

Corpos Inabitáveis. Errância, Filosofia e Memória

Eugénia Vilela

Universidade do Porto. Faculdade de Letras
Via Panorâmica s/n. Apartado 55038
P-4150-564 Porto
flup@letras.up.pt

Resumen

Actualmente se considera fundamental pensar la articulación íntima entre la errancia y la memoria bajo las figuras de una geografía del miedo. Teniendo la narrativa histórica como un continuo regreso del «otro», se recrean en Europa figuras íntimamente relacionadas con un espacio territorial —desplazadas, refugiadas, errantes— que traducen nuevas versiones de un «fanatismo de sangre» que marca un espacio sedentario desde donde se definen los acontecimientos de rechazo del nómada.

Se plantea la cuestión de saber cómo dar testimonio de un acontecimiento que interrumpe el Tiempo histórico, abriendo grietas en el equilibrio del «yo», exponiendo una infinita herida ética. ¿Cómo convertir en voz el silencio de aquellos que vivieron, desde dentro, el acontecimiento inhumano? Intentamos entonces la relación interior entre la memoria, la comprensión, la resistencia, el testimonio y el acontecimiento como movimientos de transgresión desde donde se crea la búsqueda de la raíz del momento ético y estético donde habita el testimonio —el «espacio entre»— las palabras, las imágenes, los recuerdos y el olvido, para que sea posible diseñar los tratos de una educación contra el olvido.

Palabras clave: errancia, memoria, límite, comprensión, espacio, lugar, resistencia, nomadismo, testimonio, arte, acontecimiento.

Abstract. *Corpos Inhabitáveis - Wandering, philosophy and memory*

Nowadays, it is considered fundamental to think about the intimate articulation between wandering and memory under the figures of a geography of fear. In Europe, figures intimately related to a territorial space —refugees, wanderers— are raised again. They translate a new version of «blood fanaticism» which points out a sedentary space from where the events of the refusal of nomadism are defined.

The question which is tried to answer is that of knowing how to show an event which interrupts historical time and opens fissures in the balance of «I», exposing it to an infinite ethical wound. How do we have to transform in voice the silence of those who lived, from inside, the inhuman experience? We try, then, the inner relation between memory, comprehension, resistance and testimony, as movements of transgression from where it is created the research of the roots where the testimony of the ethical and aesthetic moment is, the «space between» words, images, remembrances, and forgetting, in order to make possible an education against forgetting.

Key words: wandering, memory, limit, comprehension, space, place, resistance, nomadism, testimony, art, event.

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. A escrita da História.
Nómadas e sedentários | 4. O sangue e o silêncio.
Sobre o testemunho |
| 2. Uma geografia imprecisa.
Espaços, lugares e distâncias | 5. Visibilidade sob uma pele interior.
A arte |
| 3. Refugiados, deslocados e errantes | 6. Uma educação contra o esquecimento |

A memória da maior parte dos homens é como um cemitério abandonado, onde jazem, sem honras, os mortos que eles deixaram de amar. Toda a dor prolongada insulta o seu esquecimento.

MARGUERITE YOURCENAR

1. A escrita da História. Nómadas e sedentários

Procuramos a memória apesar do saber do medo. Revolvemos sentidos e sentimentos. Para além do existido e aquém das palavras desenhamos a espessura dos traços de uma *geografia* — não biografia ou história — que marca relevos, depressões, cumes, planícies, ligações de terra, promontórios, ilhas — como uma grafia de signos sobre o mundo. É um saber que se enraíza na não evidência da *paisagem*, pois compreender é embater contra a espessura da matéria de que é feito o pensamento. Num paradoxo formal — a impenetrabilidade do corpo do mundo. O pensamento é uma cartografia do tempo e do espaço, a compreensão é a espessura dos lugares. Sem a retórica da história como ficção do presente.

A barbárie regressa, obsessivamente. E a história mostrou violentamente que as grandes narrativas têm falhas, são ficções da memória e do sentido: «On écrit l'histoire, mais on l'a toujours écrite du point de vue des sédentaires, et au nom d'un appareil d'État [...] Ce qui manque, c'est une *Nomadologie*, le contraire d'une histoire»¹.

Deslocando-se no eixo de uma racionalidade totalitária que define vectores lineares de tempo em direcção a um momento último de reconciliação consigo própria, a história é sedentária. Nela, a narrativa do progresso esquece a dinâmica intrínseca ao próprio acontecer. E o *progresso* define precisamente essa ideia de perfectibilidade inquestionável do percurso do humano sob um processo de legitimação criado pelas práticas discursivas dominantes: «a tradição dos oprimidos ensina-nos que o «estado de excepção» em que vivemos é a regra.

1. DELEUZE e GUATTARI (1980). *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, p. 34.

É-nos preciso elaborar uma concepção da história que corresponda a um tal estado. A partir daí constataremos que a nossa tarefa consiste em criar um *verdadeiro* estado de excepção. [...] Não é de modo algum filosófico espantarmo-nos pelo facto de serem «ainda» possível no século XX os acontecimentos que vivemos»².

Perante esse *estado de excepção* ao qual regressamos, continuamente, como uma regra enquistada na impossibilidade significativa do *ainda*, a história configura-se como um conceito que procura prender, num território narrativo sedentário, o processo de criação de significado que os homens desenraízam de um espaço memorial onde se inscreve a *experiência da facticidade*. Mas todos os tempos são espaços memoriais e os processos de libertação são, como o considera Deleuze, forçosamente nomádicos: «quand on dit que les révolutions ont un mauvais avenir, on n'a rien dit sur l'avenir révolutionnaire des gens. Si les nomades nous ont tant intéressés, c'est parce qu'ils sont un devenir, et ne font partie de l'histoire; ils en sont exclus mais se métamorphosent pour réapparaître autrement, sous des formes inattendues dans les lignes de fuite d'un champ social»³.

Mas como apreender as formas não esperadas que se erguem nas *linhas de fuga* de um campo social? Perante uma história enquanto remissão sedentária do sentido, existem *devires* que são acontecimentos que se cravam na historicidade do presente como feridas nómadas: «les minorités, les devenirs, les «gens» [...] ce sont les devenirs qui échappent au contrôle, les minorités qui ne cessent de ressusciter et de tenir tête. Les devenirs ne sont pas du tout la même chose que l'histoire»⁴.

O *devir* —que Deleuze substantiva concretamente como as *gentes* que se subtraem ao poder enquanto dominação, aqueles que se erguem e resistem, sem lugar ou regresso anunciados— são, afinal, os *acontecimentos* que rompem com o vector linear do tempo histórico e recriam os traços de um sentido nómada.

