

Trauma, história e luto: a perlaboração da violência¹

Resumo

Dar-se-á aqui atenção à dinâmica do reconhecimento de certos eventos traumáticos, de processos sociais de exteriorização – e historicização – da violência traumática à perlaboração do passado. Logo, assinalar-se-ão os pontos fundamentais, tensões e limites à compreensão do que marca a estrutura de significado do trauma em nível psicológico e sociocultural. Desse modo, faz-se necessário averiguar os estudos sobre as implicações teóricas dos conceitos psicanalíticos de perlaboração, trauma e luto, ao esforço de representação e superação de uma experiência de violência pretérita. No centro dessas questões estão as ligações entre o trauma e as possibilidades (dilemas) da representação narrativa. Tais questões são cruciais para o entendimento dos debates sobre os esforços compreensivos de explicação e representação de algumas das questões mais urgentes com relação à construção do significado histórico e com relação à consolidação de uma sociedade marcada pelos efeitos duradouros e permanentes dos traumas das injustiças pretéritas. Esses dilemas, por representarem uma ameaça à significação e aos contornos da própria ação, e as demandas por reconhecimento representativo da violência e do sofrimento, cujos termos precisam ser mediados, confrontados e compreendidos como prática cultural de memória coletiva, são cruciais para a compreensão dos debates sobre a memória da violência e sua suposta transformação e recuperação.

Palavras-chave: Trauma. História. Luto. Perlaboração.

Para citar este artigo:

ROSA, Johnny Roberto. Trauma, história e luto: a perlaboração da violência. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 289 - 327, jul./set. 2018.

DOI: 10.5965/2175180310252018289

<http://dx.doi.org/10.5965/2175180310252018289>

¹ Este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla subsidiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP.

Trauma, history, and mourning: working through the violence

Abstract

This paper aims to examine the dynamics of acknowledging certain traumatic events and the processes of social representation – and historicization – of the traumatic violence towards working through the past. In view of this, the major circumstances, tensions and limitations to the comprehension of what characterizes the structural meaning of trauma in its psychological and sociocultural level will be considered. It is therefore here required to contemplate inquiries on the theoretical implications of the psychoanalytical concepts of working through, trauma and mourning over the effort of representing and overcoming a past violence experience. Turning points of such issues are the connections between trauma and the possibilities (dilemmas) of the narrative representation. Such concerns are crucial to understand the debates about the comprehensive efforts of explaining and representing some of the most urgent inquiries concerning the making of historical meaning and the consolidation of a society defined by the long-lasting and permanent effects of traumatic past injustices. These aforementioned questions – inasmuch as representing a threat to the meaning and to the deed itself – and the demands for the representative recognition of the violence and the suffering, whose terms need to be mediated, confronted and comprehended as a cultural process of collective memory, are crucial for understanding the debates about the memory of the violence and its alleged transformation and recovery.

Keywords: Trauma. History. Mourning. Working Through.

Trauma: considerações psicológicas e socioculturais

O conceito de trauma tem sido empregado para descrever uma lesão, um rompimento, uma ruptura da memória face ao terror causado por certos eventos. Com as formulações de Sigmund Freud e da psicanálise, a ideia de trauma adquiriu especificidade. Freud (1975a, p. 168) denominou tal estado de lesão da memória, em face às atrocidades que colocam a vida em risco, que rompem com o “escudo protetor”, com as barreiras protetoras da consciência, de “neurose traumática” (“*traumatische Neurose*”). No trauma, o essencial da recordação é reprimido. Quem padece do trauma não recorda, não reinterpreta ou traduz nexos e lógicas. Desse modo, a vítima do trauma é levada – por impulso, coerção (“*Zwang*”), sob condições de resistência (FREUD, 1975b, p. 211) – à repetição desta repressão “como vivência atual”, ao invés de pretérita. (FREUD, 1975a, p. 228)

O trauma, como uma violação avassaladora cometida sobre a mente, diz respeito à experiência que rompe as proteções da consciência, despertando-a à angustiante dialética da dissociação e da repetição compulsória (irrefletida, não incutida da consciência de si), operando como uma lógica negativa imprevisível e incontrolável que “fratura e subverte a teleologia da forma” (BALL, 2000, p. 30), que rompe com a capacidade de produzir significado, de fazer associação e de auto-prescrever pontos de orientação. Freud (1969, p. 281) ressaltou que a experiência traumática rompe a “conexão que deveria promover a reprodução, o ressurgimento na memória”. Trata-se, no vocábulo freudiano (FREUD, 1969, p. 279-280), de uma condição – na qual os sintomas recalcados ocupam o lugar das palavras – que dá nítido sinal de conservação, de reencenação persistente da experiência, de atualização da violência, cujo impacto impossibilita sua representação.

O trauma destrói o sentido, a significação e a simbolização por sua primeira reação ser o silêncio, a impossibilidade da narração. A repressão, nos termos de Mieke Bal (1999, p. xi), interrompe o movimento narrativo que configura, que dá forma à memória. Nesse sentido, com o trauma surge um certo *entorpecimento*, uma certa apatia, uma insensibilidade, como se o “recipiente para o sofrimento” se tornasse, como observa Frank Ankersmit (2002, p. 78), inadequado para o impacto de sua natureza e proporção.

Inobstante, o trauma é precisamente uma incapacidade, uma inaptidão para sofrer ou para assimilar a experiência. O trauma afeta a dissociação da realidade. Sua presença é indicativa da impossibilidade de se atribuir significado às ocorrências pretéritas; da inabilidade, como observa a socióloga argentina Elizabeth Jelin (2003, p. 17), de se incorporarem tais ocorrências em uma narrativa coerente.

No paradoxo de nos oferecer um passado que não pode ser nem esquecido e nem lembrado, o trauma nos oferece um passado existente como uma realidade que, de acordo com Ankersmit (2002, p. 78), não pode ser lembrada justamente por não se ter acesso atual a ela. O traumatizado retém um momento estabilizado por uma experiência inacessível à consciência, prevenindo que a experiência retorne ao seu lugar no passado. O traumatizado, como mostra Aleida Assmann (2011, p. 75 e 277), revive tal momento que se firma nas penumbras da “consciência como presença latente”. Nos termos de Kai Erikson (1995, p. 185), o momento, elidido na memória, “se torna uma temporada”, e o evento, “uma condição”.

Por ser precisamente uma incapacidade de sofrer ou assimilar a experiência, pelo entorpecimento e pela insensibilidade que surge com o trauma, Ankersmit (2002, p. 78) argumenta que a interpretação precisa, inobstante, se dar conta dessa própria perda de significado perante o que aconteceu, construindo-a como uma narrativa do passado. Nestes termos, a possibilidade de superação do trauma, que está associada às dificuldades relativas às resistências e aos deslocamentos que o evento traumático suscita, se evidencia na possível transformação terapêutica de converter os sintomas recalçados, inconscientes de sua condição atual, em consciência, em uma estrutura narrativa retrospectiva, em história. À terapia, em termos freudianos (FREUD, 1975a, p. 228-230), cabe fazer com que o desprazer dessa vivência seja revivido, seja colocado em oposição, em suspensão em relação à realidade, que deve ser reconhecida como reflexo coerente de um passado esquecido, deslocado do presente.

Desse modo, o trauma não deve ser tratado como um assunto passado, mas como “algo real” (“*etwas Reales*”) (FREUD, 1975b, p. 211), presente, como uma “força atual” (“*aktuelle Macht*”), que precisa ser dirigida ao passado por intermediação da resistência descoberta, revelada e informada. A atividade que possibilita a superação do trauma

reside na superação dessas resistências por ele condicionadas. No vocábulo freudiano (FREUD, 1975c, p. 118), tais condições dominam-se na abreviação consciente, na ação refletida dos *efeitos somáticos e afetivos* dos impulsos que se tornaram consciência. Trata-se de um trabalho de compreensão, de aceitação, de atribuição de sentido e de reconciliação com o que foi trazido à consciência. Dominam-se tais condições de permanência, de conservação, recalcadas em consequência do desprazer que proporcionam, na motivação de uma melhor compreensão, em um trabalho refletido, educativo, de superação das “resistências internas” (“*innere Widerstände*”).

O trauma não afeta somente indivíduos. O núcleo e as consequências das experiências de violência são predominantemente sociais. Freud (1924, p. 341) já havia alertado para o fato de o trabalho psicanalítico não poder escapar às bases afetivas da relação do indivíduo com a sociedade. Além disso, Freud mostrou que o outro, como adversário, objeto, apoio ou exemplo para o indivíduo, caracteriza a extensão da psicologia individual à social. Este social, esta “massa psicológica” (“*psychologische Masse*”), de acordo com Freud (1974, p.79), se forma na condição de comunidade, de identificação, de identidade, de interesse coletivo, compartilhado, de similar “orientação afetiva” (“*Gefühlsrichtung*”) e, de certo grau, de capacidade de se influenciarem mutuamente.

Em vista disso, a violência perpetrada contra indivíduos, contra “os tecidos básicos da vida social que danificam os laços que ligam as pessoas e prejudicam o senso predominante de comunhão” (ERIKSON, 1995, p. 185-186), pode dar origem a uma disposição que, de acordo com Kai Erikson 1995, é diferente da soma da violência que o constitui. O que significa dizer, na linha dos argumentos apresentados pelo autor, que o trauma tem uma dimensão social que, mesmo no adormecimento do afeto e no entorpecimento da habilidade do cuidado, é fonte identitária. Ainda que o trauma seja patológico, solitário, que quem o tenha experienciado se afaste das disposições diárias e das compreensões que orientam a vida social, as pessoas traumatizadas se agrupam, e isso, seguindo as alegações de Erikson, (1995, p. 194 e 198), não significa dizer que o fazem somente por afeto, mas também pelo compartilhamento de perspectivas, expectativas, ritmos e disposições provenientes da sensação de desconformidade, de

separação, por imagens revisadas que se tornam a base para a identificação, para a comunhão. Desse modo, está-se de acordo que o impacto fragmentador do trauma – impacto “desestruturante”, nos termos de Francisco Ortega (2011, p. 54) – se faz sobre as estruturas de grupos sociais. Em vista disso, o significado do trauma se desdobra às experiências coletivas, extrapolando as fronteiras dos que foram diretamente afetados pela violência.

