

2

A memória apaziguada

Nas orelhas da publicação brasileira de *As pequenas memórias* (2006), de José Saramago, consta a informação de que era desejo antigo do autor português escrever um relato de suas reminiscências para que o público leitor soubesse de suas raízes. Também consta a opinião de que na obra, através do retorno à infância, “está a matéria bruta com que se forjou o adulto José Saramago”, quando se foi possível o “reviver de sensações, medos, humilhações” através de fragmentos de memória.

Desse modo, a autobiografia se inicia na aldeia de Azinhaga onde nasceu o escritor e, nessa introdução, constam descrições geográficas a fim de caracterizar o espaço nascido e, posteriormente, após a mudança para Lisboa, o espaço vivido pelo menino Saramago.

Foi nestes lugares que vim ao mundo, foi daqui, quando ainda não tinha dois anos, que meus pais, migrantes empurrados pela necessidade, me levaram para Lisboa, para outros modos de sentir, pensar e viver, como se nascer eu onde nasci tivesse sido consequência de um equívoco ao acaso, de uma casual distração do destino, que ainda estivesse nas suas mãos emendar (SARAMAGO, 2006, p. 10).

Muito embora o narrador aponte nessas primeiras páginas que voltaria a Azinhaga para “acabar de nascer”, sua infância estará margeada ora pela capital ora pela vila. No que tange à vila, o narrador-personagem aponta que os aspectos físicos da paisagem de Azinhaga fora outro quando criança e que o adulto Saramago viu outra imagem, ou seja, “a criança que eu fui não viu a paisagem tal como o adulto em que se tornou seria tentado a imaginá-la desde a sua altura de homem” (SARAMAGO, 2006, p. 11). Assim, como demonstra o narrador, a criança simplesmente estava na paisagem, sem questioná-la ou apontá-la como uma visão de beleza divina.

Portanto, de início, a narrativa dessa obra aponta para dois olhares que se alternam na obra: o da criança e o do adulto, cada um apontando nuances diferenciadas quanto às sensações experienciadas na infância. Tal posicionamento não apresenta nenhuma novidade quando se pensa que as interpretações de um

mesmo indivíduo se alteram constantemente, principalmente quando há um grande distanciamento temporal. Contudo, nem sempre é necessário que haja um deslocamento significativo de tempo para que um indivíduo aponte diferentes interpretações sobre experiências vividas, como demonstrarei a seguir.

Segundo a teoria de Peter Berger e Thomas Luckmann (1991), dois momentos específicos se dão na construção de uma identidade individual: num primeiro, chamado pelos autores de Socialização Primária, um mundo simbólico fixo e demarcado é apresentado ao indivíduo através de seus outros significativos, impelindo o indivíduo que nasceu numa sociedade a aceitar como tácito tal mundo. Um mundo simbólico nada mais é do que um conjunto de regras e modos de ver uma realidade imposta pela sociedade na qual o indivíduo nasce. Tal conjunto de modos de viver é apresentado ao indivíduo pelos adultos que, biologicamente ou não, serão considerados os responsáveis pela criação desse indivíduo, ou seja, seus outros significativos. À medida em que o indivíduo cresce, novos dados do mundo simbólico são acrescidos e o indivíduo entende que a realidade é aquela apresentada pelos seus outros significativos. Assim, nos primeiros anos de vida, o indivíduo não possui muitas possibilidades de escolha, pois para ele somente o mundo simbólico dos outros significativos é o mundo real e esse é também o mundo de todos os outros indivíduos de uma sociedade.

Desde o nascimento, o desenvolvimento orgânico do homem é uma grande parte de seu ser biológico enquanto tal estão submetidos a uma contínua interferência do contexto social. Mas é importante entender que não existe natureza humana no sentido de um substrato biologicamente fixo, que determine a variabilidade das formações sócio-culturais. Há somente a natureza humana, no sentido de constantes antropológicas (por exemplo, a abertura para o mundo e a plasticidade da estrutura dos instintos), que delimita e permite as formações sócio-culturais do homem. Também o homem é sempre e necessariamente um empreendimento social. Os homens em conjunto produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas. Assim como é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento, também é impossível que o homem isolado produza um ambiente humano. “O *Homo Sapiens* é sempre, e na mesma medida, *Homo Socius*” (BERGER, 1991, p. 75).

