

Monumentos e memória para a nossa época¹

Monuments and memory for our times

Partha Mitter*

* Wolfson College, University of Oxford and University of Sussex. E-mail: parthamitter@btinternet.com.

Resumo: As perspectivas globais sobre os monumentos e a memória estão emaranhadas aos conceitos de modernidade, nação e História. Este ensaio explora as relações complexas e problemáticas entre monumentos, memória coletiva e identidade nacional. O texto rastreia os conceitos chave e as origens que sustentam essas conexões, baseando-se amplamente em diversas teorias da memória elaboradas durante o século XX. O ensaio conclui que as decisões de construir memoriais implicaram tanto o esquecimento como a recordação seletiva, refletindo na ausência de memoriais públicos do genocídio da Divisão, na Índia e no Paquistão.

Palavras-chave: Modernidade. Monumentos. Memoriais. Memória coletiva. Identidade nacional. Esquecimento.

Abstract: Global perspectives on monuments and memory are entangled in concepts of modernity, the nation, and history. This essay explores the complex and problematic relationships between monuments, collective memory, and national identity. It traces the key concepts and their origins that underpin these connections, drawing widely on diverse theories of memory elaborated during the twentieth century. It investigates the writing of history, and the embedding of progress in western concepts of history and modernity. It concludes that decisions to build memorials have entailed forgetting as much as selective remembrance, reflecting on the absence of public memorials in India and Pakistan to the genocide of Partition.

Keywords: Modernity. Monuments. Memorials. Collective Memory. National Identity. Forgetting.

¹* Título do original: “Monuments and Memory for Our Times”. Publicado originalmente em 2013, no periódico *South Asian Studies*, v. 29, n. 1, p. 159–167. <http://dx.doi.org/10.1080/02666030.2013.772809>
Traduzido para *Escritas do Tempo*, em 2024, pela profa. Dra. Amanda L. Jacobsen de Oliveira – UTFPR.



A rica seleção de textos aqui reunidos, a respeito das implicações culturais e políticas dos monumentos no sul da Ásia, oferece-nos quadros conceituais inovadores para desafiar os modelos ocidentais predominantes na História cultural, com base numa ideia determinista de progresso. Entretanto, essa abordagem pós-colonial agonística fará sentido apenas se considerá-la numa perspectiva global e sondando as categorias conceituais adjacentes que sustentam essa compilação, tais como modernidade, História e nacionalidade. A modernidade não é uma criação exclusiva do Ocidente. No entanto, o Iluminismo europeu apresentou-a como um pacote cultural com princípios claramente articulados, e nossas preocupações atuais com a História e a modernidade remontam, explícita ou implicitamente, ao Iluminismo.² Pensando nisso, eu gostaria de abrir o debate a um nível mais amplo e teórico, explorando conceitos gerais, tais como a relação entre os monumentos e a modernidade, e como eles se valem da História e da memória coletiva.

Há, como o volume sugere, dois tipos de monumentos: o durável e o efêmero. Os tangíveis são fáceis de definir. São materiais, tais como lugares, construções e imagens. Os monumentos efêmeros são transitórios e móveis, feitos de materiais frágeis. Outras preocupações dos ensaios aqui apresentados são as funções da memória e das identidades contestadas. Essas têm um impacto nos monumentos da modernidade que são constantemente reinventados para fins políticos e culturais. Meu ensaio procura investigar os conceitos chave e suas origens que estão na base da relação problemática entre monumentos e memória coletiva na validação da identidade nacional. A definição de “monumentos” no dicionário é tudo o que é duradouro; qualifica-se como monumento uma construção ou lugar que tenha sobrevivido ou sido preservado em consequência da sua importância histórica. Assim, o propósito original dos monumentos – em outras palavras, a sua vida primeira como estrutura funcional – é frequentemente muito diferente da sua pós-vida ao longo da História. No seu instigante trabalho, *Lives of Indian Images*³, Richard Davis identifica a multiplicidade de significados e funções de imagens hindus sagradas, desde suas funções rituais tradicionais até os novos significados atribuídos em períodos sucessivos. Os deuses hindus foram descritos como monstros pelos visitantes europeus da Índia a partir do século XVI; eles apareceram em leilões

² A. Sem. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. London: Penguin Books, 2005, p. 131-138: afirma, de uma perspectiva universalista, que as diferenças entre o Oriente e o Ocidente não eram assim tão grandes. O que ocorre é que ideias e valores similares foram articulados de forma diferente. Talvez uma distinção notável em relação ao Ocidente seja uma definição menos articulada de progresso.