Não existem memórias individuais sem experiência social, e não existem memórias coletivas sem a participação de indivíduos na vida comunitária. Apesar de a experiência ser vivida subjetivamente, ela é, como ensina Ernst van Alphen (1999, p. 37), ao mesmo tempo interpessoal, isto é, compartilhada culturalmente. Logo, deve-se superar a tendência de se ver indivíduos e sociedades como coisas separadas. O historiador Dominick LaCapra (2001, p. 79) e o professor de psicologia David Becker (2001, p. 25) observam que a vítima de uma violência ou acontecimento traumático não é uma categoria tão somente psicológica, mas social, política e ética. Os traumas, portanto, devem ser vistos como representantes da questão problemática da identidade dentro de um específico contexto cultural e político, e como uma categoria que, de acordo com LaCapra (2001, p. 81), apela por mais formas críticas de se confrontar e compreender os seus legados e problemas. Nesse contexto, para melhorar as condições de vida e para fornecer um trabalho coletivo do sofrimento no lidar com as consequências da violência traumática, o processo de possível superação do trauma tem início no amparo com uma identidade supraindividual ligada à memória cultural, que prescreve os “pontos de orientação decisivos” (ASSMANN, 2011, p. 310 e 316) à sua perlaboração. Essa questão será retomada adiante, quando da discussão sobre as estratégias de representação das experiências de violência mediadas por trabalhos de memória coletiva que procuram fornecer sentido à experiência do trauma e superar os seus legados. Contudo, insta observar à discussão que segue que, neste processo de representação do sofrimento como prática cultural de memória coletiva, de representação do dano que ameaça desconstruir a identidade, a violência traumática experienciada é conduzida à consciência mediante o luto.

Do reconhecimento à luta: luto

Via de regra, o luto (“*Trauer*”), em termos freudianos (1975d, p. 197), é “a reação diante da perda de uma pessoa amada ou uma abstração que se coloca em seu lugar”. Trata-se de uma “fixação afetiva” (“*affektiven Fixierung*”) em algo do passado; fixação que faz com que o enlutado se volte para o seu próprio sofrimento, fixação que acarreta na “mais completa prevenção do presente e do futuro” (FREUD, 1969, p. 275-276). No luto, contudo, como nota Freud (1975d, p. 198-200 e 211) – e diferentemente da melancolia, na qual o próprio eu se torna “pobre e vazio” –, não há um distúrbio da consciência de si, tem-se consciência da perda, renuncia-se a ela.

A melancolia se caracteriza como um processo de detenção, e isolamento, no qual o próprio deprimido e traumatizado, apreendido na repetição compulsiva, permanece narcisisticamente identificado com o objeto perdido (LACAPRA, 1998, p. 44-45). A melancolia se caracteriza, em termos psíquicos, por um desprazer, por um ressentimento ou “abatimento doloroso” (“*schmerzliche Verstimmung*”), uma “suspensão do interesse pelo mundo exterior”, que se dá por meio da “perda da capacidade de amar, da inibição de toda atividade e da diminuição da autoestima” (FREUD, 1975d, p. 198). A perda, como demonstra Michael Roth (1994, p. 344), é inconsciente para o melancólico. Na melancolia, a permanência do passado é proposta como ausência de sua superação, como suspensão do luto não resolvido, como expressão do que Jaime Ginzburg (2012, p. 175) denomina “de um despreparo para uma distinção entre a percepção mediada pela memória e a percepção imediata da experiência”.

O luto, por sua vez, e apesar de envolver sofrimento, é necessário por possibilitar a superação do trauma e a realização de um (re)investimento, ou “recatexia” (LACAPRA, 1998, p. 45) da vida, que permite que ela possa recomeçar. O luto é, portanto, condição de perlaboração e recuperação. Dominick LaCapra (2001, p. 66) nota que o luto pode ser visto não simplesmente como um sofrimento individual, “mas como uma socialização homeopática, ou ritualização da compulsão à repetição, que tenta se virar contra a pulsão de morte e neutralizar a compulsividade (...) pela repetição”. Essa neutralização do comportamento compulsivo, que se apresenta de maneira excessiva e repetitiva, se faz pela possibilidade de distanciamento crítico, que, parcial e simultaneamente, lembra e

abandona o passado para que uma mudança, uma “renovação e retomada da vida social” (LACAPRA, 1998, p. 45) se viabilize. Logo, o luto permite que o outro seja reconhecido como outro e não como si, possibilitando uma relação com o passado que envolve o reconhecimento de sua diferença do presente. Os processos sociais de luto, com isso, nos termos de LaCapra (1998, p. 184), “podem ser o único modo efetivo de superar parcialmente a melancolia e a depressão ou, pelo menos, de preveni-las de se tornarem desgastantes e incapacitadoras”.

Jörn Rüsen (2009, p. 29-30) demonstra que neste trabalho, como uma prática cultural de memória coletiva, o luto tem uma dimensão social na qual a construção de identidade está em questão. Dessa maneira, a habilidade para lidar com o luto coletivo precisaria ser desenvolvida se o esforço para lidar com a identidade nacional conformá-la com as experiências históricas. Esse trabalho de memória, esse esforço de resolução de estruturas temporais conflitivas que precisam do luto, de acordo com Rüsen (2003a, p. 24-25), se daria pela possível conexão intergeracional no processo de desenvolvimento da identidade histórica, concebida dentro de uma estrutura temporal que excede as fronteiras do tempo de vida do próprio sujeito. Destarte, esse trabalho de luto é aqui entendido como uma prática cultural que objetiva a perda, que reconhece e reorganiza a perda de experiências históricas negativas que asseguram a estima coletiva (RÜSEN, 2003a, p. 28-32). No reconhecimento da perda, o luto exige que se mantenha a ferida sempre aberta não para dar motivos a novos conflitos, mas, como uma prática cultural de memória coletiva, para prevenir que a “realidade das mortes” (OLICK, 2007, p. 146) seja arrastada para algum futuro que a descaracteriza.

Para o professor de Estudos Culturais Francisco Ortega (2004, p. 116), esse trabalho de luto, como uma prática cultural de memória coletiva, diz respeito à atividade que resgata o potencial utópico dos destroços da lembrança, propiciando a “perturbadora irrupção do outro no domínio do mesmo”; de uma atividade que fixa na memória coletiva “o *nunca mais* sem que reinstale a promessa historicista das narrativas teleológicas” (). Isto é, nos termos de Ortega (2004), “um exercício que concebe o político nos domínios do horror, o assertivo dentro do desconstrutivo”. Um exercício que propõe uma nova relação com o que se desfaz, uma relação geradora de uma política

social do luto. Nesse sentido, a historiografia que faz diferença, retomando os argumentos de LaCapra (2016, p. 400), pode ser aquela que una a memória crítica e o conhecimento documentado à promoção de projetos coletivos “para a busca da verdade, da compaixão e da justiça”. Para LaCapra (2016), a melhor direção para esse exercício deve ser uma variante da injunção memorável de Antonio Gramsci: “o pessimismo do intelecto, o otimismo da vontade – uma vontade (...) não conduzida pelo desejo apocalíptico por algum estado de coisas desconhecido, ‘totalmente outro’, mas temperada e informada pelo julgamento crítico e pelo conhecimento do passado”.

É preciso, nesse sentido, como mostra Jeffrey Olick (2007), que o passado, ao invés de ser dominado pelo silêncio, seja perlaborado para que o seu “feitiço” seja rompido. Somente a perlaboração, como trabalho de luto – como desapego progressivo da perda dolorosa (ROTH, 1994, p. 343) –, produz o esclarecimento. Logo, no contexto de representação do sofrimento que ameaça a identidade, de reconstrução da vida coletiva, de orientação presente, de produção de memória do sujeito vitimado, enfim, em momentos decorrentes de processos mediados de memória coletiva à superação de seus legados traumáticos, as estratégias de esclarecimento, reconhecimento e responsabilização da violência, como prática cultural de memória coletiva – quando da possível representação das experiências de violência e de sua admissão e identificação à atribuição compartilhada de sentido, à construção de relacionamentos que orientam o agir – condicionam a perlaboração social de seus legados traumáticos.

A superação de uma experiência traumática: perlaboração

A perlaboração diz respeito a um conceito psicanalítico que se refere a uma atividade que permite que o analisando enlutado integre uma interpretação e supere as resistências por ela despertadas (ROUDINESCO, 1998, p. 174). O conceito de perlaboração (*Durcharbeitung*) foi forjado, em seus primórdios, a partir da prática clínica e visava, portanto, o modo como o sujeito interagia com seu próprio passado, como ele se relacionava com sua própria enfermidade, como se atesta, por exemplo, na leitura do ensaio “Recordar, Repetir e Perlaborar”, de Sigmund Freud (FREUD, 1975b). Neste

contexto, o perlaborar (*durcharbeiten*) mantém os impulsos inconscientes no terreno de um trabalho (*Arbeiten*) de passagem, de travessia (*durch*), de um esforço representativo no qual o analisando reconhece sua ipseidade à possibilidade de distinguir o passado do presente; à possibilidade, no reemprego dos termos de Paul Ricoeur (2007, p. 27), de “reabrir o caminho da memória”. Com isso, uma experiência de (res)significações possibilita a luta frente ao que marca a memória traumática diante da imposição de repetição estabelecida sob a pressão das resistências constituídas, funcionando como uma espécie de processo de cura. A perlaboração, dessa maneira, como trabalho de luto, trata de mostrar oposição às resistências do recalque; oposição à força que leva à repetição compulsiva, dando perspectiva a tal experiência, reconstituindo a distância crítica com o presente para sua orientação prática.

A socióloga Elisabeth Jelin (2003, p. 06-07) explica que a noção freudiana de perlaboração, concebida em um contexto terapêutico clínico, consiste do “processo pelo qual o paciente sob análise aceita e incorpora uma interpretação, superando as resistências que ela envolve”. A perlaboração, neste sentido, é um trabalho psíquico que predispõe o sujeito a aceitar certos elementos nele reprimidos, libertando-o do “feitiço dos mecanismos repetitivos”. Logo, a perlaboração promove a superação, o debate ativo e reflexivo que predispõe e encoraja o sujeito a se distanciar do passado, a trabalhar em seus mecanismos repetitivos. O que significa dizer, nos termos apresentados por Susan J. Brison (1999, p. 39), que perlaborar a memória traumática envolve um “deslocamento” de ser o objeto ou o meio do discurso para ser o sujeito de si mesmo.