Como o homem só é homem dentro de um ambiente social, é interessante perceber que a ordem social é um produto humano. É produzida pelo homem no curso de sua contínua exteriorização. A ordem social não faz parte da “natureza das coisas” e não pode ser derivada das “leis da natureza”.¹⁰

A institucionalização, como dito anteriormente, é a fundamental ferramenta para a manutenção da ordem social. Toda atividade humana está sujeita ao hábito, i.e., uma ação frequentemente repetida é moldada em um padrão, assim estes processos de formação de hábitos precedem toda institucionalização. Certamente, a institucionalização implica a historicidade e o controle. Daí depreende-se que as instituições controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta. Tais mecanismos existem evidentemente em muitas instituições e em todas as aglomerações de instituições que chamamos sociedade. Em consequência da existência das instituições, o controle social aparece. “Dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento da atividade humana foi submetido ao controle social” (BERGER, 1991, p. 80). Geralmente as ações repetidas, uma vez ou mais, tendem a se tornar habituais, assim como todas as ações onde há participação do outro necessariamente envolvem alguma tipificação por parte desse outro, como um processo de “rotulação”, já visto anteriormente. Cito um exemplo de Berger para esclarecer meu ponto de vista:

Levemos nosso paradigma um pouco mais adiante e imaginemos que A e B têm filhos. Neste ponto a situação muda qualitativamente. O aparecimento de um terceiro participante altera o caráter da interação social em curso entre A e B, e alterará ainda mais se novos indivíduos continuarem a ser acrescentados. O mundo institucional que existia *in statu nascendi* na situação original de A e B comunica-se agora a outros. Neste processo a institucionalização aperfeiçoa-se. Os hábitos e tipificações empreendidos na vida comum de A e B, formação que até nesse ponto ainda tinha a qualidade de concepções *ad hoc* de dois indivíduos, tornam-se agora instituições históricas. Com a aquisição da historicidade estas formações adquirem também outra qualidade decisiva ou mais exatamente, aperfeiçoam uma qualidade que era incipiente desde que A e B começaram a tipificação recíproca de sua conduta. Esta qualidade é a objetividade (BERGER, 1991, p. 83-84).

10 “Ao insistir na afirmação de que a ordem social não se baseia em quaisquer ‘leis da natureza’, não estamos *ipso facto* tomando posição quanto a uma concepção metafísica da ‘lei natural’. Nosso enunciado limita-se aos fatos da natureza empiricamente acessíveis.” (BERGER, 1991, p. 76)

A qualidade da objetividade significa que as instituições que estão agora cristalizadas são experimentadas como existindo por cima e além dos indivíduos que lhe dão corpo no momento. Em decorrência disso, para os filhos de A e B, especialmente na fase inicial de sua socialização, este mundo torna-se o mundo, já institucionalizado, objetivado e “real”. E, segundo os autores, somente como mundo objetivo, as formações sociais podem ser transmitidas a uma nova geração, dado o poder da objetivação de tornar “real” e “verdadeiro” o mundo que as futuras gerações encontrarão. Portanto, o mundo institucional é experimentado como realidade objetiva: “a biografia do indivíduo é aprendida como um episódio localizado na história objetiva da sociedade” (BERGER, 1991, p. 86).

Durante o processo de internalização da realidade, o que levará o indivíduo a crer que o mundo que o cerca é “real” e que ele o “conhece”, ocorrem dois sub-processos. O primeiro deles é chamado de Socialização Primária, conforme cunhado por Berger (1991). Vejamos como isso se dá.

Primeiramente, é necessário que percebamos que o indivíduo não nasce membro de uma sociedade e sim com uma predisposição em direção à sociedade, tornando-se membro dela. Na vida de cada indivíduo, há uma sequência temporal, no curso da qual ele é induzido a participar da dialética social. O ponto de partida desse processo é a internalização: a imediata apreensão da interpretação de um evento objetivo como tendo um significado expresso, isto é, como uma manifestação dos processos subjetivos do outro, os quais se tornarão subjetivamente significantes para o indivíduo.