³ Sem tradução brasileira.

artísticos contemporâneos como objetos artísticos valiosos; recentemente eles se tornaram um peão na política de identidade contemporânea na Índia.⁴

Dessa forma, no caso de monumentos antigos que incluem imagens religiosas, o significado que lhes atribuímos hoje, com frequência, não é nada parecido com o que eles significavam para os seus produtores e consumidores originais. Considere-se, por exemplo, as *viharas* (residências de monges) e *chaityas* (salas de oração) budistas, escavadas na rocha, construídas em Ajanta na Índia central, no século V d.C., as quais foram abundantemente decoradas com pinturas budistas narrativas.⁵ Ajanta influenciou a arte budista por toda a Ásia, porém, gradualmente, desapareceu da memória coletiva conforme o budismo entrou em declínio na Índia a partir do século X. Os afrescos foram redescobertos no início do século XIX por um oficial inglês e foram posteriormente documentados em 1896-1897 por John Griffiths, diretor da escola de arte do governo de Bombaim (atual Mumbai). Rapidamente tornou-se um dos maiores ícones para os nacionalistas indianos, em parte porque eles, junto aos nacionalistas de todo o mundo, consideravam a pintura histórica monumental como condição *sine qua non* de qualquer nação que se preze. Ofereço isso como um exemplo da pós-vida dos monumentos: o significado original deste antigo sítio arqueológico budista foi transformado no período colonial, quando se tornou uma fonte de inspiração para os pintores nacionalistas da Bengal School.⁶

Nossa percepção da função e do significado dos monumentos tem muito a ver com as atitudes atuais em relação ao passado. No entanto, antes de mais nada: o que entendemos como “monumentos”, em oposição aos templos em pleno funcionamento, mesquitas, igrejas, sinagogas, palácios e outras formas de arquitetura? Todas as construções públicas podem clamar o *status* de monumentos? Nós já consideramos o significado de um monumento como uma estrutura antiga que sobreviveu ou foi preservada em razão de sua importância histórica. Sendo assim, a relação entre as construções – sagradas ou seculares – que estão em uso, e aquelas que sobreviveram ao passado, mas não servem mais à sua função original, é uma relação complexa e problemática. Isso muitas vezes pode dar origem a um conflito de definição, entre a comunidade e o Estado, sobre o que é um edifício em pleno funcionamento e o que é um

⁴ Davis, R. H. *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

⁵ Behl, B. K. *The Ajanta Caves: Artistic Wonder of Ancient Buddhist India*. New York: Harry N. Abrams, 1998.

⁶ Mitter, P. *Much Maligned Monsters: History of European Reactions to Indian Art*. Oxford: Clarendon Press, 1977. p. 106, 137, 149, 165; Mitter, P. *Art and Nationalism in Colonial India 1850-1922*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 303-306.

monumento histórico.⁷ Em outras palavras, a definição de um monumento depende muito da relação de uma sociedade particular com seu passado. Eu gostaria de ampliar esta premissa considerando dois discursos correlatos: modernidade e memória coletiva; memória coletiva e identidade nacional. Esses dois discursos são relacionados intertextualmente devido aos fortes vínculos entre o nacionalismo moderno e a imagem do passado.