Dominick LaCapra (2001, p. 143), compreende a perlaboração como uma força compensatória. Na perlaboração, explica o autor “a pessoa tenta ganhar distância crítica sobre um problema e fazer a distinção entre o passado, o presente e o futuro”. LaCapra (2001, p. 144) afirma que isso significa a habilidade de as vítimas dizerem para si mesmas: “sim, isto aconteceu comigo no passado. Foi desolador, avassalador, talvez eu não possa me separar completamente disto, mas eu existo aqui e agora, e isto é diferente do que aconteceu”. Deste modo, é através da perlaboração que se adquire a possibilidade de se ser “um agente ético e político”. Nesse sentido, a perlaboração não significa esquecer o passado. Perlaborar significa, além de reconhecer o dano, confrontar e compreender o

trauma de uma violência pretérita à possível orientação presente e futura. É assim que o excesso de memória provocado pelo trauma – excesso quando da fixação no passado, fixação que lembra a compulsão à repetição, ou quando da “paralisia coletiva induzida pela vergonha e pela culpa sobre os delitos do passado que impedem a mudança política progressiva” (BLUSTEIN, 2008, p.17) – exige que a perlaboração, que um trabalho de simbolização, que um trabalho de representação da perda mediante o luto se faça presente.

Nesse contexto, o historiador alemão Saul Friedländer (1993, p. 132) adverte que perlaborar “significa confrontar a voz individual em um campo dominado por decisões políticas e decretos administrativos que neutralizam a concretude do desespero e da morte”. À vista disso, perlaborar significa apresentar oposição, representa uma contraposição com a “mais flagrante informação factual” (FRIEDLÄNDER, 1993, p. 133), que, quando reconhecida e admitida perde o seu peso histórico. Perlaborar, afirma Friedländer (1993, p.133), “significa testar os limites da imaginação necessária e nunca derrotada”. Trata-se, no reemprego das palavras de Jeffrey Blustein (2008, p. 343 e 351), de testemunhar o sofrimento do outro como ato memorial em nome dos que sofreram ou ainda sofrem. Logo, quando o sofrimento em questão diz respeito ao impacto das atrocidades como as violações dos direitos humanos cometidas no passado, todos “possuem o direito (se não uma obrigação) de testemunhar (...) simplesmente em virtude de nossa humanidade comum com suas vítimas” (BLUSTEIN, 2008, p. 353).

LaCapra (2001, p. xi) discute as razões para a história ser contemplada como traumática, como uma “resposta sintomática para uma implicação sentida no excesso e na desorientação” que deve ser perlaborada. Em resposta aos eventos ou condições traumáticas, LaCapra (2001) insiste na necessidade de um “deslocamento empático”. Empático como uma “relação afetiva (...) com o outro reconhecido e respeitado como outro” (LACAPRA, 2001, p. 212). Isso implicaria o entroncamento do passado no presente bem como a interação com o outro. Tal deslocamento, de acordo com o LaCapra (2001, p. 212-213), requer modos de compreensão que combinem cognição e análise crítica para a superação do passado. Para LaCapra (2016, p. 377), com relação ao trauma, uma simples suposição do incorrido não seria suficiente para que se distinga o passado do presente. A

habilidade para fazer essa distinção depende da perlaboração das experiências traumáticas e pós-traumáticas. E a perlaboração se dá por meio de um *trabalho de memória* que situe o trauma em um passado cujas relações com o presente não sejam de repetição e nem com ela estejam associadas (LACAPRA, 2016, p. 377). Ser receptivo à experiência traumática, nesse cenário, não implica o domínio (apropriação) dessa experiência, mas o que Jörn Rüsen (2011, p. 18) atesta ser uma abordagem “genuinamente humanística” – necessária à importância do sofrimento humano na compreensão histórica, cuja consciência deve ser associada à prática cultural do luto.

Theodor Adorno (1998, p. 96 e 103) enfatizou que a relevância sócio-psicológica de se falar sobre um passado não superado (*unmastered*) estaria justamente no nível da conscientização, do esclarecimento da violência acometida, da eliminação de suas causas. Trata-se, de acordo com Adorno (1982, p. 29), da necessidade de se pôr o sofrimento em discussão como condição objetivamente mediada de toda verdade. Um trabalho de perlaboração, em vista disso, requer o envolvimento ativo para a elaboração simbólica do passado, requer o reconhecimento de que certos danos foram perpetrados, neutralizando a negação, procurando evitar a reincidência e possibilitando a aquisição de uma perspectiva social crítica à orientação.

LaCapra (1998, p. 62-63) ressalta que a memória pública do sofrimento de uma injustiça incorrida no passado é um pré-requisito para o processo de luto e de perlaboração dos traumas coletivos. Sendo assim, a tendência de o passado ser inconscientemente posto em prática deveria ser enfrentada pelo esforço de perlaboração, de modo que, na medida do possível, esse enfrentamento “converteria o passado em memória e proporcionaria uma medida de controle responsável sobre o comportamento” (LACAPRA, 1998, p. 110). Nesse sentido, LaCapra (1998, p. 138) nota ser prudente o esforço de se complementar o inconscientemente revivido compulsivamente com modos de perlaboração, cujo trabalho, através do luto, deveria ser compreendido de modo “explicitamente normativo, como um processo desejado (...) especialmente frente ao trauma e aos acontecimentos limites”. LaCapra (2011, p. 86) assinala que a receptividade à experiência de violência histórica traumática deve envolver uma “inquietação empática” (*empathic unsettlement*) – termo que indica a necessidade de

uma distinção do tratamento analítico dado às vítimas (e algozes) – de uma resposta eticamente e historicamente justificável, sensível às experiências de violência extrema.

Nestes termos, o pensamento histórico – cujo procedimento de recordação, de “busca ativa”, de representação presente do passado, não carrega consigo o elemento de lesão do luto (RICOEUR, 2007, p. 37) – segue essa lógica por tornar o passado ausente, parte da identidade de si mesmo e um problema de consciência histórica, elemento da vida presente. Através do luto – pela possibilidade de conexão intergeracional no processo de desenvolvimento da identidade histórica –, a perda pode ser compreendida como tal e os elementos perdidos da identidade histórica de uma pessoa ou de um grupo podem ser recuperados (RÜSEN, 2009, p. 17-29). Deste modo, se a interconexão de tempos diferentes e a objetivação do relacionamento intergeracional desempenham, como salienta Rüsen (2003a, p. 22; 2002, p. 01-03), um papel essencial na formação da identidade histórica, cabe à memória histórica e à consciência histórica formar a identidade, afastando e distinguindo o passado do presente.

O trauma, dessa maneira, é um problema não só para a psicanálise, mas também para a consciência histórica. Para Michael Roth (2012, p. 80), o problema do trauma (histórico) não diz respeito ao fato de o acontecimento passado ter sido esquecido, mas ao fato de que o evento não foi pacificado, ajustado à consciência histórica. Essa reflexão considera que esse ajuste à consciência histórica é condição da perlaboração de um passado traumático. Esse “ajuste” não se faz no se “voltar o olhar” para o passado de violência para dele gravar uma “imagem contemplativa” (RICHARD, 1999, p. 329) da vítima em um presente miticamente fixado como lembrança. Trata-se, de acordo com Nelly Richard (1999, p.329), “de abrir fissuras nos blocos de sentido que a história recita como passados e finitos, para quebrar suas verdades unilaterais com as dobras e astúcias da interrogação crítica”. Trata-se da tentativa de se estabelecer uma relação entre um trabalho de memória histórica crítica com as exigências de uma orientação *desejável* presente.

Aqui, as ideias de Dominick LaCapra, Michael Roth e Nelly Richard se articulam às sugestões de Jörn Rüsen (2009, p. 195-199), no ponto em que a perlaboração, se entendida como a utilização de padrões narrativos de significância que dão sentido à

experiência traumática passada como uma força atual, pode ser vista como “uma estratégia cultural de superação [de *destraumatização*] das consequências perturbadoras das experiências traumáticas”. Deste modo, os estudos históricos, bem como as ideias emancipatórias para a construção de um trabalho de memória coletiva que remonta ao passado – de um trabalho de rememoração, de “refiguração da experiência temporal”, que eleva a condição histórica “à categoria de consciência histórica” (RICOEUR, 2010a, p. 03 e 176) – por conseguinte, são uma *prática cultural de destraumatização* que transformam o trauma – que nega, ou mesmo destrói a possibilidade de uma interpretação da experiência do passado, na inter-relação entre passado, presente e futuro (RICOEUR, 2010a, p. 16-17) – em história.

Perlaboração como prática cultural de memória coletiva

Antes de dar prosseguimento à alusão feita sobre a possibilidade de superação social do trauma no acolhimento da identidade ligada à memória cultural – ao que anteriormente foi mencionado ser condição no lidar com as consequências da violência traumática, cujo processo amparado na identidade ligada à memória cultural prescreve orientação à sua possível superação – faz-se aqui oportuno tecer alguns breves comentários sobre a memória coletiva, a memória social e a memória cultural. Isto para, no contexto de representação das experiências de violência, em momentos decorrentes de processos mediados de memória coletiva, ressituar a discussão sobre a memória do trauma, de sua possível superação, na hipótese de que, como prática cultural de memória coletiva, as estratégias de esclarecimento, reconhecimento e responsabilização da violência condicionam a perlaboração social de seus legados traumáticos.

