

SOFIA TAVARES

REPRESENTAÇÃO E MEMÓRIA CULTURAL: O TRAUMA DA RECORDAÇÃO E A NOSTALGIA DA MEMÓRIA, LENDO OS *CUS DE JUDAS* DE ANTÓNIO LOBO ANTUNES.

Resumo: A sociedade em que vivemos tem vindo a assumir a memória numa forma obsessiva, os lugares tornaram-se práticas espaciais do acto de lembrar e, conseqüentemente, memória cultural. Neste sentido, far-se-á uma leitura de *Os Cus de Judas* de António Lobo Antunes, procurando demonstrar a forma como, na lembrança, espaços e acontecimentos coloniais se tornam virtuais e baseados na representação de memórias culturais, resultando na erosão e, em última análise, na invisibilidade da memória.

Palavras-chave: Memória Cultural; Testemunho; Sobrevivente; Trauma.

1. REPRESENTAÇÃO E MEMÓRIA CULTURAL: O TRAUMA DA RECORDAÇÃO E A NOSTALGIA DA MEMÓRIA, LENDO *OS CUS DE JUDAS* DE LOBO ANTUNES.

Como é que te vais aguentar em Lisboa depois dos cus de Judas? (...)

– Nas calmas – respondi-lhe, afastando com a mão os cadáveres estilhaçados na picada. – Tu próprio certificaste que tenho o sangue limpo. (Antunes, 2004: 190)

Esta apresenta-se como uma das questões fundamentais de *Os Cus de Judas*. Como pode o sujeito sobreviver e voltar à vida que deixou depois de uma experiência tão traumática como a guerra? Mais ainda, a que vida regressa este sujeito, e que memória traz consigo?

Nesta obra, o sujeito, um ex-combatente da guerra colonial, relembra, seis anos depois, um conjunto de recordações do tempo que passou em Angola durante a guerra, enquanto médico do exército português. Durante toda a descrição das memórias de Angola, este sujeito apresenta-se como uma vítima que, episódio atrás de episódio, se transforma num sobrevivente. Pouco preocupado com o julgamento que outros possam fazer dos seus actos, ou do perdão que lhe possam ter reservado, importa-lhe, *in extremis* a subversão de papéis, criando na narração das memórias uma zona cinzenta onde os executantes se transformam em vítimas e as vítimas em executantes, comprometendo na essência qualquer julgamento. Desta forma, este sujeito ascende ao estatuto de vítima, colocando-se numa posição que está para além

da lei e que escapa a qualquer julgamento. Parafraseando Levi (2008:39), esta zona cinzenta, descoberta em Auschwitz, é uma zona independente, zona esta onde a cadeia de conjunções entre opressor e oprimido se solta e onde, utilizando uma imagem alquímica, o bem e o mal se fundem como metais a todos os outros metais da ética tradicional. Para ilustrar este conceito de zona cinzenta, Levi cita um guarda nazi que, a propósito de Auschwitz, diz: “Certamente que poderia ter-me suicidado ou ser morto, mas eu queria sobreviver, queria vingar e tornar-me uma testemunha. Não devem pensar que somos monstros, nós somos como vós só que muito mais infelizes” (Levi, 2008: 50).

É exactamente esta a infelicidade que é sentida pelo sujeito quando leva a cabo as descrições dos diversos episódios de guerra. Não se trata da descrição do soldado orgulhoso e feliz pela matança perpetrada, antes o testemunho sofrido e envolto em vergonha. Diz-nos o sujeito:

...foi há seis anos e perturbo-me ainda: descíamos do Luso para as Terras do Fim do Mundo, em coluna, por picadas de areia, Lucusse, Luanguinga, as companhias independentes que protegiam a construção da estrada, o deserto uniforme e feio do Leste, quimbos cercados de arame farpado em torno dos pré-fabricados dos quartéis, o silêncio do cemitério dos refeitórios, casernas de zinco a apodrecer devagar, descíamos para as Terras do Fim do Mundo, a dois mil quilómetros de Luanda, Janeiro acabava, chovia, e íamos morrer, ao lado do condutor, de boné nos olhos, o vibrar de um cigarro infinito na mão, iniciei a dolorosa aprendizagem da agonia. (Antunes, 2004: 39)

Esta agonia vai transformar o sujeito num sobrevivente, aquele que, não sendo a verdadeira testemunha, consegue por sorte ou astúcia escapar à morte. As testemunhas, essas, são todos os que bateram num fundo sem retorno que lhes esgotou a vida e a voz. Os sobreviventes, por outro lado, falam na vez das testemunhas e na condição de pseudo-testemunhas. São eles os que detêm o conhecimento de um testemunho perdido.