Monumentos são, essencialmente, criações políticas de nossa época, embora eles existissem de forma muito menos consciente em períodos prévios. Seria, portanto, útil considerar primeiro a natureza da modernidade que atribui tanta significância aos monumentos. Nós sistematicamente usamos o termo modernidade mesmo que não haja consenso sobre seu real significado. Eu, por exemplo, vejo a modernidade como uma nova percepção do tempo que começou a emergir no século XVIII em torno dos debates acalorados entre figuras proeminentes do Iluminismo.⁸ Atualmente, estamos conscientes do fato de que o Iluminismo escondeu um lado sombrio. Ao passo que inspirou os princípios inflamados de *liberté, égalité e fraternité*, proclamados durante a Revolução Francesa, a sua reivindicação à universalidade de suas ideias era vista como sendo, involuntariamente ou não, uma força da opressão das minorias, tais como as mulheres, as classes desfavorecidas e os povos não ocidentais.

Não obstante, como eu já mencionei, mesmo quando se quer questionar os pressupostos ocidentais, o ponto de partida de nossos discursos atuais deve ser o Iluminismo, e as noções incorporadas de progresso que tomaram forma no século XVIII e foram subsequentemente assimiladas no mundo colonial.⁹

A ideia de progresso redefiniu o passado à luz de sua percepção do presente ao mesmo tempo em que exprimia um otimismo cada vez maior em relação ao futuro, o que reformulou drasticamente o sentido medieval de tempo e História. J. B. Bury chamou de “progresso” a ideia dominante da civilização ocidental, atribuindo uma dimensão moral ao desenvolvimento,

⁷ Ver Ahmed, H. *Conservation of Indo-Islamic Historic Building in India: An Evaluation of the Post-Colonial Conservation Policy and Legal Framework*, Report for the World Bank for its trans-regional project on Policies and Financial Mechanisms for Culture in Sustainable Development Learning Initiative ([s.l.]: [s.n.], 2008).

⁸ Bury, J. B. *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*. London: Macmillan, 1920.

⁹ Os direitos declarados do homem à vida, à liberdade e à propriedade na Declaração de Independência Americana subordinaram as mulheres e excluíram os escravos. Suas limitações são óbvias considerando que, posteriormente, o movimento das mulheres procurou reparar suas desvantagens. Pesquisadores pós-coloniais, notavelmente Gayatri Charavorty Spivak e outros, desafiaram os preceitos subjacentes do Iluminismo – ver a análise dela sobre as ideias de Emmanuel Kant em G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press, 1999, seção 1, Filosofia) – traduzido como *Crítica da razão pós-colonial: por uma história do presente fugidio*. Ver também David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), capítulo 15, “The time and space of the Enlightenment project”, sobre a diferença entre o Iluminismo e o presente pós-moderno – livro traduzido como *Condição pós-moderna: Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*, com capítulo “O tempo e o espaço do projeto do Iluminismo”.

impulsionando-o em uma direção desejável para maximizar a felicidade humana através da engenharia social. Esta situação contrastava com a Idade Média quando as recompensas na vida após a morte determinavam em grande parte as ações e instituições humanas. A grande mudança na percepção dos valores humanos surge no século XVII em paralelo à revolução das ciências físicas, como resultado de uma série de fatores. O quadro conceitual da ciência foi fornecido pelo empirismo grego e pelo antigo sistema indiano de valor posicional dos números e a função do zero, enquanto os chineses forneceram a tecnologia do papel e do processo de impressão, a destilaria, a pólvora e o compasso, ao Ocidente.¹⁰

Uma nova confiança no Ocidente foi marcada pela racionalidade cartesiana e pela crítica histórica de Pierre Bayle. O famoso debate intelectual na França do século XVII, sobre a superioridade dos conhecimentos antigos em relação aos modernos, celebrado como a Querela dos Antigos e Modernos, abalou seriamente a reverência inquestionável pela autoridade e sabedoria dos séculos anteriores.¹¹ Bernard le Bouvier de Fontenelle, que se juntou à luta, ousou dizer que os modernos haviam aperfeiçoado os autores antigos. Ele insistiu ainda que o progresso era um processo histórico impessoal com uma dinâmica própria. Como a reputação dos antigos parecia cada vez mais vulnerável, submeteu-se o estudo da História a uma mudança fundamental. Agora o objetivo era procurar os princípios racionais da ação humana para substituir a Providência. Montesquieu e Voltaire enunciaram a primeira História universal, com a ressalva de que o presente melhorou o passado.¹² Marie-Jean Caritat, Marquês de Condorcet, outro progressista, propôs leis inexoráveis da História.¹³ Os *Fragments of Universal History* [*Fragmentos da História Universal*] de Anne-Robert-Jacques Turgot¹⁴ levaram a cabo a doutrina do progresso. Os seus esforços conjuntos lançaram as bases para o grande projeto de Hegel, do progresso do Espírito Universal (*Geist*) através da História.¹⁵

