Imagem 1: Arquivo pessoal



Imagem 2: Arquivo pessoal



Imagem 3: Arquivo pessoal

Sd2

a) “Aqui repousa em eterna paz os restos mortaes de Veronica Müller [...]” (*1890 +1937)

b) “O Senhor vo-lo emprestaste para a nossa felicidade, nós vo-lo restituímos em silêncio, mas com o coração dilacerado de dor.” (*1880 +1974)

c) “Tudo fizemos para que a tua vida não se extinguisse, mas Deus assim o quiz, seja feita sua santa vontade [...]” (*1908 +1972)

d) “Na terra amei a todos e por todos fui amada, mas Jesus traçou o meu destino e por ele fui chamado.” (*1935 +2010).

e) “Eu vou para Deus, mas não esquecerei aqueles a quem amei na terra.” (*1914 +1975)

f) “Passou a vida ajudando o próximo e semeando o bem” (*1917 +2000)

g) “Tenha sua alma merecido repouso pelo que sua bondade e compreensão tanto soube fazer pelos outros. Descanse em paz!” (*1945 +2007)

h) “Alma piedosa e caridosa, porém, cônica e firme de seus caminhos e diante das vicissitudes da vida [...]” (*1913 +2001)

i) “Com Jesus vou morar pela provação que suporrei, mas na terra, imensa saudade dos que deixei.” (*1968 +2004)

j) “Se amar demais seu semelhante foi pecado, então pequei. Perdoa-me.” (*1906 +1984).

⁸ Todas as imagens constantes neste artigo pertencem ao arquivo pessoal da autora.

k) “Dorme Pedro Vialle. Aguardando a bem-aventurada esperança do glorioso dia da vinda no nosso Salvador Jesus Cristo [...]” (*1919 +1968)

O conjunto de enunciados da Sd2, tal como o conjunto das Sd1, inscreve-se na ordem do religioso, porém, com algumas diferenças no modo de linearização. A começar pelo fato de que não se configuram como transcrição direta de passagens bíblicas embora muitos deles sejam paráfrases de saberes próprios da discursividade bíblica. Em um contraste cronológico, é possível constatar que no conjunto que compõem a Sd2, cinco enunciados constam de lápides de sujeitos falecidos já no século XXI, o que nos possibilita aventar a hipótese de um gradativo enfraquecimento da presença das Escrituras no quotidiano das pessoas, substituídos por outras formas de prática religiosa.

Os saberes fundamentados na narratividade bíblica se mantêm, conforme afirmamos anteriormente. Observe-se, por exemplo, a recorrência da ideia de vida eterna, neste agrupamento fortemente acentuada pelo viés de um determinismo divino com o qual inutilmente a condição humana luta, para, por fim, resignar-se. O espaço de contradição manifesta-se na repetibilidade da conjunção adversativa “mas”, a qual faz convergir a perspectiva da existência terrena e a da eternidade; a luta humana entre o desejo de imortalidade e, ao mesmo tempo, de experimentar as promessas do paraíso celestial. Subjacente a isso, o espaço do não-dito, o limite tênue e tenso da dúvida, tangenciada na aposta de uma eternidade onde todas as perdas são compensadas.

a) “Aqui repousa os restos mortaes...” (em oposição à vida espiritual, que residiria e outro plano).

b) “O Senhor vo-lo emprestaste para a nossa felicidade, nós vo-lo restituímos em silêncio, **mas** com o coração dilacerado de dor”.

c) “Tudo fizemos para que a tua vida não se extinguisse, **mas Deus assim o quiz**, seja feita sua santa vontade [...]”.

d) “Na terra amei a todos e por todos fui amada, **mas Jesus traçou o meu destino** e por ele fui chamado.”

e) “**Com Jesus vou morar** pela provação que suportei, **mas na terra**, imensa saudade dos que deixei.”

f) Eu **vou para Deus**, **mas** não esquecerei aqueles a quem amei na terra.”

g) “Dorme Pedro Vialle. **Aguardando a bem-aventurada esperança** do glorioso dia da vinda no nosso Salvador Jesus Cristo”.

Além da ideia de vida eterna, outro saber a este relacionado e recorrente nos enunciados da Sd2 é o da recompensa pós-morte, com dois aspectos dignos de nota a partir do modo como são linearizados/discursivizados. Inicialmente, a leitura de que a salvação e conseqüente recompensa eternas resultam de méritos alçados pelo sujeito: *Na terra amei a todos e por todos fui amada / Passou a vida ajudando o próximo e semeando o bem / Tenha sua alma merecido repouso pelo que sua bondade e compreensão tanto soube fazer pelos outros / Alma piedosa e caridosa / Com Jesus vou morar pela provação que suportei / Se amar demais seu semelhante foi pecado, então pequei.* Sejam os enunciados formulados em primeira ou em terceira pessoa, eles testificam a boa conduta e as boas obras dos falecidos, além do sofrimento, o que, em tese, lhes garantiria a vida e a recompensa eternas. Ainda que esse conteúdo não se encontre explicitado na maioria dos enunciados, ele ressoa a partir da memória discursiva, enquanto pré-construído que intervém, porém, trata-se de saber estranho ao domínio protestante. Se considerarmos que um dos motivos que provocou o cisma entre católicos e estes últimos foi justamente a concepção de salvação, a qual, para os primeiros, decorreria de uma vida piedosa, dedicada às boas obras, em contraste à salvação pela fé, obra da graça, postulado da vertente protestante, podemos afirmar que os enunciados listados irrompem, no Cemitério Luterano, como espaço de contradição,

o próprio da heterogeneidade de uma Formação Discursiva. E não por acaso pertencem eles a túmulos mais contemporâneos, os quais opõem-se diametralmente a enunciados típicos da Sd1, tais como “Bem-aventurados os mortos **que morrem no Senhor**”, no qual há uma restrição pela ordem da fé, avalizada por uma determinada interpretação das Escrituras.

A seguir, imagens ilustrativas de enunciados que compõem a Sd2:



Imagem 4: Arquivo pessoal



Imagem 5: Arquivo pessoal



Imagem 6: Arquivo pessoal



Imagem 7: Arquivo pessoal

Recorte n. 2: O pertencimento pela ordem da língua

A reivindicação de um espaço, de parte da comunidade luterana de Curitiba, para o sepultamento de seus mortos resultou de uma cisão de ordem religiosa, a qual nunca esteve totalmente desvinculada do pertencimento étnico, uma vez que majoritariamente eram os alemães e seus descendentes que se inscreviam nas vertentes luteranas. Desse modo, a dimensão linguística emergia, no Brasil oitocentista e mesmo da primeira metade do século XX, como elemento delimitador e identificador dos agrupamentos de imigrantes. Igrejas, escolas, clubes e cemitérios estavam entre os lugares de expressão identitária desses segmentos. O Cemitério Luterano de Curitiba não foge à regra, na medida em que suas lápides documentam a presença alemã na cidade pela via do registro linguístico, não raro associado à discursividade bíblica, conforme veremos a seguir:

Sd3⁹

a) “Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir, die Krone des Lebens geben.” (Sê fiel até a morte, e eu te darei a coroa da vida.)¹⁰ (*1845 +1921)

9 Os enunciados desta Sd receberam tradução e notas de Taciane Muremel.

10 Texto de Apocalipse 2:10. Versão utilizada para a tradução: Bíblia Ave-Maria, 1959.

b) “Hier, ruht, in Gott meine liebe, unvergehsliche¹¹, Gattin und, unsere, gute, Mutter.” (Aqui jaz, em Deus, minha doce, inesquecível esposa e nossa boa mãe). (*1890 +1952)

c) “Ehre Vater und Mutte . Die Hand der Liebe deckt euch zu, Süß ist der Schlaf und sanft die Ruh. In des Himmels zel gen¹² höhn werden wir uns wieder sehn. Ruhet sanft¹³.” (Honrados pai e mãe, que os venha abrigar a mão do amor, doce é o sono e suave o torpor. Do céu na abençoada altivez nos veremos outra vez. Descansem em paz.) (*1880 +1956)

d) “Meinem lieben, so schnell heimgeholten Ehegatten als Nachruf. Mein Herz war bereit, Gott, mein Herz war bereit, dass ich singe und lobe Psalm 57,6¹⁴. In Liebe und Achtung deiner gedenkend biszum Wiedersehen deine Martha!” (Ao meu doce marido, tão rapidamente levado para a Casa, em memória. Meu coração está firme, ó Deus, meu coração está firme; vou cantar e salmodiar Salmo 57:6. Em amor e estima a ti recordando até o reencontro, tua Martha!) (*1906 + 1982)

e) “Wenn unsere Thränen ihn täten erwecken, Würde ihn die kühle Erde nicht decken.” (Se nossas lágrimas o fizessem despertar, A fria terra não o iria ocultar). (* 1845 + 1916)

f) “So unverhofft bist du von uns geschieden Du treues Mutterherz¹⁵! Du lebstest stets mit uns im Frieden, Drum ist so schwer der Trennungsschmerz Bei uns ist es so still und leer Wir haben keine Mutter mehr. Nun ruhe sanft nach bitterem Schmerz, Du

11 Nota da tradutora: corruptela de “unvergessliche”, significando “inesquecível”.

12 Nota da tradutora: “zelgen”: corruptela de “seligen”, “sel’gen, significando “abençoado”.

13 Em alemão, é possível eliminar vogais curtas (como “e” e “i”), e que quase sempre não são pronunciadas na palavra por meio de apóstrofes, para ajustá-las à métrica poética.

14 O versículo citado se encontra, de fato, em Salmos 57:7 (NVI).

15 Nota da tradutora: original: “Mutterherz”, literalmente “coração de mãe”. É bem comum esse tipo de metonímia em alemão para se referir a pessoas (outro caso seria “Frauenzimmer”, que literalmente significa “quarto de mulher”, mas na realidade é a própria mulher, em sentido amoroso). A opção por “coração materno” se deve à métrica poética.

gutes treues Mutterherz. Ruhe sanft!” (De nós foste separada num rompante Tu, leal coração materno! Viveste conosco em uma paz constante, Por isso é duro o distanciamento eterno Em nós, o silêncio e a lacuna. Mãe não temos mais, nenhuma. Descansa em paz após cruel aflição. Bondoso e leal, materno coração. Descansa em paz!) (*1866 + 1926)

Se os temas das inscrições lapidares nada dizem sobre a pátria de origem, a língua na qual estão feitos os registros dão conta do entre-lugar ocupado em vida pelos corpos que ali jazem. A opção pela língua materna, de parte de quem fica, inscreve aqueles que partiram na identidade alemã, ainda que nascidos no Brasil, se considerarmos que as primeiras levas de imigrantes alemães chegaram a Curitiba entre 1830-1840¹⁶.

Gaelzer (2014), tratando da constituição identitária alemã quando da colonização do Rio Grande do Sul por esse segmento de imigrantes, afirma que “a língua cumpre um papel essencial: o de objeto simbólico de identificação do grupo social dos imigrantes.” (GAELZER, 2014, p. 57). A autora considera a importância da língua na construção da identidade de uma nação e nos processos de identificação que marcam os sujeitos, inclusive o próprio sentimento de pertença. O esforço pela manutenção do laço identitário se perpetuará por muitas gerações, e a preservação da língua constará sempre como elemento nodal nesse movimento. Nesse sentido, é interessante notar, inclusive, a relação estabelecida entre o imaginário tecido a respeito da língua original, trazida da pátria-mãe, e as modificações por ela sofridas quando em contato com o país de acolhida, designadas de “corruptelas”, nas notas da tradutora. Ainda no que concerne à ideia de pertencimento, Gaelzer (op.cit.) afirma que este encontra-se intimamente relacionado à noção de constituição identitária,

16 Conforme dados do Grupo Folclórico Alte Heimat. Disponível em <<http://www.altheimat.com.br/wp/pesquisa/imigracao-alema-no-parana/>>. Acesso em 28/12/2017.

ligados, segundo ela, pelo sentimento de *Heimat*, ponto este que é entrelaçado pela ordem da língua:

Heimat deriva de *Heim*, que significa casa, neste sentido a palavra *Heimat* traduzida para o português significa terra natal, mas diríamos que essa palavra abarca vários elementos que envolvem sentimento de pertencimento, como se a nação fosse um lar, isto é, trata-se de ser parte integrante de um espaço e sentir-se em casa sem ser apontado como estrangeiro. (GAELZER, 2004, p. 33).

Não acidentalmente, mas pela ordem do equívoco constitutivo da língua, no enunciado “D” faz-se presente a raiz “*heim*”. Se considerarmos o equívoco como a capacidade do enunciado de “tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro”, tal como definido por (PÊCHEUX, 1997, p.53), é ele o lugar onde se instauram pontos de deriva de sentido e da própria constituição da subjetividade. Assim, a Casa, o lar eterno, pode ser entendida também como o lugar de reencontro com a pátria identitária, onde o sujeito não mais é estrangeiro.

O campo da religiosidade também se faz presença nas inscrições, seja por meio de remissões à divindade, à ideia de vida eterna ou mesmo pela citação de passagens bíblicas. O fato de essas constarem no vernáculo alemão significa de modo especial, por conta de que a Reforma Luterana teve como uma de suas bandeiras a defesa da leitura e interpretação das escrituras pelos fiéis em sua língua materna. Assim, a presença dos versículos em língua alemã marca-se como tríplice fronteira, entre a ordem da língua, da identidade étnica e da ordem religiosa.

Seguem imagens ilustrativas da Sd2:



Imagem 8: Arquivo pessoal



Imagem 9: Arquivo pessoal



Imagem 10: Arquivo pessoal



Imagem 11: Arquivo pessoal

Recorte n. 3: O pertencimento pela ordem do trabalho

De acordo com Seyferth, na ideologia étnico teuto-brasileira, a “capacidade de trabalho” dos alemães aparece associada à ideia de raça como determinante das ações e realizações humanas. E, no contexto específico da condição de imigrante na qual os alemães se encontravam em solo

brasileiro, o elogio do trabalho no cerne da etnia auxilia a conformar, segundo a mesma autora, a imagem do colono pioneiro, “que criou um mundo civilizado cercado pela barbárie cabocla.” (SEYFERTH, 1994 p. 18). Funciona, no jogo imaginário, a imagem do imigrante alemão que dignifica o trabalho, em oposição aos estereótipos do indígenas e negros “preguiçosos”.

A seguir, dispomos o conjunto de enunciados que compõem a Sd4, os quais são ilustrados via imagens, na sequência:

a) “Aqui jazem os restos mortais do professor Otto Finken Sieper. Orae por ele.” (*1853 +1895)

b) “Médico Nelson D. Hosang.” (*1955 +2003)

c) “Eberhard Alvim Otto Schäfer – Esforço e trabalho era tua vida. Descanso eterno Deus te deu. Você nos deixou. Saudades.” (*1938 + 2007)

d) “Alceu Brotto – Durante toda sua existência teve como lema: o trabalho, a honra e a honestidade. Saudades da família. (*1933 +2004)



Imagem 12: Arquivo pessoal



Imagem 13: Arquivo pessoal

Ainda contemporaneamente é comum as pessoas serem socialmente identificadas a partir de sua profissão. Não raro, ao sermos apresentados a alguém, o recorte escolhido para dizermos sobre nós gira em torno do que fazemos. O trabalho é o que ancora o sujeito no modo de produção capitalista, e a partir do que ele se reconhece e é reconhecido. Diante disso, não é de se estranhar o fato de em algumas lápides constar a entrada dos nomes dos falecidos pela profissão. Ainda mais se considerado o status social que a ocupação de professor gozava no século XIX e a de médico, desde sempre, até hoje.

Nos outros enunciados mobilizados não aparece referência explícita para os afazeres dos sujeitos, no entanto, a vinculação destes ao mundo do trabalho é evidente, e não apenas no sentido de exercerem uma profissão, mas também e principalmente de fazerem do trabalho razão principal de sua existência. “Esforço e trabalho era tua vida”/ “Durante toda sua existência teve como lema: o trabalho, a honra e a honestidade...” O silêncio sobre as outras dimensões da vida, como o lazer, por exemplo, nos dá a medida do significado do trabalho para os imigrantes e seus descendentes. Essa supervalorização concorre para a conformação imaginária do sujeito imigrante como aquele que erigiu a nação via trabalho.

Considerações Finais

No texto que trouxemos como epígrafe deste artigo, Stallybrass (2012) se questiona sobre como lidar com a memória que habita as roupas dos mortos, não na perspectiva de um mero saudosismo, mas no escopo do significado histórico-material que as roupas podem carregar. A reflexão que o autor traz situa-se no entorno da discussão do significado simbólico que de que se revestiu o casaco de Marx no justo período em que este pensador escrevia a obra *O Capital* e precisava

penhorar seu casaco de inverno na fria Inglaterra da segunda metade do século XIX, para poder obter os recursos para comprar papel e estar na Biblioteca do Museu Britânico de Londres. Entendemos que este é o sentido da língua, trabalhado por Courtine, como “o tecido da memória”, havendo, neste caso, a imbricação de um funcionamento metafórico, com outro concreto, material.

A matéria linguajeira, nosso ponto de observação no Cemitério Luterano de Curitiba, é lugar onde se inscrevem saberes que fundam memórias de ausência-presença, com desdobramentos pertencentes a um mesmo fio de tessitura. A ordem da discursividade religiosa, por exemplo, ressoa no modo como se linearizam os enunciados que dizem sobre o pertencimento pela ordem da língua. Do mesmo modo, o pertencimento pela ordem do trabalho encontra-se imbricado à inscrição étnica, manifesta via registro linguístico. Esse emaranhado de sentidos diz sobre os modos como os sujeitos imigrantes e seus descendentes se identificam no entre-lugar de brasileiros, análogo à passageira vida terrena. A eternidade, a “pátria celestial”, o “heimat”, é o lugar da certeza e da plenitude, a suspensão do real da história: “*que descancem dos seus trabalhos, porque as obras deles os seguem. Dormiu no Senhor.*” A ordem humana, o funcionamento das sociedades organizado a partir de diferentes modos de relações de produção é cessado, fica, porém, a memória dos feitos no eufemismo que evita dizer a palavra morte. Eufemismo este que, partícipe da discursividade lapidar, concorre para “o trabalho imaginário exigido pela recusa da morte, e pela conseqüente objetificação dos desejos compensadores de sobrevivência nascidos do fato de o homem ser ontologicamente atravessado por um ‘desejo de eternidade’.” (CATROGA, 2002, p. 17).

O fio do discurso que rege os enunciados trama a tessitura da perenidade a partir do jogo enunciativo-discursivo pelo qual os sujeitos da vida

e da morte falam e são falados, testemunhando sobre si mesmos na primeira pessoa, ainda que a inscrição seja depositada por outrem; sendo ditos pela voz esse outro, que também se mescla ao nós da condição mortal para, a partir dela, dizer sobre a superação da morte: **Bendize** a minha alma ao Senhor/ **Combateu** o bom combate, **acabou** a carreira e **guardou** a fé./ Nem a vida nem a morte nos separará do amor de Cristo.

Referências

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri: São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP Editora da UNICAMP, [1924] 1990. (Coleção Repertórios).

CATROGA, Fernando. Recordar e comemorar: a raiz tanatológica dos ritos comemorativos. In: *Mimesis*, Bauru, v. 23, n. 2, p. 13-47, 2002.

COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. Ed. UFSCar. São Carlos, 2009.

_____. O tecido da memória: algumas perspectivas do trabalho histórico nas ciências da linguagem. In: *Polifonia*, EdUFMT, v. 12, n. 2, p. 1-13, 2006.