Esta *nomadologia do sentido* não significa que a instabilidade do movimento da história supõe uma renúncia ética. Nem mesmo a indiferença perante o movimento incerto do tempo onde todos os acontecimentos seriam apenas factos equivalentes perante uma relativização total de valores. A nomadologia supõe a necessidade de pensar o acontecimento —o que não significa a sub-

2. Walter BENJAMIN (1992). *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa: Relógio de Água, p. 162.

3. Gilles DELEUZE (1990). *Pourparlers*, Paris: Minuit, p. 209.

4. *Ibidem*, p. 208. Quando Deleuze fala, relativamente a Foucault, dos «mouvements de subjectivation qui se dessinent aujourd'hui dans notre sociétés» questionando quais são «les processus modernes qui sont en train de produire de la subjectivité?» E isso não significa de forma alguma, segundo Deleuze, um retorno ao sujeito, pois «les processus de subjectivation n'ont rien à voir avec la «vie privée», mais désignent l'opération par laquelle des individus ou des communautés se constituent comme sujets, en marge des savoirs constitués et des savoirs établis, quitte à donner lieu à de nouveaux savoirs et pouvoirs. C'est pourquoi la subjectivation vient en tiers, toujours en «décroché», dans une sorte de pli, repliement ou plissement». *Pourparlers*, p. 206.

missão à ordem do acidente— enquanto âmago do pensamento. E este pensamento enraíza-se numa forma de contaminação fecunda entre o que não é pensamento e o pensamento⁵.

Afigura-se, assim, fundamental recuperar o acontecimento como objecto de pensamento. E esta abertura não supõe uma escolha apenas teórica mas a assunção de uma sensibilidade política que confere um importante lugar às emoções humanas: «L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité et ne peut la renforcer. [...] ce qui s'oppose à l'“émotionnel”, ce n'est en aucune façon le “rationnel” quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité qui représente une perversion du sentiment»⁶.

O espaço público, esse espaço de visibilidade que Hannah Arendt considera ser uma condição essencial da vida política, não existe como uma cena: ele depende dos gestos que o fazem, da implicação dos membros de uma sociedade pela política. Neste contexto, é necessária uma linguagem que parta da sintaxe do sangue da realidade contemporâneo.

2. Uma geografia imprecisa. Espaços, lugares e distâncias

O *ser humano* é uma expressão ontológica, o *ser-se humano* é uma expressão ética. Tal como a vida e a morte são os polos tensionais da existência, o *inhumano* é tão humano como o *humano*. Mas o que se entende por *humano* quando, perante as formas endémicas de deformação do poder, as narrativas assumiram uma forma perversa do nomear?

A narrativa histórica é um contínuo regresso do *Outro*. Contemporaneamente recriam-se na Europa *figuras*—ligadas intimamente a um espaço territorial— que traduzem novas versões de um contínuo *fanatismo do sangue* que marca, segundo a expressão de André Glucksmann, a história humana. Deslocados, refugiados, exilados, errantes significam-se em relação a um espaço sedentário onde, sob uma forma totalitária da racionalidade, são marcados os territórios divisíveis de uma geografia do reconhecimento do *mesmo* e rejeição do *outro*. Torna-se então fundamental realizar, tal como o afirma Foucault em *A vida dos homens infames*, uma crítica da razão política, pois *o sofrimento dos homens nunca deve ser um mero resíduo da política*.

Contemporaneamente a história traz-nos cenários inesperados: o Norte e o Sul. Muros que se erguem entre as pessoas e as nações. Em territórios desiguais. Sob este novo cenário, uma outra formação discursiva expõe a persistência de uma *surda sacralização* do espaço contemporâneo —campos de refugiados, campos de exilados, campos de deslocados; campos de detenção. Uma vez mais os outros criam-se a partir de um movimento centrífugo dos regimes de poder e de verdade.

5. Cf. Hannah ARENDT (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

6. Hannah ARENDT (1972). *Du mensonge à la violence*, Paris: Calman-Lévy, p. 173.

A sobrecarga de refugiados, mortos e deslocados é um *acontecimento* contemporâneo que se significa por referência a um *território* que, como o afirma Foucault na *Microfísica do poder*, é sem dúvida «uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder». Uma forma de marcação da diferença não pela diversidade mas pela exclusão⁷.

Na contemporaneidade o *espaço* substitui, em termos de referência de acção e de discurso, a história. Como o refere Michel Foucault, se «la grande hantise qui a obsédé le XIX siècle a été, on le sait, l'histoire [...] l'époque actuelle serait peut-être plutôt de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côté à côté, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des ponts et qui entrecroise son écheveau»⁸.

Para Michel Foucault, o problema do *emplacement* —problema que define a identidade do espaço contemporâneo— coloca-se, em contexto humano, em termos de demografia, definindo-se pelo «problème de savoir quelles relations de voisinage, quel type de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus de préférence dans telle ou telle situation pour venir à telle ou telle fin. Nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacement»⁹.

Todavia, os espaços, os acontecimentos e os objectos que se inscrevem na cena antropológica contemporânea são textos absurdos —insignificantes para além da voracidade da passagem. Funda-se o *não lugar*¹⁰ como exposição de uma lógica da devastação que se deseja a si mesmo como significante/significado. No Ruanda, na Palestina, em Timor, na Argélia ou na Bósnia, esses *não lugares* corporalizam-se sob diferentes configurações territoriais e políticas. Ai, os acontecimentos têm nomes concretos nos quais se enunciam histórias de errância e de espera onde a memória é apenas o tempo impreciso do morrer.

7. No Ocidente, a obsessão pela identidade é a imagem do medo pelo diferente, a obsessão pela inclusão de tudo aquilo que não se inclui nas categorias do mesmo. O resto é o outro —os apatridas, os excluídos, os deslocados, os refugiados. Todos eles são excentricos relativamente ao centro de construção simbólica de um sentido duro.

8. Michel FOUCAULT (1994). «Les espaces Autres» in *Dits et Écrits*, IV vol., Paris: Gallimard, p. 752.

9. *Ibidem*, p. 754.

10. Marc Augé, na sua obra *Não Lugares*, empreende a definição de um novo objecto de investigação antropológica —o *não-lugar*— a partir da noção anterior de *lugar antropológico*. O *lugar* é definido como um território que delimita as raízes relacionais e históricas de uma comunidade conferindo-lhe, assim, uma identidade. Esse espaço marca um lugar interior —identitário— por remissão ao qual se produzem efeitos de reconhecimento. Ele delimita no mundo «espaces significants, des sociétés identifiées à des cultures conçues elles-mêmes comme des totalités pleines: univers de sens à l'intérieur desquels les individus et les groupes qui n'en sont qu'une expression se définissent par rapport aux mêmes critères, aux mêmes valeurs et aux mêmes procédures d'interprétation» (Marc AUGÉ (1992). *Non-lieux —Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité*, Paris: Seuil, p. 46-47).