Mais precisamente, a internalização, num sentido geral, é a base, primeiro, para uma compreensão de nossos semelhantes e, segundo, para a apreensão do mundo como uma realidade significativa e social. Essa apreensão não resulta de criações autônomas de significado por indivíduos isolados, mas começa com o indivíduo assumindo o mundo no qual os outros já vivem. Em qualquer caso, na complexa forma de internalização, eu não somente “entendo” os processos subjetivos momentâneos do outro, mas eu “entendo” o mundo no qual ele vive, e esse mundo torna-se meu. Através da internalização e por conta dela, os novos integrantes de um grupo social podem reconhecer os porquês das situações, das regras, dos costumes e começar a cristalizar as noções de certo e errado. A

estrutura identitária do novo ser começava a constituir-se com base na internalização realizada por si e pelos outros, reafirmando a “realidade” que se apresentava.

A socialização primária, segundo Berger (1991), é a primeira socialização que o indivíduo experiencia na infância, durante e através da qual ele se torna membro da sociedade. Todo indivíduo nasce para uma estrutura social objetiva dentro da qual ele encontra os outros significativos que estão encarregados de sua socialização. Esses outros significativos são impostos a esse indivíduo. As definições dadas a sua situação são apresentadas para ele como uma realidade objetiva. Os outros significativos, que medeiam esse mundo para o indivíduo, modificam-no no curso da mediação. Eles selecionam aspectos desse mundo de acordo com sua própria localização na estrutura social, e também em virtude de suas idiossincrasias individuais, biograficamente enraizadas. Assim, o mundo social é “filtrado” para o indivíduo por intermédio dessa dupla seletividade.

Embora o processo de internalização da sociedade e de seu lugar na ordem estabelecida seja de fundamental necessidade para o indivíduo, é importante que ele também manifeste um desejo de identificação. Logo, a internalização somente ocorre quando há identificação.

Na socialização primária não há problema de identificação. Não há escolha dos outros significativos. A sociedade apresenta ao candidato à socialização um conjunto pré-definido de outros significativos, os quais ele deve aceitar como não havendo possibilidade de optar por outro agrupamento. Desde que a criança não tem escolha na seleção dos outros significativos, sua identificação com eles é quase automática. Pela mesma razão, sua internalização da realidade particular deles é quase inevitável. A criança não internaliza o mundo de seus outros significativos como um mundo de vários outros possíveis. Ele internaliza-o como “o mundo”, o único existente e possível de ser concebido, o mundo *tout court*.

A passagem da socialização primária para a secundária se dá quando o conceito de outro generalizado (e tudo que está ligado a esse conceito) foi estabelecido na consciência do indivíduo. Nesse ponto, ele é um membro efetivo da sociedade e com a posse subjetiva de um eu e de um mundo. Mas essa internalização de sociedade, de identidade e de realidade não se faz de uma vez

para sempre. A socialização nunca é total e nunca termina. Esse fato nos apresenta dois problemas: primeiro, como a realidade internalizada na socialização primária é mantida na consciência e, segundo, como as internalizações – ou socializações secundárias – acontecem na biografia tardia do indivíduo. Para compreendermos melhor e tentarmos responder as duas perguntas, vejamos como ocorre a socialização secundária.

A socialização secundária nada mais é do que a internalização de “sub-mundos” institucionais ou baseados em instituições. Esses “sub-mundos” internalizados, nesse segundo tipo de socialização, são geralmente realidades parciais em contraste com o “mundo-base” adquirido na socialização primária. Eles são, ainda, realidades coerentes, caracterizadas por componentes normativos ou afetivos assim como cognitivos. É nesse momento que a estrutura identitária construída começa a ser, de certa forma, posta em modificação, em desafio, já que um “novo mundo” começa a ser percebido pelo indivíduo que antes acreditava existir apenas um mundo possível.

Os processos formais da socialização secundária são determinados por seu problema fundamental: ela sempre pressupõe um processo predecessor de socialização primária, ou seja, deve tratar com um eu já formado e um mundo já internalizado. Isso apresenta um problema porque a realidade já internalizada tem a tendência de persistir sobre as outras, que serão conhecidas somente na socialização secundária. Enquanto a socialização primária não pode acontecer sem uma identificação, emocionalmente carregada, da criança com seus outros significativos, a maior parte da socialização secundária pode dispensar esse tipo de identificação e continuar, com eficiência, somente com a parcela de identificação mútua inclusa em qualquer comunicação entre os seres humanos. Falando de maneira talvez cruel, na infância – quando se dá a socialização primária – é raro que não se ame a mãe, mas já na adolescência – quanto contam com diferentes padrões de identificação – o professor pode ser facilmente rejeitado.