GAELZER, Vejane. *Construções imaginárias e memória discursiva de imigrantes alemães no Rio Grande do Sul*. Jundiá, Paco Editorial, 2014.

PÊCHEUX, Michel. O papel da memória. In: ACHARD, P. [et al.]. *O papel da memória*. Tradução de José Horta Nunes. 3. ed. Campinas: Pontes, 2010.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas, SP: Pontes, 1997.

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas, SP: Pontes, 1988.

SEYFERTH, Giralda. A identidade teuto-brasileira numa perspectiva histórica. In: MAUCH, Claudia. *Os alemães no sul do Brasil*. Canoas, Ed da ULBRA, 1994.

GAZETA DO POVO. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/as-tradicoes-de-um-enterro-judaico-auwyfcjo3y0i26ezz567gsxp8>>. Acesso em: 27/12/2017.

Submissão em 30 de dezembro de 2017.

Aceito em 15 de janeiro de 2018

In memorian: morte e esquecimento ou “os mortos não contam história” - ausência e presença in (dis)curso

pg 105-115

Marilda Aparecida Lachovski¹

Maurício Bilião²

Resumo

Propomos, neste artigo, estabelecer relação entre a Análise de Discurso (AD) e Fernando Catroga, historiador português, que focaliza a morte e a escrita da história, como a Historiografia. Elegemos a morte e o esquecimento a partir dos perfis “in memorian” da rede social Facebook, nos quais o morto elege um “herdeiro” que deverá manter o seu perfil. Consideramos a relação entre esquecer e lembrar e a associamos com o conceito de memória, tanto para a AD quanto para a História. Concluimos que estes perfis funcionam não só como lugar de produção de sentidos sobre o morto, mas também como constituídos de um discurso sobre a morte.

Palavras-chave: Discurso. Memória. História. Ausência.

IN MEMORIAN: DEATH AND OBLIVION OR “DEAD MEN TELL NO TALES” – ABSENCE AND PRESENCE IN (DIS)COURSE

Abstract

We propose, in this article, to establish relation between Discourses Analysis (AD) and Fernando Catroga, portuguese historian, who focuses the death and the writing of history, as a Historiography. We choose death and oblivion from the “in memorian” profiles of the social network Facebook, in which the dead elects an “heir” that retains his profile. We consider a relationship between forgetting and remembering and associated this with the concept of memory, for both the AD and History. We conclude that these profiles function not only as a place of senses’ production over the dead, but also as constituted by a discourse on death.

Keywords: Discourse. Memory. History. Absence.

[...] o homem conta histórias como protesto contra a sua finitude. [...] Se ele soubesse sempre – como o sabe a deusa grega da memória – o que foi, o que é e o que será, não haveria nem recordação, nem atitudes de espera, nem necessidade de se deixar marcas que as solicitassem.

Fernando Catroga

Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história.

1 Doutoranda em Letras pela UFSM (Universidade Federal de Santa Maria); integrante do Laboratório Corpus/UFSM; bolsista Capes.

2 Mestrando em Letras pela UFSM (Universidade Federal de Santa Maria); integrante do Laboratório Corpus/UFSM; bolsista Capes.

No princípio... ou primeiras palavras ...

A escritura de um texto, como sempre, nos provoca, por um lado, um desejo intenso de dizer e, por outro, uma inquietação que persegue inevitavelmente nossa tão fugaz atividade enquanto humanos – o fim. A morte. No jogo de sentidos entrecruzados tecemos aqui uma reflexão na interface da História e da Análise de Discurso sobre os modos como se produzem sentidos e memórias acerca do morrer. Nossa posição, enquanto estudiosos do discurso, demanda refletir sobre como a morte foi discursivizada, como foram produzidos discursos sobre a morte em diferentes épocas, e como, na rede social atual, ela é ressignificada e sinaliza para a relação presença/ausência.

Num percurso historicamente produzido podemos dizer que desde a Antiguidade, mais precisamente com os gregos, a morte produz o medo. Não saber sua natureza, sua origem e seu funcionamento além da ilusão de um real possível e material, a torna incompreensível. Na Grécia, perpetuava-se o apego à vida, sendo a morte ainda mais temida, mais desconhecida. O desconhecido e o inacessível do além-vida podem ter auxiliado no processo de criação do mito da morte - único fim certo para todos os seres vivos. Hades, em sua rebeldia, ficaria responsável pelo mundo dos mortos, e Zeus, pelo mundo dos vivos, inclusive dos demais deuses. Nessa partilha dos mundos, a divisão entre o bem e o mal aponta para o abaixo – mundo dos mortos, e o acima – mundo dos vivos. Descer ao mundo dos mortos, descobrir seu funcionamento e suas particularidades é um desafio, uma tarefa que cabe, nas narrativas míticas, sempre ao herói, e não ao homem comum.

Do mito grego para o cinema, nosso título faz referência a um dos lançamentos do ano de 2017; trata-se do subtítulo do filme Piratas do Caribe V – A vingança de Salazar. Não tratamos aqui do filme como nosso objeto, bem como não entramos na

análise e descrição do mesmo, apenas no referimos ao enunciado que na narrativa é expressiva – “Os mortos não contam história”.

Este enunciado nos provoca na medida em que, na sua formulação, se produz uma rede de sentidos, de saberes e de memórias que organizam o discurso *sobre* a morte, assim como *sobre* a história. Morrer é, então, não contar história, não narrar, não produzir sentidos – é cair no esquecimento. Se para Catroga (2009) contar história é um protesto contra a finitude, pensamos: como contá-la após a morte? Entendemos que, ao confiar a um amigo o perfil de usuário da rede social, o sujeito delega-lhe a função de mantenedor de suas memórias, gerenciador de sua conta, organizando sua *timeline*, portanto, não permitindo que o morto caia no esquecimento e permaneça *online*.

Nossa proposta, a partir deste enunciado provocante, é discutir como os movimentos de sentidos sobre a morte produzem saberes em outros lugares, mais especificamente, no espaço da rede social Facebook, nos perfis públicos *in memoriam*. Manter o perfil do usuário da rede mesmo depois de sua morte funciona, pelo viés que adotamos, como um desejo de memória, de rememoração. Memória e esquecimento. Memória construída que sinaliza para a dupla relação presença/ausência, “presença e recordação eterna ao ausente”, segundo Catroga (2002). É no batimento dessa relação constitutiva entre esquecer e lembrar, que fazemos entradas nos limites e aproximações entre a História e a Análise de Discurso postulada por Michel Pêcheux. Nessa interface, a ênfase se dá neste trabalho, à noção de memória não como pronta, estática e reservada ao passado no retorno de sua via, mas antes, a memória em funcionamento, em movimento. Na perspectiva da Análise de Discurso, por esse movimento de sentidos, a memória é atualizada, presentificada pelo sujeito em discurso. Pela história, não é mera lembrança, reservatório de um passado que se esvai na urgência de seu tempo, mas

é lugar de produção de saber, de sentidos, do *fazer* história, historicidade. Assim:

O sujeito empírico, como indivíduo, ou, na ordem pública, como pessoa física, não tem funcionamento na ordem do discursivo. Toda transformação, ou mesmo reprodução, se dá no coletivo. O sujeito e o discurso constituem-se na historicidade que movimenta os processos sociais. A origem dos saberes não está, portanto, no sujeito, pois na análise discursiva ele é um lugar e se submete a práticas sociais (VENTURINI, 2009, p. 93).

É por esse movimento que o sujeito significa e produz não só a sua história, mas está por ela e nela inserido e atua no seu funcionamento, pelas práticas que o filiam e o inscrevem no político, no simbólico. A fim de pensar as atitudes perante a morte, lembramos Áries (2003) e os modos de morrer que demandam discursos diferentes sobre a morte, sendo eles: a morte domesticada; a morte de si próprio; a morte do outro e a morte interdita. Como construções históricas, as ações perante a morte, dizemos que essas organizam não só a noção de morte, mas também as relações sociais e econômicas, na emergência de uma necessidade que se dará na modernidade – o bem morrer. Pedimos licença para o trocadilho e trazemos para nossa questão o morrer bem – o não ser esquecido, não cair na inércia. Segundo Áries (2003), desde a Grécia antiga as inscrições acompanham o morto, numa tentativa de preservar a sua memória e também a identidade do túmulo. O túmulo, como lugar não só de depósito de um corpo inerte, mas como lugar de produção de memórias e de sentidos sobre o sujeito, numa relação entre a vida, como passado próximo e rememorado e comemorado, através da inscrição. Ao longo do tempo, as inscrições deixam de ser essenciais, na medida em que a igreja se torna a grande responsável pelas atitudes perante a morte, e, numa tentativa de apagar as diferenças, as sepulturas não mais têm nome, descrição e

inscrição de quem são seus ocupantes – são então locais anônimos.

A morte, por esse gesto, é o fim de todos, sem distinção. É modo de igualdade, de estabilização. No século XII, através de um pedido da mesma igreja, os mortos são postos em mais uma divisão – as inscrições ficam restritas aos santos e seus semelhantes - ou seja, àqueles que, pela normatividade da instituição religiosa, produzem o desejo de manutenção de suas memórias, servindo como exemplos para os demais cristãos. O corpo do morto, nesse sentido, não mais é esquecido, mas deve pelas suas ações em vida, serem mantidos como santos, como não dados ao esquecimento. Memória e esquecimento são, portanto, noções distintas. Lembrar e esquecer funcionam como antagônicos

Do século XII até o XVIII, entra em questão uma inscrição que define a morte como ponto final, como lugar de paragem e estabilidade – a chegada inquestionável do humano, “aqui jaz”. Como fim inevitável, entra em funcionamento um desejo cada vez mais intenso por descobrir e saber sobre a morte. Deixa de ser então apenas uma ação natural, mas se recobre de mistério: é exaltada, dramatizada, querida. (ÁRIES, 2003). É ao mesmo tempo emocionante e dominadora. Desejada e controlada. O controle, como uma das necessidades e descobertas do século XVIII, é posto também sob a forma de externalização do cemitério. A cidade dos vivos aos poucos se distancia da cidade dos mortos. Entre o medo dos miasmas e o mistério do pós-morte, a cidade se divide e se expande, separa, segrega. Ao separar, une, enlaça. Produz pelo seu funcionamento a relação dentro/fora, ausência/ presença. Pelo digital, o Facebook produz, pelo efeito de completude e autonomia, semelhante processo.

Nos meandros da memória e da história...

Lembrar. Recordar e reconstruir um passado, uma ação, um nome ou uma presença. Nessa reconstrução, a memória em movimento produz sentidos não somente acerca do sujeito morto, mas põe em cena a vida que, pelo desejo de manter os laços afetivos com o mesmo, rememoram e comemoram o nome, o sujeito, a morte e o esquecimento.

Mnemosine, na Grécia antiga, é a mãe das nove musas, é a inspiradora dos poetas, do Aedo. É ela, na sua relação com o deus dos deuses, que permite e é responsável pelas lembranças, pelas recordações e por manter na memória dos homens, os grandes feitos dos heróis. É ela que revela, pelo dom que lhe é próprio, “os segredos do passado” e por isso “o introduz nos mistérios do além”. (LE GOFF, 1999, p. 438). A memória é então como “um dom para iniciados”. (Idem). De um caráter oral, poético e imortal, a memória é para poucos escolhidos: o herói e sua projeção para o grupo ao qual pertence, portanto, já funciona sob dupla via: é ao mesmo tempo individual e coletiva. Perpetuar a memória, nesse sentido, é uma ação que só se faz pela linguagem, pelo dizer. Firmar uma memória, torná-la eficaz pelo humano, pelo material que se imortaliza no dizer; não só como uma mera lembrança, mas como lugar do possível, do intocável, da imortalidade que só se produz na ruptura da mesma continuidade do viver/morrer. Palavra que sendo dita, não se esquece. Não se apaga e retorna sempre, na divisão do novo, no viés do diferente, constituindo-o.

Nesse embate, o passado também retorna, não estático e linear, mas propenso aos furos, às falhas, é a vida daquele que pela morte se ausenta. É presente, pelo trabalho da memória, pela sua reconstrução. É um passado plural e multiforme, real vivido na experiência do sujeito na sua relação com o outro, com o mundo. Real que se espelha

e se desdobra pela divisão, e a memória funciona como um elo possível que liga tempo e sentidos, na vida e além dela. Por sua divisão, segundo Catroga (2001, p. 20), a memória não é “um armazém que, por acumulação, recolha todos os acontecimentos vividos por cada indivíduo”, o que para nós pode ser dito como aquilo que se produz e se organiza pela seleção – o que atesta para sua incompletude. É, portanto, “[...] um aceno em que se promete ser possível vencer a morte, jogo ilusório que faz esquecer que, tarde ou cedo (duas, três gerações?), também os mortos ficarão órfãos de seus próprios filhos”. (CATROGA, 2001, p. 29). Atividade perene, que não se estabiliza. Que foge e escapa. Por esta entrada, situamos a memória na perspectiva discursiva, tendo como ponto principal seu caráter indissociável, situada entre o lembrar e o esquecer.

Na Análise de Discurso, área na qual nos filiamos, a memória é também repetição, não sendo, portanto, somente a retomada como retorno de um passado, mas antes, uma reprodução/transformação, na qual o repetível se choca na emergência do novo, do já vivido que ressoa, ressignificando sentidos e sujeitos já postos em outro lugar. Noção frágil, a memória não pode ser pensada no “sentido psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador” (PÊCHEUX, 1999, p. 50). Como prática, a memória não se dá apenas pela observação das lembranças ou do já vivido, ela atravessa e constitui, preenche os furos. Atravessar, nesse sentido, não se dá pela entrada da atualidade como ruptura, mas pelo que carrega os sentidos e os faz ressignificar, atualizando-os.

Para Catroga (2009), a memória não é um depósito de coisas velhas como na casa da avó, logo, não funciona como lugar de acúmulo, de saturação, de atulhamento de lembranças; mas, opera na relação entre o que pode e dever ser

lembrado e aquilo que se deseja e se deve esquecer. A dupla possibilidade se dá pelo entrecruzamento das diferentes temporalidades, na dimensão de um passado que retorna e que pela emergência do presente, faz movimentar os sentidos, põe em funcionamento outros saberes. É nesse sentido que a morte, como uma realidade possível ao sujeito, produz a necessidade de memória, uma vez que nela e por ela, é posto como natural o fim de tudo. Calar, deixar de dizer, deixar de contar história.

Trazemos, por esse viés, os pressupostos de Nora (1984) e a necessidade de preservar a memória, pois, se há necessidade de lembrar, é porque já se produz esquecimento. Lembrar e esquecer são as duas faces que constituem o pêndulo, nesse funcionamento, sendo que ambas as ações são seletivas, não lineares e promovem deslocamentos e falhas. Total e parcial se confundem, produzem a evidência de estabilidade, de homogeneidade e completude. Segundo Catroga (2002):

Por isso, o esquecimento, sendo uma “queda” e, portanto, uma “perda” – daí, a nostalgia e a saudade –, só será definitivamente o nada se ficarmos surdos e cegos à reminiscência do que já foi conhecido e, sobretudo, vivido (CATROGA, 2002, p. 16).

Como perda e queda, o esquecimento está intrinsecamente ligado ao passado. Saudade e nostalgia só são possíveis na relação com o já vivido, já sabido. Mas, é pelo retorno desse passado no confronto com o presente que a saudade produz sentidos, faz movimentar as experiências vividas e, no gesto de lembrar, reorganiza o presente colado ao passado que lhe é constitutivo. Sendo sempre um retorno, o passado não é estagnado ou intocável, mas palpável, material pela sua entrada no presente como parte dele, como seu prolongamento. Noção cara à escrita da história, o tempo é fugaz, se esvai e se desloca, e por isso, vencer o tempo é uma necessidade constante do sujeito, e por isso, “tanto a memória (a recordação) como a escrita da história

estão irmanadas por este objetivo comum: vencer semioticamente a consciência da fugacidade do tempo”. (CATROGA, 2002, p. 32).

É na relação história/memória, lembrar/esquecer que destacamos no aporte teórico da Análise de Discurso, a morte como também um lugar, lugar de movimento, de produção de sentidos. Assim, a língua, como materialidade do discurso, não é transparente, nem una. É sim, lugar de confronto, constituído por pontos de deriva, deslizando para outros, mas ainda na essência do mesmo, desdobrando-se. É, pois, nesse sentido, que o “discurso não é independente das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe, [...]. É um efeito das filiações sócio-históricas de identificação e, ao mesmo tempo, um trabalho de deslocamento no espaço”. (ORLANDI, 2012, p. 57). É por isso também que a memória não é individual, ao contrário, como destaca Venturini (2009), é um funcionamento que atesta para os movimentos da memória, sua circulação e seus sentidos outros construídos no social, são, portanto, “efeitos de memória”, ou seja, “toda produção discursiva que se efetua em condições determinadas de uma conjuntura provoca movimentos, faz circular formulações anteriores, já enunciadas”. (VENTURINI, 2009, p.107).

Por esta assertiva podemos dizer que a noção de morte como fim último e inquestionável também é ressignificada na atualidade e na especificidade da rede social põe em funcionamento outros modos de produção da memória sobre o morto. Assim como as lápides, as placas, as máscaras e sarcófagos, a tela do computador e do celular como suportes de um discurso sobre o sujeito (e também sobre a morte), organizam outras textualidades, de acordo com a estrutura do espaço digital na qual se inserem. Se antes era necessário visitar o cemitério, percorrer os espaços a procura da lápide e da sepultura, agora podemos visitar o perfil do usuário, postar, curtir e até mesmo acender uma vela virtual. São esses

ritos em torno da morte e do sujeito que permitem não só o deslocamento do espaço ou do tempo, mas da circulação da memória construída sobre o morto. Não se trata mais de um gesto particular ou solitário de visitação, mas de um perfil público, portanto, aberto à coletividade.

Na rede, não são apenas os amigos que podem visualizar, mas todos os que têm acesso à mesma rede ou página social. Isso também é uma evidência. Aparentemente aberta, a conta deve ter sido guardada como herança, logo, aos cuidados de um herdeiro, com função específica de manter a mesma *online*. Apagar o perfil é calar. Calar é morrer. Morrer é não contar história, logo, apagar a memória como traço, como pertencimento e união do sujeito ao mundo e aos demais que lhe eram conhecidos e/ou próximos. É preciso dizer mesmo morto, e se isso não é possível na ordem da realidade como ação e prática efetiva/biológica, pode-se pelo virtual, preencher o espaço de significação.

In rede: o perfil do usuário como herança

Podemos dizer, nesse sentido, que a rede social, enquanto mídia, é lugar de confronto entre a saturação e o vazio de significação, pois, se, por um lado, ao dizer, o sujeito “atulha” esse lugar no desejo de tudo dizer, tudo ver, curtir, postar e comentar, por outro, esquece que não domina os sentidos, que não limita o dizer, é sempre uma falta, ausência do que ficou por dizer, do não pensado, do irrealizado. Falta. Vazio. Divisão de sentidos e de sujeitos.

Os perfis *in memoriam*, na perspectiva que assumimos, funcionam como lugares de textualidades e são constitutivos de um “todo discursivo” (MEDEIROS, 2010), e, por esse movimento, antes os concebemos como lugar de movimento e produção de efeitos de sentidos. Nessa formulação, consideramos, por um lado, a língua como lugar de visibilidade dos sentidos, e

o discurso, que “define um campo do que pode e deve ser dito, do que é dizível”, uma vez que surge então “como aquele lugar de visibilidade para o dizer sobre o sujeito ao mesmo tempo em que a língua formula enunciados fundadores para estatuir o lugar de enunciação desse sujeito”, (SCHERER, 2003, p. 122).