Os *lugares antropológicos* desaparecem, então, sob um movimento surdo de degeneração de memória, sob a dureza metafísica de um presente que reconduz o sentido à insignificância.

Existem lugares que são inexplicáveis na sua natureza. Os campos de refugiados, os campos de morte são, todos eles, resistentes à descrição analítica, à decomposição e à reconstituição. A reconstituição da figura do medo presente em qualquer forma que o universo concentracionário pode assumir é impossível. Esses espaços apenas expõem uma política de destruição programada do outro sob uma geografia de morte onde o corpo se afigura, por um lado, como *efeito-objecto* da localização e do desenvolvimento do poder, e, por outro lado, como um dos elementos fundamentais dos *jogos de poder e de verdade*¹¹.

Estando em ligação com todos os outros, esses espaços contradizem todos os outros espaços. Esses espaços são heterotopias: «des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels [...] sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables»¹².

Entendido pela lógica como uma construção onde se anuncia um princípio de estrutura e coesão que torna possível o sentido como memória, o *lugar* é, todavia, na contemporaneidade, um espaço que se faz sobre as deslocções, o medo e o ódio envolventes. Numa palavra, ele é um lugar de ruína.

Torna-se fundamental, então, realizar uma *Heterotopologia*, isto é, uma «description systématique qui aurait pour object, dans une société donnée, l'étude, l'analyse, la description, la «lecture» [...] de ces espaces différents, ces autres lieux, une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons»¹³.

3. Refugiados, deslocados e errantes

Milhares de homens e mulheres deslocam-se sem cartografia definida; «estão separados no mundo,/cada um com a sua noite,/cada um com a sua morte»¹⁴. O movimento de fuga —de África, da América Latina, da Europa de Leste para a Europa Ocidental— embate contra o muro dos acordos internacionais —o *Espaço de Shengen*. Da África para a Europa, a fuga prende todo o imagi-

11. Cf. Michel FOUCAULT (1989). *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Vozes. Com Foucault a via genealógica de articulação entre o conhecimento e a verdade adopta a perspectiva do corpo, pois a relação íntima que ocorre entre o saber e o poder é definida sob uma tecnologia política do corpo, pela qual o corpo surge como vítima real do processo de racionalização instrumental. Ao realizar uma crítica da *racionalidade bio-técnico-política* característica da modernidade, Foucault procura delinear a genealogia do indivíduo moderno enquanto objecto. Desenhando-se, uma vez mais, uma relação íntima entre a violência e a verdade.

12. Michel FOUCAULT, *Ibidem*, p. 756.

13. *Ibidem*, p. 756.

14. Paul CELAN (1996). *Sete Rosas Mais Tarde*, Lisboa: Cotovia, p. 59.

nário de esperança a um *lugar sem lugar*: o barco. De Cuba para a América, os *balseros*— o barco uma vez mais.

O barco configura-se como heterotopia: «le bateau c'est un morceau flottant d'espace, un lieu sans lieu, qui vit par lui même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer et qui de port en port»¹⁵. O barco é, aqui, um *espaço outro* onde se habita a fuga do desespero.

Mas todos os destinos chegam sempre a um porto de desembarque. E depois de um percurso impossível em que atravessam um continente, um *espaço outro* define a esperança: os campos de refugiados. E ficam em terra. Presos. Depois ou antes do mar, o medo. Aquele sentimento que aparece nos espaços em desarmonia.

Como permanecer fiel a um *espaço interior*¹⁶ que marcou a deslocação do corpo, quando o refúgio é apenas mais uma ferida. Perdidos, agora, no corpo do mundo. Num espaço absolutamente *exterior*¹⁷. O corpo deslocado possui ele mesmo uma outra deslocação — a do sentido sedentário da memória e da compreensão. Devolve a incomunicação com o mundo porque este passou a existir como um a-significante onde tudo se equivale. Talvez antes, passou a des-existir. E, na linha do pensamento de Foucault, uma nova forma de *biopolítica* emerge nestes *espaços outros* contemporâneos¹⁸.

No corpo rasga-se uma zona de indiferenciação entre a *vida nua* —o homem como animal vivo— e o *poder soberano* —o homem como sujeito político¹⁹.

15. *Ibidem*, p. 762.

16. Em «Les Espaces Autres», Foucault sublinha que «nous ne vivons pas dans un espace homogène et vide, mais au contraire, dans un espace qui est tout chargé de qualités, un espace qui est peut-être aussi hanté de fantôme; l'espace de notre perception première, celui de nos rêveries, celui de nos passions détiennent en eux-mêmes des qualités qui sont comme intrinsèques; c'est un espace léger, éthéré, transparent, ou bien c'est un espace obscur, rocailleux, encombré» (Michel FOUCAULT, *idem*, p. 754).

17. O *espace du dehors* e este é «l'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. [...] nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses» (*Ibidem*, p. 754/5).

18. Giorgio Agamben em *O Poder Soberano e a Vida Nua* realiza uma análise crítica de *experiência da facticidade* na modernidade, especificamente sob a forma que assumiu no nazismo, sob o signo de uma *biopolítica*: «É como se a vida nua do *homo sacer*, sobre cuja separação se fundava o poder soberano, se tornasse agora, assumindo-se a si própria como tarefa, explícita e imediatamente política. Mas isto é, precisamente, o que caracteriza a viragem biopolítica da modernidade, isto é, a condição em que nos encontramos ainda hoje. [...] O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biológicos e eugénicos, o lugar de uma decisão incessante sobre o valor e a ausência de valor, onde a biopolítica se transforma continuamente em tanatopolítica e o campo se torna consequentemente o espaço político» (Giorgio AGAMBEN (1998). *O Poder Soberano e a Vida Nua*, Lisboa: Presença, p. 146).

19. «O conceito de "corpo", tal como o de sexo e sexualidade, faz desde logo parte de um dispositivo, por conseguinte é desde sempre corpo biopolítico e vida nua, e nada nele e na economia do seu prazer parece oferecer-nos um terreno seguro contra as pretensões do poder soberano. De facto, de forma extrema, o corpo biopolítico do ocidente (essa última

A história da espera nos campos de refugiados é o fechamento progressivo do sentir e do olhar sobre um tempo que progressivamente se vai convertendo em espaço imóvel, infinito. Perde-se o espaço entre o corpo e o mundo, perde-se o *lugar* porque se vai corroendo o desejo de partir ou ficar. Desaparece a memória, o lugar significante da história individual. Desaparece a possibilidade de regressar.