Frente às sucessivas sobreposições de identificações com mundos simbólicos durante a Socialização Secundária, frequentemente tem-se a ideia de que, um dia, todos esses mundos sobrepostos, mesmo que de maneira não

consciente, irão se organizar num todo que terá sentido único e poderá explicar os fragmentos do passado. Talvez por isso o narrador de Saramago tenha escrito, quando adolescente, um poema sobre a terra natal que termina com o verso “Depois saberei tudo” (SARAMAGO, 2006, p. 15). Tal verso, precedido por outro “Haverá o grande silêncio primordial quando as mãos se juntarem às mãos.” (*idem*, p. 15), aponta para a concepção de que após a morte tudo fará sentido ou ainda que, após a morte do menino, o adulto de tudo saberá. Entretanto, o próprio narrador aponta que “Não se sabe tudo, nunca se saberá tudo, mas há horas em que somos capazes de acreditar que sim (...)” (*ibidem*, p. 15). A noção de que um dia os fatos da vida se organizarão num cronótipo inteligível e organizado é a ideia tradicional de memória que inicialmente se aceitou como dado epistemológico nos primeiros estudos sobre memória.

Embora muitas vezes presos a essa rede de ilusões biográficas, de que um dia tudo fará sentido, a característica mais “artificial” da socialização secundária faz com que a realidade subjetiva da internalização seja até mesmo mais vulnerável às definições desafiadores de realidade, não porque não seja tomada como certa ou seja apreendida como menos do que real na vida cotidiana, mas porque sua realidade é menos profundamente enraizada na consciência e, assim, mais suscetível ao deslocamento. E, dessa maneira, o deslocamento é uma das consequências da socialização que será também ferramenta para a continuidade do processo. O que de fato ocorre, então, é que a identidade será construída e “destruída”, construída e “destruída”, em um processo infinitamente ligado à manutenção da realidade.

É importante que façamos a distinção entre dois tipos gerais de manutenção da realidade: a manutenção da rotina e a manutenção da crise. A primeira destina-se a manter internalizada a realidade da vida cotidiana; a segunda em mantê-la em situações de crise. A realidade da vida cotidiana se mantém ao ser corporificada em rotinas, as quais são a essência da institucionalização. Além disso, entretanto, a realidade da vida cotidiana é reafirmada continuamente na interação do indivíduo com os outros. Seria um erro assumir que somente os outros significantes serviriam para manter a realidade subjetiva. Mas estes ocupam uma posição central na economia da manutenção da realidade. Eles são particularmente

importantes para a constante confirmação daquele elemento crucial da realidade que os indivíduos chamarão de identidade.

O mais importante veículo de manutenção da realidade é o diálogo. Podemos ver a vida cotidiana do indivíduo em termos do funcionamento de um aparato dialógico, que mantém, modifica e reconstrói, continuamente, a realidade subjetiva. O diálogo significa principalmente que as pessoas falam umas com as outras. Isso não nega o peso da linguagem não-verbal, mas a questão da fala possui mais intensidade, visto que é importante para demarcar que a maior parte da manutenção da realidade no diálogo é implícita, não explícita. Isto é: a maior parte do diálogo não define em muitas palavras a natureza do mundo, ao contrário, ocorre tendo como pano de fundo um mundo que é aceito como verdadeiro tacitamente.

Por trás desse veículo de manutenção da realidade está a ideologia. Essa é a base para que o discurso que não explica o mundo, apenas concorda com ele, seja aceita tacitamente, levando o indivíduo a certas atitudes pertinentes à realidade repetida e rememorada pela fala, pelo discurso.