Por outro lado, entendemos a mídia como lugar de visibilidade desta discursividade, lugar no qual a rapidez e a pluralidade de sentidos em circulação, atestam para a construção de uma rede de significação orientando-se para um discurso *sobre* a morte e *sobre* o sujeito, e, por esse funcionamento, organiza a relação vida/morte, memória/esquecimento. Há, pelo nosso entendimento, no trabalho da mídia como lugar de visibilidade, uma tentativa de homogeneizar os sentidos, apagando, por esse gesto, a divisão, a dispersão, o político – faz do morto um ser presente e público. E por esse viés, há também a tentativa de tornar homogêneo o discurso *sobre* essa relação, como se não fosse ele, o discurso, o lugar do embate do possível e do impossível dizer, do significar a morte como um prolongamento da vida e não seu fim. No entanto, é por essa condição que lhe é própria, que os sentidos nele e por ele produzidos, derivam, escapam e falham; e é assim que a morte perde seu caráter particular e entra em cena como uma espécie de partilha, na atribuição de funções a um herdeiro que pode e deve manter o perfil do usuário/amigo em funcionamento.

Ao tratarmos da herança, nos remetemos à riqueza, aos bens materiais que, após a morte, são delegados como necessidade de preservação, não só do patrimônio da família, mas também do nome do sujeito. Preservar o nome do morto na história, no presente dos vivos é resguardar a memória e mantê-la viva, salvaguardando-a do apagamento, do silêncio, do esquecimento. Mas, por esse mesmo funcionamento, a memória como aquilo que não deve morrer ou apagar-se, está ligada por essa necessidade, pois, é preciso lembrar

para não esquecer. Por isso, lugar de falta. Sendo assim, observamos os modos como a relação acima exposta deriva para outros sentidos e por isso falha, permitindo a divisão de sentidos e sujeitos. Nesse ínterim, compreendemos o discurso na leitura de Pêcheux (2014), como efeito de sentidos entre interlocutores, portanto, não sendo total e acabado, mas sempre em processo, em curso, sinalizando para sentidos sempre outros, de acordo com os sujeitos e as suas condições de produção; daí pensarmos a ressignificação do enunciado *in memoriam*.

É importante destacarmos uma característica fundamental nos perfis *in memoriam* na rede: há a *necessidade* de dar visibilidade ao morto, atribuindo-lhe características, destacando seus melhores momentos, suas conquistas, enfim, tudo aquilo que na ordem do vivido entra como experiência e até mesmo servindo como exemplo para os demais, portanto, não é qualquer ação, feito e memória sobre o sujeito que é destacado. Há, nos parece, uma estratégia que organiza o espaço da rede: quanto maior o número de visualização, de *likes* e de comentários, mais sucesso e repercussão teve o *post*. Ter um *post* visitado, comentado e compartilhado dá ao sujeito uma garantia de pertencer, de ser seguido, de ser, pela rede, (re) conhecido. Além disso, há na rede, uma espécie de tutorial que sugere, no formato “passo a passo”, como, após o falecimento do usuário, a conta deixa de ser um perfil e torna-se um “memorial”. O deslocamento dos sentidos da própria definição da conta de perfil para memorial, sob nosso ponto de vista, aponta para uma série de sentidos outros construídos não só pelo sujeito usuário e dono da conta quando elege seu herdeiro, mas quando, depois de sua morte, esse mesmo herdeiro é então responsável pelas suas memórias (como lembranças e práticas), na tentativa de perpetuação da memória sob a inscrição *em memória de*.

Na conta de um usuário *in memoriam*, não são os seus *posts* que circulam mais, mas sim de um

herdeiro por ele escolhido e que carrega consigo a função de acesso e manutenção da página, e na ausência do dono dela, a faz movimentar-se, preenche os furos que a morte deixou e mantém a *timeline* ativa. Diz não de si, mas do amigo que lhe confiou tal testamento. É preciso que o herdeiro produza discursos *sobre* o morto já que este não pode mais dizer – ação que fizera parte de sua vida, mas que não lhe é permitida na morte. A urgência do dizer perpassa as duas etapas e tem na mídia, um lugar possível. Como aqui nos delimitamos à mídia digital, entendemos, a partir também de Medeiros (2010), que o digital/ virtual pode ser pensado como parte daquilo que a autora nomeia como “grande mídia” ou “meios de comunicação em massa”. Assim, selecionar um herdeiro e confiar-lhe a conta na rede social é uma relação de poder sobre os sentidos acerca de si mesmo, sobre a sua vida, suas escolhas, seus gestos, sua *timeline*.

Os *posts* e comentários, nesse sentido, são partes que organizam e estruturam um discurso *sobre* determinado assunto, aqui, a morte. Na formulação dessa relação, há eminentemente, uma tentativa de delimitar um espaço de comemoração do nome, do sujeito. Também na ordem do já sabido, o Facebook é espaço de discussão, de confronto de opiniões. Escrita autônoma – diz-se o que quer sobre tudo, ilusão. Lugar no qual os sujeitos interpelados pela ideologia, abrem espaço para o dizer, mas não qualquer um. Nem tudo se pode dizer sobre o sujeito morto. Sua conta e seu perfil, a partir do momento de sua morte, passam a ser gerenciados, vigiados e controlados pelo herdeiro por ele escolhido ainda em vida, e não depende mais dos seus *posts*, dos seus comentários ou visualizações. Sua presença permanece, mas aponta para a ausência. Ausência de si e do dizer que não mais responde, não mais curte ou compartilha o que o outro diz.

Entendemos que as contas *in memoriam* constituem-se como parte de um ritual de morte,

que organiza e sustenta saberes; são construções, logo, de ordem histórica, política e simbólica, sobre e nas quais a língua é materialidade do discurso. Como ritual enquanto prática, as ações perante a morte se repetem: velas (mesmo virtuais), orações, lembranças, placas mortuárias. Como discurso, aqui considerado ritual de linguagem, sinaliza para a não transparência e não completude da língua, sempre móvel e deslizante. Portanto, o espaço da rede social integra a ilusão de ser lugar do “tudo dizer”, e “sobre tudo dizer”; mas é nessa mesma organização

que desestabiliza a constituição do sujeito e dos sentidos – não homogêneos, mas sempre divididos, contraditórios. Sempre faltosos. É nesse sentido que aponta para a heterogeneidade que destacamos: os perfis *in memoriam* que visitamos³, mesmo sendo públicos, são, em sua maioria, restritos aos amigos do morto, não se estendem aos demais usuários da rede. Vejamos:

3 A princípio trabalharíamos com mais exemplares de memoriais ou perfis *in memoriam*, no entanto, não há muitos perfis abertos ao público, sendo necessário ser amigo do usuário para poder acessar seu memorial. Por isso, mesmo sendo nosso amigo, optamos por omitir nome e demais dados pessoais referentes à conta.



Imagem 01- perfil *in memoriam*/em memória de – Facebook

Para nossa reflexão, a princípio, buscamos compreender como a rede social Facebook, como lugar de produção de sentidos, funciona na/pela sua heterogeneidade constitutiva, e como tecnologia, segundo Dias (2013, p. 50), está na ordem do simbólico, do político e do ideológico, sendo não só lugar, mas “instância de produção de discursos, de relações de poder”, na passagem do silêncio à verbalização. Logo:

O discurso da tecnologia (da escrita, da imprensa, dos meios de comunicação de massa, da informação e da comunicação – Internet) se constitui nesse processo (de ideologização da técnica) e produz sentidos para a relação sujeito-linguagem-mundo. Isso se dá ao mesmo tempo que um sentido de transparência e completude (do dizer, do sujeito) se configura no campo da linguagem (DIAS, 2013, p. 51).

Como pensamos a partir de Áries (2003) as atitudes perante a morte, deslocamos suas considerações para os escritos de Althusser (S/D) e Pêcheux (2014), entendendo o ritual não como ação, prática, repetição ou tradição, mas colocado de diferentes modos nas perspectivas desses dois autores. Althusser (S/D) considera o ritual orientado para as práticas sociais humanas organizados pelos Aparelhos Ideológicos de Estado. Para o autor, o ritual aponta para o fato de que todo dizer é afetado pela ideologia. Pêcheux (2014) retoma essa assertiva de Althusser (S/D) e acrescenta a falha como constitutiva do dizer, logo, não há ritual sem falha, na interpelação ideológica, tendo em vista que todo dizer é ideológico.

Para Pêcheux (2014), nesse sentido, se todo dizer é atravessado pela ideologia, o que se tem são evidências, trabalho e função da mesma ideologia que sinaliza para quebra, para os lapsos e falha. Ao estabelecer essas considerações, Pêcheux (1990; 2014) põe em questão a noção de sujeito, em seu desdobramento e divisão, sendo, portanto, ao mesmo tempo, nem livre nem submisso, mas chamado a sua existência como sempre já sujeito, na interpelação ideológica, assujeitando-se. É no entremeio desse trajeto, elaborado por ambos os autores, que norteamos aqui as discussões acerca do ritual tal como Pêcheux (2014) concebe, numa relação entre língua, sujeito e ideologia, sinalizando para a não transparência e completude da língua. Por esse viés, a língua, enquanto materialidade da ideologia é, naquilo que Pêcheux postulou, inatingível. Assim, pelas vias desses teóricos, o ritual deixa de ser referido somente à prática, no sentido de ação, de gesto, mas é entendido como discursividade, como língua em funcionamento, na relação e no cruzamento desse próprio real e atravessado pelo real da história.

Nas leituras de Althusser e Pêcheux, busca-se a reflexão em torno dos modos como os dois autores “conversam” sobre o ritual, bem como atentamos para as cesuras, aproximações e rupturas nessa relação. Os estudos acerca do ritual numa perspectiva materialista discursiva demanda também analisar aquilo que toca a noção de sujeito, as formações discursivas e a ideologia, daí a importância de se pensar teoricamente sobre tais relações, numa língua que não cessa de se movimentar, de romper e retornar sob a aparência do novo e que nos constitui, constituindo-se.

Ao deslocarmos o ritual enquanto prática de ou conjunto de práticas com um objetivo e um produto, uma intenção; para a discursividade, na/da língua – não estagnamos na evidência de uma determinada ação posta como repetição e inscrita na ordem da tradição, mas, como discursividade, é

processo, é língua que falha, é não transparente, é polissêmica. É nesse sentido que os perfis acima destacados produzem, pelo funcionamento da memória (com furos e lapsos) e pela língua (com falhas), o deslize de sentidos *sobre* a morte como lugar de produção de discurso. Os furos se dão pela construção de memórias acerca do morto e de suas ações em vida através da atribuição de poder dizer de si via herdeiro responsável pela conta e perfil do usuário; pois, nesse processo, e considerando que “mortos não contam histórias” é necessário eleger o outro que assume seu lugar e diz. Produz sentidos na sua ausência.

Se não pode contar histórias e não mais organiza a memória sobre si, o esquecimento recobre suas ações no pós-morte e os *posts* na rede já não são mais seus, mas frutos de outras escolhas, de outro sujeito. A ilusão de controle dos sentidos se dá pela reduplicação: em vida não há domínio uma vez que a língua é lugar da falha e do equívoco; na morte, os sentidos acerca de si estão no outro e mais uma vez escapam, deslizam e produzem a evidência de uma verdade, de um discurso que enaltece e homenageia o morto, mas que por este mesmo efeito, apaga a sua memória, a sua história, e compõe pelo olhar do outro, um discurso *sobre* si. O discurso *de* (memória) não se faz mais como possibilidade ao morto, restando-lhe o desejo de perpetuação somente pela sua exterioridade, pela sua relação homem/mundo/língua.

E ao eleger seu herdeiro o sujeito assume sua condição em protesto contra a finitude da vida e ousa, e diz. Nomeia um amigo e preenche os espaços de silêncio que circundam a morte, e conta histórias, alterna sua posição entre o eu e o outro. Pela memória que produz na relação com o outro em sua conta *in memoriam*, atualiza do além túmulo suas ações, seus gestos e sua história, colando-se aos sentidos na dupla essência da presença e da ausência. Não conta, mas é contado por outro, numa história que, pela memória, não

cessa enquanto nela os sentidos se movimentarem, enquanto colado a ela também houver um sujeito desejante de fazer memória, de perpetuá-la, na/pela língua.

Considerações Finais...

A partir das considerações acerca da relação memória e esquecimento, destacamos aqui os perfis *in memoriam* na rede social Facebook, lugares de produção de sentidos não só *sobre* o morto, mas também organizando um discurso *sobre* a morte. Nesse sentido, entendemos a rede como um modo de organização dos saberes referentes aos modos de circulação dos sentidos, pois, se por um lado a rede social estrutura um lugar no qual todos, sobre tudo e tudo podem dizer, a contradição se instaura pela entrada na língua como lugar de divisão e de falhas. A memória, não estabilizada, mas em funcionamento, produz e é produzida no batimento indissociável do lembrar e esquecer; orientada pela repetição, refutação e seleção do que pode e deve ser retomado enquanto discurso, significando no entrecruzamento do novo (na urgência de/do dizer) e do velho (no já dito e esquecido).

Em seu funcionamento lacunar, a memória, na perspectiva discursiva, é antes de tudo prática, não sendo entendida como “social e infalível”, ou ainda não sendo “da ordem do infalível, do inconsciente coletivo”, segundo Achard (1999, p. 11); e por esse movimento mobiliza os implícitos, ou melhor, “o sintagma cujo conteúdo é memorizado e cuja explicitação (inserção) constitui uma paráfrase controlada por essa memorização”. (ACHARD, 1999, p. 12). A paráfrase, por este viés, é a relação construída entre a memória (como passado que retorna) e o discurso produzido (como atualidade), ou seja, uma relação possível sob a dupla via do lembrar e esquecer, que, pela língua como materialidade do mesmo discurso,

é posta em prática, e que entra, por esse mesmo movimento, na ordem do simbólico. No confronto entre o real da língua e da história, os sentidos deslizam, deslocam-se. É assim que a memória “é tudo aquilo que pode deixar marcas dos tempos desjuntados que nós vivemos e que nos permite a todo momento fazer surgir e reunir as temporalidades passadas, presentes e que estão por vir”. (SCHERER, 2005, s.p).

Retomando Catroga (2002), podemos dizer que é por não ser Mnemosine que o homem busca preservar a memória, é porque não sabe nem o que foi, o que é e o que será. Então diz, atulha de palavras, de sentidos – de marcas e rastros que permitam a produção de memória e de história nas quais, como sujeito colado aos sentidos, e em sua condição de assujeitado, “esquece” que as mesmas marcas são ilusões, evidências que escorregam e se perdem, se sobre elas ruir o peso do esquecimento. Esquecido, o sujeito não conta histórias, não produz memórias. Apaga sentidos e se esvai, aos poucos, nas linhas do seu ilusório tempo, e a língua, *em dis(curso)*, o permite atravessar a vida e a morte, não caindo no eterno esquecimento, mas produzindo sentidos e se (re) significando. Faz e conta história, produz memória.

Referências

- ACHARD, Pierre. *Memória e produção do sentido*. In: ACHARD, Pierre (et al). Tradução de José Horta Nunes. Campinas, São Paulo, Pontes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo, Pontes. s/d.
- ÁRIES, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

- _____. Recordar e comemorar. *A raiz tanatológica dos ritos comemorativos*. Mimesis, Bauru, v. 23, n° 2, p. 13-47, 2002.
- _____. *Os passos do homem como restolho do tempo*. Memória e fim do fim da história. Edições Almedina, SA. Coimbra, 2009.
- DIAS, Cristiane. Linguagem e tecnologia: uma relação de sentidos. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane. *Análise de Discurso em Perspectiva*. Teoria, método e análise. (orgs). Santa Maria, editora da UFSM, 2013.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão et al. 5ª Ed. Campinas, SP. Unicamp, 1990.
- MEDEIROS, Caciene Souza de. *Sociedade da imagem: a (re) produção de sentidos da mídia do espetáculo*. Santa Maria, 2010.
- NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux. In: _____. *Les lieux de mémoire*. Tradução de Yara Aun Khoury. Paris: Gallimard, 1984.
- ORLANDI, Eni P. *Análise do Discurso: princípios e procedimentos*. 2ª ed. Campinas: Pontes, 2012.
- PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre (et al). *Papel da memória* Tradução de José Horta Munes. Campinas, São Paulo, Pontes, 1999.
- _____. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni P. Orlandi et al. 6ª Ed. São Paulo, Campinas, Editora da Unicamp, 2014.
- SCHERER, Amanda Eloina. A constituição de sentido nas fronteiras do eu: memória da língua e a língua na memória. In: *Revista Letras*, Santa Maria, PPG Letras/ UFSM, número 26, p. 119-130, dezembro, 2003.
- _____. TASCHETO, Tania R. O Papel da Memória ou a Memória do Papel de Pêcheux para os Estudos Lingüístico-Discursivos. In: *Estudos da Língua(gem)*, n. 1, p. 119, nov. 2009. Disponível em: <<http://www.estudosdalinguagem.org/index.php/estudosdalinguagem/article/view/16>>. Acesso em: 28 de dezembro de 2017.
- VENTURINI, Maria Cleci. *Imagário Urbano*. Espaço de rememoração/comemoração. RS, Passo Fundo: Editora UFP, 2009.

Recebido em 20 de dezembro de 2017

Aceito em 30 de dezembro de 2017.

Da “representação do ausente”: corporeidade em arte tumular de cemitério de Coimbra, Portugal

pg 116-126

Rafael de Souza Bento Fernandes¹

Resumo

O estudo, do tipo bibliográfico e qualitativo, tem por objetivo compreender como a morte e o luto são discursivizados (FOUCAULT, 2008) em esculturas de arte tumular do cemitério da Conchada, Coimbra, Portugal. Para tanto, em um primeiro momento há uma discussão sobre o aspecto simbólico que atravessa a produção da subjetividade tomando por base Cassirer (2012), Manguel (2011) e Gélis (2011) no que diz respeito ao corpo e à memória religiosa cristã. Em um segundo momento, há análise de *corpora* (cinco fotografias) à luz do conceito de “representificação” em Catroga (2009), assim como a cidade como espaço de sentido em Venturini (2017). Um resultado de leitura indica que “poética da ausência” ou “linguagem cemiterial” dissimula a corrupção do tempo, processo que permite entrever funcionamento do discurso e notavelmente das relações de poder.

Palavras-chave: Arte Tumular. Corpo. Representificação.

“REPRESENTATION OF THE ABSENT”: CORPORATION IN TUMULAR ART OF THE CEMETERY OF COIMBRA, PORTUGAL

Abstract

This study of the bibliographic and qualitative type aims to understand how death and mourning are “discursed” (FOUCAULT, 2008) in tomb art sculptures from the Conchada Cemetery, Coimbra, Portugal. For that, at first, there is a discussion about the symbolic aspect that goes through the production of subjectivity based on Cassirer (2012), Manguel (2011) and Gélis (2011) regarding the body and Christian religious memory. In a second moment, there is a *corpora* analysis (five photographs) in light of the concept of “representification” in Catroga (2009), as well as the city as a “space of meaning” in Venturini (2017). A reading result indicates that the “poetics of absence” or “language of the cemetery” conceals the corruption of time, a process that allows us to glimpse the functioning of discourse and notably of power relations.

Keywords: Tumular Art. Body. Representification.

