

Desmemórias, arquivos e a construção do esquecimento

Rodrigo Guimarães*

RESUMO

*Este ensaio busca rastrear os conceitos de memória e arquivo na literatura contemporânea a partir das reflexões de Gilles Deleuze sobre o uso ativo do esquecimento e do pensamento de Jacques Derrida sobre as diferentes formas de produção, impressão e estocagem dos códigos culturais. Para tanto, foram analisados, especialmente, os livros *Mil Platôs*, *La carte postale: De Socrates à Freud et au-delà* e *Mal de arquivo*, nos quais se evidenciam, de forma mais intensa, os processos desestabilizadores efetuados pela atuação da “desmemória”.*

Palavras-chave: Teoria literária; Memória; Arquivo; Gilles Deleuze; Jacques Derrida.

Introdução

A atualização do antagonismo clássico “memória versus esquecimento” passa a ser duplamente suspeito, tanto na sua proximidade quanto no seu afastamento em relação ao halo de honorabilidade que os lugares de repetição e reafirmação “do mesmo” adquiriram. Em um termo não mais que no outro, o movimento de iterabilidade ou o culto à amnésia não dá o realce necessário ao paradoxo da “conservação aliada à despesa”, ou ao *Dyabolus* que abre, com sua verruma, a unicidade que esses termos encerram, quer no sentido retentivo, quer na aceção de inacessibilidade ou de pura perda.

Não há dúvida que a memória tem seus talismãs, como afirmou Borges, e recorre freqüentemente a uma obsessiva rotinização de gestos e de pensamentos para preservá-los, de maneira “indene”, dos miasmas e dos golpes do esquecimento. Ao ser acossada por devires ou pelas tintas corrosivas e deslocadoras do desejo, a memória institui, em solidariedade com o passado, um lugar de enfrentamento das dimensões infraleves e de suas características de dissipação. Desde o romantismo alemão no século XVIII e o pensamento transgressor tanto de Nietzsche quanto de Freud na segunda metade do século XIX e início do século XX, os lugares de reprodução e repetição de informação, valores e costumes sofreram duros golpes que abalaram de forma incontestável os sistemas hegemônicos sedimentados no amplo e diversificado rol de diferentes tradições que foram reunidas sob o termo tipificador de cultura ocidental.

Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a se opor, frontalmente, à tradição judaico-cristã e platônica que contribuiu para estatuir os lugares de registro, de acumulação e de distribuição da “verdade”. Segundo o autor de *Para além do bem e do mal*, esses lugares de certeza são construídos com a cumplicidade de certos processos de esquecimentos:

O que é então a verdade? Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente alçadas, transpostas, ornadas, e que, após um longo uso, parece a um povo firmes, canônicas e restritivas: as verdades são ilusões que esquecemos que o são, metáforas que foram gastas e perderam sua força sensível, moedas que perderam sua impressão e que entram em consideração, a partir daí, não mais como moedas, mas como metal (NIETZSCHE, 1969, p. 181-183).

* Professor da Unimontes.

Na concepção de Nietzsche, a verdade, ou as maneiras de designação uniformemente válidas para as coisas, fia-se nas formas de esquecimento, sendo estas recobertas por uma teia rígida e regular construída por uma “rubricação em rebanho”. Portanto, o tão difundido desejo de alcançar a verdade diz respeito apenas às conseqüências agradáveis da “verdade” e não aos seus efeitos destrutivos. Dessa forma, ao evocar a morte da verdade e, por extensão, a de Deus, Nietzsche levanta uma outra questão já assinalada por Deleuze: se Deus está morto, o homem também está, e o que nos resta é buscar outra coisa que não o homem. Talvez haja, na sentença incisiva de Deleuze, um ataque direto à unificação semântica e “metafísica” que esses termos evocam, aos processos que conferem à memória uma potência ressurrecionista que impossibilita ver em Lázaro as formas de hospitalidade que a morte inaugura, as propriedades do arquivo morto, do desmoronamento da memória, da pura perda. Só mediante perversas operações de cicatrização da memória é que personagens, como o Sr. Waldemar, de Edgar Allan Poe, podem não somente enunciar seu estado de morto, mas afirmá-la no registro da certeza.