No seu livro *Remnants of Auschwitz* (2002), Giorgio Agamben, discorre sobre a questão do testemunho e da testemunha. De acordo com o autor, o testemunho resulta da disjunção entre duas possibilidades de alguém ser testemunha; significando que a linguagem, para que possa conter o testemunho, deve dar lugar a uma não linguagem, de modo a mostrar a impossibilidade de se ser testemunha. A linguagem

do testemunho é uma linguagem que já não significa, e que, ao fazê-lo, avança ao encontro daquilo que não possui linguagem, ao ponto de ganhar um insignificado diferente – aquele que subjaz à testemunha completa, aquele que pertence ao que não pode testemunhar. A questão da linguagem e, sobretudo, da perda da palavra corta transversalmente a obra em apreço, demonstrando ser um dos elementos que mais angustia o sujeito. Quando diz, por exemplo: “Nunca as palavras me pareceram tão supérfluas como nesse tempo de cinza, desprovidas do sentido que me habituara a dar-lhes, privadas de peso, de timbre, de significado, de cor, à medida que trabalhava o coto descascado de um membro ou reintroduzia numa barriga os intestinos que sobravam...” (Antunes, 2004: 49).

Falar, ou deter o estatuto de testemunha significa, assim, entrar num movimento vertiginoso de destruição. Este movimento leva à dessubjectivação e ao silenciamento. Assim sendo, algo subjectivo fala sem ter em verdade nada para dizer de seu. Ou, por outras palavras, o sujeito do testemunho é o que testemunha a dessubjectivação. Este aspecto torna-se visível nesta obra através da esclarecedora falta de nome próprio do sujeito. Sabemos que é médico, que vive em Lisboa, mas desconhecemos o traço mais importante da sua subjectividade que é o seu nome. Destarte, ser testemunha da dessubjectivação significa não haver sujeito do testemunho, e que cada testemunho é um campo de forças que são incessantemente cruzadas por correntes de subjectivação e dessubjectivação. Ainda sobre este assunto e usando as palavras de Agamben (2002: 121), o que o testemunho diz é algo de completamente diferente, que pode ser formulado da seguinte maneira: os seres humanos só são humanos na medida em que possam testemunhar o inumano.

Assim, é literalmente verdade que a base da subjectividade esteja no exercício da linguagem. O “agora” é marcado pela negatividade do irreductível, exactamente porque a consciência só ganha consistência através da linguagem. É por isso que a subjectivação, ou seja, a produção de consciência através do discurso, é frequentemente um trauma, do qual o ser humano tem enorme dificuldade de se curar. Diz-nos o sujeito:

Se a revolução acabou, percebe, e em certo sentido acabou de facto, é porque os mortos de África, de boca cheia de terra, não podem protestar, e hora a hora a direita os vai matando de novo, e nós, os sobreviventes, continuamos tão duvidosos de estar vivos que temos receio de, através da impossibilidade de um movimento qualquer, nos apercebermos de que não existe carne nos nossos gestos nem som nas palavras que dizemos, nos apercebermos que estamos mortos como eles... (Antunes, 2004: 63)

A esta dualidade entre a subjectivação e a dessubjectivação Binswager (1989: 247-48) compara a oposição entre sonhar e estar acordado. Ao sonhar, o homem leva a cabo uma 'função de vida' enquanto que acordado cria uma 'história de vida'. Não é possível, contudo, reduzir ambas as funções a um denominador comum, uma vez que a vida considerada como função não é o mesmo que a vida considerada como história. De facto, "Eu" significa precisamente a disjunção irreductível entre funções vitais e história pessoal, entre o ser vivo tornar-se um ser falante e a sensação de vida do ser falante.