Considerações iniciais

*Vai alta a lua! na mansão da morte
Já meia-noite com vagar soou;
Que paz tranquila; dos vaivéns da sorte
Só tem descanso quem ali baixou.*

Soares de Passos²

¹ Doutorando em Letras/ Linguística pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. cursou estágio de doutoramento “sanduíche” (CAPES-PSDE/Edital 2016) no Instituto de Estudos Filosóficos – IEF da Faculdade de Letras Universidade de Coimbra, Portugal – FLUC, em 2017. E-mail: rafaelsbfernandes@hotmail.com.

² Fragmento de “O Noivado do Sepulcro”, de Soares de Passos. Disponível em: <<http://www.citador.pt/poemas/o-noivado-do-sepulcro-soares-de-passos>>. Acesso em 07 dez. 2017.

Soares de Passos (1826-1860), que foi estudante da Universidade de Coimbra, é conhecido pela exaltação da morte. “Noivado do Sepulcro”, uma das mais famosas de suas poesias, trata, com impecável acuidade métrica (dezenove quadras de versos decassílabos e esquema de rimas paralelas), de um diálogo além-túmulo em ambiente fúnebre, mágico e misterioso: “Ergueu-se, ergueu-se!... na amplidão celeste/ Campeia a lua com sinistra luz;/ O vento geme no feral cipreste,/O mocho pia na marmórea cruz”³. O poeta português, marco do chamado “ultrarromantismo”, compôs relato singular que “discursiviza” intricado relação do homem com sua finitude. Excitação que impõe necessidade de gozar da vida plenamente e, ao mesmo tempo, profunda tristeza com o “descanso eterno”, com a saudade de quem fica.

Eis a marca da tristeza (ainda que boêmia) dos poetas dessa geração. Em outra obra do mesmo autor, o eu-lírico conta que certo arcanjo desceu a terra e procurou, dentre as pessoas, aquela que mais sofria para ofertar-lhe um diadema: “‘Afastae-vos!’ lhes brada o genio esquivo,/ ‘Nenhum tocou do sofrimento a meta’/ ‘Tu, só tu mereceste o premio altivo’;/ ‘Ergue a fonte, corôa-te, poeta!’”⁴. É no Penedo da Saudade, parque histórico e miradouro do século XIX, localizado num dos pontos mais altos da cidade, logo acima da Universidade, que os estudantes encontravam-se (e encontram-se) pelo amor às letras.

Na paisagem coimbrã, segundo gesto de leitura, pululam elementos através dos quais essa estética - que prima pelo intimismo e por acentuado tom emotivo - ecoa. A “cidade-museu” (VENTURINI, 2017) é cortada pelo rio Mondego, onde, no século XIV, chorou Inês de Castro (1325-1355) o amor impossível a Pedro I de Portugal

3 Idem, ibidem.

4 Fragmento de “N’um álbum”, de Soares de Passos. Disponível em: <http://www.antoniomiranda.com.br/iberoamerica/portugal/soares_dos_passos.html>. Acesso em 07 dez. 2017.

(1320-1367). A apenas alguns quilômetros da “Quinta das Lágrimas”, viveu a rainha santa, Isabel de Aragão (1271-1336):

A mulher de D. Dinis, a rainha Santa Isabel, tornou-se célebre pela sua imensa bondade. Ocupava o tempo a fazer bem a quantos a rodeavam, visitando e tratando doentes, distribuindo esmolas pelos pobres. Ora, conta a lenda que o rei, já irritado por ela andar sempre misturada com mendigos, a proibiu de dar mais esmolas. Mas, certo dia, vendo-a sair furtivamente do palácio, foi atrás dela e perguntou o que levava escondido por baixo do manto. Era pão. Mas ela, aflita por ter desobedecido ao rei, exclamou:

- São rosas, Senhor!
- Rosas, em Janeiro?- duvidou ele.

De olhos baixos, a rainha Santa Isabel abriu o regaço - e o pão tinha-se transformado em rosas, tão lindas como jamais se viu.⁵

Tais histórias, que constituem aspectos da identidade do povo português, profundamente relacionadas à religiosidade cristã, são continuamente celebradas e (re)memoradas, haja vista foco da tradição e, inevitavelmente, do potencial turístico. Centro administrativo do Império e lar dos primeiros reis de Portugal, Coimbra tem larga crosta histórica de acontecimentos monumentalizados pela historiografia tradicional, cujas malhas de sentido afetam a constituição do “nós social” que estabelece, também e em certo sentido, o que é ser brasileiro. Enquanto experiência do pesquisador⁶ que lá esteve, é uma tentativa de responder à questão “Quem somos nós?” reconhecendo, portanto, o passado que une os dois países, seja pela língua, pela cultura ou pela questão colonial.

Desse modo, o estudo, de caráter exploratório, qualitativo e bibliográfico, tem por objetivo apreender, dentre as possibilidades

5 Conforme plataforma eletrônica da Universidade de Coimbra, “O milagre das Rosas”. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/iej/alunos/2001/lendas/lendas%20de%20Coimbra.htm>>. Acesso em 07 dez. 2017.

6 Agradeço a Prof. Dra. Maria Cleci Venturini e o Sr. Alberto Venturini pela companhia em visita ao Cemitério da Conchada. A interlocução durante atividade de coleta de corpus foi fundamental para concretização das análises desenvolvidas nesse estudo preliminar.

que o espaço (museu, cidade-museu) dispõe, corporificação da morte em esculturas de arte tumular do *Cemitério da Conchada* à luz da abordagem discursiva. Em um primeiro momento, há apresentação do aparato teórico-metodológico mobilizado no gesto de leitura, em especial do aspecto simbólico que constitui a experiência humana no que tange à questão da corporeidade. Em um segundo momento, discute-se a conceito de “representificação do ausente” (CATROGA, 2009) tendo como *corpora* fotografias de arte tumular do referido cemitério.

O Corpo e o Simbólico

Há um aspecto simbólico indelével no processo de construção da subjetividade. A perspectiva de que existe um mundo físico exterior, de fatos concretos e objetivos, é frágil à medida que as opiniões e impressões dos homens constituem diferentes modos de ver, por vezes, o mesmo objeto: a experiência repousa na (aparentemente) estável corrente de palavras que a encerra (MANGUEL, 2001). No que concerne ao processo de leitura de imagens, Manguel (2001) afirma que este é, notadamente, produto do homem, o qual, segundo as diretrizes da experiência vivencial de mundo, adota diferentes direções interpretativas⁷.

⁷ Manguel (2001) propõe um exercício reflexivo que remonta a uma experiência estudantil: “Quando eu tinha catorze ou quinze anos, nosso professor de história, que nos mostrava slides de arte pré-histórica, nos pediu que imaginássemos o seguinte: durante toda a sua vida, um homem vê o sol se pôr, ciente de que isso assinala o fim cíclico de um deus cujo nome sua tribo não pronuncia. Certo dia, pela primeira vez, o homem ergue sua cabeça e, subitamente, com toda a clareza, vê o sol de fato mergulhar em um lago de chamas. Em resposta (e por razões que ele não tenta explicar), o homem afunda as mãos na lama vermelha e pressiona a palma das mãos de encontro à parede da sua caverna. Após um tempo, outro homem vê e sente-se atemorizado, ou comovido, ou simplesmente curioso e, em resposta (e por razões que ele não tenta explicar), se põe a contar uma história. Em algum local dessa narrativa, não mencionado mas presente, encontra-se antes de tudo o pôr-do-sol contemplado e o deus derramado pelo céu ocidental. A imagem dá origem a uma história, que, por sua vez, dá origem a uma imagem. “O consolo do discurso”, disse o melancólico filósofo Soren Kierkegaard (e poderia ter acrescentado, “e de criar imagens”), “é que ele me traduz para o universal” (MANGUEL, 2011, p. 24).

Para Manguel (2011), assim, “palavras e imagens é a matéria da qual somos feitos”. Cantos, ritos, músicas e histórias constituem base semiológica através da qual os homens (se) significam, isto é, atribuem sentidos. Ora, em “Ensaio sobre o Homem”, o filósofo alemão Ernest Cassirer (2012) procura compreender o traço distintivo que caracteriza a “vida humana”, em sentido amplo. Ao fazê-lo, o filósofo retoma o biólogo vitalista Uexküll para quem a estrutura de cada ser revelaria imagem perfeita do mundo interior e exterior do organismo. Nesse sentido, os fenômenos encontrados na vida de uma determinada espécie biológica (que não são transferíveis a nenhuma outra) são dados ao conhecimento através do estudo de sua anatomia. Entre o sistema “receptor” e o “efetuador”, que são encontradas em todas as espécies animais, problematiza Cassirer (2012), o homem encontrou um terceiro elo, uma nova dimensão da realidade, o sistema simbólico:

O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas, o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos místicos ou religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades ou desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos. “O que perturba o homem”, disse Epíteto, “não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas” (CASSIRER, 2012, p.48-49).

Não estando mais num universo puramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte desse universo, são os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento

e experiência é refinado por essa rede: a realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem (MOURA, 2000). Toda relação é, nesse sentido, mediada e esse processo de mediação não é transparente.

A partir dessas observações, Cassirer (1994) procura ampliar a definição clássica da filosofia segundo a qual o homem é *animal rationale*. A racionalidade é traço inerente a todas as atividades humanas, mas é fácil perceber, parafraseando o autor, que ela não cobre todo o campo da cultura. Assim, melhor seria pensar o homem como *animal symbolicum*. Foucault (2008), por sua vez, aprofunda a reflexão sobre processos de mediação em seu método arqueológico de descrição enunciativa quando considera que um dado “objeto”, unidade que caracteriza o discurso, não existe senão no próprio exercício de seu aparecimento. Não tendo acesso a um real exterior onde a(s) “verdade(s)” se encontraria(m) integralmente, o olhar do filósofo francês recai sobre materialidades que possibilitam a existência do discurso de determinada forma e nunca de outra (já que não é exercício especulativo) e, desse modo, aos diversos lugares que produzem os sujeitos.

Foucault (2013) trata do corpo como um desses lugares onde saberes ditos verdadeiros incidem em complexa rede de poderes. O corpo é o contrário de uma utopia, é “topia desapiedada” à medida que os sujeitos “estão” nele e jamais poderão deixá-lo. Nesse sentido, o corpo é atravessado pelos “modos de fazer e de sentir”, por “investimentos técnicos”, marcado por “acúmulos de impressões e de gestos” que se fazem crer naturais, mas que são profundamente históricos. No que aqui interessa, importa refletir sobre a memória religiosa na constituição do corpo. Parafraseando Gélis (2011), por estar sempre no centro do mistério cristão, o corpo é uma referência permanente da fé e da devoção. Trata-se “do encontro do verbo com a carne”, do “corpo magnificado do filho

reencarnado”: *Corpus Christi* que metaforicamente se come, salvando-se, assim, dos pecados.

Existe, no entanto, uma certa ambiguidade que atravessa o discurso cristão: movimento de enobrecimento e, paradoxalmente, de menosprezo do corpo. Ao mesmo tempo que o corpo de Cristo está no centro da mensagem cristã, discute Gélis (2011), a contrarreforma reforçou desconfiança da “abominável veste da alma”, que pode levar à danação. “A carne é fraca” e, por isso, deve-se castigá-la, deve-se puni-la. Nas hagiografias, talvez não haja um exemplo mais vívido de restrição aos “prazeres da vida” do que os ensinamentos de Santo Inácio que, amparado na lógica medievla de celebração do sofrimento divino, sugere adoção do flagelo e da ascese alimentar (ECO, 2014). Segundo esse aspecto simbólico, o corpo de Cristo possui enorme beleza. É o corpo daquele que nasceu na Terra, viveu e morreu consumado no sofrimento de sua missão, oferecendo-se à vingança pública em nome da salvação dos pecadores: “da encarnação à ressurreição é sempre o corpo que se trata, do corpo de um Deus de amor que aceitou sacrificar-se, antes de voltar ao céu por esta sequência última, a ascensão” (GELIS, 2011, p.23). A escultura “Deposição de Cristo”, do século XVI é exemplo de tal iconografia:



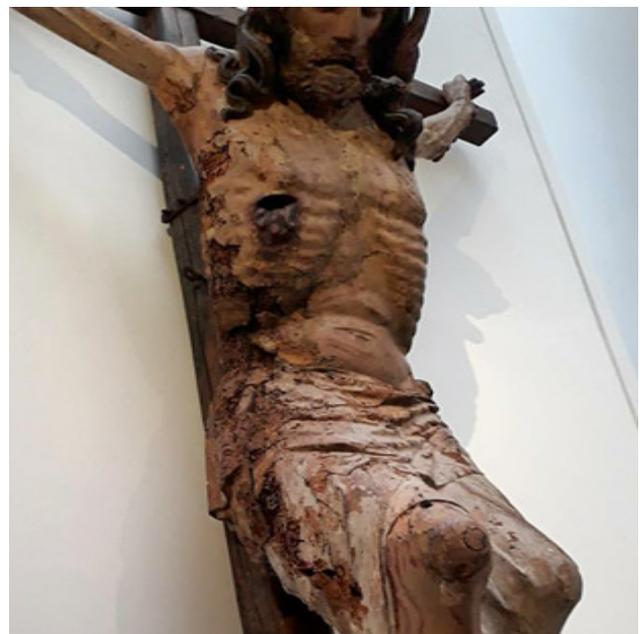


Figuras. 1 e 2: Deposição de Cristo no Túmulo, 1535-1540, João de Ruão. Retirado do Monastério de Santa Cruz. Museu Nacional Machado de Castro, Coimbra-Portugal. Fotografia: Rafael Fernandes.

Concebido para o Mosteiro de Santa Cruz, esse grupo escultórico se encontra hoje no Museu Nacional Machado de Castro, em Coimbra. No painel de fundo, uma espécie de enquadramento da cena, pairam dois anjos que transportam o véu que irá cobrir o corpo de Cristo já morto. Segundo informações do site oficial do museu⁸, produzida na primeira fase da obra do escultor normando João de Ruão, esta composição é considerada uma das suas obras-primas. Apresenta São João e as santas mulheres, trajadas à moda do séc. XVI, em movimentos contidos, com ligeira torção dos corpos. A representação dos panejamentos e a delicadeza dos pormenores impressionam pela correção. O impacto desta composição na época foi tão elevado que levou outras oficinas a reproduzir o mesmo tema, embora em variações menores. Conforme o detalhe (FIG. 2), é um momento de forte tensão: sofrimento, dor e comedimento que o escultor coimbrão materializou ali com beleza e profundidade ímpar.

No mesmo museu, há outra representação do corpo de Cristo que também chama a atenção, mas não pela beleza serena e caucasiana:

⁸ Disponível em: <<http://www.museummachadocastro.gov.pt/ptPT/colecoes/escultura/ContentDetail.aspx?id=141>>. Acesso em 07 dez. 2017.



Figuras 3 e 4: Cristo Negro. Séc. XIV. Artista desconhecido. Retirado do Mosteiro de Santa Cruz. Museu Nacional Machado de Castro, Coimbra-Portugal. Fotografia: Rafael Fernandes.

Em paráfrase da descrição do site oficial do Museu Nacional Machado de Castro⁹, esta peça, que provém do Oratório de Donas do Mosteiro de Santa Cruz, apresenta o corpo de Cristo crucificado em dimensões superiores ao natural, longilíneo, com caráter de arcaizante medievalismo. A cabeça pendente, já coroada de espinhos, rodeada de cabelos em volutas (espiralada), atinge

⁹ Disponível em: <<http://www.museummachadocastro.gov.pt/ptPT/colecoes/escultura/ContentDetail.aspx?id=129>>. Acesso em 07 dez. 2017.

uma expressão dramática. O tronco negro, estriado pelo relevo das costelas, contrasta com a roupa de seda branca cruzada na cintura, donde emergem as pernas esqueléticas de pés cruzados, atravessados por um único cravo. O alongamento do corpo exprime um sentimento plástico que é já gótico, a par do ritmo que contorciona toda a imagem. A expressão dramática da boca entreaberta e o gotejar do sangue, ao longo dos braços, refletem um sentimento realista peninsular.

Enquanto experiência particular de visita ao museu, pode-se dizer que é uma obra que choca pela violência com que se apresenta o corpo de Cristo crucificado. O corredor que conduz de uma ala a outra, no piso térreo, obriga, no percurso, a se deparar com essa grande escultura fixada à parede. Das chagas entreabertas, conforme detalhe da fotografia (FIG. 4), no tronco de Cristo, escorre sangue – efeito que é avivado pelo avançado do tempo e degrado do material. Essa ambivalência sobre a beleza do corpo de Cristo ora sereno e divino, ora flagelado, agonizante foi posta em causa por Santo Agostinho para quem Jesus certamente parecia disforme quando pendia na cruz, contudo, através da deformidade exterior, “Jesus exprimia a beleza interior de seu sacrifício e da glória que nos prometia” (ECO, 2014, p. 49). A deformidade de Cristo, desse modo, é o que o torna formoso.

Eis uma brevíssima discussão sobre o aspecto simbólico iconograficamente assentado em esculturas que representaram o corpo, atravessado por memória religiosa cristã no que tange à divina beleza de Cristo. Na sequência, analisam-se representações do corpo no cemitério da Conchada, em que pesa a questão a questão do luto e da “representificação do ausente” (CATROGA, 2009).

Corporeidade em Arte Tumular de Cemitério Coimbra

O historiador português Fernando Catroga (2009) empreende discussão sobre as fronteiras tênues entre o que denomina “memória histórica” e “memória coletiva”. Para o autor, somente um cientista muito ingênuo poderia aceitar a existência de radical separação no discurso historiográfico que, contemporaneamente, não mais tem como meta “verdade total e definitiva”. Ao refletir sobre essa questão, Catroga (2009) adota a metáfora segundo a qual a escrita de história é rito de recordação e, como tal, “gesto de cemitério”. O autor assevera que para sustentar essa tese basta ir ao encontro da raiz de onde nasce a necessidade de recordar, a saber: “a experiência humana de domesticar os mortos através do culto tanatológico” (CATROGA, 2009, p.34). Nesse sentido, as narrações do passado são equiparáveis à linguagem dos cemitérios, porque procuram “re-presentar” ou, ainda, “re-presentificar” os mortos através de itinerário narrativo.

Parafraseando o autor, o simbolismo funerário aposta na edificação das memórias e indica *simulação* da “presença” do ausente tomando por base traços que, simultaneamente, *dissimulam* o que se quer recusar: a putrefação do corpo. Se a morte remete ao não-ser, “o monumento funerário irrompe o espaço como um apelo a um suplemento mnésico do futuro” (CATROGA, 2009, p.38). Se nos ritos funerários, assevera Catroga (2009), negocia-se e esconde-se a corrupção do corpo e do tempo com a finalidade de a sociedade dos vivos poder gozar da proteção dos seus antepassados (perpetuamente pacificados), não é diferente o

papel da historiografia: “esta fala sobre o passado para enterrar, ou melhor, para lhe dar um lugar e redistribuir o espaço” (CATROGA, 2009. p.38).

Essa comparação entre o trabalho de memória e do luto em Catroga (2009) oferece subsídios para movimento analítico de arte tumular. O Cemitério da Conchada se localiza na Quinta de mesmo nome, em parte alta da cidade, relativamente afastada do largo da Portagem, principal zona turística da Coimbra. Foi inaugurado no dia primeiro de outubro de 1860, pelo presidente da câmara da época, Venâncio Rodrigues. A partir das décadas de setenta e oitenta do século XIX, as famílias mais abastadas começaram a construir lá seus jazigos, verdadeiras obras de artes com mescla de diferentes registros e estilos arquitetônicos. Importante destacar que, por decreto de vinte e oito de setembro de 1844, assinado pelo ministro António Bernardo da Costa Cabral, e no âmbito de um plano reformista para modernizar os hábitos do país e promover a saúde pública, foram proibidos os enterramentos no interior das igrejas. A medida foi considerada ultrajante pelas populações rurais, principalmente no norte do país, pois acreditavam que, enterrando os corpos em terrenos não sagrados, quebrava-se uma tradição secular e as almas se veriam impedidas de encontrar o caminho do céu. Sucederam-se, inclusive, violentas revoltas populares que alastraram a várias zonas do país¹⁰.