Por um outro viés, Freud também refletiu sobre a modalidade de lembrar “esquecendo”, de apagar a especificidade do acontecimento para transformá-lo em metal comum, matéria generalizável e de maior circulação fora dos circuitos da censura. A respeito desse processo, Freud, em seu ensaio “Lembranças encobridoras”, busca esclarecer procedimentos psíquicos em que cenas triviais e irrelevantes são evocadas pela memória com o objetivo específico de suprimir um episódio que é realmente importante, mas censurável. Freud dedicou especial atenção aos diferentes propósitos do esquecimento, aos falseamentos tendenciosos executados pelo processo de rememoração cujo objetivo é afastar da consciência as impressões desagradáveis ou aversivas. A força do gesto freudiano consiste em colocar em suspenso a soberania da memória voluntária como instância legitimadora da realidade factual, sendo que os afetos e os transtornos advindos do inconsciente transfiguram o material a ser recordado.

A partir desses mestres da suspeita, sobretudo Nietzsche e Freud, certa linguagem literária e filosófica pôde renunciar à sua função milenar de recolher o que não se deve esquecer. Inaugura-se aí a impossibilidade do cálculo estratégico, do lugar de registro e de memória que anuncia a “verdade” sobre o esquecimento, pois a abundância das diferentes modalidades de desejo e dos sistemas de contenção a eles relacionados multiplica a questão interminável que diz respeito aos esqueceres. Se os psicanalistas falam de uma “desmemória” que não dorme, inútil querer povoá-la com uma porta que se abra para a rememoração absoluta ou para a conquista escarpada dos mecanismos de seu próprio esquecimento.

Mas, quando escritores, como Mandelstam e Gilles Deleuze, convocam a memória para afastar ou cancelar o passado (e não reproduzi-lo), trata-se de uma outra lógica não circunscrita pela teoria psicanalítica. Atesta Deleuze: “[...] não tenho lembranças da infância. Não tenho lembranças porque a memória é uma faculdade que deve afastar o passado em vez de acioná-lo. É preciso muita memória para rejeitar o passado, porque não é um arquivo” (DELEUZE, 1988, p. 15).

Esse enunciado não se relaciona a um desejo de esquecimento como apagamento absoluto de qualquer código de fixação, mas ao desejo de uma paisagem em volta dos esqueceres. Um cenário que se desdobra e rasga os campos factuais e a mecanicidade dos processos de reprodução. Portanto, essa paisagem não é nem singular nem plural. Daí a afirmação de Deleuze quando diz que não deseja algo sozinho e nem um conjunto, mas deseja em conjunto. Percebe-se aí o campo por excelência da linguagem poética, em que as palavras não aderem às coisas como uma segunda pele tal como um desejo sitiado que fetichiza o objeto. Nesse sentido, a “hipermemória” deleuziana não funciona como uma ilha de edição de textos, pois não se

trata de um dispositivo que atua entre a memória e o esquecimento, e sim de um processo que age entre “memórias”, criando, incessantemente, uma memória-acontecimento que muda a natureza do memorável ao invés de evocar uma memória-essência fóssil condutor de percepções presentes. Dessa forma, Deleuze evita o equívoco apontado por Pascal ao considerar que o erro mais comum aos homens consiste não em seguir uma falsidade, e sim em seguir apenas “uma” verdade. La Bruyère, talvez, tenha tentado exprimir algo semelhante quando afirmou que, entre as várias formulações que podem expressar um pensamento, não há nenhuma que seja excelente.

Mais do que seguir diferentes verdades à maneira pascalina, ou apontar a incompletude das diferentes formas de expressão de um pensamento, a hipermemória deleuziana implica uma concepção cartográfica das formas de apreensão do mundo. Em sua obra *Crítica e Clínica*, Gilles Deleuze defende um tipo de “registro” que se distancia da concepção da psicanálise que vincula o inconsciente à memória, sendo que esta inside sobre pessoas e objetos em vez de privilegiar os meios, os deslocamentos, as redistribuições de impasses, limiares e aberturas. Em suma, ao abandonar uma concepção memorial e propor um modelo baseado em mapas desmontáveis, lugares de passagem e devires, Deleuze necessita de se apoiar em outra formulação de memória, a fim de não cair refém dos inócuos processos de pura abstração.