Reconhecido por seus trabalhos sobre a memória coletiva, para Maurice Halbwachs, o estudo da memória diz respeito à questão de como o subjetivo intervém com o social, em como suas operações são estruturadas por contextos de grupo. Para Halbwachs (1992, p. 38), a recordação subjetiva é determinada pelos membros de seu grupo, que fornecem os materiais para a memória e determinam o subjetivo no recordar e esquecer determinados eventos: “é na sociedade que as pessoas normalmente

adquirem suas memórias. É na sociedade que elas relembram, reorganizam e localizam suas memórias”. Como sistema organizado de lembranças cujo suporte se dá em “redes de interrelações estruturadas” e imbricadas em “circuitos de comunicação”, a memória coletiva, como ensina Ulpiano Bezerra de Meneses (1992, p. 144), assegura a coesão, a singularidade, a solidariedade e a continuidade de um grupo, não sendo espontânea e necessitando ser constantemente reavivada. Neste sentido, Wulf Kansteiner (2002, p. 180-190) adverte para a necessidade de se conceituar a memória coletiva como o resultado da interação de tradições intelectuais e culturais que estruturam representações do passado; e da interação dos que adotam e manipulam essas representações e de seus “consumidores”, que as usam, as ignoram ou as transformam de acordo com os seus interesses. Desta maneira, como fenômeno manifesto nas ações e declarações, no se organizar, reorganizar, adquirir estrutura e se refazer – num processo contínuo, nos termos de Bezerra de Meneses (1992, p. 11), de “feição adaptativa” –, Alan Megill (2007, p. 28-29) observa que a memória coletiva é o resultado de um número de pessoas que experienciam um mesmo “conjunto de eventos” mediado tanto conscientemente, como absorvido inconscientemente, pelos interesses de atores contemporâneos – seus conteúdos não são arbitrários. Transcendendo o “tempo e o espaço de ocorrência dos eventos originais”, como nota Kansteiner (2002, p. 180-190), sendo insensível à cronologia, às diferenças temporais desses eventos, obscurecendo as mudanças, uma memória coletiva, dessa maneira, nas palavras de Amos Funkenstein (1989, p. 09), é “completamente topocêntrica”: as pessoas, o passado, as instituições históricas e os eventos servem apenas como referência, como “protótipos”, sua singularidade não é reconhecida.

A memória social, por sua vez, é característica do grupo ou da comunidade que, de maneira deliberada ou não, a mantém. Sua construção é mantida pela diversidade de memórias coletivas, pela combinação de valores, práticas e crenças coletivas, de elementos da memória pública e da memória crítica. Jeffrey Olick (2007, p. 55) salienta que a memória social – compreendida como narrativas compartilhadas do passado de uma comunidade, essencial à identidade e à coesão – geralmente enfatiza a importância contextual na formação de práticas comemorativas. Logo, a memória social é explicável

em termos de suas circunstâncias contemporâneas. A memória social é instrumentalizável e está sujeita à determinação. Deste modo, como construção social, a memória é, como mostra Bezerra de Meneses (1992, p. 22), “formação de imagem”, não somente como operação cognitiva, dinâmica, mas ideológica, “necessária para os processos de constituição e reforço da identidade individual, coletiva e nacional”. Em sua dimensão social, as memórias são processos discursivos que, segundo Francisco Ortega (2011, p. 41), colocam em movimento “recursos emocionais, cognitivos e físicos com o objetivo de construir uma atualização socialmente compartilhada de eventos passados”. Suas modalidades são, além das representações e das “inscrições do passado” (*idem*), suas experiências e vivências, carregadas de sentidos dinâmicos e negociados. Com isso, falar de reinscrição da memória é falar de meios expressivos de produção de linguagens que ajudam na ressignificação da experiência ligada ao mundo social e à restauração da faculdade de sentido. Trata-se, no contexto de representação das experiências de violência, nos termos de Nelly Richard (1999, p. 331-332), da produção de meios enunciativos que operam signos à compreensão que desofusca “os nódulos da violência” antes desfigurada, representada sem fisionomia nem expressão, colocando o horror à distância na “mediação conceitual e figurativa” que, em alguma medida, desbrutaliza a “vivência imediata dos fatos”.

Compreendida como representação coletivamente compartilhada do passado, a memória cultural é formada de “cultura objetivada”, de ritos, de documentos, de imagens, de representações, de monumentos e de construções objetivadas à *longue durée*, à recordação de eventos fatídicos da história do coletivo (ASSMANN, 2011, p. 181-182). A interação entre o presente e o passado, que é o elemento, a substância da memória cultural, é, não obstante, produto de um trabalho de diligência, de organização de significados e significantes, corolário da agência (coletiva), ao invés do resultado do acaso, da imprevisibilidade, do “acidente psíquico ou histórico” (BAL, 1999, p. vii). Como verifica Aleida Assmann (2011, p. 19), quando se fala de memória cultural, não se fala de uma memória que se auto-organiza. A memória cultural é fundamentalmente dependente da diligência mencionada, “dependente de mídias e de políticas” (ASSMANN, 2011, p.19); e a ligação do conhecimento nela diligenciado e preservado, de

acordo com Jan Assmann e John Czaplicka (1995, p. 129), diz respeito aos seus aspectos formativos, “em suas funções educativa, civilizadora e humanizadora”, e normativo, “em sua função de proporcionar regras de conduta”.

Assim, retomando os argumentos de Aleida Assmann (2011, p. 310 e 316), quando da afirmação de que o processo de elaboração e superação do trauma se inicia no acolhimento da identidade ligada à memória cultural, a contrapartida social da “intrusão involuntária” subjetiva do trauma acontece quando, no reemprego dos termos de Jelin (2003, p. 05), está-se ativamente envolvido em um trabalho de “transformação e elaboração simbólica dos significados do passado”. O que faz da memória um trabalho, como evidencia Paul Ricoeur (2007, p. 138-139), é a “retirada dos obstáculos à rememoração”, feita pela articulação de um terceiro que “autoriza” a lembrança, de um terceiro “que se esforça por levar à linguagem sintomas, fantasias, sonhos, etc., para reconstruir uma cadeia mnemônica compreensível e aceitável aos próprios olhos”. Esse trabalho de memória, esse “ato de memória”, como atenta Mieke Bal (1999, p. xi), coloca em movimento a “emergência da narrativa”. Esse trabalho, diligenciado como parte de um registro coletivo, se torna um ponto de referência para a orientação. A objetivação que forma a memória cultural, desse modo, se faz na interação constitutiva entre o passado e o presente à orientação prática presente e futura.

Nas palavras de Aleida Assmann (2011, p. 88), a agência que dá forma à memória cultural se realiza na “intensificação estética de acontecimentos em figuras eficazes para a recordação”. E recordar um evento traumático, como sugere Francisco Ortega (2004, p. 108), é responder à crise de significação que perturba a “desejada normalidade da hegemonia e suas formas políticas”; é responder ao colapso, manifesto no “imaginário social”, que enerva o sentido de “pertencimento e identidade” (ORTEGA, 2004, p.108). Assim entendido, “o núcleo antropológico” da memória cultural, como adverte Assmann (2011, p. 19), se encontra na “memoração dos mortos”. Nesse sentido, a história, como consciência coletiva mantida viva, recordada ou “revivificada” (ASSMANN, 2011, p. 69), deveria ser definida “como um tipo particular de memória cultural” (KANSTEINER, 2002, p. 184).

Jan Assmann e John Czaplicka (1995, p. 129) indicaram que os pontos de estabilidade reflexiva da memória são mantidos por “figuras da memória” através da “formação cultural” e da “comunicação institucional”. Tais práticas formam ilhas normativas e formativas de tempo que se expandem em espaços de memória que o autor denomina de “contemplatividade retrospectiva” (ASSMANN; CZAPLICKA, 1995 p.129). Em vista disso, uma memória cultural possui a característica da identificação contemplativa, da tradição, da transmissão, da preservação e da reconstrução. A memória cultural também possui uma característica deliberativa, de objetivação de sentido ao compartilhamento de conhecimento, de “formação” como “pré-requisito de sua transmissão na herança culturalmente institucionalizada de uma sociedade” (ASSMANN; CZAPLICKA, 1995, p. 130-131). Além disso, a memória cultural possui a característica de “organização”, por meio do “fortalecimento institucional da comunicação” (ASSMANN; CZAPLICKA, 1995, p. 131), contribuindo, no reemprego das palavras de Paul Ricoeur (2017, p. 98), “para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação”. Logo, o caráter de uniformidade e de preservação de conhecimento da memória cultural possui um aspecto de reconhecimento agencial (possibilitador de responsabilização), de formação (de orientação) e de normatização exemplar que, nos termos de Ricoeur (2007, p. 347), transforma o julgamento retrospectivo sobre a violência em promessa para evitar o seu retorno (de orientação condutiva, de formação de regras de conduta).

Por essa razão, deve-se observar que a memória não pode ser separada de seu contexto comemorativo, “sacral e litúrgico” (SPIEGEL, 2002, p. 161; MAIER, 1993, p. 147). Pesada em sua relevância coletiva quando estruturada, representada e utilizada em ambiente sociocultural, dentro de uma estrutura responsiva e afirmativa de interesses contemporâneos à formação e normalização, a memória se torna *comemoração* e seu lugar *dominante* fortalece os laços de uma comunidade em direção de uma orientação prática ritualizada dos eventos passados, em direção ao que Alan Megill (2007, p. 30) denomina de uma “orientação compartilhada” de representação de tais eventos.² No

² Atente-se, porém, para a advertência de Tzvetan Todorov (2002, p. 255) para o fato de comemorações, como as que visam ao reconhecimento de um trauma, serem *sacralizantes* – simplificando o conhecimento histórico por objetivarem o fornecimento de “ídolos a venerar e inimigos a abominar”.

contexto de compreensão da verdade do passado, de representação das experiências de violência, em momentos decorrentes de processos mediados de memória coletiva à superação de seus legados traumáticos, ressituar a memória no presente – reconhecendo, como salienta a psicanalista Maria Rita Kehl (2009, p. 229-230), que “o tempo que não passa é o tempo que não produz diferença, que não promete nada a não ser a perpetuação de um presente estagnado, vazio” – proporciona a essa memória uma qualidade que permite que os sobreviventes de uma experiência de violência acessem e construam o passado sem que retornem completamente aos seus horrores (JELIN, 2003, p. 73). Logo, um mal-estar silenciado por restos não simbolizados acaba por se manifestar em atos da ordem social que podem ser decifrados e superados por meio da perlaboração, da reorganização do “campo simbólico” (KEHL, 2009, p. 28); por meio de “intervenções coletivas no espaço público”) que deem conta de tal reorganização na inclusão e ressignificação dos “restos deixados pelo evento traumático” , da objetivação simbólica de atos de lembrança; por meio de um processo de interação como prática cultural à construção de significados e representações que são compartilhadas e integradas à memória coletiva.