Corpos oblíquos à claridade, rendendo-se ao peso do chão, à terra. Homens, vozes que na impossibilidade concreta de palavra encontram —na espera nos campos de refúgio, nas estradas periféricas que conduzem às metrópoles, na infinita espera e na infinita errância— o desamparo de crer. O desespero.

Sob as figuras do êxodo, da deslocação, do refúgio da errância, a violência contemporânea desenvolve-se sob uma estética da crueldade na qual o poder faz do corpo a palavra da escrita de uma lógica do medo. A barbarie que essa ordem carnal-discursiva pretende ultrapassar não tem fim²⁰. Os acontecimentos exteriores colonizam a consistência —a substantividade do desejo; e (o desespero) o não-esperar é apenas o momento onde já se transcendeu o grito. A dor é opaca e indivisível.

Mas como dar visibilidade à voz daqueles que não possuem outra escrita senão a da sua história concreta? Como criar sentidos, significações, como dar nome, isto é, trazer à existência em termos gnoseológicos, aquilo que é o inominável na raiz de um *contra-sinal*²¹ metafísico? A dor concreta do corpo em sofrimento. De homens em sofrimento.

Em Timor, na Argélia, em Angola, como em tantos outros lugares do mundo, os homens morrem os dias todas as manhãs. É essencial recuperar a história do seu corpo como campo de batalha; a história que os acontecimentos concretos escreveram no seu corpo como um alfabeto de dor. E como o título do filme russo de Vitali Kanevski —*Não te mexas, morre e ressuscita*. Porque há corpos inabitáveis.

encarnação da vida do homo sacer) apresenta-se como um limiar de absoluta indistinção entre direito e facto, entre norma e vida biológica. [...] Uma lei que pretende transformar-se integralmente em vida encontra-se cada vez mais confrontada com uma vida que se desvanece e aniquila em norma» (Giorgio AGAMBEN, *idem*, p. 178).

20. «Depois dos campos, não há regresso possível à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiferenciáveis e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, foi-nos retirada para sempre. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão a vida enquanto seres vivos; pelo contrário, somos também cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política» (Giorgio AGAMBEN, *idem*, p. 178).

21. Termo de Paul Celan, no poema *A Via Régia*.

«A VIA RÉGIA por trás da porta falsa,/ com o sinal do leão/ trans-mutado pelo/ contra-sinal,/ o astro,/ de quilha para cima,/ atolado,/ tu, com a/ pestana/ sondando a ferida» (Paul CELAN (1996). *Sete Rosas Mais Tarde*, Lisboa: Cotovia, p. 181).

4. O sangue e o silêncio. Sobre o testemunho

Corpos oblíquos

Existem memórias de lugares, medos e resistência. Lugares que sendo *não lugares* constituem *heterotopias* onde se define uma lógica paralela à do espaço legitimado, por referência ao qual se tornam enclaves. Os homens que os habitam —deslocados, asilados, refugiados— erguem-se rente ao medo. Há lugares que se confundem com o seu objecto: o corpo estendido, oblíquo ao céu como se apenas pudesse existir assim. Lugares de morte.

Nos campos de refugiados os corpos fendem os muros circundantes. Aqui o corpo move-se como evidência: o único indício da dor ou da alegria. Entre o campo de batalha interior e o exterior não existe separação.

Nesses *espaços outros*, existem os que esperam e os que deixaram de esperar. Os primeiros, insubmissos. Intuíam a lutar porque intuíam a morrer. A vida é este abismo: uma luta que faz com os músculos um muro contra a substância do medo. Os segundos, perdidos. Na matéria de uma tristeza prolongada, desencontram-se de uma pele que é o mais interior do mundo. Oblíquos o corpo, a queda, o deslize dos olhos que não aguardam nenhuma luz de frente. Oblíquos até se ver no chão o mundo.

Todos eles, sem caminho. Porque todos os regressos são inabitáveis. Porque essa é a força racional da sua acção, do seu movimento. Da ânsia de encontrar.

Se fecham os olhos as paisagens que reconhecem são aquelas que transcendem os lugares concretos. As sombras surgem em superfícies onde é a partida que está na memória de todos os lugares de chegada. Existem corpos que não descrevem, mas inscrevem nos seus movimentos a transcendência na imanência de cada gesto. Estes corpos rasgam os lugares, tornam o *não lugar* uma *heterotopia*. São, eles mesmos, lugares onde a convocação de sentido se faz em equilíbrio precário.

Um corpo reflectindo-se no exterior de si mesmo une-se internamente a um universo onde o medo inaugura territórios em que o tempo se desalinha. O mais profundo do homem é a pele, como escreveu Valery. Mas a pele pode ser uma fronteira inabitável²².

Os corpos, ainda organicamente inteiros, afirmam materialmente a memória. Existem a paixão e a fragilidade. A força. Com os olhos em chamas, as

22. O silêncio dos refugiados pode desenhar-se, também, como traço de uma distância que é fuga para lugar nenhum. A fuga é uma procura não só de partir mas de chegar a alguma parte, a algum lugar. Nos campos de refugiados perdeu-se a vontade de *evasão* que os levou a procurar refúgio. O sentido que atribuímos a *evasão* é o sentido afirmado por Emmanuel Levinas na sua obra *De l'Évasion*. «l'évasion est le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même [...] dans l'évasion le moi se fuit non pas en tant qu'opposé à l'infini de ce qu'il n'est pas ou de ce qu'il ne deviendra pas, mais au fait même qu'il est ou qu'il devient» (p. 98/99). Para Levinas a evasão não surge como *fuga em direcção à morte* nem como uma *saída do tempo*, «le besoin d'évasion se trouve, au contraire, absolument identique à tous les points d'arrêt où le conduit son aventure, comme si le chemin parcouru n'enlevait rien à son insatisfaction» (Emmanuel LEVINAS (1982). *De l'Évasion*, Paris: Fata Morgana, p. 96).

mãos e o medo. Na sua evidência equívoca, o corpo dos sobreviventes e dos mortos dos campos de refugiados expõe o espaço íntimo da memória. Estes homens dão corpo à dor. E a dor é intransitiva. Tal como a morte. Aqui, os acontecimentos têm um volume carnal.

Torna-se essencial regressar à carne do sentido. O *corpo cicatrizado* como *acontecimento* é mais do que promessa de ser. É memória —deslocamento simbólico e acontecimento. O corpo é uma ferida exposta sob a geografia concreta do real. Talvez a ontologia seja impossível na partilha de dor.