Em *Mil Platôs*, juntamente com Félix Guattari, verifica-se um esforço de fundamentar uma concepção de memória respaldada pela neuropsicofisiologia. A memória curta (da ordem de um minuto), priorizada pelos autores, age como os rizomas deleuzianos, contendo descontinuidades, rupturas e multiplicidades. Em outras palavras, não é submetida, como a memória longa, aos processos de contigüidade em relação ao objeto e de sua hierarquização e redução a uma unidade superior. Portanto, a memória curta não apreende a idéia e a recordação da mesma maneira que a memória longa, evidenciando assim uma diferença qualitativa entre as duas formas de memorização. Os centros de significância e de subjetivação presentes na memória organizada (“longa”) não consideram o uso ativo do esquecimento como processo fundante de outro modo de apreensão do “mundo”.

Dessa ótica, grande parte do material esquecido ou de partículas a-significantes não podem mais ser acessadas. Não se trata, nesse caso, dos dispositivos de recalçamento elucidados pela psicanálise, de conteúdos não aceitos pela consciência, censurados, mas sim de informações que passaram ao largo do comércio tenso entre consciente e inconsciente. Assim focalizada, a memória curta torna-se uma ferramenta inapropriada para refazer a teia de objetos e coisas que foi destruída pela incalculabilidade dos fluxos e pela magnitude dos trajetos que se encontram inapreensíveis pela memória longa.

Em alguns momentos de *Mil Platôs*, a construção do esquecimento ou de uma percepção nômade parece requerer uma espécie de ascese a fim de se alcançar esse olhar em trânsito, a não ser que haja uma predisposição para se relacionar com a “esquizofrenia”, como considera Kathy Acker, em que não se busca encontrar a própria voz, mas “escrever” em diferentes vozes. Esse chamamento do *Dyabolus* (aquele que separa) está presente na escrita de muitos pensadores da contemporaneidade. O poeta português Herberto Helder, ao pontuar o momento atual no qual muitos se encontram à beira de uma indefinida identidade, encarna a voz de um “eu” cindido, desrealizado: “Apareço às vezes de diante de mim, ou julgo ser eu – eu que vejo ou eu que apareço. Ouço vozes; devem ser as minhas. Poderei dizer que são cenas da minha voz?” (VASCONCELOS, 2000, p. 75)

Muitas outras formas de abalar as sedimentações da memória também podem ser encontradas na escrita de Clarice Lispector e de Jorge Luis Borges. Clarice, sobretudo em seus “romances” *A maçã no escuro*, *A paixão segundo G.H.* e *Água viva*, faz da memória lugar de ficcionalização do factual, tanto no sentido de transfiguração dos campos identitários e subjetivos, quanto na aceção de “cancelamento” do passado e das formas cristalizadas de inventariar o

mundo. Para os seus “personagens”, a rememoração pode significar apenas uma maneira de lembrar o que nunca existiu ou de encontrar, no passado de um outro, acontecimentos que se vestem como se fossem roupas próprias. Em *A maçã no escuro*, por exemplo, a personagem-narradora destaca no processo de envelhecer uma beleza peculiar, justamente pelo seu poder de tornar desconhecido o passado. De outra maneira, em *Água viva*, o gesto de lembrar um fato significa transformá-lo, assim, um monumento alto, diz a personagem, parece mais alto simplesmente porque é lembrança. *A água viva* da desmemória, por sua vez, permite a narradora ver estritamente no momento em que vê – “e não ver através da memória de ter visto num instante passado” (LISPECTOR, 1973, p. 69).

Se o poeta norte-americano Jerome Rothenberg afirma que vê através da linguagem, algumas personagens de Clarice parecem poder dispensá-la ao se relacionarem diretamente com as circunstancialidades. Essa forma bem específica de “misticismo” presente nos textos de Clarice em que se anuncia uma suposta relação imediata com a realidade (o “instante-já”) sem a mediação da linguagem e, por extensão, da memória, confere à sua escritura um lugar atópico na literatura brasileira contemporânea.