A memória cultural do trauma: condição à perlaboração social

Francisco Ortega (2011, p. 54) elucida que uma “crise de representação”, provocada pela dimensão perturbadora do trauma, demanda que se usem “estratégias

Wulf Kansteiner (2002, p. 187) também adverte para o fato de os debates públicos sobre os significados e representações das experiências de violência poderem ter mais a ver com os interesses e oportunidades políticas do que com a persistência da dor e do sofrimento na inconsciência coletiva. E Aleida Assmann (2011, p. 19) reconhece que, em nível coletivo e institucional, os processos de intensificação dos problemas da memória são guiados por uma política de memória que dá especificidade à recordação e ao esquecimento, trazendo consigo os riscos da instrumentalização, da deformação e da negação. No contexto em que a memória se torna *comemoração*, e sua crítica em direção a uma orientação afirmativa compartilhada para *uma representação* didática dos eventos passados é posta em suspensão, a comemoração, nas palavras de Jeffrey Blustein (2008, p. 17), “transforma a memória em rituais vazios ou objetos desprovidos de significado histórico”, sendo incapaz de estimular a ação coletiva. Desse modo, como assinala Reinhardt Koselleck (2002, p. 324), as identidades evocadas por representações testemunhais, comemorativas, como as de um memorial, desaparecem não somente pelo fato da receptividade sensorial evadir da linguagem formal apresentada, mas porque seu sentido original não é reconhecido na falta de um “recurso a inscrições ou outros sinais de referência empiricamente compreensíveis”.

retóricas, narrativas discursivas”; que se use uma “escrita intransitiva” e uma voz mediadora para a ressignificação das atrocidades traumáticas. Essa crise de representação demanda a “incorporação de fragmentos” e “uma auto-reflexividade constante” para aproximação respeitosa com o sofrimento, para que se dê conta de suas “auto-implicações” e para que se atestem de modo reflexivo os desconcertos da recepção do “conhecimento ferido” . Tais demandas, de acordo com o autor, dão possibilidades de sentido à experiência do trauma.

Apesar de o risco de tais estratégias representativas produzirem enunciados que, nas palavras do próprio Ortega (2011, p. 54-55), apaguem “os traços do trauma e inscrevem a perda em uma progressão inevitável e previsível”, faz-se possível que tais estratégias possibilitem a superação da perda, que levem a cabo o luto e que comecem “a necessária reconfiguração coletiva”. Nesse sentido, como uma prática cultural de memória coletiva, as estratégias de se darem respostas à violência pretérita, em momentos decorrentes da implementação de medidas que visam a superar os seus legados traumáticos, precisam se concentrarem em um trabalho de “tradução e reimaginação da perda”; em um trabalho “que implica uma relação ritualizada com o silêncio e a linguagem” .

O sociólogo estadunidense Neil J. Smelser (2004, p. 48-50) elucida que, sob a pressão de eventos traumáticos, as pessoas enfrentam reações adversas que dizem respeito ao “combate de suas ansiedades”, à “rejeição” e à “negação do significado do evento” e à “despersonalização”. Tais reações requerem que todos, ou ao menos alguns ingredientes de um “trabalho de memória coletiva”, estejam presentes. Tais ingredientes – cujas obrigações morais são explicadas em termos de “respeito pelas verdades da história” (BLUSTEIN, 2008, p. 218) e cujos deveres éticos são justificados em atividades memoriais (testemunhais/ comemorativas) – dizem respeito à coletivização do impacto do dano perpetrado, à atribuição de significado histórico à violência acometida, à adoção de posição afetiva, à responsabilização e às formas apropriadas de comemorações.

Quando as consequências de um evento traumático se encontram em um processo de disputa, de conflito, de “culpabilidade mútua” e de “demonização”, tal disputa, como argumenta Smelser (2004, p. 52-54), se torna uma fonte potencial de

trauma que resulta em uma mobilização compulsiva ambivalente de esforços à negação, à minimização, ao esquecimento; ou à lembrança, à reconciliação e à superação do evento em questão. Como no nível psicológico, em nível sociocultural essa ambivalência de esforços cria condições para que gerações, entendidas como “unidades funcionais” (FEINDT; *et al.*, 2014, p. 39) que recepcionam, interpretam e transmitem experiências e memórias, sejam envolvidas em polarizações. Tais esforços, na ambivalência de sua execução intergeracional, na luta por reavaliação, reinterpretção e significação simbólica, além de produzirem polarização política, produzem, de acordo com Smelser, “um tipo fascinante de acumulação cultural” (FEINDT; *et al.*, 2014, p. 53). Esses esforços produzem um repositório em constante expansão, que consiste de “causas múltiplas” (FEINDT; *et al.*, 201, p.54); de um processo “contínuo e pulsante de recordação, enfrentamento, negociação e engajamento” .

Na linha dos argumentos de Smelser, Francisco Ortega (2011, p. 27-33) ressalta que a dimensão coletiva do sofrimento diz respeito à compreensão de uma representação do acontecimento que se fez generalizada. Essa generalização se faz, de acordo com o autor, no deslocamento relacional, institucional e funcional de um grupo ou comunidade. O trauma se dimensiona na referência e na interferência simultânea do dano acometido e sofrido, e das consequências que afetam o sistema. Ao convocar simultaneamente essas dimensões, o trauma apresenta sua força em abordar de modo simultâneo não somente o fato, como sua experiência e consequências . À vista disso, o trauma, dimensionado ao social quando de sua ressignificação simbólica, quando a violência é agenciada à definição coletiva, se torna uma experiência de sentido quando todos os ingredientes de um trabalho de memória coletiva, anteriormente apontados, entre outros, por Neil Smelser (2004), Jeffrey Olick (2007), Aleida Assmann (2011), Jan Assmann e John Czaplicka (1995) e Francisco Ortega (2011), são realizados; quando a vítima é determinada e as responsabilidades ideológicas, morais e materiais são atribuídas; quando pontos de estabilidade reflexiva da memória são mantidos – no envolvimento ativo e diligente de um trabalho de simbolização para a recordação – à formação e à comunicação; quando um trabalho de memória coletiviza o impacto da violência, atribui significado histórico,

adota uma posição afetiva, responsabiliza e comemora, tornando-se um ponto de referência cultural para a orientação futura.

Francisco Ortega (2011, p. 46) elucida que os legados dos processos coletivos mediados da memória coletiva, ao significarem um evento, funcionam como estruturas, como condições ao ordenamento e à determinação de um campo de representações sociais. Se a traumatização desestabiliza as relações com a realidade, somente o reestabelecimento adaptativo de uma nova relação reestabeleceria coerência – “somente o advento de acontecimentos novos e de situações novas”, como ensina Paul Ricoeur (2010b, p. 28), precipitaria a subsequente reestruturação de acontecimentos prévios. De acordo com os professores de Psicologia Social Éva Fülöp e János László (2013, p. 51), neste reestabelecimento adaptativo, a possível perlaboração do trauma ocorre quando processos discursivos e de formações sociais das representações da memória coletiva são efetivados.

De acordo com Jeffrey Alexander (2004, p. 24 e 27), permitindo que membros de um público mais amplo participem na dor das vítimas da violência pretérita, a percepção configurativa desses traumas culturais amplia o domínio da compreensão social e da solidariedade, fornecendo caminhos para novas formas de incorporação social. Essa configuração estabelecida por esforços deliberados de um grupo de membros que evoca um evento carregado de afeição negativa, um evento invasivo, fulminante e insuportável – um evento que, nos termos de Neil Smelser (2004, p. 38), “se acredita enfraquecer ou arrasar um ou vários ingredientes essenciais de uma cultura ou a cultura como um todo” – possibilita que as coletividades “definam novas formas de responsabilidade moral e redirecionem o curso da ação política” (ALEXANDER, 2004, p. 27). Assim, como conceito empírico, o trauma cultural sugere novos relacionamentos entre eventos, percepções, estruturas e ações que orientam a responsabilidade social e a ação política. Com a construção de traumas culturais, com o que Alexander denomina de “processo de criação do trauma”, os grupos sociais e as sociedades nacionais identificam coletivamente as causas das atrocidades que deixaram marcas em sua consciência e assumem responsabilidade por ela. A construção cultural do trauma começa com a reivindicação sobre a configuração da realidade social lesada, com uma demanda por

“reparação e reconstituição emocional, institucional e simbólica” (ALEXANDER, 2004, p. 10-11).

Alexander (2004, p. 08) nota que o trauma é uma atribuição socialmente mediada; não é o resultado de uma experiência de dor coletiva mas, sim, de um “grave desconforto introduzido no cerne do senso de coletividade” (ALEXANDER, 2004, p. 10), representando uma ameaça fundamental à percepção identitária, resultando da representação do sofrimento que ameaça a identidade. A concepção desse processo de trauma se encontra mediada pelo evento e pela representação. As pessoas que fazem parte de coletividades transmitem, como membros de um determinado grupo social, representações simbólicas de eventos sociais presentes, contínuos, passados e futuros. A construção cultural do trauma começa com a reivindicação discursiva crítica de tais representações, que criam uma “nova narrativa mestre do sofrimento social” (ALEXANDER, 2004, p. 10-15). Viver o trauma, experienciá-lo, pode ser aqui entendido como um processo sociológico representativo, como um trabalho de memória que descreve a angústia para a coletividade, expõe a vítima e responsabiliza. Reivindica-se a configuração da realidade social lesada, revê-se e objetiva-se a identidade coletiva, prescrevem-se pontos de orientação. Desse modo, como esclarece Alexander, um processo bem sucedido de representação coletiva da construção cultural do trauma deve fornecer respostas à “natureza da dor”, à “natureza da vítima”, à “relação da vítima do trauma com uma audiência mais ampla” e à “atribuição de responsabilidade”.

Esse processo de representação como prática cultural de memória coletiva, de reconstrução da vida coletiva, de orientação presente, corrobora o que o professor do Departamento de Sociologia da Universidade York, Paul Antze (1996, p. 07), denomina de uma narrativa que “guia à terapia de memória recuperada”; de uma narrativa que faz muito para formar “um idioma cultural”. Ortega (2011, p. 56) reconhece que, por meio da relação dialógica com os legados e as memórias da violência pretérita e da “coprodução solidária” com as vítimas de tal violência, através da representação do sofrimento que ameaça a identidade, da produção de memória do sujeito vitimado, um trabalho de luto interpelaria “a crise de significação que ocorre no acontecimento traumático”, esboçando “o colapso do sujeito coletivo” e articulando as feridas que são

compartilhadas. Dessa forma, como prática cultural de memória coletiva, de representação do dano que ameaça desconstruir a identidade, de construção de significados e representações que são compartilhadas e integradas à orientação prática presente e futura, à criação de uma experiência de tempo descontínua – cuja condição perlaboradora se evidencia como instância terapêutica constantemente mediada e integrada à compreensão – a violência traumática é conduzida à consciência.