Em síntese, os princípios do método histórico foram delineados na França iluminista. O esqueleto essencial do discurso histórico é o conceito de tempo, e é para a sua transformação no século XVIII que devemos nos voltar agora. Desde o período inicial, prevaleceram duas

¹⁰ Gombrich, E. H. “Nova Reperta” (artigo não publicado).

¹¹ Rigault, H. *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1856.

¹² Bury, capítulo 7.

¹³ M.-J.-A. Condorcet, Marquis de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Traduzido para o inglês por J. Barraclough. London: Weidenfeld and Nicholson, 1995. Esta é uma tradução moderna do seu trabalho escrito na prisão em 1794 e publicado postumamente.

¹⁴ Sem tradução brasileira.

¹⁵ A.-R.-J. Turgot. “A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind (1750)”. In: Nisbet, R. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980. Capítulo 5. Ver também Bury, capítulo 7. Sobre Hegel, ver Bury, capítulo 10 e uma avaliação crítica em Gombrich, E. H. *In Search of Cultural History*. Oxford: Clarendon Press, 1969. p. 6-14.

ideias em relação ao tempo. Uma é a ideia do passado como uma série de ciclos que se repetem continuamente na ascensão e queda das sociedades. Outra noção relacionada é aquela do declínio contínuo. Os gregos antigos viam a sociedade como uma transição da Idade de Ouro para a Idade de Prata e de Bronze, chegando, por fim, à nossa Idade de Ferro, marcando a degeneração progressiva da humanidade. A noção de declínio era partilhada pelas antigas sociedades Maia, Asteca, Indiana e Chinesa. Os indianos antigos idealizavam a Idade da Verdade, *satya-yuga*, seguida por *treta* e *dvapara* e, finalmente, nossa era atual, *kali-yuga*, quando a ordem social e moral se rompeu irrevogavelmente. O sentimento predominante de que os antigos eram superiores aos modernos, ainda no século XVIII, era um resultado da ideia da idade de ouro quando as coisas teriam sido perfeitas, a qual se seguiria por um declínio inexorável, uma ideia descrita por George Boas como “primitivismo cronológico”.¹⁶

A ideia do século XVIII de um progresso linear no sentido de que nunca podemos voltar no tempo e que as coisas sempre melhoram em vez de piorarem, foi definitivamente nova e, como já sugeri, atingiu sua apoteose em Hegel. O pensador alemão ofereceu-nos sua formulação memorável da História, a saber, que a História era o inevitável progresso do Espírito através do tempo. Era o desdobramento da liberdade guiada pela razão e impulsionada pela lógica dialética da interação de forças opostas (tese e antítese é igual à síntese). Em cada etapa de desenvolvimento social, a batalha constante entre forças progressistas e reacionárias levou à etapa seguinte e mais aperfeiçoada. Todavia, tratava-se de um processo evolutivo dinâmico no qual cada etapa de desenvolvimento dava lugar à fase superior seguinte. As forças progressistas e reacionárias não tinham qualidades intrínsecas (ou superioridade moral); o seu mérito relativo devia-se à sua posição temporal particular na hierarquia do progresso. Portanto, as mesmas forças progressistas tornar-se-iam reacionárias com o passar do tempo, para serem então substituídas por um outro conjunto de novas forças. Essa noção orgânica da inevitabilidade tinha uma lógica própria, de forma que a História nunca poderia se tornar retrógrada, isso poderia acontecer apenas com forças sociais específicas em determinado momento histórico.