Nesse instante de “glória” do personagem, falar do objeto, mediatizá-lo pela linguagem, é uma forma de “esquecê-lo”, como se constata em um de seus contos mais conhecidos: “O ovo e a galinha”. Mas isso não implica uma relação com o “existente” sem memória, tal como se vê no existencialismo de Sartre (em *A Náusea*), tampouco se trata de um estado místico fusional típico das narrativas religiosas tradicionais. O encontro dos personagens de Clarice com o objeto e seus circunstantes não plenifica o sujeito, não supre a Lovecraft, mas de colocar a nu o jogo cujo desenlace não se reduz apenas à utilidade da esponja que se usa para apagar o quadro negro e da qual se espera somente a eficácia de apagar bem. Não é essa a gestualidade do pensamento da desmemória, enriquecido pelo caldeamento da poética de Jorge Luis Borges, pela “construção” de Jacques Derrida e tantos outros.

A escritura de Borges, como se sabe, é considerada por muitos críticos como um ogro filosófico borrador das margens do pensamento sistemático. A unfamiliaridade de suas reflexões, ao assumirem uma identidade postiça, inaugura racionalidades específicas que interpelam as corriqueiras disposições de telas e os eixos axiais que fundam o *logos* da tradição ocidental, quais sejam, as noções de tempo, espaço, representação, “eu”, escrita e memória. Os seus posicionamentos, desviados do hábito, infirmam e convulsionam as formas estandardizadas de apreensão da realidade, possibilitando ao leitor uma formação de sensibilidade desembaraçada dos automatismos do olhar e dos dispositivos versiculares da lógica aristotélica.

Sigmund Freud, ao demonstrar que o “eu” não é senhor em sua própria casa e que este recebe os influxos do inconsciente, transformando-o de forma avassaladora, contribuiu, juntamente com Darwin e Copérnico, para a deflação do lugar narcísico em que o homem se colocava em relação à racionalidade, à natureza, ao universo e a Deus.¹ A blindagem do eu (imagem e semelhança de...) sustenta-se apenas em uma concepção que identifica o pensamento do ser como memória (Derrida) e que faz da memória a essência do psiquismo.

Borges, decididamente, pode ser incluído (por acoplamento e não por filiação) nesse grupo de pensadores que contribuíram para abalar a posição de centralidade do “eu” e dos processos de rememoração. Por meio da ficcionalidade que compõe o movimento próprio de sua escrita, o escritor argentino também desferiu golpes certos na instância da memória que busca lograr a repetição das formas fundamentais da finitude encarnada por lucros estabilizadores do ego e dos lugares enunciativos. Na crítica de poesia isso se dá a ver, entre outros procedimentos, na manutenção de expressões onerosas, como “eu lírico”, “eu poético” e diversos facilitários que não mais respondem ao movimento de *sillage* da textualidade contemporânea.²

Em muitos contos borgianos, a temática da memória, do esquecimento, das formas de registro e de arquivamento (a escrita, o livro, a biblioteca) adquire lugar de proeminência. Verifica-se, em um dos seus textos mais conhecidos (“Funes, o memorioso”), como Borges desmonta um anseio comum aos mortais,

o desejo de Memória. Irineu Funes, após um acidente, ao reverso do presumível, não é acometido por amnésia, mas obtém uma memória e uma percepção infalíveis. No entanto, a posse desse “poder”, aos olhos do narrador, não lhe confere uma dose extra de felicidade. Ao contrário, Funes tinha dificuldades com a linguagem habitual: “Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o *cão das treze e quatorze* (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o *cão das treze e quarto* (visto de frente). Seu próprio rosto no espelho, suas próprias mãos, surpreendiam-no todas as vezes” (BORGES, 2000, p. 545).

Sua incapacidade de esquecer, sua memória prodigiosa, contínua, é comparada a um “despejadouro de lixos”. Além disso, Irineu Funes é colocado sob a suspeita de não ser muito capaz de pensar, considerando que a articulação do pensamento implica generalizar, “esquecer diferenças”. Funes não podia desenredar-se dessa vivência absoluta, subtrair-se da memória e da percepção que se apresentam. Enfim, o direito ao esquecimento lhe era vetado.

No outro extremo, em “O Imortal”, o narrador especula sobre a possibilidade de um esquecimento voluntário, de uma percepção de mundo em que não existe a concepção de objeto, mas somente uma forma contínua de breves impressões. Note-se bem, esse processo implica uma linguagem sem substantivos, formada, sobretudo, por verbos impessoais. Todavia é em seu texto “O *Aleph*”, a pautarmos pela forma como encerra o conto, que Borges coloca em xeque não só a autenticidade dos acontecimentos evocados pela memória, mas o seu próprio relato: “Nossa mente é porosa para o esquecimento; eu mesmo estou falseando e perdendo, sob a trágica erosão dos anos, os traços de Beatriz” (BORGES, 2000, p. 698).