Dilema à perlaboração

No contexto de um trabalho de memória, de identificação das resistências, de elaboração (representação) e perlaboração da violência traumática pretérita – de um exercício (*ars memoriae*) que, de acordo com Ricoeur (2007, p. 27 e 80), recusa o “apagamento dos rastros”, a “falta de ajustamento da imagem presente” e as “fraquezas inerentes tanto à preservação dos rastros quanto à sua evocação” –, a professora do Departamento de Literatura Comparada da Universidade Cornell, Cathy Caruth, questiona a possibilidade de se ter acesso a uma história marcada pelo trauma. Tal impossibilidade se dá pela amnésia do passado, por não ser possível sua integração na compreensão por sua memória estar desintegrada da consciência. Logo, se não pode ser integrado como ocorrido, o evento traumático não pode se tornar uma “memória narrativa” integrada à história, não tendo lugar nem no passado, onde, de acordo com Caruth, não foi “completamente experienciado”, nem no presente, “onde suas representações não são compreendidas” (CARUTH, 1995, p. 151-153). Tem-se que o apagamento produzido pelo silêncio que se instaura pela incapacidade da interlocução do trauma, pela “impossibilidade de transposição do evento ao domínio do sujeito” (ALPHEN, 1999, p. 27), cria uma espécie de ruptura, de suspensão ou atemporalidade, inclusive histórica, entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa.

Para Caruth (1995, p. 04-05), a resposta para um evento traumático assume a forma da alucinação da repetição, do pensamento apreendido ao evento. Para a autora (*idem*), os sintomas do trauma não podem ser interpretados como “distorção da realidade”, como transposição inconsciente do que se quer esquecer ou como “repressão do que já foi desejado”. Para Caruth (1995, p. 08), é o inconsciente que

preserva o evento traumático em sua literalidade. Com isso, só se pode compreender a história do trauma na “inacessibilidade de sua ocorrência” (*idem*). Na impossibilidade de saber do próprio evento, elidido na memória, “o trauma revela e nos desafia para um novo tipo de escuta (...) da impossibilidade” (CARUTH, 1995, p. 10). E ser capaz de ouvir o impossível é, antes da possibilidade de dominá-lo com o conhecimento, “ter sido escolhido para isso”.

Como mencionado anteriormente, o trauma, que infringe a “experiência de tempo, ser e mundo da mente” (CARUTH, 1996, p. 04), não é facilmente curável por ser uma experiência que, por ocorrer inesperadamente, não é compreendida em sua completude, não estando disponível à consciência da vítima até o momento de ser, por imposição da própria experiência, imposta repetidamente em sonhos, alucinações e ações incontrolavelmente repetitivas. O trauma, como reconhece Caruth (1996, p.04), não se localiza em um simples evento violento pretérito de um indivíduo, mas na forma como sua natureza não simbolizada, assimilada, volta para aterrorizar, para “assombrar o sobrevivente”. E o que retorna para causar terror à vítima de um episódio traumático, o que atesta o impacto permanente de tal acontecimento, não é somente a realidade desse evento, mas “a realidade do modo que esta violência ainda não foi inteiramente conhecida” (CARUTH, 1996, p. 06).

Deste modo, o trauma é um tipo de oscilação “entre a história da natureza insuportável de um evento e a história da natureza insuportável de sua sobrevivência” (CARUTH, 1996, p. 07). Caruth (1996, p. 11) ressalta ser no encontro desordenador da ocorrência e compreensão do trauma que se pode reconhecer a possibilidade de uma história que se baseia na experiência de modo indireto. Através da noção de trauma, pode-se compreender que um repensar referencial não visa a eliminação da história, mas sua reordenação, seu reestabelecimento compreensivo, permitindo precisamente que a “história surja onde a compreensão imediata não é possível”. Para a história ser uma história do trauma, significa que ela é referencial precisamente na medida em que não é completamente percebida como acontece; ou, para dizer de outra forma, que a história pode ser compreendida somente na “inacessibilidade de sua ocorrência” Caruth (1996, p. 18).

Caruth (1996, p. 58) nota que o trauma, além de ser um “efeito de destruição”, é também, e fundamentalmente, “um enigma da sobrevivência”. Com isso, somente no reconhecimento da experiência traumática como paradoxo “entre a capacidade de destruição e a sobrevivência” é que se pode “reconhecer o legado de incompreensibilidade no cerne da experiência catastrófica”. O trauma não consiste somente no confronto com a morte, mas na sobrevivência não reconhecida. Desse modo, Caruth (1996, p. 64) esclarece que o que retorna não é a incompreensibilidade da proximidade com a morte, mas a incompreensibilidade da sobrevivência. A repetição não é o esforço de compreensão de quase morte, mas o esforço de afirmação da própria sobrevivência. E a história da sobrevivência deve assumir a forma de uma “confrontação interminável com a violência que retorna do passado” (Caruth (1996, p. 69).

A abordagem assinalada por Cathy Caruth parece estar em conformidade com algumas reflexões do historiador Frank Ankersmit (2002),. Para este seria no componente compartilhado de sofrimento e de frustração que as vítimas de uma experiência de violência traumática encontrariam circunstâncias para acessar a realidade do trauma. Realidade que, de acordo com Ankersmit (2002, p. 78-79), na impossibilidade de se absorver a experiência do trauma, não pode ser esquecida nem lembrada: “realidade que lembramos precisamente porque não podemos lembrá-la e porque não temos acesso atual a ela”. Para Ankersmit , diferentemente da história que resulta da integração de experiências apropriadas, a realidade do trauma, sua história, “é o resultado de um processo de dissociação, de apresentação de nossa capacidade de associação histórica e narrativa com um desafio incapaz de ser conhecido”.

A escrita histórica, o discurso e a consciência histórica são mediados pela objetivação dos próprios traumas e sofrimentos. Entretanto, Ankersmit (2005, p. 322) associa o trauma com um tipo de esquecimento que diz respeito às memórias que, de tão pungentes, deveriam ser esquecidas justamente pela impossibilidade de serem admitidas pela consciência coletiva. Ankersmit (2002, p. 78) reconhece a possibilidade de recuperação do trauma na possível transformação terapêutica de converter os sintomas recalçados, inconscientes de sua precondição atual, em história. Contudo, esse trauma, associado à necessidade de esquecimento, de acordo com o autor (2005, p. 328), nunca

virá a ser superado, já que tudo que será dito sobre o passado traumático sempre reforçará os seus sentimentos de perda. Ainda que Ankersmit (2005, p. 335, 337 e 344) reconheça que a narrativa de uma experiência traumática pode tirar do trauma suas “características ameaçadoras”, para ele, a experiência traumática, por sua anormalidade e dissociação, tendo em vista não ser admitida pela consciência, excede a capacidade de atribuição de sentido à experiência.

As abordagens de Caruth e de Ankersmit estão em sintonia com a noção de que o trauma destrói, incapacita o movimento narrativo que configura a memória por sua primeira reação ser o silêncio. Essa perspectiva parece pavimentar o caminho para uma crise geral da representação. Pode-se dizer, em vista disso, que o trauma “fornece um critério de autenticidade para o real e para sua negação pós-moderna” (KLEIN, 2000, p. 139). Deste modo, o trauma, o luto e a melancolia são expressões marcadas pelo caráter problemático da tensão que bloqueia a habilidade para a representação e a comunicação. É na impossibilidade do acesso à simbolização que se coloca a reflexão psicanalítica voltada à noção de trauma. O passado irresolvido da violência traumática resiste à representação e limita a capacidade de agir no presente. Com isso, o estudo de episódios traumáticos dificulta a representação e a escrita, logo, sua perlaboração.

Observações finais

Time and human volition cannot erase the fact of what has been done, and since we are our past as well as our future, they cannot erase the presence of the past, although they can, of course, repress recognition of it. They also cannot absolve us of the moral burdens that we, individually and collectively, assume for our past, although, again, the recognition of that moral imperative can be denied. Denying it does not free us from its reality, and although nothing within or among us may call us back to that past, there are likely others who will awaken us from the sleep of forgetting and seek to force us to do the work of remembrance. Yet, even if perchance these voices of the past, these Furies calling on us, were to fall silent, we would still say of a community of forgetting, such as the lotus-eaters Homer describes in the Odyssey, and of Odysseus' companions who eat there and forget their way home, that theirs would be a world without a common life and shared identity and a place missing a crucial ethical dimension.
 (BOOTH, James, 1999)

De fato, como nota o professor de Filosofia James Booth (1999, p. 259) na epígrafe acima, o tempo e a vontade humana não podem apagar o irrevogável, não podem apagar nem o que já foi feito nem o que se é deste passado-presente. Além disso, o tempo e a vontade humana também não podem absolver as cargas morais assumidas para este passado-presente, ainda que o possam, como bem nota o autor, reprimir ou negar o reconhecimento de sua persistência, impedindo que a sociedade se liberte dessa realidade. Existem, contudo, como assinala o próprio Booth (1999, p.259), outros que estão dispostos ao “trabalho da recordação”, que estão propensos a acordar a sociedade de possíveis “sonos de esquecimento”. Outros que, como observa Koselleck (2005, p. 29) – no contexto em que essa realidade diz respeito às consequências da violência pretérita –, devem pensar o impensável, aprender a pronunciar o impronunciável e tentar conceber o inconcebível. E está-se aqui de acordo de que são estes – que despertam a sociedade deste “mundo sem uma vida comum e sem identidade compartilhada” (BOOTH, 1999, p. 259), lugar sem ética –, representados aqui em estratégias de esclarecimento, reconhecimento e responsabilização da violência, em práticas culturais de memória coletiva, que condicionam a perlaboração social de seus legados traumáticos.