Hegel descreveu a História como o desdobramento gradual do Espírito (*Geist*) rumo ao seu autoconhecimento, insinuando que o processo acabaria, por fim, quando o Espírito chegasse a compreender-se integralmente. É difícil de conciliar isso com seu outro conceito, a saber, o de que o progresso era não só inevitável, como também interminável. Esse paradoxo, ou a contradição hegeliana, nunca foi totalmente resolvido no pensador alemão, e talvez não devesse

¹⁶ Boas, G. *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1948. Para uma definição sucinta de primitivismo, ver Mitter, P. “Primitivism”. In: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Ed. por D. Levinson e M. Ember, 4 vol. New York: Henry Holt and Company, 1996. III, p. 1029-1031.

ser. A sua ambiguidade em si inspirou discursos sociais, políticos e culturais.¹⁷ Entre outras coisas, o anacronismo como um conceito relacionado surgiu no final do século XVIII. Sem uma consciência da linearidade do tempo e da noção de um período, outras palavras, tais como um segmento ou um momento específico dentro do continuum, ou o anacronismo no sentido de estar fora de “sincronia” com o período, não seriam coerentes. De modo semelhante, uma preocupação com o “arcaico”, ou com uma imitação insegura de uma era anterior, exige que o sujeito esteja consciente da separação essencial entre passado e presente. Essa consciência alimentou o gosto ocidental pela antiguidade ou por um objeto antigo por si só.

A doutrina do progresso, que conferiu um conceito linear à História, confirmou uma nova noção de ruptura no século XVIII, que encerrou, eternamente, o continuum entre passado e presente. Foucault falou de *ruptura* ou interrupções abruptas, descontinuidades e mutações de discursos, em conexão com a produção de significado e conhecimento, questionando as continuidades intactas propostas pela História “progressista” e liberal das ideias. Se aplicarmos a noção de Foucault de ruptura à grande mudança de paradigma desencadeada no século XVIII, em nenhum lugar essa descontinuidade é mais dramática.¹⁸

A nova interpretação do passado proposta pelos filósofos franceses ajudou a distanciar o passado do presente para sempre, o que fez as pessoas verem os monumentos sob uma nova perspectiva. Examinemos agora como a ideia do passado foi aplicada às várias disciplinas. Por exemplo, a ciência da arqueologia no século XVIII dedicava-se aos vestígios materiais da Antiguidade, enquanto o Movimento Romântico concebia o mundo perdido dos antigos. O que pode ser denominado arqueologia histórica teve suas raízes na restauração das ruínas monumentais da antiguidade clássica. Entretanto, a recuperação das ruínas materiais do passado greco-romano já havia começado durante a Renascença. Os humanistas desejavam conhecer em primeira mão os cânones da arquitetura clássica como meio de auxílio aos arquitetos em exercício. O italiano Pirro Ligorio (1513-1583) foi um arqueólogo pioneiro que aplicou o desenho científico a monumentos antigos, conduzindo escavações e restaurações iniciais.¹⁹

Voltamo-nos agora para o século XVIII, a fim de presenciar o desenvolvimento da arqueologia, não apenas na descoberta deslumbrante de Herculano e Pompeia, como também

¹⁷ Gombrich. “Nova Reperta”.

¹⁸ *L'Archéologie du Savoir* (Foucault, M. *The Archaeology of Knowledge* [traduzido no Brasil como *A Arqueologia do Saber*], traduzido para o inglês por A. M. Sheridan Smith (London, New York: Routledge, 2002) de Michel Foucault, fala de afirmações que tem uma trajetória teleológica; outras que não cabem no discurso dominante desaparecem da História. A visão dele de que o conhecimento não cresce de forma linear, mas em termos de conflitos e competições, envolvendo grandes rupturas, é particularmente ressonante aqui.