Esculpidas em baixo relevo, pintadas em preto sobre a pedra branca, em lados opostos ao portão de entrada, ficam as seguintes poesias, que recepcionam quem entra no cemitério:

Da frágil humanidade O extremo asylo saudae E no dogma da egualdade Bem atentos medítæe	Rompe a flor brilha um momento Ei.la em breve aos pés calcada: Assim passa a vida humana: Do berço a fria morada!
--	--

Tabela 1: Poesias na entrada do Cemitério da Conchada, Coimbra- Portugal

10 Essas informações foram retiradas do site escolar Clube do Patrimônio. Mais informações em: <<http://clubepatrimonio.blogs.sapo.pt/24250.html>>. Acesso em 07 dez. 2017.

Paráfrase discursiva dos poemas de Soares de Passos, próprio da estética literária ultrarromântica, o aviso macabro recorda que esse espaço (ou um análogo a esse) é o lugar para o qual todos se destinam. É um exercício de memória bíblica: “¹⁹ Porque o que sucede aos filhos dos homens, isso mesmo também sucede aos animais, e lhes sucede a mesma coisa; como morre um, assim morre o outro; e todos têm o mesmo fôlego, e a vantagem dos homens sobre os animais não é nenhuma, porque todos são vaidade. ²⁰ Todos vão para um lugar; todos foram feitos do pó, e todos voltarão ao pó” (ECLESIASTES, 3:19,20)¹¹.

De toda imensa riqueza da arte tumular do antigo cemitério, foram selecionadas algumas das esculturas que representam/representificam o corpo humano, escolhidas de forma aleatória de acordo com o olhar do pesquisador, certamente subjetivo, que visitava o local. Como o interesse é observar os padrões iconográficos que revestem com larga camada o campo simbólico, espaço de discursivização da morte, foram ocultados os nomes a quem pertencem os túmulos, haja vista que o interesse é meramente epistemológico.



11 Conforme plataforma eletrônica “Bíblia On-line”. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/ec/3/19,20>>. Acesso em 07 dez. 2017.



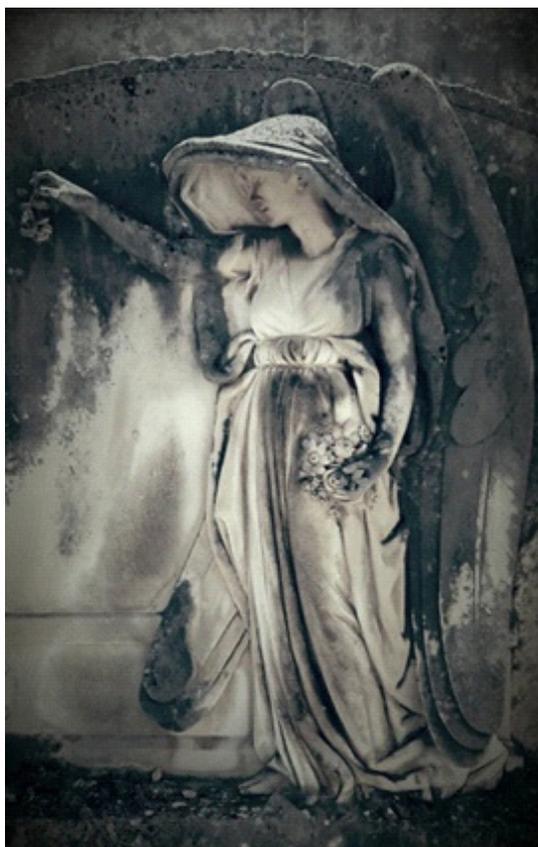
Figuras 5 e 6. Arte Tumular de Cemitério Coimbra. Fotografia: Rafael Fernandes.

A questão patente é a manifestação do sofrimento pelas poses, gestos, indumentárias e ornamentos presentes nas esculturas. É como se permanentemente alguém lamentasse a perda do ente querido. O olhar, como na arte da figura 5, dirige-se para cima: contemplação da cruz, harmoniosa atitude de resignação e de pureza – ainda que visivelmente afetada pela dor (de quem ficou). Um espaço deixado pelas mãos permitiu a introdução da rosa branca natural (FIG. 5). A ausência, nesse caso, é suprimida por um jogo duplo. O fato da flor não ser parte da escultura indica ao observador-visitante que alguém se dá ao trabalho de continuamente trocar o objeto que, diferente da pedra, perecerá. Conforme Catroga (2009), a convocação discursiva e racional do “objeto ausente” congela e enclausura, à sua maneira, o “mau gênio da morte” e provoca efeitos performativos, já que marcar um passado é dar um lugar aos mortos; é permitir às sociedades situarem-se simbolicamente no tempo; mas é, também, “um

modo subliminar de redistribuir o espaço dos possíveis e indicar um sentido para a vida... dos vivos” (CATROGA, 2009, p. 38).

Algumas das esculturas em causa são/estão cabisbaixas, de tal modo que o lamento obriga uma delas (FIG. 6) a apoiar-se sobre um joelho imediatamente acima do túmulo, objeto de sua perda. Retoma-se, discursivamente, memória greco-latina do uso do *kotinos*, a coroa feita de oliveiras nascidas na região de Olímpia em forma de círculo, que coroa os atletas e que se tornou, com o passar do tempo, símbolo de nobreza e glória. Há aqui iminência da falta: com o diadema na mão (qual o poema de Soares de Passos) a figura, desolada, já não tem para quem entregar o prêmio. Nas outras duas artes tumulares (FIG. 7 e 8), o regalo, entregues por anjos, são flores. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2002), São João da Cruz faz da flor a imagem da virtude da alma e do ramalhete que as reúne, imagem da perfeição espiritual. O próprio arranjo das flores segue esquema ternário: o galho superior é o céu, o galho médio é o homem e o galho inferior é a terra.





Figuras 7 e 8. Arte Tumular de Cemitério Coimbra. Fotografia: Rafael Fernandes.

A terceira fotografia (FIG. 7) foi tirada de modo que o observador ficasse logo abaixo do monumento, olhando-lhe diretamente a frente. Esse recurso tem como objetivo conjecturar que a flor não se dirige a outra pessoa, senão ao próprio morto. Como se narrasse o trajeto além-túmulo, esse escultura representa, segundo leitura possível, a recepção da pessoa jaz morta no outro plano de existência; pessoa que, por ter sido boa, fora conduzida ao céu, paraíso bíblico, onde ser divino emplumado, conforme simbologia cristã, o aguarda. De igual modo, painel tumular esculpido em alto relevo (FIG. 8) ilustra a chegada da alma ao outro plano. Uma grande touca cobre parcialmente a cabeça onde se veem olhos cerrados, como se em lamento e comisseração. A figura, que pode ser identificada como um anjo com grandes asas que se arrastam pelo chão ou como o “ceifeiro de vidas”, carrega consigo um cesto de flores. Oferece ao recém-chegado uma rosa virada de ponta cabeça.

Essa cena é carregada de tragicidade imensa, cujo simbolismo é tão aberto quanto opaco. A rosa¹² colhida e invertida pode ser metáfora da vida que se esvaiu - como alertou o anúncio de recepção do cemitério sobre a mocidade: separação do homem com o plano terreno que o mantinha. Tomando por base Eco, Catroga (2009) adverte que o homem é um animal simbólico, porque precisa “ajustar as contas com a sua própria morte”.

Nenhuma das esculturas em análise apresenta formato planificado ou mesmo gestos simples. Os pés são retorcidos, o tronco “movimenta-se” de forma que os dois lados do corpo não estejam em simetria, os tecidos têm ondulações: todos esses elementos adicionam e acentuam tom emotivo e reforçam caráter intimista. Preceitos estéticos estes que ecoam, também, nas poesias de Soares de Passos: “Vês estas sepulturas?/ Aqui cinzas escuras,/ Sem vida, sem vigor, jazem agora;/ Mas esse ardor que as animou outr’ora/ Voou nas azas d’immortal aurora/ A regiões mais puras”¹³. Parafraseando Catroga (2009), todo signo funerário remete para o túmulo através de sobreposição de significantes. Nesse jogo de negação da morte e da corrupção provocada pelo tempo, quanto mais signos existem, mais existe o *ser* e menos existe o *nada*. “Lei de compensação ilusória” que mobiliza memórias cujo discurso se inscreve, no caso, na religião (a centralidade do corpo no mistério da fé) e na antiguidade clássica (elementos que simbolizam grandeza):

Graças à alquimia das palavras, dos gestos, das imagens ou monumentos- dá-se a transformação do nada em algo ou em alguém do vazio num reino (Jean-Didier Urbain, 1997). Por isso, o túmulo e o cemitério devem ser lidos como totalidades significantes que articulam dois níveis bem diferenciados: um invisível e o outro visível. E as camadas semióticas que compõe este último têm o papel de *dissimular* a degradação (do tempo)

12 Cumpre destacar que, segundo Chevalier e Gheerbrand (2002), na iconografia cristã, a rosa é a taça que recolhe o sangue de Cristo, a transfiguração das gotas desse sangue ou o signo das chagas de Cristo.

13 Fragmento de “Amor e Eternidade”, de Soares de Passos. Disponível em: <<http://www.citador.pt/poemas/amor-e-eternidade-soares-de-passos?>>. Acesso em 07 dez. 2017.

e, em simultâneo, de *simular* a não morte, transmitindo aos vindouros à *representificação* do ontologicamente ausente (CATROGA, 2009, p.39).

Representificação, processo de tornar presente o ausente e subverter o tempo, o qual, discursivamente, segundo exercício do regime de objetos (FOUCAULT, 2008), mobiliza jogo de exterioridade, que sinaliza relações de poder. A retomada do passado clássico serve ao propósito de glorificar a identidade do povo, assentar tradição. Uma das esculturas (FIG. 10), por exemplo, em vestes grego-romanas, adornada com *kotinos*, a coroa de oliveiras, traz em suas mãos um tomo com a inscrição “Os Lusíadas”, escrita na lateral de forma que o visitante possa facilmente ler (FIG. 10). Uma hipótese de leitura sugere que o livro de um dos maiores expoentes da literatura portuguesa, que narra na forma de epopeia e em versos decassílabos a origem mítica desse povo, presta-se a um efeito de identidade, traço definidor prestigioso da pessoa ali enterrada, bem como de sua família.



Figuras 9 e 10: Arte Tumular de Cemitério Coimbra. Fotografia: Rafael Fernandes.

Catroga (2009) afirma que todo cemitério deve ser visto como lugar da reprodução simbólica por excelência do universo social. Ampliando os limites do *corpora* na perspectiva de Coimbra como um museu (não necessariamente em sentido institucional) (VENTURINI, 2017), é válido ressaltar que esses dois elementos memoriais simbólicos encontram-se, de igual modo, representados na entrada da Faculdade de Letras da Universidade que leva o nome da cidade. Há, no hall principal, de um lado, referências aos filósofos da Antiguidade Clássica e, do outro, constituição do Império ultramarino português. “Poética da Ausência” ou “Linguagem Cemiterial” que materializa e encena essas “representificações”, mobilizando diversos fios do tecido discurso, que recobrem com larga crosta simbólica corpos trazidos em cena. Corpos de pedra. Corpo de história.

Considerações Finais

Venturini (2017) afirma que museus e espaços públicos (em sua pesquisa, em especial a cidade de Coimbra) mobilizam “arranjos de memória” relacionados à construção de narrativas – no caso, sobre Inês de Castro. Tendo por base o conceito de discurso, bem como pressuposto do funcionamento da “poética da ausência” (CATROGA, 2009), a autora (2017) propõe discutir “o corpo-documento que rememora/comemora o ausente-presente pela repetibilidade que constitui a memória, significando

por e para sujeitos” (VENTURINI, 2017, p. 53). Sob envergadura simbólica - aspecto constituinte da experiência subjetiva conforme Cassirer (2012) e Manguel (2011)-, a morte designa fim absoluto de qualquer coisa positiva: um ser humano, um animal, uma planta, uma aliança, uma amizade, a paz, uma época. Não se fala na morte de uma tempestade, mas na morte de um belo dia. A morte é o aspecto perecível e destrutivo da existência: ela indica aquilo que desaparece na transformação irreversível das coisas (CHEVALIER; GHEERBRAND, 2002).

A linguagem cemiterial oferece resistência ao processo de apodrecimento na medida em que torna presente (*representifica*) o que (ou aquele que) esvaneceu. Corpos humanos convertidos em pedra em situação de lamento que, dada iconografia de gestos, posturas, objetos, olhares e lamentos, muito revela do que os homens são. O corpo é, segundo prerrogativa foucaultiana, afinal, contato sináptico do poder, na medida em que são esquadrihados, controlados e regulados por processos (nem sempre tão) sutis de gestão de condutas. Enquanto “monumento deixado para os vindouros”, “ilusão de existência”, “domesticação dos mortos através de culto tanatológico”, as artes tumulares de cemitério coimbrão em análise agenciam o corpo preparando-o para o inevitável. Conforme aviso da entrada do cemitério da Conchada, “Assim passa a vida humana: / Do berço a fria morada!”.

Referências

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. (Biblioteca do pensamento moderno).

CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo*. Memória e fim do fim da História. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRAND, Alain. *Dicionário de símbolos* (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Vera Silva [et al]. 17ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

ECO, Umberto. *História da feiúra*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *O Corpo Utópico, As Heterotopias*. São Paulo: n-1 publications, 2013.

GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado. In: Corbin, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. (orgs.). *História do corpo: da Renascença às Luzes*. Trad. Lúcia M. E. Orth. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens: uma história de amor e ódio*. Trad. Rubens Figueiredo [et al]. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOURA, Marinaide Ramos. O simbólico em Cassirer. In: **Ideação**, Feira de Santana, n. 5, jan/jul, 2000 (p.75-85).

VENTURINI, Maria Cleci. Museus e espaços públicos no encontro/desencontro da memória histórica e do corpo-memória/ corpo-documento. In: _____. (org.). *Museus, arquivos e produção do conhecimento em (dis)curso*. Campinas: Pontes Editores, 2017.

Recebido em 20 de outubro de 2017

Aprovado em 20 de dezembro de 2017

História e memória em (dis)curso: Fernando Catroga e a poética da ausência

pg 127-145

Maria Cleci Venturini¹

Resumo

O foco de nossas discussões é a história e a memória em (dis)curso com vistas à interface com Fernando Catroga, por meio da noção poética da ausência, sintagma a que o autor recorre para destacar a dimensão subjacente ao jogo simulador e dissimulador que - tanto na simbologia e nos ritos funerários, como nas narrativas históricas, incluindo as construídas pela escrita historiográfica - visa dar uma *mediata* e mediada presença discursiva à ausência. O historiador é rigoroso em suas fontes, mas isso não significa aceitar, por exemplo, a distância entre a memória e a história. Assume posicionamentos e dá visibilidade a eles por meio de questionamentos e de metáforas que destacam a alteridade, a imaginação e elementos de ficção na história e na memória. Dentro dessa perspectiva, elegemos como objeto de estudo Inês de Castro e o fazemos por meio de lugares e de discursos em que ela ressoa, como o ausente, presente. Para dar conta do objetivo proposto, recortamos dois espaços públicos: a Quinta das Lágrimas, em Coimbra, e o seu túmulo no Mosteiro de Alcobaça e uma fonte escrita - o sermão das exéquias que procurou legitimá-la como rainha (póstuma) de Portugal e esposa de D. Pedro.

Palavras-chave: Discurso. Memória. História. Poética da ausência. Espaço público.

HISTORY AND MEMORY IN DISCOURSE/PROGRESS: FERNANDO CATROGA AND THE POETICS OF ABSENCE

Abstract

The focus of our discussions is about history and memory in discourse/progress viewing the interface with Fernando Catroga, by means of the poetics of absence notion, in which the author highlights the linguistic dimension to approach the funerary symbols that make present the absent. The historian is severe in his sources, but it does not mean accepting, for instance, the distance between memory and history. He assumes straight positions and makes it seen by the questions and metaphors that highlight the otherness, the imagination and fiction elements in history and memory. In this perspective, we choose Inês de Castro as a discursive object, and we do it by places and discourses in which she resonates as the absent, present. In order to meet the proposed objective, we selected two public places: *Quinta das Lágrimas*, in Coimbra, and her tomb in the *Mosteiro de Alcobaça*, and a discourse – the funeral ceremonies sermon – that looks for legitimize her as queen of Portugal and D. Pedro's wife.

Keywords: Discourse. Memory. History. Poetics of absence. Public place.

¹ Professora Associada A, Unicentro. Atua no departamento de Letras e na Pós-graduação em Letras. Estágio Sênior, na Universidade de Coimbra, sob a supervisão de Fernando Catroga. Bolsista Capes Processo BEX 0460/16-3, acordo Araucária/Capes, edital 017/2015

[...] o símbolo funerário é metáfora de vida e convite a uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver, oferecendo-se como um texto, cuja compreensão mais efetiva (a dos entes queridos) mobiliza, antes de mais, toda a subjectividade do sobrevivente.

Fernando Catroga
O céu da memória: Cemitério Romântico
e Culto Cívico dos Mortos em Portugal
(1756-1911)

Das razões do diálogo com Fernando Catroga: primeiras palavras

A história, a memória e o espaço público há algum tempo têm sido mobilizadas em nossas pesquisas com foco em museus, arquivos e produção do conhecimento, desenvolvidas desde que iniciamos o nosso doutorado, na UFSM, em 2004 e defendemos a nossa tese em 2008. O foco inicial foi o Museu Érico Veríssimo, como o lugar de memória, que aglutina e centraliza a rememoração/comemoração do escritor no espaço urbano de Cruz Alta. O museu constitui-se como espaço material em que o tempo presente, passado e o futuro dão a “ver” e fazem “crer”, conforme De Certeau (1984), a veracidade de um acontecimento, como histórico, mas também como ficção à medida que o museu ritualiza o nome presentificado, atendendo, muitas vezes, a razões institucionais ou de demandas do espaço urbano, na criação de um imaginário que atenda aos anseios dos sujeitos-cidadãos. Sandra Pesavento, no SEAD, Seminário de Análise de Discurso, realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2005, foi quem nos deu a ler escritos do historiador Fernando Catroga, trazendo-o pelo conceito de memória cívica, que versava sobre fronteiras entre o que é individual e o que é social e também entre o ‘eu’ e o ‘outro’, como memórias fundadas na alteridade, fundamento existencial e antropológico para um melhor entendimento de conceitos como nação, nacionalidade e comemoração.