Nem mesmo as formas usuais de registrar, inventariar e arquivar o conhecimento, tais como o livro e a Biblioteca, ficam resguardadas da descodificação borgiana. Em seu conto célebre, “A Biblioteca de Babel”, Borges ironiza a insensatez do desejo de arquivar todos os saberes do mundo, ali mesmo onde o arquivo morto é posto de novo para morrer, e os aparelhos exegéticos ou hermenêuticos (os bibliotecários) não conseguem varrer a lógica da infinitude e os arruamentos da incerteza. Borges, mais em seus contos que em seus poemas, dissemina as “pequenas incertezas” e amplia, notadamente, os tremores que descolocam a tradicional noção de memória e de arquivo já anunciada, há mais de dois mil e quatrocentos anos, por Platão, em seu diálogo intitulado *Fedro*:

Eis aqui, oh, Rei, um conhecimento que tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria. Responde Tamuz: Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem [...] Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos [...] Logo, tu não inventastes um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites aos teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios.

Esse excerto é amplamente discutido por Jacques Derrida em *A Farmácia de Platão*. Nesse fragmento, interessa ao filósofo francês sublinhar, entre outras coisas, o rebaixamento da escritura por Tamuz e o processo de imobilização do *phármakon* (remédio e veneno a *um só tempo*) que é freqüentemente traduzido ora como remédio, ora como veneno. A escrita ofertada por Thoth a Tamuz é presenteada como um *phármakon* para a memória e não apenas como remédio. Em outras palavras, a ambivalência da palavra grega *phármakon* e de outras operações atópicas são anuladas nesse processo “tradutório” e redutor.

Interesso-me aqui, principalmente, pela problematização da memória viva e espontânea (*mneme*), assim como defendida por Tamuz, e as diferentes formas de “auxiliares da memória”, tais como os processos de hipomnésia que recorrem às “próteses” externas (a escrita, por exemplo) e as internas (inscrições no inconsciente). Na realidade, esses lugares não se equacionam em operações simples de externalidade um em relação ao outro, em que seus campos se apresentam claramente demarcados e autônomos. O filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas*, elucidou, por meio de uma exemplaridade coloquial que é própria de sua segunda obra, como esses lugares se interlaçam. Uma situação ilustrativa refere-se ao caso em que o indivíduo recorre a um modelo (uma tabela de cores) com o objetivo de identificar e destacar a cor desejada com maior precisão para consultas posteriores. Mesmo assim, diante de um modelo, ainda é possível duvidar de alguma variação no modelo (p. ex., a amostra de papel que continha a cor desejada, sob a luz do sol durante algumas semanas, talvez possa ter tido mudança de tonalidade). Em outras palavras, o modelo pode ser questionado pela memória. Ou, ao revés, a memória pode ser questionada pelo modelo, como no exemplo de Wittgenstein: “Suponha que a cor lhe pareça um dia mais clara que num outro; não diria você então: ‘Devo ter me enganado, a cor é certamente a mesma que ontem?’ Isto mostra que não nos servimos sempre daquilo que a memória diz, como se fosse a arbitragem suprema e inapelável.” [...] “Não estamos à mercê da memória tanto quanto à mercê de um modelo?” (WITTGENSTEIN, 1279, p. 35)

De maneira mais detalhada e em uma ordem de complexidade bem mais acentuada, Jacques Derrida, em muitas de suas obras, reiteradamente recoloca a questão sobre as diferentes ordens de arquivamento e atuação da memória. É preciso seguir de perto dois desses textos exemplares: *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà* e *Mal de arquivo*. No primeiro, Derrida busca assinalar um “princípio postal” fundamental para o pensamento da noção de “Posto” (o *locus* de distribuição das letras/mensagens) em que variados campos são questionados, tais como a *carte* (em seus múltiplos sentidos: cartas de baralho, mapas, *menu*); as formas de *address* (endereçamentos e endereços; depositários e destinatários; indagações sobre quem envia a *carte*, quem a assina, quem a recebe e a retém); a ordem que institui, pradroniza os selos e estabelece as taxas a serem pagas, sempre em adiantamento (Estados, Universidades, Instituições, Associações, etc.); os pensadores que emitem os novos selos e “constroem” os arruamentos para escoar suas estampas (Platão, Freud, Heidegger...).