¹⁹ Mandowsky, E.; Mitchell, C. *Pirro Ligorio's Roman Antiquities*. London: Warburg Institute, University of London, 1963.

na ascensão da arqueologia colonial em conexão com a Índia e com o Oriente Próximo. A arqueologia primitiva trabalhou em conjunto com o Romantismo florescente, mesmo quando a concepção da Grécia antiga estava mudando profundamente. Um de seus efeitos foi a criação do influente movimento neoclássico na arte e na arquitetura. A jornada histórica de James Stuart (conhecido como “O Ateniense”²⁰) e Nicholas Revett, em 1751, para Atenas, então sob domínio otomano, e a publicação de desenhos meticulosos do Partenon, baseados em medições exatas, revelaram uma pureza da ordem dórica robusta e sem adornos, em si muito diferente daquilo que as pessoas foram levadas a crer através de cópias romanas posteriores. A convicção crescente de que o Partenon fora construído nos primórdios da civilização oferecia uma nova percepção de sua simplicidade primitiva, inspirando artistas do século XVIII a criar um estilo de maior pureza e simplicidade.²¹ Essa imagem era, contudo, significativamente diferente da imagem pouco lisonjeira dos filósofos que mencionarei mais adiante.

O grande intelectual alemão, Johann Joachim Winckelmann, deixou sua marca indelével na estética do neoclassicismo, centrando na perfeição da escultura grega que inspirou gerações de europeus. A visão poderosa de Winckelmann formou-se por seu ideal homoerótico do *kouros* grego, uma perfeição física masculina buscada incessante e derradeiramente por ele na classe delinquente inferior da Itália.²² A frivolidade e decadência rococó tornaram-se um contraste a ser estipulado em relação à pureza viril do grego Apolo. A Grécia antiga, acreditava Winckelmann, expressava uma energia masculina primeva que contrariava a decadência e a corrupção de sua própria era. Sua profunda nostalgia pela perda irrevogável da inocência dos primórdios da civilização permeou grande parte da arte e da literatura europeia contemporânea.²³ Atitudes semelhantes podem ser detectadas na reapreciação de Homero, que deixa de ser venerado como o modelo para a literatura europeia posterior, e passa a ser observado como a expressão suprema da infância do homem.²⁴ Sentimentos primitivistas parecidos foram expressados por Goethe em relação à peça do antigo dramaturgo indiano Kalidasa, intitulada *Sakuntala*. A heroína Sakuntala, o ídolo dos românticos alemães, representa a inocência sublime pertencente a uma era primitiva que deixara de existir.²⁵

²⁰ No texto original, em inglês, *James “Athenian” Stuart*.

²¹ Stuart, J.; Revett, N. *The Antiquities of Athens*. v. I. London: John Haberkorn, 1762.

²² Leppmann, W. *Winckelmann*. New York: Alfred A. Knopf, 1970. p. 271-288.

²³ Potts, A. *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the Origins of Art History*. New Haven, London: Yale University Press, 1994.

²⁴ Honour, H. *Neo-Classicism*. Harmondsworth: Penguin, 1968. p. 43-64.

²⁵ Ver Willson, A. L. *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*. Durham, NC: Duke University Press, 1964. Ver também Marchand, S. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Difundida na literatura e na arte, a conscientização deste período de que o passado remoto havia desaparecido nas brumas do tempo, para nunca mais retornar, tornou a ruptura particularmente pungente. Essa noção de ruptura também inspirou a primeira História da arte propriamente dita. Antes de Winckelmann, Grécia e Roma antigas eram compreendidas seguindo o caminho de uma continuidade ininterrupta até o Império Bizantino, interrompidas apenas temporariamente pelos otomanos, mas gloriosamente restauradas durante a Renascença. Em seu trabalho seminal, *The History of the Art of Antiquity* [A História da Arte da Antiguidade] (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764)²⁶, Winckelmann aplicou métodos históricos para estudar a arte de uma sociedade que pertencia essencialmente ao passado. Assim, ele foi significativamente além da primeira História dos artistas, escrita pelo humanista italiano Giorgio Vasari, como uma narrativa ininterrupta até a sua própria geração.²⁷