A princípio, e porque somos das Letras, como sempre digo, Catroga foi um grande desafio, pois conhecíamos pouco de sua obra. Mesmo assim, ousamos buscar seus textos e embarcar na ‘aventura’ de aprofundar a análise da sua obra e trajetória, tarefa difícil devido à densidade de suas discussões e das muitas referências que ela traz em seus textos, sempre alicerçando suas afirmações em filósofos e historiadores. Essa demanda também foi, e é, uma necessidade, porque na história – como diz Orlandi (2004) – objetivada no discurso como historicidade, ressoam acontecimentos, que podem estar na ordem do vivido ou do construído pelo discurso, sem se considerar relevante o fato de o discurso ou a narrativa ter, ou não, compromissos cognitivos com a veracidade ou com fontes e documentos. O mesmo ocorre com a memória, narrativa que, de acordo com Catroga (2001), não deixa de veicular pretensões à verosimilhança, mas onde é forte o peso de evocações imbuídas de sacralidade, subjetividade, afetividade, mas é menor a obrigação de provar e de comprovar o que é dito ou escrito pelo evocador. Na história (ciência), segundo Catroga (2009), a ausência também é re-presentificada pela linguagem e pela representância. Sem descurar, no entanto, o imperativo da prova e da demonstração, afinal a tecitura do próprio discurso historiográfico é o grande freio que divisa a imaginação historiográfica da imaginação estética, mesmo quando esta é exercitada a pretexto de fatos que aconteceram. Na Análise de Discurso, entendemos que o ausente pode significar a partir de um ‘antes’, em *relação a*, e *na/pela* história, como historicidade.

Na esfera dos nossos interesses, os temas sobre a presença e a ausência, a recordação e a comemoração se constituíram como a derradeira razão para adentrar a obra de Catroga. Em nossa investigação, colocamos em suspenso o imaginário urbano de uma pequena cidade que se vê na emergência institucional, social e histórica de presentificar Érico Veríssimo como filho daquela

terra, como herança a ser dividida com todos, enfim, como um bem cultural, como patrimônio, tornando-o por meio do museu, de um mobiliário urbano, *(dis)curso*, uma *presença (mediata e mediada)*, apesar da ausência. Nossa filiação à Análise de Discurso demandou a diferenciação entre o lembrar e o recordar, tendo em vista perspetivar a lembrança/comemoração como memória em *(dis)curso*, a partir de Pêcheux em seus muitos textos, mas principalmente, em *Semântica e Discurso* e por Orlandi, autora que fez de Pêcheux um ausente/presente na Análise de Discurso brasileira. Além de Orlandi e Pêcheux, outros teóricos nos ajudaram a pensar a memória. Foi o caso de Courtine (1999), no que tange aos eixos sintagmático e paradigmático, “mostrando” o intradiscurso e o interdiscurso como lugares de movimento de memórias, bem como o de Indursky (2003), com o destaque que deu ao discurso sempre permeado por outros discursos que o sustentam. A presença de “outros” discursos no discurso nos ajudou, assim, a compreender o discurso *de*, como a memória em *(dis)curso*, no eixo vertical, ancorando o discurso *sobre*, no eixo horizontal, e o conseqüente encontro/desencontro desses *(dis)discursos* por meio da narrativa anamnética no eixo da formulação.

Como uma pesquisa e seus resultados não se constroem na homogeneidade, e porque a teoria costura-se e desloca-se devido a leituras advindas dos campos da antropologia, da história, da psicanálise e outros domínios, foram necessários deslocamentos com vistas a manter como eixo central o discurso, pensando em funcionamentos da memória, como discurso *de* e como discurso *sobre*. Convocamos Orlandi, Indurski, Mariani, em pesquisas que destacavam o discurso *sobre* e o discurso *de* e que nos ajudaram a mostrar distintos efeitos de sentido e de relação entre ambos, e a compreender o discurso *sobre*, funcionando junto ao discurso *de*, como aquele que não pedagogiza, mas atualiza os sentidos e seus efeitos como memória, ‘matéria-prima’ que sustenta a interpretação. Falar *sobre* pode significar

a atualização de sentidos, o tratamento de assuntos, mas não refere necessariamente a memórias que ressoam no intradiscurso - onde a recordação dá futuros ao passado pelo presente, que representa, re-presentifica o ausente (Catroga, 2009) -, mas mais a atividades de *meta-memória* caracterizadoras da comemoração e das políticas da memória.

Para ilustrar esta correlação (e diferenciação), em textos de 2008 e 2009, desfizemos o par lembrança/comemoração e elaboramos um esquema ‘explicativo’ com duas colunas: uma para a lembrança e outra para a comemoração. Concomitantemente, interpretamos a lembrança como discurso *de* – memória – e a comemoração como discurso *sobre*, sendo a atualização desse discurso, ou, na terminologia de F. Catroga, bebida em Candau (1998), *metamemória*. Desse funcionamento, entendemos que a lembrança (discurso *de*) e a comemoração (discurso *sobre*) constituem-se em *(dis)curso* por meio de narrativas de vocação retrospectiva, definidas como “um fio que puxa outros fios e tece o discurso, o qual, pelos efeitos de verdade e de evidência, lineariza-se como saturado, constitutivo de memórias não-lacunares” (VENTURINI, 2009, p. 48). Por esta via, capta-se o que se repete como memória e por processos metafóricos, exteriorizando-se em rede e em discursos que se atravessam por processos metonímicos que relevam, mesmo no que escondem e recalcam, as condicionalidades espaço-temporais que mediatizam a seleção do que se recorda e, sobretudo, do que se comemora. Não admira, pois desde Saussure se sabe que dois objetos ou ideias não ocupam o mesmo lugar, pois há o eixo das relações – o sintagmático – e o eixo das seleções – o paradigmático, sendo o primeiro horizontal (intradiscurso) e, o segundo, vertical (interdiscurso).

Refizemos esse caminho em *(dis)curso* para dizer que a história, a memória e o espaço público fazem parte da nossa pesquisa, e que Fernando Catroga foi uma referência importante,

inicialmente, em relação ao tempo e à comemoração e, no estágio sênior, no que respeita à problemática da representância da ausência. Este alargamento que impôs a necessidade acrescida de trabalharmos no entremeio da História e da Análise de Discurso, mostrando que a história e a memória perpassam os dois campos. É que, apesar de enfoques e de pressupostos antagônicos, existem concordâncias e aproximações, cujas fronteiras não são estanques. Ao contrário, elas se movem e se imbricam, ainda mais quando os pesquisadores entendem que só através da mediação da linguagem e da sua materialização como *re-presentação* discursiva sobre o passado se poderá *re-presentificar* as ausências ontologicamente irreversíveis.

Dentre as pesquisas e textos de Fernando Catroga destacamos sua tese “Militância laica e descristianização da morte em Portugal (1865-1911)”, defendida em 1988 e, sobremaneira o livro “Céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos (1756-1911)”, publicado em 1998, como parte de sua tese, em que Catroga buscou “apreender” o processo que conduziu à

[...] revolução romântica dos cemitérios em Portugal e à transformação da necrópole num campo simbólico, isto é, num espaço público e afectivo, onde exemplarmente se passou a dramatizar e a delir a primordial tensão entre a exorável finitude humana e os sonhos (utópicos e ucrónicos) de superação do transcurso do tempo [...] e também mostrar como é que deste “fingimento”, simultaneamente simulador de vida e dissimulador da prova ontológica da morte – o cadáver – nasceu a cenografia adequada ao crescimento e à produção e reprodução litúrgicas de uma instância julgadora que, em coabitação ou em alternativa com a escatologia judaico-cristã, se foi impondo com um novo além: a memória dos indivíduos e dos grupos. (CATROGA, 1999, p. 7)

A morte e as reproduções litúrgicas que simulam a vida são recorrentes em suas pesquisas e, de acordo com Marcelino (2017, p. 67), “o questionamento mais amplo sobre as formas diversas de ritualização da história [...] permitiu ao historiador português retomar as comparações que Michel de Certeau já havia estabelecido entre

a historiografia e o rito de sepultamento”, analogia também enfatizada por Ricouer (2007). No fundo, estamos perante a exploração do caminho aberto, no século XIX, por Michetet ao definir a (sua) escrita da História como uma ‘ressurreição’ de mortos, que encontram no texto o seu lugar e ordenação, e na sua leitura (como na da sepultura) o rito tanatológico apostado em preencher o vazio da ausência criada pela morte, como se, ‘fingidamente’ se acreditasse que as recordações pudessem ser ‘a voz verdadeira do pretérito’. De acordo com Catroga (2009, p. 20), as recordações e as respectivas ritualizações dão futuros ao passado, numa atividade de re-presentificação suscitada pelo diálogo entre os vivos e os mortos, ou, no caso do historiador, entre o presente-futuro do historiador e as interrogações que este coloca aos traços-vestígios que o passado, voluntária ou involuntariamente deixou quando foi um presente atravessado de expectativas de futuro. (CATROGA, 2009, p. 21). Nessa ótica, a memória não pode ser separada das expectativas em relação ao futuro, nem dos seus campos de objetivação (linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos), enfim, dos ritos pelos quais ressoam os acontecimentos pretéritos, passíveis de serem reavivados, logicamente pelos vivos, a partir, quer de traços interiores que formam a memória vivida, quer dos traços ou vestígios materializados em suportes que parecem pedir aos que passam que lhes deem voz e façam justiça.

No texto “Os passos do homem como restolho do tempo: memória e o fim do fim da história”, publicado em 2009, o autor continua a desenvolver pesquisas nessa direção. Daí que escreva Catroga (2009, p. 7): “trespassado de tempo, o caminhar do homem vai deixando traços no ecrã branco de Cronos que, ou serão sugados pelo Letes que é pior que a morte, ou, como no recalçado de cada existência, perdurarão – mesmo quando esquecidos ou não encontrados – como reserva de memória e história”. Essas pegadas

são traços que se mantêm e impedem o homem de ser só presente ou só futuro. Neste texto, o autor retoma com mais rigor a poética da ausência como uma linguagem que dissimula a ausência de corrupção para simular, num protesto contra a finitude, a eternização, garantida pela posteridade, do que ontologicamente já não é. E esse jogo de dissimulação e simulação é detectável tanto na narração histórica, como no ritualismo tanatológico e correspondente simbologia, sobretudo nas sociedades inumistas ocidentais.

Por essas razões, Fernando Catroga faz parte dos teóricos mobilizados em nossas pesquisas. Encontramos eco em suas obras para sustentar a concepção sobre a história e a memória em (dis)curso como duas noções que se diferenciam, mas mantêm aproximações bastante importantes, especialmente quando se discute práticas sociais (e políticas) de cariz comemorativo e a inserção e filiação de sujeitos a lugares, não necessariamente a pátrias, mas a espaços memoriais. Catroga (2001), ao equacionar os elos entre a história/historiografia e a memória rejeita a existência de uma ruptura, para sublinhar as afinidades, mas também diferenças, entre os dois tipos de retrospectiva em pauta. No seu modo de ver, é demonstrável que, a montante, a historiografia não escapa a ser ‘filha’ da memória, legado que, todavia, tem de problematizar que incita à sua problematização. Mas, a juzante, as suas representificações, sobretudo quando se transformam em história transmitida e ensinável, também são ‘filhas’ da historiografia. No fundo, esta lição já estará implícita na mitologia grega, segundo a qual a musa da história – Clio – nasceu da união entre Zeus e Mnemosine, deusa da memória, dando origem a outras deusas gregas no monte de Hélicon. A história, filha da memória, durante muito tempo manteve laços com a lembrança de realizações humanas, dentre elas, a memória do povo, guardando os laços sanguíneos com Mnemosine no combate contra o esquecimento e a favor da preservação das realizações humanas.

A proximidade entre a história e a memória foi se desconstruindo à medida que a história se tornou disciplina científica e sendo exigido dela um trabalho metódico, investigativo e reflexivo, alicerçado no método científico. A memória, contraditoriamente, foi sendo submetida a uma maior suspeição, por ser um produto mais espontâneo, mais pré-reflexivo, ressoando nela e por ela a continuidade, a individualidade e a sacralidade das heranças históricas. A preocupação com a cientificidade fez com que esses dois campos se distanciassem, devido ao destaque das diferenças e do apagamento das aproximações decorrentes dos usos que a história faz da memória. Fernando Catroga (2001) questiona e faz ressalvas à separação entre história e memória, tendo em vista a representificação do ausente, na alteridade, na síntese do passado que se realiza pelo fazer memorialístico e pela história. Para ele, a memória, não obstante a sua atualização e transmissão exigir a mediação subjetiva – só os indivíduos recordam -, é sempre social, pois ela não é própria, é sempre a memória de ‘outro’ na mente de um ‘outro’ que é um ‘eu’, resultado da alteridade e da inscrição dos sujeitos em diferentes campos memoriais. Em resumo, a memória é abertura ao outro e construtora do indivíduo como sujeito, pois, se não for assim, a base em que este assenta poderá ser destruída, dando lugar a um ‘eu’ narcísico e à quebra da alteridade. Segundo Catroga (2009, p. 31), “cada indivíduo não pode esquecer que só recordando os outros de si mesmo se recorda”.

Na Análise de Discurso, lugar de nossa filiação, a língua se constitui na/pela história, pela inscrição dos sujeitos em formações discursivas e, pelo discurso sempre como processo, no qual o sujeito é o centro. Discursivamente, a memória e o esquecimento são constitutivos e a convocação da história é vista, não como uma ciência preocupada com a veridicção, mas como historicidade, aqui entendida como ecos, como rastros e vestígios do

que ressoa do passado, como ‘sobra’, instaurando e produzindo efeitos no presente. A memória, por esse viés teórico, diferencia-se da história como ciência, conquanto se reconheça que ambas se relacionam com o passado a partir do presente e de um horizonte que a sua tradução discursiva pode ser enviesada pela hegemonia do sujeito detentor do poder e da voz, que impõem a sua ideologia, determinando o que deve ser lembrado/comemorado e quem deve/pode determinar os modos de fazer e reproduzir memórias.

Quando se trabalha com museus, arquivos e produção do conhecimento em (dis)curso, a história funciona como um saber localizado nos entremeios, vindo a constituir-se, em função disso, como mecanismo que contribui para a compreensão dos processos e das articulações constitutivas do dizer em (dis)curso, cognitivamente credibilizados por meio de traços e de vestígios, instaurando contradições e antagonismos entre a pretensão de provar e a necessidade de conservar e de mostrar num contexto de *monumentalidade*. Por isso, nos interstícios do dito e do não dito, esses saberes seguem as ‘pegadas’ do homem, não como sinais, mas como marcas que ajudam a compreender os efeitos de sentidos e os processos de significação em função do que fica silenciado como censura ou como o que não é dito, mas é constitutivo e instaura sentidos e efeitos, conforme Orlandi (2002).

De tudo que já escrevemos, falta ainda dizer que Fernando Catroga, como historiador, mas, especialmente, como pesquisador prioriza na historiografia a dimensão linguística, visível na abundância de metáforas que usa com vistas a falar da historiografia, da morte e das fronteiras entre os campos do saber, as quais são sempre móveis, ausentes e, ao mesmo tempo, presentes, encaminhando para o contraditório e para o questionamento, dando visibilidade ou apagando divisões. A sua escrita mostra a preocupação com as fontes bibliográficas e históricas, destacando

a circulação dos saberes históricos e fazendo em simultâneo a sua própria história, a que tem acrescentado uma permanente preocupação com as teorias da história e com as epistemologias postas em ação pelas escolas historiográficas.

A retomada constante da teoria e os questionamentos que promovem o avanço do conhecimento legitimam o seu percurso teórico e mostram que ele se inscreve nas fronteiras, talvez nos entremeios, perguntando pela relação entre a história e a memória, pelo ausente, sendo presença nos limites da história, da memória e da linguagem, destacando, também, o sujeito que ‘conta e se conta’ e ao fazer isso se ‘diz’, dando-se a ver. O contar-se, de acordo com Catroga (2009), é inerente a sujeitos (emissores) à narratividade e, em particular, aquele se plasma como o uso público da memória e em outros discursos que visam lutar contra a erosão do tempo e sua consequência maior: a produção do esquecimento. E, se este objetivo já era visível na oralidade das narrativas míticas, ela também se encontra no gênero que recorreu à escrita para evitar que se esquecesse o que se viu ou ouviu, como exemplarmente desde logo se detecta nas *Histórias* de Heródoto. É assim que, de acordo com Catroga, a memória e o esquecimento se exigem reciprocamente, referendando, o que também pensamos a partir da Análise de Discurso.

A riqueza metafórica é visível em seus textos, especialmente, nos que incidem sobre a temática da morte e, em concreto, naqueles que respeitam o significado túmulos e o jogo da dissimulação/simulação da presença da irreversível ausência ontológica. Para Catroga (1999, p. 22), com efeito, “o símbolo funerário é metáfora de vida e convite a uma periódica ritualização revivificadora; ele é para ser vivido e para ajudar a viver”. Trata-se, conforme destacamos, anteriormente, de uma analogia entre a visita ao cemitério e a escrita da história, constituindo-se como um modo de dar presença ao que já não existe, como um gesto de sepultura em

que “o simbolismo funerário aposta na edificação de memórias e indicia a simulação de ‘presença’ do ausente a partir de traços que, em simultâneo, dissimulam o que se quer recusar: a putrefação do referente” (CATROGA, 2009, p. 38).

Nesse sentido, assim como a morte remete para o ‘não ser’, o monumento funerário pretende avivar memórias, mas escondendo o que, metafisicamente, todo o ser humano quer recalcar: a corrupção do corpo morto e, portanto, do tempo, para, como que domesticando as ‘almas penadas’, para que a sociedade dos vivos possa “gozar da protecção dos seus antepassados, definitivamente pacificados”, evocando-os, seja no cemitério-livro, no discurso, ou no espaço público, para recordá-los e/ou comemorá-los, a fim “de se reconstituir a ordem social que a morte pôs em causa”, (CATROGA, 2009, p. 38). Sublinha, ainda, que o cemitério, sendo a cidade dos mortos, dá-lhes um lugar e um significado nos intertextos da sua simbologia. Desse modo, como a escrita da história e da historiografia se constroem do presente-futuro em direção ao passado, será pertinente compará-la, na senda de De Certeau (1975) à funcionalidade social que caracteriza os ritos tanalógicos, mormente aqueles que a “visita ao cemitério”, ou mesmo no espaço público, as práticas de recordação e de comemoração atualizam. Por isso, em ambas se pode surpreender um análogo desejo essencial de se alcançar a vitória dos vivos sobre a morte, o que torna visível as afinidades que também existem entre o trabalho da memória e o trabalho do luto. Indo ao fundo das coisas, também escudado numa investigação empírica sobre a urbanização dos cemitérios românticos em Portugal, Catroga sustenta, explicitamente, que “A escrita da história, será, portanto, um túmulo para o morto na dupla acepção de o *honrar* e de o *eliminar*, ou talvez melhor, de o *esconder*” (CATROGA, 2009, p. 38). Assim sendo, a história, assim como a memória, contribuem para o trabalho do luto porque *re-*

presentificar discursivamente o que já não existe e está ameaçado de cair no esquecimento é uma forma de pagar a dívida do presente em relação ao passado.

É certo que a história, pelo menos cultivada como historiografia, está para Catroga deontologicamente subordinada ao imperativo da prova e da veracidade. O historiador frisa, também, que, na atualidade, nenhum historiador avisado tem ilusões acerca do cariz não mimético das reconstituições que ela constrói e não deixa de destacar o contributo dado pela imaginação na gênese dos problemas e das interpretações que a pesquisa faz a partir de “fatos” certificadas pela assunção primordial de uma atitude crítica face à falsidade, ou não, das ‘fontes’ que os sustentam. Segundo Catroga (2009), o historiador sabe que trabalha com um tipo de imaginação sujeita a controle, porque visa produzir efeitos predominantemente cognitivos sobre uma referencialidade que não se confunde com os vestígios deixados pelo passado quando foi presente. Nessa perspectiva, os próprios discursos memoriais não dispensam uma análoga finalidade cognitiva, pois aspiram ao verossímil, embora o seu critério de veracidade seja sobretudo testificado, não pela investigação documental e pela contra-prova – exigência nuclear da retrospectiva historiográfica -, mas pela idoneidade dos evocadores.