As pessoas, afirma Derrida, arroladas no comérico da dívida, não têm a mínima idéia do que estão pagando, a quem e de que maneira – sabe-se que, ao comprarem o selo, pagam adiantado, “em confiança”, mediante a “garantia” de um *expert* (como Dupin no conto “A carta roubada” de Poe, endossada por Lacan em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”, sendo que o último assevera que a carta sempre chega ao seu destino). Para Derrida, uma carta pode não chegar ao seu destino, ficar em estado de *restance* (o excesso fora de qualquer juízo, inassimilável), ser fragmentada, multiplicada, *disseminada* (sem margem de decifração) e seguir à deriva do sistema do Simbólico, da Castração e do Significante em seu contrato com a Verdade. O Posto é esse lugar de controle das fronteiras, que mantém a guarda dos documentos e redireciona seus envios (portanto difere de outros sistemas de telecomunicações). Para Derrida, essa instância sofre da patologia da destinação (*for/da* freudiano) sempre relacionada à questão da identidade e dos lugares (topologia) em que impera a lógica oposicional e da manutenção do circuito da dívida, do *falo* e da *falta*.

Ao ficcionalizar uma cena em que Platão, em pé atrás de Sócrates, dita-lhe uma mensagem, Derrida não só inverte hierarquias, como também indaga sobre a natureza da mensagem, evidenciada no jogo das palavras *carte* e *écart* (*écart* é anagrama de *carte* e ostenta o sentido de afastamento, desvio, intervalo), e

propõe a lógica da duplicidade sem o original, o “princípio” que começa rasurado, no múltiplo, portanto não há um começo à maneira clássica.

Não ao modo dos cartões postais, que circulam aberto, com a brevidade, os estereótipos e a clichéria que os sustentam, uma *carte-écart* movimenta-se fora das raias da “pulsão de conservação”, como desejou Sade em seu testamento: “[...] para que... os sinais de meu túmulo desapareçam da superfície da terra do mesmo modo que me vanglorio de que minha memória desaparecerá do espírito dos homens...” (PAZ, 1999, p. 13)

A reflexão sobre o “desejo de esquecimento”, os processos de arquivamento e de memória encontra-se ainda mais pormenorizada em *O mal de arquivo*, escrito quase dez anos depois de *La carte postale*. Nessa obra ímpar, o pensamento do “talvez” e suas modalizações não cessam de exumar o tempo disjunto que compõe as formas de acumulação na *bibliion* (suporte da escrita) que necessariamente necessita de um corpo. Todavia, mesmo em relação às novas economias e às multiplicidades de formas de arquivamento “virtuais”, Derrida é refratário às posições extremistas que se opõem ao desenvolvimento inevitável da técnica (com ganhos evidentes na área econômica e ético-política) ou àquelas que celebram as novas tele-tecnologias de comunicação como lugar de entronização do livro infinito e sem suporte, de uma transparência absoluta, imediata e externa a qualquer forma de controle.

Logo na abertura do *Mal de arquivo*, Jacques Derrida esclarece que não há arquivo sem a instituição de um espaço e a designação de um lugar de tipografia, de impressão da marca. Diferentemente do mal radical, em que não há sequer um mínimo “desejo de memória” e sua gestualidade arruína o próprio princípio do arquivo, a *Arkhe* designa *ao mesmo tempo* o começo (princípio ontológico) e o comando (princípio da lei - nomológico - onde se exerce a autoridade). O sentido do termo arquivo, segundo a escavação derridiana, vem do *arkheion* grego, “inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam” (DERRIDA, 2001, p. 12). Os arcontes não só guardavam em suas casas os documentos oficiais, como também competiam a eles decifrá-los. Dessa forma, a instituição do arquivo implica não só uma competência hermenêutica, mas um guardião e uma localidade (um suporte estável). Nessa função patriárquica se cruzam o topológico e o nomológico, a questão da domiciliação e do poder arcôntico que identifica, consigna (reúne os signos), classifica, hierarquiza e unifica os “documentos”. Para Derrida, essa unidade assegurada em uma moradia que exclui qualquer gesto que possibilita a subtração da familiaridade pode ser sacudida por sismos que de-moram (como a “pulsão de perda”), que aniquilam o arquivo antes mesmo de sua possível impressão.