Diferentemente do que sugerem Cathy Caruth e Frank Ankersmit, e das observações inicialmente apontadas sobre o trauma, da impossibilidade de se absorver a sua experiência, da impossibilidade de se ter acesso à simbolização pelo fato de o trauma ser uma experiência cuja realidade foi elidida da memória, está-se de acordo que os erros de incorporação das lições dos traumas coletivos na identidade coletiva não resultam, como argumenta Jeffrey Alexander (2004, p. 26-27), da “natureza intrínseca do sofrimento original”. Essa seria “a falácia naturalística” advinda da perspectiva que mantém uma abordagem que sugere que o trauma será resolvido no reparo da situação do próprio ser. De acordo com Alexander (2004), os erros de incorporação das lições dos traumas coletivos na identidade coletiva originam-se do que o autor denomina de uma inabilidade para criar novas narrativas suficientemente persuasivas e, deste modo, responsabilizar algozes, rememorar ou ritualizar lições, definir novas responsabilidades morais e ampliar a solidariedade social. Esse processo, como um trabalho de memória,

como uma prática cultural de memória coletiva, permite que a responsabilização seja definida pelas coletividades e que por elas o curso das ações políticas seja redirecionado.

Para Michael Roth (2012, p. 82-83), o trauma exige a integração de fragmentos que sobrevivem interditos em linguagem que o destile, que o recupere, que o confronte com “as forças do esquecimento”. Roth (2012, p. 84-85) nota que a forma mais sutil e poderosa de reter o esquecimento que irrompe com a recuperação do trauma está na representação histórica, que “transforma o passado como uma condição de retê-lo”. Nesse contexto, o reconhecimento do trauma e do esquecimento é “condição de piedade, de atenção cuidadosa” (*idem*), que se oferece ao passado de violência traumática. A história, como “representificação analítica de passados reprimidos” (LÜBBE, 2016, p. 293), é escrita enquanto reconhecimento, a serviço da “liberdade” (ROTH, 2012, p. 85-86), como forma de testemunho da perpetuação de uma injustiça.

Roth, como Caruth e Ankersmit, reconhece que, por sua intensidade, uma representação do trauma necessariamente parecerá banalizá-lo ou traí-lo. Ao se olhar para o trauma, está-se olhando para um passado que, por sua intensidade e por violar a estrutura da experiência, se recusa a ser relativizado. Ver a história como trauma, nas palavras de Jaime Ginzburg (2012, p. 474), “coloca em questão a própria possibilidade de elaborar uma representação, pois o trauma é, por definição, algo que evitamos lembrar, evitamos reencontrar pelo grau intolerável de dor que a ele se associa”. Desse modo, o apagamento ou a banalização das representações compartilhadas do passado, das representações que dizem respeito à violência traumática, “potencialmente reforçam as chances de naturalizá-la e ignorar a intensidade de seu impacto” (GINZBURG, 2012, p. 490-491).

Michael Roth (2012, p. 91-92) salienta que, ao se olhar para o trauma, está-se olhando para um passado que é, fundamentalmente, “imune ao uso, já que, por definição, o traumático define a elaboração de sentido”. Contudo, por sua intensidade e sofrimento, o trauma provoca compaixão e “impõe obrigações de lembrança e comemoração” (ROTH, 2012, p. 97). O que significa dizer que o ato de reconhecimento da situação do trauma clama por solidariedade e sistematização política e cultural. Focando nas memórias da opressão – como “sinais que são formados pelas contingências da

interpretação” (BALL, 2000, p. 08) –, é nesta interação com outros produtores de sentido e de identidade que seria possível validar os eventos que ocasionaram o sofrimento. É nessa interação – que enfrenta “as expectativas contraditórias de hábitos disciplinares, convenções acadêmicas e suas inscrições sociais” (FEINDT; *et al*, 2014, p. 41) – que o sujeito encontra voz e suporte para a reparação de suas feridas.

Dominick LaCapra (2001, p. 42) admite que o trauma provoca uma dissociação de efeito e representação: “uma pessoa sem orientação sente o que não pode representar (...) e representa o que não pode sentir”. LaCapra (2001, p. 41) reconhece o fato das pessoas traumatizadas por episódios extremos poderem resistir perlaborar, atentando para o fato de o trauma ser uma experiência que “desarticula o eu e cria buracos na existência” que, talvez, “nunca sejam completamente dominados”. E Jörn Rüsen (2009, p. 17) consente que o trauma, na abordagem categórica da interpretação histórica, constitui uma ruptura “com a coerência (...) fundamental entre passado, presente e futuro”. Perlaborar o trauma, contudo, envolve o esforço para articular “efeito e representação” (LACAPRA, 2001, p. 42), de modo que possa neutralizar uma re-encenação, uma repetição de um passado reprimido, ou uma passagem inconsciente ao ato dessa dissociação limitadora. Rüsen (2014, p. 156) elucida que o pensamento histórico segue essa lógica por tornar o passado ausente, parte da identidade de si mesmo e um problema de consciência histórica, elemento da vida presente.

Destarte, a perlaboração das memórias das experiências traumáticas encontra na história não apenas uma colaboração coadjuvante, mas intensificada pelo “figurativo” (RÜSEN, 2003b) do conhecimento histórico – que se consubstancia na compreensão da sociedade com relação ao seu passado, em um trabalho de memória, de autorização, de *desobstrução à rememoração*, de sensibilização, com iniciativas voltadas ao debate, ao enfrentamento (*histórico e lutuoso*) dos legados de violência e às políticas sociais. Essa noção de “trabalho de rememoração”, de um trabalho de “retirada dos obstáculos à rememoração”, de inscrição na lembrança, supõe, como anuncia Paul Ricoeur (2007, p. 93 e 139), “que os transtornos enfocados não são apenas sofridos, mas que somos responsáveis por eles, o que é comprovado pelos conselhos terapêuticos que acompanham a perlaboração”.

Reconstruir o passado com a finalidade ética rememorativa de um racionalismo diagnóstico pensado de maneira social crítica, no reconhecimento intersubjetivo do dano, como prática cultural de memória coletiva, seria, desse modo, no reemprego dos argumentos do psicanalista Christian Ingo Lenz Dunker (2015, p. 24), “refazer os laços entre trabalho, linguagem e desejo, pensando a patologia – que se exprime no sintoma, no mal-estar e o sofrimento – como uma patologia do social”. Essa objetivação (*materialização*) da memória com vista à superação dos legados traumáticos da violência pretérita, como nota Kerwin Lee Klein (2000, p. 136-138), a ascende ao *status* de um agente (meta)histórico, de um dispositivo de reparação e de uma ferramenta para redenção. Desse modo, perlaborar a memória traumática, a recordação involuntária de eventos de particular intensidade e dificuldade emocional, demanda um deslocamento de transformação da memória traumática em uma narrativa coerente. Esta poderia, então, ser integradora de sentido, facilitando a reintegração do traumatizado em uma comunidade, reestabelecendo conexões essenciais da individualidade.

Isso não quer dizer, de acordo com Susan J. Brison (1999, p. 39-40), que o narrar das memórias do trauma seja sempre terapêutico ou suficiente para a recuperação do trauma, mas que tais narrativas contribuem significativamente para tal recuperação. A relação desse agente histórico com o presente pode assumir a forma do que Claudio Fogu e Wulf Kansteiner (2006, p. 302) denominam de uma “retórica enquadrante [*enframing*] da memória” de eventos recentes por meio de metáforas oriundas da institucionalização de uma cultura histórica. Historicizada, a memória poderia ir ao encontro da “experiência pós-moderna de descontinuidade histórica”, e isso se dá justamente pela abertura das fronteiras entre a memória e a história.³

³ A história, como disciplina acadêmica, deve ser “objetiva, unificada, ordenada e justificada” – ainda que não possa ser concebida inteiramente dessa forma, “por haver sempre um resíduo de incompreensibilidade por trás do que é sabido e um engajamento com a subjetividade que não pode ser eliminado” (MEGILL, 2007, p. 57). Deste modo, como ensina Pierre Nora (1989, p. 09), a história é sempre uma representação analítica e crítica, uma reconstrução incompleta e problemática “do que já não é mais”. Contudo, no contexto de possibilidade de representação da violência traumática, Wulf Kansteiner (2002, p. 191) observa que a história é compreendida “como um tipo particular de memória cultural” à desnaturalização do que nos deixa perplexo. Nesta tendência, a memória é entendida, nas palavras de Dominick LaCapra (1998, p. 16), “como basicamente o mesmo que a história ou, pelo menos, como sua matriz e musa”. Logo, mesmo em seus deslocamentos, falsificações e negações, a memória é fonte informativa fundamental para a história, cujas funções dizem respeito à atribuição, ou à

Na possibilidade de representação de um trauma histórico, de representação de uma violência cuja relevância seja fundamental para a identidade de um grupo no presente, de integração narrativa (co)produtora da memória do evento traumático, a oposição entre história e memória está longe de ser clara. Como observa Friedländer (1993, p. viii), quanto mais se procura uma interpretação intermediária do passado, mais a história e a memória se inter-relacionam. Nesse sentido, longe de serem consideradas rivais, sendo aceitas “como modos complementares de reconstrução e relação com o passado” (ASSMANN, 2006, p. 263), está-se de acordo com Dominick LaCapra (1998, p. 19-20), que elucida que a história e a memória se intermediam à “interação mutuamente questionadora” ou ao “intercâmbio dialético”, levando ao surgimento de uma “avaliação mais clara do que é ou não factual na recordação”. Nessa correspondência, a consciência histórica, como cautelosamente ressalta Saul Friedländer, é a conjunção necessária de ambos os extremos em qualquer esforço compreensivo de explicação e representação do passado que afeta o presente.

Ainda que a violência tenha sobrevivido intacta aos esforços para se combatê-la com a memória, perpetuando-se cada vez com mais intensidade, como adverte Tzvetan Todorov (2010, p. 06-07), o reconhecimento das injustiças históricas perpetradas no passado, como orientado pelos trabalhos de memória que visam a superar os seus legados traumáticos, possibilitaria o resgate de um passado negado, contribuindo para construção de uma teoria que, com o comprometimento da memória e de uma narrativa histórica criticamente informada, possibilitaria que um passado de experiências traumáticas pudesse ser perlaborado. Por sua dimensão perturbadora, por representar uma ameaça à identidade e aos contornos da própria ação, o trauma é uma experiência cujos termos precisam ser reconhecidos, confrontados e compreendidos para a sua transformação e superação. Ainda que a experiência traumática represente uma ameaça

“adjucação de reivindicações de verdade”, e à “transmissão de memórias criticamente testadas”, investigadas. (*ibidem*, p. 20) À história – como uma memória secundária, resultado do trabalho crítico, longe de ser prosaico, de uma memória primária – corresponde investigar criticamente a memória e induzir ao surgimento ideal “tanto de uma memória mais exata, como de uma avaliação mais clara do que é ou não factual na lembrança” (*idem*). E o componente ritual discursivo deste exercício sobre os eventos históricos traumáticos se encontra justamente em sua própria alternativa de “trabalho e perlaboração da memória” (*idem*), incorporada ao luto.