O que quero apontar aqui é que, se na socialização primária temos a certeza de um mundo coeso e o único possível, é através das futuras interações face-a-face, mediadas principalmente pelo diálogo, que o indivíduo irá observar que outros mundos simbólicos existem e que diferentes outros significativos irão sendo apresentados a ele, fazendo com que certas escolhas se deem. Assim, numa Socialização Secundária, o indivíduo irá se utilizar de alternações para que sua história de vida esteja de acordo com um ou mais mundos simbólicos aceitos como o(s) seu(s). Berger (1991) pontua que as alternações são movimentos de reinterpretação de uma história de vida a fim de que os fragmentos de memória sejam reorganizados de modo a construir um todo mais adequado ao novo mundo simbólico escolhido. Mas, uma vez que essa ideia de todo nunca será de fato total, visto que – numa linha de vida – muitos mundos simbólicos serão apresentados ao indivíduo, já que dificilmente este não terá contato com outros significativos por, pelo menos, um período de sua vida. Ele, então, irá constantemente se apoderar de um passado tido como pacífico, colocá-lo à prova e adaptá-lo aos desejos do presente. Esse processo nem sempre é consciente e não

requer um distanciamento temporal significativo para acontecer. Dependerá muito mais dos desejos para os quais o indivíduo atenta.

É esse caminho de reconstrução possibilitado pela memória que o narrador Saramago compreende quando narra o desaparecimento da casa dos avós maternos.

Essa perda, porém, há muito tempo que deixou de me causar sofrimento porque, pelo poder reconstrutor da memória, posso levantar em cada instante as suas paredes brancas, plantar a oliveira que dava sombra à entrada, abrir e fechar o postigo da porta e a cancela do quintal onde um dia vi uma pequena cobra enroscada (...) (SARAMAGO, 2006, p. 16)

Esse conceito de memória apontado pelo narrador é justamente o conceito mais tradicional de memória que o homem moderno foi levado a entender, isto é, o processo pelo qual uma reorganização das memórias possibilitaria a exclusão de sofrimento, pois organiza os fatos de uma vida num todo que parece fazer sentido e ameniza as dúvidas.

Aponto para o indivíduo moderno pois acredito que ele é levado a essa noção de completude, de uma identidade formada a partir do desejo do Estado que, para garantir a manutenção da sociedade, exige o cumprimento de noções de beleza, limpeza e ordem, como observa o sociólogo Zygmunt Bauman (1998). O sociólogo demonstra que o que seria o traço distintivo e possivelmente determinante da ideia de modernidade e pós-modernidade é justamente o fato de que, na pós-modernidade, tais conceitos devem ser perseguidos através da espontaneidade, do desejo e do esforço individual. Dessa maneira, a liberdade individual, que antes era responsabilidade de todos os edificadores da ordem e vista como um empecilho à realização de uma civilização, passa a ser o maior predicado da pós-modernidade: se antes os homens buscavam segurança, hoje buscam felicidade. Nesse jogo, sabemos que – como Freud mesmo pontuou – o indivíduo ganha alguma coisa, mas tem que perder algo em troca. Assim, Bauman mostra que:

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma liberdade de procura do prazer que

tolera uma segurança individual pequena demais (BAUMAN, 1998, p. 10).

Vale o lembrete de que, infelizmente, liberdade sem segurança não assegura mais a possibilidade de felicidade do que a segurança sem liberdade. Logo, entramos num círculo perigoso mas necessário na busca dessa felicidade: o indivíduo mais necessita daquilo que mais falta.

Essa relação entre liberdade, segurança e felicidade pode ser problematizada através de um episódio do início da autobiografia de Saramago: o seu medo de cachorros. Pela narração, Saramago certifica-se de que o medo de cães, sentido inclusive na idade adulta, teria se originado quando, em criança, teria sido perseguido por cachorros: “O receio, que hoje ainda, (...) mal consigo dominar quando me vejo perante um representante desconhecido da espécie canina, vem-me, tenho a certeza, daquele pânico desabalado que senti, teria uns sete anos, quando (...) o lobo d'alsácia de uns vizinhos (...) começou a perseguir-me” (SARAMAGO, 2006, p. 20-1). O ponto chave que me interessa é que o adulto Saramago, após certificar-se da origem do medo, busca na memória a sensação de segurança e a explicação para o seu medo. Assim, basta lembrar para que o medo de cachorros faça sentido e, então, a história de vida harmonize-se e o trauma, embora remanescente, possa ser melhor internalizado e aceito. Essa sensação de que a memória apazigua os traumas já foi apontada por outros pesquisadores, em especial Roney Cytrynowicz (1990):