Esse relato lisonjeiro dos antigos não era a única percepção predominante no século XVIII. A escavação de duas cidades romanas – Herculano, descoberta em 1738, e Pompeia, escavada em 1748 – revelou, perante os sábios europeus, um mundo de cuja existência eles não tinham a menor ideia. A partir da Renascença, a linguagem crua e sexualmente carregada e o universo violento dos mitos e rituais greco-romanos, haviam sido explicados alegoricamente de modo a torná-los compatíveis com a sensibilidade cristã. Essa segurança começou a ser prejudicada quando os viajantes europeus retornaram para casa com suas histórias de cultos fálicos e ritos sexuais praticados ao redor do mundo. O novo discurso de religião comparada teve prazer em apontar semelhanças da sexualidade sagrada entre os gregos antigos e os indianos contemporâneos, por exemplo.

Com a escavação das duas cidades romanas do século II, deixou-se muito pouco para a imaginação. Conforme o véu caía dos olhos dos *érudits*, eles usaram essa arma recém descoberta para atacar o cristianismo, propondo, no processo, a polaridade essencial da superstição e da razão. Para os nossos fins, todavia, essa percepção teve um outro aspecto. Como aponteí, desde a Renascença, os instruídos traçaram sua herança diretamente de seus antepassados gregos, visualizando uma continuidade ininterrupta de seu patrimônio clássico. As correspondências entre as descrições clássicas de cultos sexuais e os relatos contemporâneos

²⁶ Sem tradução brasileira.

²⁷ *Lives of the Most Excellent Painters, Sculptors, and Architects*, de Giorgio Vasari, concluído em 1550 (e publicado em muitas edições modernas), que traçou a ascensão da arte representativa ou ilusionista na Renascença, forneceu o esquema essencial para a História da arte no Ocidente. A narrativa de Vasari tem um forte conteúdo teleológico que rastreia o triunfo da mimese de Giotto a Raphael. Vasari não estava escrevendo a História da “arte” *per se*, mas a História dos artistas, enquanto Winckelmann compôs, conscientemente, a História da arte grega antiga.

de viajantes levaram à tomada de consciência progressiva das experiências comuns da humanidade, e, eventualmente, à disciplina da antropologia. Porém, pensadores como Bayle, Fontenelle, D’Holbach e outros, que consideravam os pagãos, tanto clássicos como contemporâneos, como povos primitivos atormentados pelo medo do sobrenatural, também começaram a separar a si mesmos (os homens racionais do século XVIII, que celebravam uma religião natural e saudável) das sociedades antigas não-ocidentais, alegadamente primitivas e supersticiosas (assim como o fez o clero cristão).²⁸

Em suma, independente se selvagens assustados que atribuíam causas divinas aos desastres naturais, ou representantes de uma inocência perdida na modernidade, os gregos pertenciam essencialmente à infância do homem, um universo muito diferente daquele dos homens sábios do século XVIII. Aqui, a arqueologia uniu-se à antropologia ao propor uma *altérité* dentro da própria Europa. Rapidamente, no século seguinte, surgiu uma nova e exclusiva imagem da Grécia antiga: não como sábia ancestral, mas como princípio primeiro, a criança ou a *Urheimat*²⁹, que se transformaria, por fim, na sociedade progressista que foi a Europa do século XIX, um mito de exclusividade racial explorado por Martin Bernal e seu trabalho controverso, *Black Athena*.³⁰

Diante desta nova noção de tempo e História, como se considera os monumentos? Vejamos o caso da Índia pré-colonial. Construídos em material durável, os edifícios públicos, muitos deles sagrados – o templo, a mesquita e a igreja – tinham funções sociais específicas. Quando não estavam mais em uso, eram simplesmente abandonados porque perdiam o propósito para o qual foram construídos. Por causa da adição contínua de camadas históricas, com frequência a arquitetura usada previamente caiu em desuso e esquecimento. Isso ocorreu com muitos dos antigos *stupas* (memoriais funerários ao Buda), *chaityas* (salões de oração) e *viharas* (monastérios) budistas, assim como com os primeiros templos hindus.