Os sobreviventes e os mortos

As formas complexas que os regimes de poder e de verdade assumem contemporaneamente recriam os nexos entre os factos históricos, recriando a história como ficção através de evidências discursivas que se sustentam, afinal, numa lógica da ocultação dos acontecimentos. As valas comuns, os corpos incinerados, as violações sistemáticas, as aldeias queimadas são gestos sistemáticos de apagamento da memória. Talvez não tão simbólicos como a destruição das bibliotecas. Ou talvez mais²³.

A morte dos corpos tornou-se a errância das vozes. Por isso, é fundamental encontrar os corpos, dar-lhes visibilidade, e assim recuperar a luta enunciada em cada um desses corpos. Eles são testemunhas sem fala mas com voz. Neles, a memória afigura-se como a intranscendência do grito de dor. A recuperação da memória significa torná-los —a eles— sujeitos de história. O que procuramos é, afinal, o movimento tensional de sentido criado pela memória.

Existe uma linguagem da evidência marcada nesses corpos que faz com que a verdade esteja, não do lado do agressor, mas da vítima; só ela pode dizer um sofrimento que não se comunica ou representa, apenas se exhibe: «La souffrance est la souffrance. Elle n'est pas un signe, elle n'est porteuse d'aucun message. Elle ne renvoie à rien». Mas a violência é efectiva antes da primeira ferida: «La peur enserre sa victime. Ce n'est pas l'être humain qui a peur, c'est la peur qui le tient. Peu importe qu'il soit effectivement enfermé dans une cellule. Là où la peur regne, le monde se rétrécit à l'environnement immédiat»²⁴. Compreende-se, então que os corpos são eles mesmos acontecimentos capazes de ferir²⁵.

23. Em Timor Leste queimam-se aldeias, suspeita-se de massacre a populações, impedem-se os observadores da ONU de ir a Alas e descobrem-se aldeias queimadas. Na região dos grandes lagos, na Bósnia, os campos e as valas. A queima de rasto, de acontecimento, logo, de memória. Será mórbido descobrir as ossadas e recuperá-las na Bósnia? Essa acção certamente não traz os mortos à vida, mas não abstractiza, não transforma o acontecimento em narrativa metafórica de uma história sem corpos.

24. Wolfgang SOFSKY (1997). *Traité de la Violence*, Paris: Gallimard, p. 93.

25. Apesar da sua pesada materialidade —na qual os próprios corpos dão testemunho de acontecimentos que rompem com a opacidade de um presente sem memória— os campos de refugiados, para aqueles que confrontam o olhar com esse acontecimento, são uma *heterotopia* onde os corpos se expõem como um sinal portador de memória. Eles configuram o desejo e o medo presentes na experiência humana.

Os sobreviventes e os mortos são os sujeitos de um acontecimento que, rompendo o *lugar* do eu, instaura sem qualquer mediação simbólica a própria significação. É essencial, pois, pensar *os acontecimentos*.

Memória. A voz sem escrita

A questão que agora se coloca é pensar como *dar testemunho* de um *acontecimento* que interrompe o tempo histórico e abre fendas no equilíbrio do «eu»?

Como pensar o acontecimento do inumano num corpo como campo de batalha onde todas as memórias se inscrevem? Como circunscrever o sentido de uma não-palavra: o corpo?

É necessário reconverter o silêncio em voz daqueles que viveram desde dentro o acontecimento. Os acontecimentos são concretos. O *inumano* é um acontecimento plural, ele não pode ser apenas mais uma figura que se perde na abstractização da dor.

Contra as narrativas históricas gerais que definem um território de partilha sob as categoria abstractas de «povo», «holocausto», «percentagem de mortos», o *testemunho* mostra que a partilha do sentido da dor e da morte como feridas, não decorre do direito de uma entidade genérica sem identidade nomeável — como os países, os povos ou as nações — mas do testemunho dos sujeitos singulares que viveram desde dentro a *barbarie*. Aqueles a quem o regime de poder marcou sobre o seu corpo concreto uma escrita de dor e de morte²⁶.

Como resistir quando o medo coloniza, quando o medo lança a obsessão de um instante esvaziado de densidade do acontecimento, quando a memória passa a ser o mesmo que um outro que é um *ser-em-abismo*, sem memória?

Sem a memória o homem seria sempre o espectro da sua liberdade. Estranho, ele seria apenas a materialidade de um presente em que todos os possíveis foram impossíveis. A liberdade não é para além da memória enquanto direito. Mas, «lorsque les événements vécus par l'individu ou par le groupe sont de nature exceptionnelle ou tragique, ce droit devient un devoir: celui de se souvenir, celui de témoigner»²⁷.

Certos acontecimentos devem tornar-se memória viva, pois «le Mémorial rétablit ainsi les disparus dans leur dignité humaine. La vie a perdu contre la mort, mais la mémoire gagne dans son combat contre le néant»²⁸. Contudo, o *dever de memória* não pode ser o objecto de uma moral que se defina a partir da literalidade da memória. A *memória literal* é portadora de risco, uma vez que «l'usage littéral qui rend l'événement ancien indépassable, revient en fin de compte à soumettre le présent au passé»²⁹ ao fazer do acontecimento um *facto intransitivo*.

26. Impossível não lembrar KAFKA (1988). *Na Colónia Penal*, Litoral Edições.

27. Tzvetan TODOROV (1995). *Les Abus de la Mémoire*, Évreux: Arléa, p. 15.

28. *Ibidem*, p. 16.

29. *Ibidem*, p. 32.

É fundamental, então, criar as condições de um *uso exemplar da memória* onde a *compreensão* significa a irrupção de significação num acontecimento e o entendimento desse acontecimento a partir da sua fractura: «ceux qui connaissent l'horreur du passé ont le devoir d'élever leur voix contre une horreur autre, mais bien présente, se déroulant à quelques centaines de kilomètres, voire quelques dizaines de mètres de chez eux. loin de rester prisonniers du passé, nous l'aurons mis au service du présent, comme la mémoire —et l'oubli— doivent se mettre au service de la justice»³⁰. Para compreender o acontecimento é imprescindível deixar ser tocado.

Diferentemente do endoutrinamento³¹, «la compréhension est créatrice de sens, d'un sens que nous produisons dans le processus même de la vie, dans la mesure où nous nous efforçons de nous réconcilier avec nos actions et avec nos passions»³². No *testemunho* aquele que se manifesta passa a existir para além de um discurso legitimado pelos *jogos de verdade*, uma vez que «la reconstitution du passé est perçue comme un acte d'opposition au pouvoir»³³. As memórias são, afinal, uma cicatriz que dá sentido à ligação da vida e da morte³⁴.