Torna-se assim possível clarificar o modo como a vergonha é, de facto, a estrutura oculta por trás de toda a subjectividade e consciência. Ter consciência significa desta forma estar consignado a algo que não podemos assumir. E é também da impossibilidade de unir o ser vivo à linguagem, o humano ao inumano, que resulta o testemunho. Repare-se quando o sujeito diz

...a lembrança da cobardia e do comodismo que cuidava afogados para sempre numa qualquer gaveta perdida da memória, e uma espécie de, como exprimir-me, remorso, leva-me a acocorar-me num ângulo do meu quarto como um bicho acossado, branco de vergonha e de pavor, aguardando, de joelhos na boca, a manhã que não chega. (Antunes, 2004: 135)

O testemunho acontece na ausência da articulação, e na ausência da voz ergue-se não a escrita mas a testemunha. E é exactamente por causa da relação entre o ser vivo e o ser falante, e em forma de vergonha, que resulta o testemunho, algo que não pode ser atribuído a um sujeito mas que, ainda assim, constitui a única possibilidade de consistência do próprio sujeito. Por outras palavras, o sobrevivente carrega consigo uma conotação positiva e refere-se à pessoa que, lutando contra a morte, conseguiu sobreviver o inumano. O ser humano comporta então em si o inumano lado a lado do humano, ele é aquele cuja humanidade é completamente destruída e, por essa razão torna-se o verdadeiro ser humano. Uma vez que o inumano não é perfeito, e não é verdadeiramente possível destruir o humano, algo tem de restar, e o que resta é a testemunha. O ser humano é o que resta depois da destruição do próprio ser humano, não porque exista algures uma essência humana a ser destruída ou preservada, mas porque o lugar do humano está dividido, porque existe na fractura entre o ser vivo e o ser falante, o inumano e o humano. De acordo com Grete Salus (*apud* Agamben, 2002: 134-5), isto significa que o ser humano é um ser potencial e que, no momento

que o ser humano considera ter alcançado a essência do humano na sua infinita destruição, o que aparece é algo que já não tem nada de humano. Atente-se nas palavras do sujeito:

Lisboa ergue perante mim a sua opacidade de cenário intransponível, subitamente vertical, lisa, hostil, sem que nenhuma janela abra, diante dos meus olhos sequiosos de repouso, côncavos favoráveis de ninhos. (Antunes, 2004: 194);

A minha filha de olhos verdes deve com certeza considerar-me um estranho indesejável, deitando ao lado da mãe o estreito corpo supérfluo. (Antunes, 2004: 194).

O discurso do sujeito em *Os Cus de Judas*, é um discurso envolto num sentimento de vergonha, vergonha essa que transporta o sujeito para um sentimento de culpa. Embora assuma que o seu egoísmo quer deixar Angola e as memórias para trás e regressar a Lisboa quando afirma "...o meu egoísmo queria regressar inteiro e depressa antes que uma porta de prisão se fechasse (...) regressar e esquecer e retomar o hospital e a escrita e a família..." (Antunes, 2004: 134), o sentimento de culpa segura-o a um passado que recorda como "um almoço por digerir que nos chega em refluxos azedos à garganta" (Antunes, 2004: 117). De acordo com De Pres (1976: 245), este sujeito ilustra tantos outros sujeitos da história que, sem procurarem qualquer justificação ideal, escolhem viver, e lutam apenas para sobreviver. Por outro lado, a presença constante da vergonha justifica a incapacidade do sujeito de partir de si próprio, muitas vezes por se encontrar preso a um remorso. O que a vergonha descobre é um sujeito que afinal se descobriu a si próprio (Levinas, 1982: 87)), fica assim consignado a algo que não pode assumir e que tem origem na sua própria intimidade.