A memória procura um sentido e encadeia-o em outras construções que, do ponto de vista da identidade pessoal, fazem sentido, criam nexos e explicações, constroem uma espécie de auto-história. A memória procura sempre apaziguar os conflitos, fechar as feridas, restaurar as ruínas, silenciar as dores; ela tem compromisso com a subjetividade, com a reconstrução de uma história pessoal que precisa encontrar saídas viáveis, até mesmo do ponto de vista psíquico, para reconstruir uma vida, um futuro, e isso por mais que ela conte das dores e das feridas (p. 131-2).

O que gostaria de chamar a atenção é que, embora o medo de cachorros persiga o narrador por toda a vida, a descoberta de uma memória que explica o surgimento do medo é que é o mecanismo apaziguador. Assim, a memória do narrador Saramago, ao explicar o medo, não exime a insegurança quanto aos cachorros, mas sim a insegurança de não se saber de onde o medo se originou. A

busca por um fato do passado que explique um comportamento presente parece ser o objetivo da narração do fato, ou seja, o importante não é a memória extinguir o medo, mas sim dar-lhe um aspecto palpável, fazê-lo coerente na narração de uma história de vida.

Num outro momento da autobiografia, o narrador problematizará as fontes de suas memórias:

Às vezes pergunto-me se certas recordações são realmente minhas, se não serão mais do que lembranças alheias de episódios de que eu tivesse sido actor inconsciente e dos quais só mais tarde vim a ter conhecimento por me terem sido narrados por pessoas que neles houvessem estado presentes, se é que não falaria, também elas, por terem ouvido contar a outras pessoas (SARAMAGO, 2006, p. 58).

O narrador adulto, portanto, questiona um dos aspectos mais surpreendentes da memória: a de não poder, ao certo, certificar-se de que todos os eventos de uma vida tenham de fato acontecido.

Como apontado por Berger (1998), quando a socialização primária se completa e já somos capazes de entender um mundo simbólico como o nosso e, assim, a nossa realidade, inicia-se a socialização secundária, e outros mundos simbólicos nos serão ofertados. Desse modo, os outros significativos da socialização primária podem ser abandonados e diferentes outros significativos se apresentam e são escolhidos por nós como os mediadores daquele novo contexto. Alternações são necessárias para que o abandono dos primeiros e a aceitação dos seguintes outros significativos organizem-se sem que haja uma falha na socialização ou, em outras palavras, a impossibilidade da manutenção de uma realidade. Uma vez que novos mundos simbólicos são aceitos, as memórias pregressas devem ser reinterpretadas e reorganizadas, não mais por órgãos do Estado responsáveis pela manutenção da beleza, limpeza e da ordem, como a família, a escola e a mídia, por exemplo. Logo, é bastante plausível que o indivíduo renegue certas histórias e eleja outras como verdadeiramente acontecidas para que sua narrativa de vida não se desmorone. Talvez por essa razão o narrador Saramago consiga, logo após a dúvida quanto aos acontecimentos dos eventos de suas infância/adolescência, afirmar que uma outra memória tenha de fato acontecido. “Não é o caso daquela escolinha particular,

num quarto ou quinto andar da Rua Morais Soares, onde, antes de termos ido viver para a Rua dos Cavaleiros, eu comecei a aprender as primeiras letras” (SARAMAGO, 2006, p. 58). O que questiono aqui não é se de fato o narrador tenha frequentado tal escola, já que tal evento pode ser facilmente comprovado por testemunhas oculares e/ou documentais. A questão está justamente em analisar se as histórias vividas naquele ambiente de fato se apresentaram à experiência do narrador por sua própria vivência ou se lhe foram apresentadas por outros significativos co-participantes do período histórico. O próprio narrador indica que “É uma recordação própria, pessoal, nítida como um quadro, a que não falta a sacola em que acomodava as minhas coisas, de serapilheira castanha, com um barbante para levar a tiracolo” (SARAMAGO, 2006, p. 58).