Em *L'ère du témoin*³⁵, Annette Wieviorka sublinha a importância essencial da figura do *homem-memória* enquanto *portador de história*, por referência a esta condição, a vítima adquire, por um lado, uma dignidade decorrente da sua condição de *homem-memória*, e, por outro, uma legitimidade e identidade sociais enquanto *portador de história*. A memória é participação na *verdade* do mundo. Negamos a verdade àqueles a quem despossuímos da memória. Sem ela a violência é a única possibilidade. Assim, ao incorporamos a história do *outro* no presente, o outro deixa de ser uma inconsistência ontológica.

Desenha-se então, no espaço da memória, uma ligação entre a compreensão política e a compreensão de si, uma vez que, na sua radical diversidade, os resistentes à ordem totalitária sempre foram aqueles que possuíam, segundo a expressão de Hannah Arendt, *o hábito de viver consigo mesmo de forma explícita*.

Aqueles que realizaram o luto da sua dor, transformam a literalidade da memória em *memória exemplar*, pois «la mémoire de nos deuils nous empê-

30. *Ibidem*, p. 61.

31. «L'endoctrinement ne peut que renforcer encore la lutte à caractère totalitaire contre la compréhension, et il introduit, en tout état de cause, un élément de violence dans l'ensemble du domaine politique» [Hannah ARENDT (1990). «Compréhension et Politique», *La Nature du Totalitarisme*, Paris: Payot, p. 41.]

32. *Ibidem*, p. 41.

33. *Ibidem*, p. 12.

34. A vida e a morte constituem intimamente a condição essencial do humano. Todas as formas de construção simbólica do sentido, tentam dar consistência a esse momento, o morrer. Mas a proximidade com esse sentido nunca é posse. Morrer é sempre um acontecimento posterior a nós próprios, nunca podemos pensar a nossa própria morte, pois deixamos de poder tocar esse acontecer que faz parte da nossa existência. É necessário criar um sentido para a morte. O sentido ético da morte é uma exigência em termos de contemporaneidade.

35. Annette WIEVIORKA (1988). *L'Ère du Témoin*, Paris: Plon.

che de regarder les souffrances des autres, elle justifie nos actes présents au nom des souffrances passés»³⁶. A *memória exemplar* é potencialmente libertadora, nela «le passé devient donc principe d'action pour le présent»³⁷. O uso exemplar da memória permitirá, então, «d'utiliser le passé en vue du présent, de se servir des leçons des injustices subies pour combattre celles qui ont cours aujourd'hui, de quitter le soi pour aller vers l'autre»³⁸.

A actividade de compreensão torna-se, aqui, absolutamente necessária, «bien qu'elle ne puisse jamais guider directement la lutte ou fournir des objectifs qui, autrement, feraient défaut, elle seule est en mesure de donner un sens au combat et de permettre l'émergence d'une inventivité nouvelle de l'esprit et du coeur humains»³⁹. É em relação com esta *inventividade do espírito e do coração humanos* que a memória pode ser o rasto infinito de uma ética que se ergue sob uma lógica do *limite*. É este é precisamente o espaço do *entre* —o espaço de conjugação de uma lógica do medo e do desejo, em paisagens não periféricas. O *limite* pode ser, neste contexto, um horizonte de ressignificação do espaço entre o humano e o desumano, precisamente o espaço onde se situa o conceito ético de dignidade.

Enquanto conceito ético, a *dignidade humana* deve ser interpretada no lastro da sua ligação com o *acontecimento* concreto. Ela só poderá surgir como significante a partir da sua incorporação no espaço do acontecimento histórico, tornando-se, assim, fundamental nomear com acontecimento a *barbarie*. Os acontecimentos possuem, então, uma sintaxe que ao ser integrável no sentido da historicidade do presente fã-los adquirir visibilidade e dignidade.

Reviver histórias de gente esquecida num sentido de subversão significa regredir o tempo linear e possuir a impossibilidade do esquecimento. É possível dizer o insuportável e o intolerável. Contudo, a morte é um acontecimento de silêncio. Mas nem todo o silêncio é fecundo. O das vítimas e dos carrascos é diferente.

Os carrascos apenas manifestam a crueza sem volume do silêncio. Eles desenharam a racionalização dos factos como um processo totalitário de construção do sentido da história, apenas por um dos lados. Sob esta narrativa, a história é concebida antecipadamente como um acontecimento sem testemunha, um acontecimento cujo projecto é, na sua intencionalidade histórica, o desaparecimento literal das testemunhas. Realiza-se, assim, o apagamento da memória através de uma narrativa histórica que faz desnascer a memória plural.

Nas vítimas, a materialização da existência é o espaço fulminante do silêncio que se desprende de uma linguagem em que o silêncio é impuro. E depois, porque é sempre depois, terceiro na sequência cronológica do tempo de destruição, o silêncio dos silenciados. Aqueles a quem retiraram a voz e o corpo.

A necessidade do testemunho enraíza-se, simultaneamente, na solidão dos que falam e dos que calam. E quando o silêncio é a única fala?

37. Tzvetan TODOROV, *idem*, p. 31.

38. *Ibidem*, p. 32.

39. Hannah ARENDT, *idem*, p. 43.

5. Visibilidade sob uma pele interior. A arte

Para alguns, a narração da sua memória enraíza-se na impossibilidade de viver com as recordações sem as expôr na escrita. Mas, o que pensar quando a escrita não é possível e tem de ser apenas uma expressão *ética do desaparecimento*? Como enfrentar a ética com a *voz segunda* de uma escrita que tem como testemunho a voz de uma primeira pessoa sem possibilidade de se enunciar na escrita? Aqui é fundamental a voz do sofrimento das testemunhas, sendo o sofrimento o único lugar desde onde se pode pensar.

Mas como dizer este sofrimento com uma palavra que seja ética? E o que fazer quando as testemunhas já não existem? Que vozes? Aí a arte é uma voz fundamental: «Plus que jamais, ici, la communication est necessaire et difficile, plus que jamais l'art est une obligation», afirma David Rousset⁴⁰.

A necessidade do testemunho não significa apenas a consistência do testemunho como documento social, uma vez que, tal como o afirma David Rousset ao referir-se ao universo concentracionário, «si riche que soit le document ou le témoignage, si précieux pour l'analyste, il ne permet pas de participer, donc de comprendre réellement, dès lors que le récit est sans référence avec le vécu de l'auteur». Para David Rousset, «l'art est l'unique introducteur possible, le seul qui ouvre à l'intimité des profondeurs concentrationnaires. [...] Pour que ce temps-là ne soit pas perdu»⁴¹. Aceitar o indizível do intolerável é uma forma de pactuar com o silêncio liso dos carrascos, um modo de abstractização onde

40. DAVID ROUSSET (1998). «L'Art est une Obligation» in *Le Monde - Dossiers et Documents Littéraires* n° 21, octobre, p. 4.