De acordo com a psicanálise, essa pulsão de morte é muda (ou “discreta”), mas ainda assim pode ser identificada em seus disfarces, em suas máscaras e maquiagens, quando tingidas por uma coloração erótica. Para a desconstrução, o *mal de arquivo* pode mesmo apagar o arquivo em sua faceta de acumulação e capitalização da memória, bem como de suas técnicas de impressão/escritura, de reprodução, de codificação, de recalçamento e de tradução de marcas (sejam estas externas ou impressas no próprio corpo).

Conclui-se ainda que o arquivo não é apenas um lugar de estocagem, de retenção ou de perda. Sua estrutura (como arquivo *arquivante*) “determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro. O arquivamento tanto produz quanto registra o evento” (DERRIDA, 2001, p. 29)

Essa acontecimentalidade do arquivo-arquivante propicia um condicionamento recíproco entre forma impressora (que também coloca em reserva) e o conteúdo impresso. Por isso Derrida diz que o sentido arquivável se deixa co-determinar pela estrutura arquivante, e é aí que *hupomnesis* se entrelaça

com a *mneme* e a *anamnesis* e a distinção rigorosa entre arquivo (prótese externa ou interna), formas de arquivamento, memória viva e rememoração perde muito de seu poder de corte. Portanto, a associação simples e direta entre arquivo, repetição e passado é interrompida. Por outro lado, não se trata de postular a unicidade do Um (sempre evocado *a posteriori*), pois o arquivo-arquivante não diz respeito a uma ordem abstrata e indiferenciada ou a uma espécie de monismo conceitual, sendo que, ao longo de *O mal de arquivo*, Derrida não cessa de denunciar o assassinato que a concepção do Um implica. Essa visão totalizante sempre se encontra sob a lei do arconte que anula os processos de injunção da memória e da “repetição” que se abre ao porvir e a sua dimensão de espectralidade (nem presente, nem ausente). Em outras palavras, a ferida infringida no Um possibilita pensar o futuro não mais a partir dos eventos arquivados, da promessa, da aliança e da racionalidade messiânica.

O desejo de arquivo (e de unicidade, *talvez*), ainda segundo Derrida, decorre da possibilidade de uma finitude radical, de um esquecimento que não seja somente da ordem de um recalçamento. Por outro lado, o desejo de esquecimento, assim como evidenciado no texto sadiano, não estaria submetido a um tipo de cumplicidade estrutural com o desejo de memória? Reter o arquivo a todo custo ou queimá-lo, vangloriar-se de suas cinzas?

Conclusão

A tradição, seu legado, os lugares de Posto, de arquivo e da Verdade, freqüentemente se exercitam em habitar o hábito de estar morto. A redundância aqui não é casual, pois a reprodução do *mesmo* não resulta de um gesto automático, espontâneo, pois a “técnica de repetição” não acontece sem a cumplicidade de certas formas de violência. É por isso que o mito sobre o mensageiro da cidade de Maratona encerra parcelas significativas de “verdades”. Sim, o mensageiro estava morto uma hora antes de chegar a Atenas e ainda assim continuava correndo, corria morto, anunciando a vitória da Grécia.

Kafka já o disse, em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte. João Guimarães Rosa, em “A terceira margem do rio”, soube, como poucos, denunciar que essa sentença, ainda que dita nas entrelinhas e sob o pecúlio da tradição, talvez não abrigue a pequenez em sua extensão (bem aí onde não é mais possível matar o pai, só resta repetir).