Desta forma, o sujeito assume uma atitude passiva tornando-se um agente do inumano e aquilo que Levi (2008: 33-67) designa por *Muselmann*. Ele torna-se a voz do inumano e, conseqüentemente, um campo de forças numa luta constante entre o ser capaz ou incapaz. "Quem veio aqui não consegue voltar o mesmo..." (Antunes, 2004:124). O sobrevivente e o *Muselmann* tornam-se inseparáveis e desta unidade baseada em contrastes nasce o testemunho. O *Muselmann* representa o não testemunhável, o invisível porque vazio, o que separa a vida si própria; marca o momento em que o sujeito sofre um processo de metamorfose passando de opressor a vítima e de vítima a vazio. Esta metamorfose impede o sujeito de se identificar com o

passado e com o presente, vivendo para sempre na relação imemorial entre o que não pode ser dito e o que pode, entre o interior e o exterior da linguagem. O sujeito mostra-se consciente desta transformação que resulta numa inadaptação ao passado-presente do regresso, ao dizer:

O medo de voltar ao meu país comprime-me o esófago, porque, entende, deixei de ter lugar fosse onde fosse, estive longe demais, tempo demais para tornar a pertencer aqui, a estes Outonos de chuvas e de missas, estes demorados Invernos despolidos como lâmpadas fundidas, estes rostos que reconheço mal sob as rugas desenhadas, que um caracterizador irónico inventou. (Antunes, 2004: 182)

O regresso ao reino messiânico não é mais um regresso ao futuro ou ao passado mas ao que resta dos dois. Desta forma, o que resta da guerra não são nem os mortos nem os sobreviventes, mas o que resta deles. Neste caso, o que resta é uma memória gasta pelo sofrimento do trauma, uma memória que vive em conflito constante com o esquecimento e que resulta na transformação da mesma em algo irreal, uma memória nostálgica que insiste num regresso a um tempo que não existe, povoado por pessoas que não existem. Resta a figura do opressor tornado vítima, num cruzar de papéis e de experiências em que a testemunha veste a pele do “Outro”. Esta é uma memória invisível habitada por fantasmas e delírios oníricos. E retorquindo à pergunta inicial, o sujeito responde com a intenção de negar a própria memória ao arredar metaforicamente com a mão os cadáveres estilhaçados na picada. Mais ainda, reformula a sua realidade com base numa formulação pessoal do que considera real e irreal, sendo reais todas as consequências da guerra e irreal todo o passado relacionado com ela:

Tudo é real, sobretudo a agonia, o enjoo do álcool, a dor de cabeça a apertar-me a nuca com o seu alicate tenaz. (...) Tudo é real menos a guerra que não existiu nunca: jamais houve colónias, nem fascismo, nem Salazar, nem Tarrafal, nem Pide, nem revolução, jamais houve, compreende, nada, os calendários deste país imobilizaram-se há tanto tempo que nos esquecemos deles, Marços e abris sem significado apodrecem em folhas de papel pelas paredes, com os domingos a vermelho à esquerda numa coluna inútil, Luanda é uma cidade inventada de que me despeço, e, na Mutamba, pessoas inventadas tomam autocarros inventados para locais inventados, onde o MPLA subtilmente insinua comissários políticos inventados. O avião

que nos traz a Lisboa transporta consigo uma carga de fantasmas que lentamente se materializam, oficiais e soldados amarelos de paludismo, atarraxados nos assentos, de pupilas ocas, observando pela janela o espaço sem cor, de útero, do céu. (Antunes, 2004: 194)

SOFIA TAVARES

Doutorada em Filologia Inglesa pela Universidade de Salamanca;

Bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia de Pós-doutoramento com um projecto intitulado: “Tempo e Memória: (Re)construção da Identidade Portuguesa e da Identidade Pós-Colonial.”

Investigadora do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras de Lisboa; Membro da equipa de investigação MORPHE – Memória, Testemunho e Esquecimento - investigação no campo dos Estudos da Memória e Estudos Pós-Coloniais. dtavares@fl.ul.pt

Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio (2002), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.

Antunes, António Lobo (2004), *Os Cus de Judas*. Lisboa: Dom Quixote. [24ª ed.].

Binswager, Ludwig (1989), *Introduction a L'analyse Existentielle*. Paris: Editions de Minuit. Trad. Jacqueline Verdeaux e Roland Kuhn.

Des Pres, Terrence (1976), *The Survivor. An Anatomy of Life in the Death Camps*. Oxford: Oxford University Press.

Levi, Primo (2008), *Os que Sucumbem e Os que se Salvam*. Lisboa: Editorial Teorema.

Lévinas, Emmanuel, (1982), *De Dieu qui Vient à l'idée*. Paris: Vrin.