Prisioneiro político deportado em Buchenwald, Rousset foi um sobrevivente dos campos de morte. De regresso a França, publica vários livros nos quais procura analisar e compreender o universo concentracionário. Mas, para ele, era essencial fazer da sua acção uma implicação mais radical no plano do mundo, era preciso regredir o esquecimento, não apenas pelo fechamento no ressentimento de uma *memória literal*, tal como Todorov o afirma em *Les Abus de la Mémoire*, mas, fundamentalmente, questionar, a partir da experiência do passado, os campos de deportação soviéticos que, nos anos 40, estavam em actividade. Este questionamento afigura-se, para Rousset, como um dever de todos os deportados, de forma a tornar o passado um acontecimento significante que seja a raiz da acção sobre o presente. Neste contexto, a *memória exemplar* torna possível que —face a uma acção de que não se é actor, mas que se conhece por analogia ou do exterior— se sustente o dever de implicação e transformação de uma outra situação integrada no universo concentracionário.

Este universo possui diferentes manifestações, não podemos comparar os campos de extermínio com os campos de deportação, existem diferenças irredutíveis entre eles. Não se trata de universalisar —o que seria, uma vez mais uma forma de esvaziar a história dos homens que a vivem «l'univers concentrationnaire est sans mesure avec tous les autres» escreve Rousset. Como o explicita Todorov, «la mémoire exemplaire généralise mais de manière limitée; elle ne fait pas disparaître l'identité des faits, elle les mets seulement en relation les uns avec les autres, elle établit des comparaisons qui permettent de relever ressemblances et différences. Et "sans mesure" ne veut pas dire "sans lien": l'extrême est en germe dans le quotidien. Il faut néanmoins distinguer entre germe et fruit» (TODOROV, *Les Abus de la Mémoire*, p. 46).

41. *Ibidem*, p. 4.

a história se esvazia de homens⁴². A experiência limite é dizível, deve sê-lo. Ao dar nome dá-se existência.

Dar sentidos através dos *nomes* aos acontecimentos sem memória é não dizer o outro mas erguer a voz do outro, é construir linguagens de resistência. *Dar nome* é trazer à existência o destino individual das vítimas. O que não significa a transparência da memória narrada: «na linguagem dos homens elas (as coisas) são supradenominadas. Na relação das linguagens dos homens com as das coisas, existe algo que, aproximadamente se pode designar por “supradenominação”: supradenominação, enquanto fundamento linguístico mais profundo de toda a tristeza e emudecimento (observado a partir das coisas)»⁴³. No entanto, no testemunho é necessária uma *linguagem outra* que ultrapassando a *linguagem humana dos nomes* seja próxima das *linguagens sem nome*, utilizando as expressões de Walter Benjamin, pois «a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas, simultaneamente, símbolo do não comunicável»⁴⁴.

Uma linguagem onde a palavra/imagem, pronunciando os acontecimentos das vítimas, ressignifica o existido através de um texto outro que não se constitui a partir da gramática de uma racionalidade totalitária, mas de uma fractura desencadeada pelos acontecimentos. Esses homens não são os enunciadores de enunciados, são eles próprios a enunciação e o enunciado, justapositos no seu corpo.

Se a história é a gramática do tempo, a memória é a enunciação da temporalidade enquanto raiz da compreensão. Isto é, a memória é um texto de acontecimentos que se ressignificam numa linguagem que é o lugar de *compreensão*. Compreender é o processo que se enraíza *no toque* com a textura de um acontecimento que fere indivíduos concretos. Compreender é habitar o *espaço entre*, onde o silêncio se afirma como modalidade significante de sentido: «La compréhension est un processus sans fin [...]: c'est la manière spécifique dont l'homme vit, parce que chaque individu a besoin de se réconcilier avec un monde auquel il était étranger à naissance et au sein duquel il demeure toujours étranger. La compréhension commence à la naissance et elle prend fin avec la mort»⁴⁵.

Esse movimento ético do pensamento não é solipsista; nele afigura-se essencial pensar que traços do outro recriam em nós a nossa identidade e natureza —nômadias. Mas com a certeza que a resistência, tal como pensa Deleuze, não significa necessariamente salvação.

42. A morte é a privação da palavra —de um eu que já não pode enunciar-se. Neste contexto, a possibilidade da morte se transmutar em enunciado pode cumprir perfis discursivos mas não éticos. Em toda a representação há sempre um elemento perturbador onde o *entre* é um espaço impossível de ser partilhado. Sob estas circunstâncias este acontecimento pode afigurar-se como construção simbólica e não como promessa de ser. Aqui a linguagem torna-se um texto instável.

43. Walter BENJAMIN, *idem*, p. 194-195.

44. *Ibidem*, p. 196.

45. Hannah ARENDT, *idem*, p. 40.

É essencial ler de outra forma o espaço de significação: os sentidos recortam-se sob territórios imperfeitos porque assentam a sua definição na indefinição de fronteiras. Para tal, urge criar uma *linguagem outra* em que a compreensão (ética) seja íntima da beleza (estética) da escuta e do olhar. Uma beleza que nasce do *espaço entre* o silêncio e o silêncio, pois, como escreveu Daniel Sibony numa crónica publicada em 1997 no *Libération*, «la vérité n'est pas un dieu prédateur qui jouit de manger des corps humains, [...] elle est un mouvement, plein de rigueur et de grâce, qui aide les humains à vivre et à s'y retrouver. Elle n'est pas de l'ordre du couperet (oui, non), mais l'entre-deux fécond, où l'un et l'autre produisent comme tiers une vérité».

Porque a verdade é uma linguagem de múltiplas vozes a múltiplas vozes, o sentido é vagabundo e o *lugar* é a proximidade interior da pele. E tocar é o movimento que constitui a ligação intrínseca e íntima entre a ética e a estética⁴⁶.

Quando o silêncio se rasga com o sangue das imagens que obsessivamente rompem os crâneos e as mãos, é fundamental *dizer a escuta das testemunhas*. O silêncio das vítimas não é vazio, mas o lugar de uma experiência impossível de transmitir. Pelas palavras ou pela ausência delas.