A memória advinda dos objetos utilizados naquele espaço social não pode ser reconhecida como somente sua, pois pode-se comprovar que a maioria das crianças experienciavam as mesmas condições, seja pela falta de outros recursos seja pela própria cultura de época. Assim, o que problematizo é que a memória do narrador Saramago quanto à escola pode ser a mesma de muitos outros alunos de sua época, sem caracterizar, portanto, uma memória única, pessoal, pois a memória não estará nos objetos, mas sim no momento social vivido. Dessa forma, como demonstra Maurice Halbwachs (2006):

Por isso, quando entramos pela primeira vez num quarto ao cair da noite, quando vemos as paredes, os móveis e todos os objetos mergulhados numa semi-obscuridade, essas formas fantásticas ou misteriosas permanecem em nossa memória como o quadro quase irreal da sensação de inquietude, de surpresa ou de tristeza que nos acompanhava no momento em que nossos olhares se surpreendiam. Não bastaria rever o quarto à luz do dia para nos lembrarmos delas: seria preciso que ao mesmo tempo pensássemos em nossa tristeza, em nossa surpresa ou em nossa inquietude (HALBWACHS, 2006, p. 41).

Também por esse motivo que o narrador Saramago se utiliza, no restante da narração sobre a experiência naquela escola, de conjugações verbais que apontam para o compartilhamento de experiências, como “escrevia-se” ou “chamávamos-lhe”. Observar que outros significativos comungavam das mesmas experiências que as suas, faz do narrador Saramago um detentor de uma memória coletiva, portanto presa a configurações sociais específicas, quando os outros significativos

são também testemunhas de nossa história de vida, ou seja, ajudam a dar o caráter de realidade a um mundo simbólico.

Perceber que outros significativos não só balizam nossas experiências como também a autorizam como memória do vivido foi um dos procedimentos que muitas sociedades usaram para legitimar a realidade, já que pressupunha uma ordem pré-definida. Fugir dessa ordem era adquirir uma identidade de “estranho”, “marginal” e principalmente porque na ordem harmoniosa e racional prestes a ser constituída pela “modernidade”, não havia espaço para os ambivalentes, isto é, para aqueles “nem uma coisa, nem outra”. Logo, constituir a ordem, segundo Bauman (1998), foi uma guerra contra os “estranhos” e o diferente na modernidade.

Podemos observar tal situação de aversão ao diferente ao recorrermos à narração de Saramago, quando este descreve sua vestimenta numa fotografia em que estava com a tia Maria Natália: “Uma regra fundamental da arte de bem vestir mandava enrolar uma parte do canhão da meia para que não se notassem as ligas, mas, eu ainda não tinha sido instruído nesses requintados pormenores da vida social” (SARAMAGO, 2006, p. 65). Logo, uma ordem pré-fixada era exigida para que os conceitos de beleza e limpeza pudessem ser facilmente reconhecíveis pelos outros integrantes da sociedade e, assim, levar à conclusão de que aquele indivíduo fazia parte de tal sociedade, não sendo um estranho a ela. Mesmo que se questionasse que o menino não estava bem vestido e portanto pudesse ser entendido como um estranho, devemos entender a passagem como um desvio pontual, que não se repetiria a ponto de configurar rotina. O que procuro salientar é que os “estranhos”, para a modernidade, seriam aqueles que elegessem o desvio como a norma. Logo, o mundo simbólico dos avessos à “arte de bem vestir” deveria ser entendido pelo narrador Saramago como um mundo a que ele não poderia pertencer, pois uma vez dentro, uma nova identidade ser-lhe-ia dada, a de “estranho”. Os órgãos de controle e manutenção da sociedade (e logo, da realidade), então, mais uma vez pontuariam que, naquele mundo, naquela realidade, deviam-se respeitar as normas; a beleza, a limpeza e a ordem.

Além do mais, nessa guerra contra os “estranhos” duas estratégias foram levadas a cabo. Uma, a antropofágica, procurava “devorar” os “estranhos”,

tornando-os indistinguíveis novamente dentro da ordem esperada. Essa era a estratégia da assimilação: tornar a diferença semelhante; apagar as diferenças culturais e/ou linguísticas; proibir tradições e lealdades, à exceção daquelas destinadas a alimentar a conformidade com a ordem. A outra estratégia, a antropológica, conforme definição de Bauman (1998), consistia em “vomitar os estranhos”, banindo-os dos limites do mundo ordeiro. Essa era a estratégia da exclusão: confinar os “estranhos” dentro de guetos (uma parede visível, segundo Bauman); ou proibir a comensalidade, o conúbio ou o comércio (paredes invisíveis, de acordo com o autor). Resumidamente, o desejo de ordem estava imbuído de um desejo de pureza: expulsar os “estranhos” para além das fronteiras do território administrado(ável) e, não sendo possível, destruí-los fisicamente.