Fernando Catroga inscreve-se e escreve no desafio destes cruzamentos, afastando-se do conforto de estar em domínios bem definidos, seguindo cânones e campos disciplinares enformados e fechados. Em relação a essas movências, interessam-nos a maneira como, teórica e historiograficamente, *defronta* e *confronta* as fronteiras entre a vida e a morte, logo, entre a memória e a história, o religioso e o profano, a cidade dos vivos e a cidade dos mortos, as temporalidades, o eu e o outro, a estética e a história, a ausência e a presença mediatizadas pelos discursos, enfim, entre a ficcionalização do passado e o contencioso que alimenta o sempre renovado compromisso

historiográfico, não com a verdade, mas com a prova e, deste modo, com a veracidade.

A separação e a não separação entre os duplos é o que propomos ver/fazer/pensar, costurando/descosturando por meio de deslocamentos entre as disciplinas demandadas pelo diálogo da Análise de Discurso e Catroga e na determinação das fronteiras possíveis ao sujeito, que está nos limites, no não-lugar. É bom compreender, como sinaliza Catroga, que as fronteiras existem para serem pisadas e até violadas devido à existência de divisões políticas e das feridas abertas, tanto na história como na ficção. As fronteiras aceitam os limites entre o real-histórico e a imaginação no âmbito da história e da memória, asserção que é particularmente válida no que respeita à presença, no interior das memórias individuais e sociais de ‘fronteiras interiores’ (Herder). Elas, por coação ou socialização, juntam/disjuntam as diferenças e as aproximações; elas fazem funcionar a fluidez da subjetividade com vistas à construção/desconstrução do ‘eu’ por meio de movimentos da memória nas dimensões autobiográficas e históricas. Segundo Catroga (2001, p. 16), essas duas dimensões demarcam os limites entre a memória e a história e mostram como os saberes se transferem: de um modo mais subjetivo e em função do outro (na memória autobiográfica), ou de modo mais alargado, com vistas ao investimento social e ao atendimento das demandas da formação social (na memória histórica).

O passado, nessa perspectiva, só pode ser reconstruído por meio da representação, como representificação, *mediata* e *mediada*, do ausente. Em função desses pressupostos, pode-se afirmar que Catroga (1999, 2001, 2009) trabalha a memória e a história à luz das seguintes questões: 1) A memória e a historiografia não seriam tipos de “representificação do ausente”? 2) A busca pelo Outro por meio de alteridades, não seria objetivo comum tanto da empresa memorialística como do

empreendimento historiográfico? 3) A memória e a história não apresentarão grandes sínteses do passado? Esses questionamentos permitem-nos sustentar que, para o autor, o fato de a memória e de a história realizarem de forma não coincidente suas empreitadas, não anula nem as analogias entre elas, nem as suas diferenças. Os questionamentos realizados mostram que o pesquisador não caiu no reducionismo ingênuo de igualar história e memória, mas também não advogou a favor de uma separação radical.

Inês de Castro e a poética do ausente: Quinta das Lágrimas

Como sinalizamos, anteriormente, a densidade da obra de Fernando Catroga e seus posicionamentos diante da história/historiografia, da memória e de espaços públicos, a abundância de referências, citações e ancoragens de seus textos, enfim, a amplitude e a densidade de tudo que escreveu obrigaram-nos a selecionar, a recortar e a demarcar o que dela é mais aplicável ao que aqui especificamente nos interessa: elevar o “caso Inês de Castro” a objeto discursivo para pensar as fronteiras entre a história, a memória e a ficção, isto é, entre o presente e o ausente, entre a crônica e o mito, abarcando desse modo, também o espaço público, o campo cemiterial e a separação entre o público e o privado. As delimitações elencadas permitem-nos discutir a poética da ausência, que dá visibilidade à mobilidade das fronteiras em funcionamento nos textos de Catroga. Poderíamos ter realizado outro recorte, mas o nome Inês de Castro chamou nossa atenção desde sempre. Inicialmente, pelos estudos de Literatura Portuguesa, com destaque para Camões, que fez dela um objeto estético, dando início ao mito que se mantém há muitos séculos.

E depois, pela perduração do ditado popular “Agora a Inês é morta”, que circula em diferentes espaços e tempos e dá corporeidade ao nosso

estranhamento diante desse nome, especialmente no Brasil, em que esse dizer constitui memória e se repete, recobrando saberes, ainda que os elocutores desconheçam, ao certo, de que Inês se trata e que morte ecoa nesse dizer. A circulação do ditado, como fruto da sabedoria popular, é bastante instigante para os investigadores que concebem o discurso como o lugar em que outros discursos retornam pela memória, funcionando como um pré-construído, “termo construído por Paul Henry para designar o que remete a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é ‘construído’ pelo enunciado”, conforme Pêcheux (1997, p. 99) ou como interdiscurso, definido por Pêcheux (1997) como o lugar onde estão todos os saberes e, por Courtine (1999, p. 18-19) como o lugar em que “não há um sujeito que lhe seja assinalável, que ressoa no domínio da memória somente uma voz sem nome”.

O estranhamento que acabamos de explicitar é uma das razões para darmos relevância a Inês de Castro como objeto de pesquisa pelo viés da poética da ausência, a fim de mostrar como é que, através da linguagem, se concretiza a relação lógica de significação entre os símbolos funerários e a escrita da história. Os efeitos de presença e de dissimulação da perda de um lado e, de outro, a possibilidade de aproximar a Análise de Discurso, disciplina que se detém nas falas que as demais deixam de lado, é possível, já que tanto a narração historiográfica como o ritualismo e a simbologia tanatológicos centram-se supõem uma referencialidade cuja ontologia remete, porém, para a categoria do *ter sidu* (BERNARDES, 2004).

As aproximações são possíveis porque a Análise de Discurso trabalha no entremeio e não na perspectiva interdisciplinar, pois isso, de acordo com Orlandi (2004), seria reduzir disciplinas à função de instrumentos. É importante sublinhar, ainda, que Inês de Castro, também está nos entremeios,

se olharmos pelo viés da historiografia. Com efeito, todos os discursos sobre ela pressupõem a existência de um referente, ou melhor, supõem, não só como uma personagem de ficção, mas também como um fato histórico comprovável, apesar de a História da Idade Média e a História de Portugal, apresentarem poucos documentos certificar ao pormenor. Mesmo assim, ela foi rastreada, primeiro pela crônica, depois incorporada na lenda e imortalizada como mito. No entanto, segundo Sousa (2005), há traços e indícios que provam a sua existência. Face a esta comprovação historiográfica e à concomitante ficcionalização construída sob o signo da tragédia, há lugar a que se pergunte: como e por que práticas ocorreu a sua passagem de mulher apaixonada e amante a rainha, mesmo depois de morta? E como é que, depois de mais de sete séculos, ela continua sendo uma ausência presente na história de Portugal, na ficção e, segundo Sousa (2005), um tema português de repercussão mundial?

Inês de Castro é um tema abrangente, instigante, apesar dos poucos documentos que existem sobre a sua vida, a sua família, ou mesmo sobre o seu amor por D. Pedro. No entanto, do pouco que dela se sabe, tem sido pretexto temático ciclicamente revisitado e reelaborado Sousa (2005), sobremaneira ao nível de múltiplas produções artísticas, mediação sem limites na exploração do que, do muito já foi escrito sobre ela, ficou nebuloso, sem solução ou foi apagado, buscando explicar ou desvendar mistérios. Autores como Sousa (2005) e Vasconcellos (2005) destacam que ela foi uma mulher sem voz e sem brilho individual. Sempre foi falada, mas não há registo escrito da sua voz na primeira pessoa. A única fala imputada a ela é a do encontro com D. Afonso IV, aquando do presumível anúncio da sua condenação à morte, e, mesmo assim, o acontecimento é questionado pelos historiadores. Vasconcelos, a esse respeito escreveu:

O episódio em que se conta que D. Afonso IV, para fazer executar a sentença capital, foi pessoalmente, à casa habitada por Inês, acompanhado de cortesãos e, certamente do carrasco, é inverossímil e não resiste, a um pouco de reflexão. Inês veio-o receber à porta, e com a apresentação de seus filhos, e com abundância de lágrimas e palavras piedosas, pede misericórdia, conseguindo mudar os sentimentos ao velho *pay sesudo*, que se comove e resolve indultar, mas a intervenção intempestiva de alguns cavaleiros que com el rey hião pera morte dela obsta que a benignidade régia surta efeitos, obrigando o monarca a consentir que eles voltem atrás para a fazer matar. (VASCONCELLOS, 2005, p. 14-15, grifos no original).

Essa cena, segundo o autor, vai contra aquilo que a historiografia sabe sobre D. Afonso, pois parece referir-se mais a um delírio literário do que a um acontecimento. Assim, a dúvida sobre o único indício de que Inês algum dia teve voz fica desfeito ou em suspenso, referendando o silêncio em torno dela. No entanto, Sousa (2005, p. 38), não considera resolvida a questão do encontro e da fala de Inês com o rei, como o faz Vasconcellos (2005). Aquela estudiosa propõe uma comparação com a narrativa inscrita nos baixos relevos do túmulo de Alcobaça, dado que lhe

[...] parece incontestável que, como as lê António de Vasconcellos, as edículas 41 e 42 (a de 2 horas, segundo Montalvão Machado) revelam uma viragem da situação: Inês dominada pelo carrasco surge depois vitoriosa. Esse triunfo efémero presume uma contra-ordem do Rei que determinara já a sua morte. Tal mudança de atitude ajusta-se à versão praticamente invariável da entrevista: o Rei apiedou-se dela e quis perdoar-lhe. (SOUSA, 2005, p. 38-39).

Admitindo-se que tenha havido esse encontro com o Rei, o que se tem é um silenciamento de Inês de Castro, em parte devido às condições sócio-históricas da Idade Média, em que, de acordo com Nascimento (1997, p. 85), as mulheres “estavam obrigadas a circular exclusivamente na esfera privada. E, ainda assim, estaríamos falando de uma circulação somente permitida dentro dos limites da casa paterna, da casa marital ou do convento.” Outra razão talvez tenha sido a sua condição de amante do infante. No entanto, de acordo com Sousa

(2005) a cena do encontro de Inês de Castro e D. Afonso IV e, portanto a sua vinda a Coimbra está descrita no túmulo de Inês de Castro, em Alcobaça, e esta foi a fonte documental em que Fernão Lopes - cronista régio - teria obtido essa informação, a qual é refutada pelos historiadores. A justificativa para desconsiderá-la é o fato de os atos (imagens) que estão no túmulo terem sido ‘inventadas’, não podendo ser, por isso, fonte histórica.

De acordo com Vasconcellos (2005), há informações de que D. Pedro e Inês de Castro trocavam frequentemente de residência e uma das razões, segundo muitos, devia-se à rejeição da população a Inês, e não ao Infante. Outra explicação para as constantes trocas de residência talvez resida no fato de os reis e demais membros da família real costumarem mudar de cidade com frequência. O mesmo autor salienta ainda o perigo do anacronismo nas projeções retrospectivas, ao sublinhar que a lenda que elevou Inês de Castro a mito permaneceu durante muito tempo no âmbito da Literatura, sem interessar ou emocionar o povo. Somente no séc. XVIII a narrativa começou a se tornar popular por meio da literatura de cordel. Só então o drama de Inês de Castro se terá “democratizado” no seio de uma população esmagadoramente analfabeta e sujeita a ouvir enaltecer as exemplaridades escolhidas pela Igreja, o que não era o caso de Inês de Castro. Assim, terá sido essa literatura não intelectualizada, lida ou ouvida, que penetrou nas classes populares, tornando conhecidos episódios como o da coroação e o do beija mão do cadáver.

As razões do interesse pela mulher também conhecida por “peito de garça” se deve às condições de sua morte, em Coimbra, e à intervenção de D. Pedro. De acordo com Coelho e Rebelo (2017), assim que se tornou rei de Portugal, D. Pedro iniciou uma campanha de legitimação de Inês de Castro e de seus filhos, através de “uma acção de afirmação e propaganda política muito concentrada e em contínuo crescendo” (COELHO e REBELO,

2017, p. 11). Dentre as ações destaca-se a imposição do título de ‘infantes’ aos filhos, o estreitamento de relações com o mosteiro de Alcobaça e a declaração que fez em Cantanhede, de ter-se casado com Inês de Castro alguns anos antes da sua morte. O mais grandioso passo, segundo esses autores, foi, porém, o traslado do corpo para Alcobaça com grande cerimonial que incluiu um imponente cortejo e uma celebração litúrgica laudatória e legitimadora da união dos dois, momento que teve as suas expressões máximas no sermão das Exéquias, proferido pelo Bispo D. João de Cardaillac, e no enterramento no túmulo em que ela é consagrada como rainha.

Por fim, na literatura, ela tornou-se um tema recorrente antes de Camões. No entanto, de acordo com Vasconcellos (2005), o grande vate foi o primeiro a cantá-la como musa e heroína. Sousa (2005) e em entrevista para a RTP, emissora Portuguesa de Rádio e Televisão, sustenta que a força de Inês vem de D. Pedro e dos acontecimentos protagonizados por ele, sendo que a derradeira ação foi a sua coroação, mesmo tendo sido mais simbólica que factual. Esses acontecimentos deram-lhe uma existência simultaneamente histórica e ficcional, com predominância das suas representações estéticas, especialmente, nas artes plásticas. Ainda de acordo com Sousa (2005, p. 63) “a coroação teve um êxito estrondoso [...] foi a cena inesiana que inspirou os grandes quadros românticos na Europa”. Foi re-presentificação dessa cena que popularizou o mito daquela ‘que foi rainha depois de morta’.

Segundo Sousa (2005, p. 11), “a figura de Inês de Castro, que a História e a Literatura levaram ao conhecimento de praticamente todos os povos da Europa – e modernamente na América – tem sido reconstituída a partir de elementos de fontes diversas que ao longo dos séculos se foram reunindo”. Diante disso, compreende-se que o nosso intento de eleger Inês de Castro como objeto discursivo procure mobilizar a história e a memória pela poética da ausência, junto à Análise

de Discurso, e a partir de lugares, que também são linguagens’, em que Castro é evocada como ausente, mais precisamente, a Quinta das Lágrimas – lugar onde teria sido morta – e em Alcobaça, onde estão os túmulos dela e de D. Pedro. Importante também será a análise do sermão de suas exéquias, proferido, de acordo com Coelho e Rebelo (2017, p. 15), pelo arcebispo de Braga D. João de Cardaillac, “quando da transladação dos seus restos mortais de Santa Clara para Alcobaça [...]”.

Conforme Catroga (2009, p. 39), “o túmulo e o cemitério devem ser lidos como totalidades significantes que articulam dois níveis bem diferenciados: um visível e outro invisível”. Estas duas camadas dissimulam a degradação decorrente do tempo e, mediante os signos e símbolos, simulam a não-morte, ou melhor, a morte (simbólica) da morte física. Entendemos que a campanha de legitimação de Inês de Castro lançada por D. Pedro, a transladação do corpo, a coroação e o enterramento no Mosteiro de Alcobaça e, também, devido ao enunciado “Até ao fim do mundo”, esculpido no túmulo de Inês de Castro e a localização do túmulo do futuro rei em frente ao túmulo dela, dissimulam, de certa forma, a passagem do tempo, através da simbolização da vitória escatológica da vida sobre a morte. Trata-se, nos termos de Catroga, de uma monumentalização da expectativa justiceira e eternizadora do Juízo Final de cunho cristológico que, se é expressão de fé, também pretende afiançar aos vivos a restituição a Inês de tudo aquilo que o assassinato lhe tinha roubado.

A Quinta das Lágrimas é um espaço povoado de sinais que subtilmente remetem para o sangue e para a tragédia. Mostra-o os textos-imagem que de lá capturamos. São eles: o folder de divulgação dos jardins medievais, a Fonte dos Amores e a pedra com os versos de Camões alusivos ao local dos amores de Pedro e Inês e da morte desta.



Textos-imagens capturados por Maria Cleci Venturini em 17 de abril de 2017.

Levando em conta esses textos, conclui-se que a Quinta das Lágrimas é parte constituinte do mito, mas também um ‘lugar de memória’ que ajuda a credibilizar os efeitos de veracidade veiculados, quer por discursos historiográficos, quer por narrativas orais e ficcionadas sobre Inês. Eles são fortes, não porque o local ‘guarda’ objetos, mas devido ao fato de a simbologia se fundir com uma natureza que, como museu vivo e a céu aberto, convoca a contemporaneidade dos acontecimentos. E o princípio de realidade é igualmente reforçado pela proximidade da Quinta das Lágrimas com o Mosteiro de Santa Clara-a- Velha, Mosteiro que tinha abrigado a Rainha Santa Isabel, avó de D. Pedro e falecida em 1325.

No entanto, ao conjunto conimbricense falta-lhe a sepultura da amante que os ditames políticos condenaram à morte, o que talvez explique porque é que a ‘presença’ da grande ausente se sinta com mais força em Alcobça ou em narrativas que fizeram com que ela fosse “celebrada por los cronistas y sublimada por los poetas” (ASENSIO, 1965, p. 337). É verdade que as ervas avermelhadas que crescem no leito do curso de água que cai da fonte (dos Amores) são uma metonímia do assassinato. Porém, a gótica paisagem neomedieval que a circunda tem uma clara conotação romântica, maneira de germinar o amor trágico com a violência da morte, matrizes essenciais dos grandes

processos que conduzem à lenda e ao mito. Apesar de tudo, sente-se ‘a falta da falta’, isto é, o jogo da simulação, devido à inexistência do seu grande suporte: o corpo morto e o túmulo. Daí que a Quinta esteja mais vocacionada para ser um ‘lugar’ de revivescência de sentimentos de paixão e de tragédia, do que, ao contrário do que acontece em Alcobça, um palco anunciador da promessa de ressurreição e de reencontro entre aqueles que a morte violentamente separou.

Defendemos esse posicionamento, mobilizando o argumento de Catroga (1999, p. 20) em relação aos cemitérios e museus, quando destaca que “o nexa entre a memória e o monumento, articulado com o jogo dissimulador dos símbolos funerários, obriga a ter-se cautela na qualificação do cemitério como museu”. Segundo o pesquisador o cemitério é

[...] uma das materializações privilegiadas da memória-saber desde o século XVIII. Cenário de memórias-construídas, mas também de memórias-vívidas (principalmente no terreno da gestão familiar do culto), as necrópoles são os memoriais por excelência do século XIX e do seu prolongamento no século XX, porque as recordações que os símbolos sugerem não revelam somente a ordem do saber – como é típico do racionalismo iluminista e da organização museológica ou biblioteca -, mas mais a ordem dos sentimentos e das intenções cívico-educativas. (CATROGA, 1999, p. 20-21, destaques do autor).

Os três textos-imagens que acima reproduzimos constroem uma narrativa que cumpre o cânone clássico da tragédia, mas num contexto

cristão. Por isso, a simbologia dos túmulos insinua a promessa na redenção escatológica, condição necessária para garantir a sobrevivência de Inês morta na memória dos vivos.

No primeiro texto (Quinta das Lágrimas), o enunciado “cinco séculos de jardins” referencia o século XIV e identifica Inês de Castro, mesmo que esse nome não esteja escrito em um espaço marcado. O não explícito sugere ‘presença’ e entendemos ser igualmente possível aplicar a noção ‘poética do ausente’ às diferentes versões do drama e do amor vivido (como crônica e/ou como mito) entre Inês e D. Pedro. Em sintonia com o imaginário popularizado por obras de ficção e por narrativas de cordel ou literárias, a semiologia do jardim da Quinta das Lágrimas encena-o como um palco adequado ao desfecho dramático dos amores proibidos por razões de poder.