Neste momento em que as marcas e os códigos locais buscam se reafirmar diante da imposição hegemônica de uma “cultura” mundializada e avassaladora, a indagação derridiana sobre as formas de “herdar” uma tradição não só mantém o seu calor, mas faz subir as apostas em relação a um pensamento que não busca preservar em amnésia os gestos mais usuais das formas de arquivamento, tampouco insuflá-los com a servilidade acrítica da rotinização dos rituais e dos enunciados composicionalmente acabados. O que quer dizer tradição, indaga Derrida, “desde o momento em que se pensa a partir dela, em seu nome, decerto, mas exatamente *contra ela em seu nome*, contra aquilo mesmo que ela terá acreditado dever salvar, para sobreviver perdendo-se?” (DERRIDA, 2004, p. 267)

Mais do que ter acesso ao arquivo, é preciso também constituí-lo, colocá-lo em reserva, interpretá-lo e construir novas formas de esquecimento e de desmemória. Se tais esferas – os outros do Outro – muitas vezes se mostram inabordáveis, não é porque elas são impenetráveis, mas sim porque são infinitas. (Não se trata, como postulou Sartre, de uma “condenação a liberdade”, de um encarceramento numa prisão sem limites em que os corredores sem fim da linguagem nos cercam com o horror do infinito. A gestualidade de Deleuze e Derrida propõe uma gigantesca afirmação, um sim tão grande que desfoca a ereção dos lugares de monumentalidade, do desejo absoluto de arquivamento.

É possível escrever *fora* do “desejo de memória”? Gide e Proust escreveram para não morrer. Kafka e Blanchot, para poder morrer. Derrida uma vez me confidenciou que escrever é saber que o que ainda não se produziu na letra não tem nenhuma outra morada. E outras coisas que agora não sei se lembro ou invento. Dessa incerteza, entretanto, sequer estou seguro.

ABSTRACT

*This essay focuses on the concept of “memory” and “archive” in contemporary literature under the perspective of Gilles Deleuze’s thoughts, especially, by his formulations about the active use of “forgetfulness”, as well as Jacques Derrida’s ideas about the different forms of “production”, “impressing” and stocking of cultural’s codes. With this purpose were analyzed specifically their books *Mil Platôs*, *La carte postale: De Socrates et Freud et au-delà* and *Mal de arquivo* that show the processes of destabilization caused by odd forms of desmemory’s activation.*

Keywords: Literary theory; Memory; Archive; Gilles Deleuze; Jacques Derrida.

Notas explicativas

¹ *As três feridas que sacudiram o narcisismo humano, segundo Freud, foram: 1) a descoberta de que a terra gira ao redor do Sol, por Galileu. Ao deslocar o “astro” do centro do universo, o homem também perdeu sua posição de primazia; 2) a segunda foi causada por Darwin, ao provar que os homens descendem de um primata, que são apenas um elo na evolução das espécies e não seres especiais, criados por Deus para dominar a Natureza; 3) a terceira refere-se à constatação psicanalítica de que o homem é regido pelo inconsciente, o que contribuiu para deslocar a imagem do homem como ser consciente e racional, e isso destituiu a consciência de seu lugar de primazia no aparelho psíquico.*

² *Sillage: palavra francesa que não encontra correspondência em português e que designa “rastros marítimos”. Essa expressão é utilizada por Jacques Derrida em Gramatologia para salientar o rápido apagamento de certas formas de “marcas”.*

Referências

- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. São Paulo: Globo, 2000. 1543 p.
- DELEUZE, Gilles. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. Vol. I, 125 p.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. 3. ed. Trad. Maria Beatriz Marques Niza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002. 232 p.
- _____. *A Farmácia de Platão*. 2. ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2002. 170 p.
- _____. *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. The University of Chicago, 1981. 234 p.
- _____. *The Post Card: from Socrates to Freud and beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980. 521 p.
- _____. *O mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 130 p.
- _____. *Papel máquina*. Trad. Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. 360 p.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago,

1976. 234 p.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. 921 p.

LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. 257 p.

_____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Ed. do Autor, 1964. 182 p.

_____. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. 87 p.

NASCIMENTO, Evando. *Derrida e a literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos de desconstrução*. Niterói: EdUFF, 1999. 342 p.

NUNES, Benedito. *O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1995. 171 p.

PAZ, Octavio. *Um mais além erótico: Sade*. Trad. Wladir Dupont. São Paulo: Mandarim, 1999. 210 p.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon-Banquete-Fedro*. 18. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. São Paulo: Círculo do livro, 1987. 272 p.

VASCONCELOS, Mauricio Salles. *Rimbaud da América e outras iluminações*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. 311 p.