Curiosamente, Bauman pontua que na sociedade moderna, a aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente foi uma “destruição criativa”:

Foi parte e parcela da constituição da ordem em curso, da constituição da nação, do esforço de constituição do estado, sua condição e acompanhamento necessários. E, inversamente, onde quer que a planejada ordem de constituição esteja em andamento, certos habitantes do território a ser ordeiramente feito de maneira nova convertem-se em estranhos que precisam ser eliminados (BAUMAN, 1998, p. 29-30).

A proposta do estado moderno era a de que, ao erradicar o diferente, a tarefa “desencaixaria” os indivíduos, dando-lhes a oportunidade de um começo completo, isto é, “deixá-los livres para escolher a espécie de vida que desejam viver”, assim como “controlar e administrar a sua existência na estrutura das normas legais reconhecidas pelos únicos poderes de legislação legítima – os do estado” (BAUMAN, 1998, p. 30).

Logo, o projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada, transformando a identidade, que antes era atribuída a uma espécie de identidade realizada, ou seja, a identidade foi lançada como um projeto, o projeto de vida: “A identidade devia ser erigida sistematicamente, de degrau em degrau e de tijolos em tijolos, seguindo um esquema concluído antes de iniciado o trabalho” (BAUMAN, 1998, p. 31).

Havia, então, um forte vínculo entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto. “Se não fossem os esforços coletivos com o fim de

assegurar um cenário de confiança, duradouro, estável, previsível para os atos e escolhas individuais, construir uma identidade clara e duradoura, bem como viver voltado para essa identidade, seria quase impossível” (BAUMAN, 1998, p. 31).

Na “pós-modernidade”, os esforços de constituição da identidade individual não podem consertar as consequências dos “desencaixes”, já que os projetos de vida individuais não encontram um terreno tão estável como visto na modernidade.

Esse terreno instável se origina, por exemplo, por conta da nova desordem do mundo (não há mais Primeiro ou Segundo Mundos; os países ricos não são tão ricos assim em vista de seus endividamentos); da desregulamentação universal (a prioridade outorgada à competição de mercado; a liberdade concedida ao capital e às finanças à custa de outras liberdades); do surgimento de outras redes de segurança (antes oferecidas pela vizinhança ou pela família, e agora enfraquecidas) e da pragmática das mudanças das relações interpessoais permeadas pelo dominante espírito consumista, entre outras.

A imagem do mundo diariamente gerada pelas preocupações da vida atual é destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das 'estruturas' modernas. O sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo, a maneira correta de viver nele e os critérios pelos quais julgar os acertos e erros da maneira de viver, como também defende Bauman (1998).

Nas últimas páginas do romance de Saramago, o narrador, ao citar a história de seu amigo, José Dinis, admite ser o único que pode recordar determinados fatos vividos com o amigo e, assim, ser a única testemunha dos eventos compartilhados, visto que Dinis morrera. Diz o narrador: “Sou o único que pode recordar quando subíamos para a grade da ceifeira e, mal equilibrados, percorríamos a seara de ponta a ponta, vendo como as espigas eram cortadas, e cobrindo-nos de pó” (SARAMAGO, 2006, p. 136). A partir daí, as anáforas “Sou o único que pode...” encabeçarão outras memórias nas quais somente os dois participaram, configurando-se o narrador Saramago como a única testemunha dos eventos. É certo que, devido à morte de Dinis, somente Saramago poderia narrá-

los, mas aceitar que os eventos aconteceram exatamente como o narrador os descreve é aceitar uma compreensão ainda tradicional de memória, quando o testemunho é considerado a “verdade” e o pacto autobiográfico entre narrador e leitor se instaura.

Considero, assim, pertinente problematizarmos a questão autobiográfica antes de outras considerações.