Alicerçamos essa interpretação nas duas fontes: a das Lágrimas e a dos Amores e, também, nos versos em que Camões destaca a linda Inês, segundo Vasconcellos (2005, p. 16), “desde a estância 118 até 136 do Canto III, de *Os Lusíadas* (1572)”. O grande épico foi quem deu “forma literária à lenda, introduzindo nela ficção poética nova, de uma delicadeza e ternura de que só o seu génio singular era capaz”. Alguns passos estão esculpidos em pedra junto à Fonte das Lágrimas, funcionando, assim, como um dos suportes pétreos de *mediatização representificadora* de Inês de Castro num cenário gótico, isto é, num jardim medieval, cujas sinalizações indicando que a vegetação e a flora têm ali liames de sete séculos de história natural.

Neste quadro, a Quinta das Lágrimas é a raiz primacial de onde promana a imaginação que alimenta a memória mitológica inesiana, sendo a Fonte dos Amores o espaço mais suscitador de emoções. A lenda foi vendo nas manchas vermelhas que se veem no pequeno lago os “vestígios” do sangue vertido por Inês, que teria sido morta nesse lugar em 1355. As razões que ditaram este

desenlace foram predominantemente políticas: uma esteve relacionada com os irmãos de Inês; a outra resultou das incomodidades que a ilegitimidade e o futuro dos filhos do casal estava a levantar junto da corte. Essa tese pode ser reforçada pela negação do casamento entre Pedro e Inês, feita por Fernão Lopes (1380-1439), cronista régio que tinha a incumbência de registrar os acontecimentos importantes da corte.

Seja como for, cantado por poetas e por dramaturgos, o drama de Inês foi subsumindo a referencialidade histórica, o que não admira, pois a sua trama era passível de traduzir valores e tensões de porte universal, como aquelas que tecem a velha dialética entre *Eros* e *Thanatos*, aqui exemplarmente plasmado nos nomes – *Quinta das Lágrimas*. Fonte *dos Amores* – que localizam e no sangue que ininterruptamente as águas desta última irrigam sem o conseguirem apagar.

Vasconcellos (2005, p. 19) propôs-se ‘fazer a exposição da lenda’, mostrando os pontos em que ela se afasta daquilo que, comprovadamente, a historiografia conseguiu apurar. Um deles diz respeito justamente à Quinta das Lágrimas. Contextualizando as regras e os costumes da época, e recorrendo à base documental disponível, defendeu que “os amores de Pedro e Inês não podem, em face da história, localizar-se exclusivamente num determinado ponto do país, marcar-se num cenário a esse suposto idílio, que se prolongou por largos anos”, pois eles viveram em diferentes lugares e, no período que antecedeu o assassinato, habitaram o paço da Rainha, junto ao Mosteiro de Santa Clara. Ademais, não foi nos terrenos atualmente denominados “Quinta das Lágrimas” que ela foi morta, em 1355, mas naquele Mosteiro e às mãos, não de conselheiros do rei Afonso, mas de um carrasco.

A poética da ausência pode ser definida como o modo de tornar presente o que não existe mais. Ora, no que tange a Inês de Castro, podemos

sustentar que, no túmulo em Alcobaça, estamos perante uma produção simbólica não só de cunho explicitamente funerário e tumular, monumental e comerativa, mas também planificado até ao mínimo pormenor, como os baixos-relevos do túmulo bem demonstram. É que a demanda por legitimação de seus filhos, e para que, mesmo postumamente, Inês fosse rainha, por ordem do Rei Dom Pedro I foi criado, segundo Coelho e Rebelo (2017), um espetáculo apoteótico em três atos: o solene cortejo de transladação do corpo de Inês de Castro, vindo de Coimbra; a celebração litúrgica em que o bispo de Braga, D. João de Cardaillac, proferiu o sermão

das exéquias; e a sua coroação simbólica: o corpo de D. Inês foi deposto num túmulo, esperando pelo rei, o qual, de acordo com a simbologia da estátua jacente e com a iconografia esculpida na arca tumular, a consagra como rainha e bem-aventurada, completando o ciclo da “afirmação, propaganda e sacralização do casamento entre os dois amantes” (COELHO e REBELO, 2017, p. 14). Por meio desses três momentos, o então rei de Portugal almejou eternalizar Inês de Castro, redimir a sua memória, fazendo-a ‘presente’ na sua irremediável ausência, pelo menos até “O fim do mundo”, como está escrito no seu túmulo.

Túmulo de D. Inês de Castro

Inês de Castro, a nobre galega por quem o infante D. Pedro se apaixonou, foi executada em 1355, em Coimbra, por ordem do rei D. Afonso IV.

O túmulo tem representadas cenas da vida e morte de Cristo, em analogia com a que foi a sua vida. O Juízo Final sela a narrativa, com a salvação dos inocentes e a condenação dos culpados.



Textos-imagem capturados por Maria Cleci Venturini, em 24 de agosto de 2017. Mosteiro de Alcobaça – PT

Aquela que, simbolicamente, começava a ser rainha, foi panteonizada com todas as sinais de distinção próprios da época, aqui levados às últimas consequências por razões políticas, incluindo as inerentes à política da memória. Dom Afonso IV tinha sido sepultado na Sé de Lisboa, mas, em Alcobaça, jaziam os restos mortais de Dom Afonso II e de Afonso III. Porém, não por acaso, o túmulo de Inês foi implantado, por ordem do novo rei, no lugar mais central e escatologicamente mais importante da igreja do mosteiro (e em todas as igrejas): o altar com o seu sacrário. Podemos perceber à luz das projeções sociais no modo de representar as esperanças de salvação *post-mortem*, as desigualdades que dividiam a *cidade dos vivos* sempre se espelharam na organização do simbólica na *cidade dos mortos*.

Destarte, não admira que o princípio cristão da igualização na morte, bem como o cariz comunitarista da ressurreição final dos corpos, e das preces pela salvação dos finados, recebessem traduções que legitimavam as desigualdades e hierarquizações que estruturavam as sociedades cristãs medievais. O que se refletia na geografia cemiterial coberta pelo “tecto eclesiástico” (as igrejas e seus adros): o povo era comumente enterrado em vala comum, no soalho ou nos adros das igrejas, enquanto o clero e a nobreza foram conquistando direitos de indentificação, de individualização e de persolização tumular, com os túmulos das altas dignidades a conquistarem uma gradual aproximação da zona mais sacral do lugar do culto, aquela que, por isso mesmo, ofereceria uma maior garantia de acesso do morto-dormente à porta que daria entrada, na hora do fim dos tempos e da ressurreição final dos corpos, na definitiva bem-aventurança na Jerusalém Celeste, instância compensadora de todos os pecados e injustiças terrenas.

Na placa, que identifica o túmulo de Inês, repercute-se a intenção de denúncia que

atravessa muitos discursos e memórias em torno de execução de 1355. E para o mesmo sentido apontam as representações inseridas no túmulo. Nelas, objetivando uma tendência em curso, mas que só se desenvolverá mais intensamente nos séculos seguintes, se *individualiza* e *personaliza*, ao mesmo tempo, a mulher – Inês de Castro – e o seu mandante algoz – e D. Afonso IV, num contexto que também dá visibilidade à presença do povo, destinatário último da narrativa. O efeito de sentido da denúncia decorre da palavra “executada”, que não significa condenação, mas uma morte gratuita, sem imputação de crime.

Na senda do que Catroga (1999, 2000) escreveu sobre a memória e o último rito de passagem, vemos no enterramento de Inês no espaço sagrado do mosteiro a aplicação da crença cristã no Juízo Final e na ressurreição final dos corpos a uma política de memória (e a uma memória política) concreta e reparadora. Daí que também concordemos com esta recente interpretação que Coelho e Rebelo (2017, p. 15) fizeram do acontecimento: o segundo enterramento de Inês e a sua respectiva sacralização “no espaço sagrado de um prestigiado mosteiro cisterciense, que a recebia como mulher legítima de D. Pedro”, projetava-a espiritualmente “para a bem-aventurança eterna dos eleitos no Paraíso”. Este horizonte também dá sentido escatológico à construção do túmulo de D. Pedro em frente do túmulo de Inês de Castro. De acordo com a lenda, isso foi projetado para que, no dia do Juízo Final, os dois se (re)encontrassem “olhos nos olhos”.

Pelo funcionamento da noção de ‘poética da ausência’ a partir de Catroga (2000, p. 167), é possível sublinhar que a liturgia do enterramento de D. Inês funcionou, literalmente, como uma metáfora do corpo, negando a morte, na medida em que, no túmulo, ela está coroada e ricamente vestida. Nesse mesmo lugar, “destacam-se ao fundo, figuras de anjos envoltos em nuvens, que

nos evocam a espacialidade celeste” (COELHO e REBELO, 2017, p. 28). Sublinhamos, ainda, a representação de Jerusalém, o beijo do Judas, o calvário de Cristo, entre outros destaques. Trata-se da narração contando como ‘teria’ sido a sua morte e, com isso, gerando controvérsias, já que os poetas dizem que foi com punhal, mas de acordo com Sousa (2005), foi por degolamento e isso pode ser lido no túmulo.

Ainda segundo Coelho e Rebelo (2017, p. 29-30), D. Pedro, no seu desejo de vingança, exigiu que “o retrato dos traidores e assassinos, sob a forma de monstros, com rostos humanos, imberbes ou barbados, encapuchados, e com o corpo de animal, se estampasse nos suportes do túmulo, condenando-os a suportar o peso da sua vítima, da sua culpa”. Entendemos, assim, que a representação narrada nos baixos relevos seja, em consonância com a mundividência religiosa dominante na Idade Média, dual e maniqueia: de um lado, estão figurados os bons, merecedores da beleza e da serenidade; e, do outro, estão os maus, feios, desproporcionais e com indicação de sofrimento nas faces, modo de dizer que os primeiros se encaminham para a redenção dos justos e os segundos para a condenação infernal. Essa re-presentificação agrega ao túmulo valor simbólico e alegórico das esfinges, conforme era costume na tumulária da Antiguidade.

Finalmente, a terceira materialidade e derradeira marca da campanha de legitimação de Inês de Castro como esposa de D. Pedro e como rainha de Portugal resulta, segundo Coelho e Rebelo (2017, p. 15), do sermão proferido pelo arcebispo de Braga, D. João de Cardaillac, uma espécie de “monumento literário que dialoga com um monumento escultórico”. Ainda segundo os mesmos autores

Nesse texto se consubstancia o elogio da defunta, mas também a defesa de uma tese política, a par da enunciação de uma

filosofia escatológica que só terá ecos em Portugal um pouco mais tardiamente, no decurso do Quatrocentos, de que é paradigma exemplar o “Horto do Esposo”. (COELHO e REBELO, 2017, p. 15).

O sermão, da mesma forma que o monumento tumular, foi marcadamente político, defendendo o casamento de D. Pedro e Inês de Castro, logo o estatuto de Inês como rainha, e, com isso, a legitimação dos filhos como Infantes. O arcebispo fez uso da sua sabedoria com vista a impressionar o auditório, boa parte do qual, segundo Coelho e Rebelo (2017), tinha sido convocado pelo rei para assistir à cerimônia de transladação e de tumulação. A peça valorizou a Sagrada Escritura, priorizando o Antigo Testamento com vista a mostrar a sabedoria e a erudição do Arcebispo. O tema de abertura do sermão foi a matriz fundacional genesíaca e o exemplo de Abraão – o primeiro dos patriarcas e rei dos povos – que, tal como Dom Pedro, publicamente sepultou a ‘verdadeira’ esposa Sara, honrando-a, assim como Inês estava a ser honrada por seu esposo.

O sermão invoca os fundamentos judaico-cristãos que ditaram a rejeição das práticas cremacionistas pagãs em nome da superioridade da inumação, aceitando o preceito bíblico “tu és pó e em pó te hás de tornar”. Há também a aceitação do cemitério como ‘dormitório’, onde o morto espera, dissimulando a sua corrupção e esperando a ressurreição final dos corpos. Para significar esta expectativa, o arcebispo lança mão da analogia entre o trigo que cai na terra, e que, para poder germinar, “morre e apodrece, para reviver e renascer com o calor do sol”, e o cadáver inumado, “o qual igualmente fica encoberto e apodrece na terra, para ressurgir com vida no dia da ressurreição” (COELHO e REBEL, 2017, p. 19).

A partir dessa introdução (exórdio) o arcebispo inicia a invocação de valores, quais sejam: os de caráter, (dados pelos véus dos costumes); os

do corpo (no pó da terra); e os da alma (no extremo dos céus). No desenvolvimento das três premissas, chama a terreiro a moral, os bons costumes, a renúncia a tudo que é da ordem do humano, como a vaidade e as glórias, definindo-se a si mesmo como o pastor que busca a salvação do seu rebanho.

Outra característica bastante presente é a celebração da humildade, da caridade e da vida cristã de Inês de Castro, a qual, segundo o arcebispo, porque era humana também errou, mas fez penitências e pediu perdão. Há também referência ao valor moral e pedagógico da morte, pois esta patenteia a finitude humana, de quem ninguém pode escapar, a compreender melhor a efemeridade das glórias, das vaidades e dos bens mundanos. Daí a ênfase que pôs nesta ideia: “tudo e todos são nada na similar aniquilação pela morte, do rico ou do pobre, do senhor ou do servo, do rei e do súbdito, do forte ou do fraco, do belo e do feio. É a dança da morte, igualitária, implacável, absoluta, que entra no palco numa cerimônia religiosa” (COELHO e REBELO, 2017, p. 21). Enfim, Inês – ausente – torna-se presente pelo desejo de eternização, acreditando na ressurreição, dando-lhe o que lhe tinha sido negado.

Em simultâneo, porém, o espetáculo da trasladação e da coroação, bem como a narrativa inserta na monumentalidade funerária inesiana visavam a outro nível de eternização: aquele que decorre da transmissibilidade garantida pela memória dos vivos. Ora, se a parte movente da cerimônia foi um espetáculo efêmero a fixação pétrea da morte de Inês, agora fixada como oficial, também quis dar a *ver* e a *ler* uma versão que pudesse corrigir outras e, sobretudo, reabilitar a visão popular da evocada, fazendo dela uma rainha, ainda que só postumamente amada pelos seus súbditos.

Efeito de fechamento: re-presentificação e reforço do mito

É hora de pôr um ponto final, mesmo provisório, neste ensaio. Foi nosso propósito ‘tentar’ caminhar no entremeio entre a memória, a história e o espaço público e ‘pensar’ um diálogo com Fernando Catroga. Como a redundância e a repetição constituem a memória convocada pela história, precisamos dizer e reiterar que, assim como os ritos tanatológicos e a escrita da história têm em comum a função social de tornar, *mediata* e *mediaticamente*, presente o que já não existe, também nós buscamos “dar futuros ao passado”, reiterando que o diálogo com Fernando Catroga é metafórico, pois, do muito que ele diz, do muito que já disse, do muito que deixa de dizer, e do muito que queríamos ouvi-lo dizer, fica ainda uma ‘demanda’ – a continuidade, montada na certeza de que ainda há muito a ouvir, ainda há muito a ler, e o ciclo não se fecha. Com certeza, ele se abre e isso porque se constitui pelo impossível, que é querer estar no lugar do outro, que é experimentar sair da nossa zona de conforto. Diante disso, eu penso nas quantas e nas muitas vezes, nesse ano de 2017, que eu disse: eu sou de Letras... Não sei se foi resistência, se foi persistência, se foi justificativa para a ausência, que talvez não chegue a ser presença.

De qualquer modo, a questão que permanece é: entendemos a poética da ausência? Arrisco a dizer que Inês de Castro é o exemplo da ausência e por meio dela é possível ‘ver’ como as diferentes linguagens re-presentificam o ausente, o que já não é... mas passa a ser. Ela é ‘ausência’ na Quinta das Lágrimas, mas Coimbra a coloca lá... As lacunas da história, colocam-na lá, ela ressoa pelas fontes, pelas temáticas enesianas e sempre aparece uma questão a mais ... É o detalhe que faz sentido... A

narrativa está nos túmulos e Maria Leonor Machado de Sousa sustenta que eles são documentos, mas Vasconcellos (2005) lança mão desses mesmos indícios para dizer que é ficção. Um diz... outro desdiz... e mito se fortalece. Inês de Castro continua sendo um tema recorrente em Portugal, na Europa e também no Brasil. Em Alcobaça, no lançamento do livro “D. Pedro e D. Inês: diálogos entre o amor e a morte”, vimos como, após sete séculos, Inês de Castro é sempre presentificada. E ela não é santa, mas é morta... Vimos também o expressivo número de obras em que ela é tema, mais uma vez, vimos que o espaço público, mesmo o mais renomado, busca um nome e por esse nome se faz... Vimos que a ideia de morte que funciona hoje, não é muito diferente daquela do passado. Se lá, no passado, dentro da igreja, cabiam somente as elites, na modernidade os cemitérios passaram ser espaços públicos, mas a igualdade, continua a não existir... Só alguns “retornam ao pó”...

Referências

- ASÊNSIO, Eugénio. *De la crónica al mito*. Lisboa: Boletim de Filologia, 1965.
- BERNARDES, Joana Duarte. *Para além da imaginação histórica: memória, morte, fantasia*. Tese de doutoramento em História – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2004.
- CANDAU, Joel, *Mémoire et Identité*, Paris, PUF, 1998
- CATROGA, Fernando. *O céu da memória: Cemitério Romântico e Culto Cívico dos Mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.
- _____. O culto dos mortos como uma poética da ausência. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan.-jun. 2010.
- _____. *Memória, História e historiografia*. Coimbra: Editora Quarteto, 2001.
- _____. *Os passos do homem como restolho do Tempo. Memória e fim do fim da História*. Coimbra, Edições Almedina, 2009.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e REBELO, António Manuel Ribeiro. *D. Pedro e D. Inês: diálogos entre o amor e a morte. “Sermão nas exéquias de D. Inês de Castro” de D. João de Cardaillac*. Edição crítica, tradução e comentário Filológico. Coimbra: UC, 2017.
- COURTINE, Jean-Jacques. Chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, Freda e FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *Múltiplos territórios em Análise de Discurso*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzato, 1999.
- CERTEAU, Michel de. *L’écriture de l’histoire*. Paris, Gallimard, 1975.
- MARCELINO, Douglas Átila. *Historiografia, morte e imaginário: Estudo sobre racionalidades e sensibilidades políticas*. São Paulo: Alameda, 2017.
- MARIANI, Bethania Sampaio. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922-1989)*. Rio de Janeiro: Revan; Campinas, SP: Unicamp, 1998.
- NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. Ser mulher na Idade Média. *Textos de História*, Brasília, v. 5, p. 82-91, 1997.
- Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/5807/4813>>. Acesso em: 01 jan. de 2018.
- ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio: nos movimentos dos sentidos*. 5ª. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.
- PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- VENTURINI, Maria Cleci. *Imaginário urbano: espaço de rememoração/comemoração*. 1ª. ed. Passo Fundo: UPF Editora, 2009.

VOUGA, Carvoeiro do. Apresentação geral.
In: MATTOSO, José (direção); SOUSA José de
Vasconcellos e (Coordenação). *História da Vida
privada em Portugal: Idade Média*. Lisboa: Circulo de
Leitores e Temas e Debates, 2010.

Submissão em 28 de dezembro de 2017.

Aceite em 12 de janeiro de 2018.

Interfaces