à significação, seus termos precisam ser mediados como prática cultural no processo de elaboração e integração da perda e representados ao esclarecimento e ao reconhecimento do dano, à reparação, à deslegitimação da violência e do sofrimento, à responsabilização e à (co)memoração. Como trabalho, como prática cultural de memória coletiva, seus termos precisam ser representados à identificação; precisam ser mediados pelo evento para a configuração e para a significação da violência traumática. Desse modo, mesmo que o trauma destrua o sentido pelas resistências que condiciona, um trabalho de memória, consubstanciado na representação do dano, na operação de signos à sua compreensão, na resignificação da experiência à produção de sentido, precisa dar conta dessa perda de orientação à sua possível perlaboração.

Referências

- ADORNO, Theodor. The Meaning of Working Through the Past. In: ADORNO, Theodor. **Critical models**. interventions and catchwords. New York: Columbia University Press, 1998.
- ADORNO, Theodor. **Negative dialektik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a theory of cultural trauma. In: ADORNO, Theodor et al. (Orgs.). **Cultural trauma and collective identity**. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- ALPHEN, Ernst Van. Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma. In: BAL, Mieke; CREWE, Jonathan, SPITZER, Leo (Orgs.). **Acts of memory**: cultural recall in the present. Hanover and London: Dartmouth College, 1999.
- ANKERSMIT, Frank. Trauma and suffering: a forgotten source of western historical consciousness. In: RUSEN, Jörn (Ed.). **Western historical thinking**: an intercultural debate. New York, Oxford: Berghahn Books, 2002.
- ANKERSMIT, Frank. **Sublime historical experience**. Stanford, California: Stanford University Press, 2005.

ANTZE, Paul. Telling Stories, Making Selves. Memory and Identity in Multiple Personality Disorder. In: ANTZE, Paul; Michael Lambek. (Eds.). **Tense past: cultural essays in trauma and memory**. New York: Routledge, 1996.

ASSMANN, Aleida. **Espaço da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, Aleida. History, Memory, and the Genre of Testimony. **Poetics Today**, n.27, vol.2. Porter Institute for Poetics and Semiotics, 2006

ASSMANN, Jan; CZAPLICKA, John. Collective memory and cultural identity. **New German Critique, Cultural History/Cultural Studies**, n.65, 1995.

BAL, Mieke. Introduction. In: BAL, Mieke; CREWE, Jonathan; SPITZE, Leo (Orgs.). **Acts of memory: cultural recall in the present**. Hanover and London: Dartmouth College, 1999.

BALL, Karyn. Introduction: trauma and its institutional destinies. **Cultural Critique**, University of Minnesota Press, n.46, 2000.

BECKER, David. Dealing with the consequences of organized violence in trauma work. In: **BERGHOF handbook for conflict transformation**. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2001. p.03-30

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano. A História, cativa da memória? para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais. São Paulo. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n.34, p.15, 1992

BLUSTEIN, Jeffrey. **The moral demands of memory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BOOTH, James. Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt. **The American Political Science Review**, American Political Science Association, v.93, n.02, 1999.

BRISON, Susan J. Trauma Narratives and the Remaking of the Self. In: BAL, Mieke; CREWE, Jonathan; SPITZE, Leo (Orgs.). **Acts of memory: cultural recall in the present**. Hanover and London: Dartmouth College, 1999.

CARUTH, Cathy. **Unclaimed experience: trauma, narrative, and history**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996.

CARUTH, Cathy. **Trauma: explorations in memory**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1995.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2015.

ERIKSON, Kai. Notes on Trauma and Community. In: CARUTH, Cathy (Org.). **Trauma: explorations in memory**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1995.

FEINDT, Gregor et al. Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies. **History and Theory**, Wesleyan University, v.53, 2014.

FOGU, Claudio; KANSTEINER, Wulf. The politics of memory and the poetics of history. In: LEBOW, Richard Ned et al. (Orgs.). **The politics of memory in postwar Europe**. Durham: Duke University Press, 2006.

FREUD, Sigmund. Jenseits des Lustprinzips. In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.). **Psychologie des unbewussten** (Band III). Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1975a.

FREUD, Sigmund. Erinnern, wiederholen und durcharbeiten. In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.) **Schriften zur Behandlungstechnik**. Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1975b.

FREUD, Sigmund. Über Psychotherapie. In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.) **Schriften zur behandlungstechnik**. Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1975c.

FREUD, Sigmund. Trauer und Melancholie (1917 [1915]). In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.). **Psychologie des Unbewussten (Band III)**. Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1975d.

FREUD, Sigmund. Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921). In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.). **Fragen der gesellschaftsursprünge der religion**. Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1974.

FREUD, Sigmund. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917). In: MITSCHERLICH, Alexander; RICHARDS, Angela; STRACHEY, James (Orgs.). **Vorlesungen zur Einführung in die psychoanalyse und neue folge (Band I)**. Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1969.

FREUD, Sigmund Das interesse an der psychoanalyse (1913). In: **GESAMMELTE Schriften** (Band IV). Zur Psychopathologie des Alltagslebens / Das Interesse an der Psychoanalyse / Über Psychoanalyse / Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung. Leipzig; Wien; Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.

FRIEDÄNDER, Saul. **Memory, history, and the extermination of the jews of Europe**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

FÜLÖP, Éva; LÁSZLÓ, János. Emotional Processes in Elaborating a Historical Trauma in the Daily Press. In: CABECINHAS, R.; ABADIA, L. (Orgs.). **Narratives and social memory: theoretical and methodological approaches**. Braga: University of Minho, 2013.

FUNKENSTEIN, Amos. Collective Memory and Historical Consciousness. **History and Memory**, Indiana University Press, v.1, n.1, p.05-26, 1989.

GINZBURG, Jaime. **Crítica em tempos de violência**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **On collective memory**. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

JELIN, Elizabeth. **State repression and the labors of memory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

KANSTEINER, Wulf. Finding Meaning in Memory: a Methodological Critique of Collective Memory Studies. **History and Theory**, Wiley for Wesleyan University, v.41, n.2., 2002.

KEHL, Maria Rita. **O Tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2009.

KLEIN, Kerwin Lee. On the emergence of memory in historical discourse. **Representations**, Special Issue: Grounds for Remembering. University of California Press, n.69, 2000.

KOSELLECK, Reinhard. Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisse. In: KNIGGE, Volkhard; FREI, Norbert (Orgs.) **Verbrechen erinnern: die auseinandersetzung mit holocaust und völkermord**. Boon: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.

KOSELLECK, Reinhard. **The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts**. stanford, California: Stanford University Press, 2002.

LACAPRA, Dominick. Trauma, history, memory, identity: what remains? **History and Theory** Wesleyan University, 55, p.375-400., 2016.

LACAPRA, Dominick. Historical and literary approaches to the “final solution”: Saul Friedländer and Jonathan Little. **History and Theory**, Wesleyan University, n.50., 2011.

LACAPRA, Dominick. **Writing history, writing trauma**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.

LACAPRA, Dominick. **History and memory after auschwitz**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.

LÜBBE, Hermann. Esquecimento e historicização da memória. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.29, n.57, p.285-300, 2016.

MAIER, Charles S. A Surfeit of memory? reflections on history, melancholy and denial. **History and Memory: Studies in Representation of the Past**, v.5, n.2, p.135-152, 1993.

MEGILL, Allan. **Historical knowledge, historical error: a contemporary guide to practice**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

NORA, Pierre. Between memory and history: les lieux de mémoire. **Representations** 26, Spring, p.07-25, 1989.

OLICK, Jeffrey K. **The politics of regret: on collective memory and historical responsibility**. New York, London: Routledge, 2007.

ORTEGA, Francisco. El Trauma Social como Campo de Estúdios. In. ORTEGA, Francisco (Org.) **Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales, 2011.

ORTEGA, Francisco. A. La ética de la historia: una imposible memoria de lo que olvida. **Desde el Jardín de Freud**, n.04. Bogotá, 2004.

RICHARD, Nelly. Políticas da memória e técnicas do esquecimento. In: MIRANDA, Wander Melo (Org.). **Narrativas da modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa (Volume III)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 1 em torno da psicanálise**. São Paulo: Edições Loyola, 2010b.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROTH, Michael S. **Memory, trauma, and history: essays on living with the past**. New York: Columbia University Press, 2012.

ROTH, Michael S. Freud's Use and Abuse of the Past. In. ROTH, Michael S. (Ed.) **Rediscovering history: culture, politics, and the psyche**. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RÜSEN, Jörn. **Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

RÜSEN, Jörn. Using history: the struggle over traumatic experiences of the past in historical culture. **Historein**, v.11. 2011.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. **História da historiografia**, n.02, p.163-209, 2009.

RÜSEN, Jörn Mourning by history. ideas of a new element in historical thinking. **Historiography East and West**, Koninklijke Brill NV: Leiden, v.1, n.1, p.13-38. 2003a.

RÜSEN, Jörn **Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte**. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2003b.

RÜSEN, Jörn Introduction. Historical thinking as intercultural discourse. In. RUSEN, Jörn (Ed.). **Western historical thinking: an intercultural debate**. New York, Oxford: Berghahn Books, 2002.

SMELSER, Neil J. Psychological trauma and cultural trauma. In. **CULTURAL Trauma and Collective Identity**. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London. 2004.

Trauma, história e luto: a perlaboração da violência
Johnny Roberto Rosa

SPIEGEL, Gabrielle M. Memory and history: liturgical time and historical time. **History and Theory**, Wiley for Wesleyan University, v.41, n.02, p,149-162, 2002.

TODOROV, Tzvetan. **Memory as a remedy for evil**. London: Seagull Books, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem**. São Paulo: Arx, 2002.

Recebido em 28/03/2018
Aprovado em 30/07/2018

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Programa de Pós-Graduação em História - PPGH

Revista Tempo e Argumento
Volume 10 - Número 25 - Ano 2018
tempoeargumento@gmail.com