Mais importante do que a categoria abstracta de acontecimento, é o acontecimento enquanto força em bruto do medo e da dor das vítimas. Elas têm voz. E é essa voz que deve constituir o acontecimento. Como compreender? A própria compreensão faz-se no limite. A dor não é abstracta. A memória é uma história com homens. De tacto.

O acto de testemunhar —enquanto exorcismo da dor (o homem-memória) ou enquanto ferida ética infinita (dar testemunho do acontecimento, a sustentação da memória das vítimas como ética)— afirma não só a transgressão dos significados legitimados pelos diferentes regimes de poder, como a resistência desde dentro do acontecimento. E assim criam-se *lugares de sentido* que são o resgate de uma dignidade impedida de dissolução desde dentro, a partir da voz que sofreu na materialidade do existir.

Pela arte, não se traduz o intraduzível da dor —a dor na terceira pessoa é uma ficção— mas cria-se o espaço de manifestação possível ao toque, através da disseminação do sofrimento vivido por quem o sofreu desde dentro.

Desde dentro significa que o sofrimento é sempre penúltimo face à sua expressão, ele é incomunicável. Mas existe um *direito à memória* que é um dever de transgressão e resistência, um dever que se configura num sujeito que ressignifica em si uma sintaxe do inominável e, criando uma outra linguagem, interrompe desde dentro, através da sua obra, a vida de outros sujeitos. Essa interrupção, pela sua obra, significa um encontro com a memória de outro —um processo de educação pela arte— em que essa criação é o toque do humano.

A arte implica, simultaneamente, a interrupção da negação da dignidade de si mesmo —único e irrepetível— enquanto acontecimento maximamente

46. «Olha com atenção, regista o que vês; descobre uma maneira de tornar necessária a beleza, descobre uma maneira de tornar bela a necessidade» [Anne MICHAELS (1998). *Peças em Fuga*, Lisboa: Presença, p. 51.]

íntimo e próximo da identidade de um sujeito, e também o toque com o outro, desde o mais próximo de si que é a interrupção de uma existência a partir de uma ressonância interior de pele —o toque do outro. Esse toque é uma forma de comunicação e luta contra o esquecimento de uma história irrepitível, sendo também a possibilidade de transformação de uma historicidade do presente: a possibilidade de incisão no corpo do mundo através dessa memória. Neste sentido, trata-se de uma memória que é vida e não um campo de morte do desejo.

A arte é o único introdutor possível para falar dos campos de concentração e de morte, dizia David Rousset. Neste sentido, a arte pode ser a procura de raiz do momento de ligação, desde dentro do *acontecimento*, onde se habita o *espaço entre* as palavras, as imagens, as recordações e o esquecimento.

A dor e a morte do outro originam uma situação limite da qual nasce a ética. Aí, os mortos não são cadáveres, mas marcas que eles próprios deixaram na memória de outros sujeitos. A compreensão, enquanto *lugar*, é, então, uma atitude essencial para a resistência. E *dizer* pode talvez exigir outra linguagem, a estética e a ética em ligação íntima.

Dizer as imagens e as palavras —os olhos e as vozes— é a única forma de dar visibilidade à impossibilidade de sentido de certos acontecimentos. Fazê-los furar a pele dos que vêem ou lêem, como uma luz que atravessa os olhos mesmo com as pálpebras fechadas, no limite da transparência da impossibilidade de olhar. É, afinal, procurar os sinais de dor e de alegria enquanto dimensões constituintes da existência, no texto interior do acontecer.

6. Uma educação contra o esquecimento

Os mundos existem pela construção de sentido que acoplamos ao real —através da construção de formas simbólicas que são o alfabeto da escrita do mundo. A educação é uma forma de construir mundos.

A educação contra o esquecimento deve partir do acontecimento maximamente concreto —aquele no qual um indivíduo transporta todos os humanos. Não existem memórias periféricas. Cada uma das vítimas é a figura da humanidade e é neste paradoxo que se deve sustentar a força de uma *pedagogia da recordação* utilizando a expressão de Pierre Vidal Naquet. No fundo, a educação é a aprendizagem de um *acto de nomear* onde o esforço de compreensão não seja mais um equívoco *jogo de espelhos*⁴⁷ no qual o acontecimento surge como ficção.

47. «Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder, là où je suis absent: utopie du miroir. Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. [...] le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me

É urgente sustentar a memória das vítimas, de todas as vítimas. Assim, é necessária uma linguagem que parta da sintaxe do sangue da realidade contemporâneo. A educação pela arte deve ser o momento de ligação entre a memória daquele que existenciou a dor e a memória que se cria pela compreensão que nasce da partilha íntima de um sentido através da arte.

O trabalho fundamental da educação deve ser o de encontrar expressões de utilização da memória que, a partir do *dar testemunho* dos acontecimentos, assumam a configuração ética do toque. Porque o *toque* é o lugar de compreensão: «Sans cette sorte d'imagination qui constitue en fait la compréhension, nous ne saurions nous repérer dans le monde. C'est la seule boussole intérieure que nous possédions. Nous sommes contemporains seulement de ce que notre compréhension réussit à atteindre»⁴⁸. Através da arte, a educação surge como um modo de utilização da memória para não nos condenarmos à não-compreensão do sofrimento.

Percorremos um caminho onde, a partir da não intencionalidade do *acontecimento*, se funda a significação da *memória* pela *compreensão* do acontecimento que nos rompe eticamente. Mas como utilizar essa memória para fundar o chão da resistência que se abriga numa memória plural —contra o esquecimento?

A educação pode assumir a intencionalidade desse esforço humano de significação do silêncio e da voz daqueles que são os Outros. Pela comunicação dessa memória através da arte, enquanto único introdutor possível de todos os universos concentracionários, será possível construir uma *memória exemplar* que é, afinal, um lugar de resistência.

O dizível do indizível é, então, o espaço fundamental onde a memória constrói um sentido humano para a historicidade do presente e onde a filosofia «c'est comme un état clandestin de la pensée, un état nomade»⁴⁹. Neste contexto, a educação pode ser a escrita de campos nómadas de sentido que permitem manter o espaço de vida e de liberdade. Erguendo-se, então, como a raiz ontológica da criação e da esperança.

À filosofia cabe-lhe a tarefa de afrontar o real, pensar o mal onde ele subsiste. O passado não pode ser aceite como inalterável, é necessário opormonos a esse passado desde o presente —que é o acontecimento no qual o lastro do passado consome e recria todos os sentidos possíveis. A resistência é uma ética dos que estão vivos.

regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas» (Michel FOUCAULT, *idem*, p. 756).

48. Hannah ARENDT, *idem*, p. 60.

49. Gilles DELEUZE, *idem*, p. 210.