Com a expansão europeia, essas novas ideias sobre os monumentos espalharam-se pelo mundo todo. No período colonial, muitas das estruturas sagradas supramencionadas que sobreviveram em estado de ruína na Índia foram descobertas por oficiais ingleses. Com a emergência de uma nova compreensão do tempo, e a conseqüente ascensão da arqueologia, uma quantidade desses “monumentos” foi, assim, redescoberta e começou a desfrutar de uma pós-vida próspera. Eles foram documentados meticulosamente com desenhos calculados de

²⁸ Manuel, F. E. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

²⁹ Do alemão, a terra natal, a primeira habitação dos povos.

³⁰ Bernal, M. *Black Athena, the Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1991.

plantas baixas e elevações, e ornamentados com imagens em preto e branco, como parte de um projeto massivo conduzido pela Pesquisa Arqueológica da Índia, organizado pelo Raj Britânico (ou Índia Britânica). Embora o objetivo principal dessa instituição fosse adquirir conhecimento do subcontinente para exercer controle mais efetivo sobre o território e sua população, a arqueologia colonial “re-consagrou” esses monumentos como objetos de contemplação, como parte do prazer das ruínas. A noção de ruptura com o passado conferiu um novo significado a essas ruínas arquitetônicas, pois elas forneceram a matéria-prima para a construção de uma narrativa histórica para a Índia. Uma série de descobertas significativas de monumentos antigos e pesquisas detalhadas de todos os vestígios arqueológicos providenciaram os recursos para a construção da História da Índia de modo geral, e da História da arte e arquitetura indianas em particular, assim como exemplificado pelo clássico *History of Indian and Eastern Architecture* [*História da Arquitetura Indiana e Oriental*], de James Fergusson. O volume continua sendo referência para gerações de estudantes da arte.³¹

Um desenvolvimento paralelo na época colonial foi o estabelecimento de museus coloniais, templos seculares da cultura, nos quais objetos até então funcionais adquiriram uma nova aura. Os objetos de arte e arqueologia expostos em museus coloniais, tais como o grande Museu Indiano em Calcutá (antigamente *Calcutta*, agora *Kolkata*, em inglês), ajudaram a fomentar a noção de patrimônio “clássico” da Índia, com sua conotação dupla de clássico: a sugestão do gosto “greco-romano” e a concepção da alta arte em oposição ao demótico. O mito da era clássica da Índia foi captado pelos nacionalistas quando eles buscavam reivindicar o patrimônio da nação.

Um debate recente centrou-se nas conexões entre monumentos modernos e a memorialização de eventos significativos na memória coletiva. A memória coletiva tem uma relação dialética com as reconstruções do passado porque ambas contribuem à ideia de nacionalidade. Ocorre que o período no qual as sociedades tomaram consciência da descontinuidade entre passado e presente foi também, paradoxalmente, o período no qual começaram a surgir as primeiras indicações da recuperação da nacionalidade. A “nação” é um construto que serve para forjar a noção de unidade e o sentimento de “nós” contra “eles”. Essa unidade é mantida através da invocação da memória coletiva, que é, por si só, seletiva e frequentemente construída ou reconstituída de forma consciente. Porque o passado havia se tornado “um território desconhecido” no século XVIII, aos nacionalistas, entre outros, restou a

³¹ Fergusson, J. *History of Indian and Eastern Architecture*. London: John Murray, 1876.

Para mais informações sobre Fergusson e a construção colonial da História da arte, ver Mitter, *Much Maligned Monsters*, p. 260-267.

tarifa de sua redescoberta. E, ainda assim, o paradoxo é que, enquanto essa grande ruptura tornou-se incrivelmente evidente durante o Iluminismo, essa época testemunhou, simultaneamente, uma ansiedade para restaurar a continuidade com o passado histórico, da parte dos nacionalistas.

A forma como a memória coletiva é constituída tem sido uma questão de destaque entre os acadêmicos, com o consenso de que ela é um construto, mas passa a existir como entidade histórica. Benedict Anderson, que fala da nação como uma “comunidade imaginada”, distingue entre a modernidade objetiva das nações aos olhos do historiador, contra a sua antiguidade subjetiva aos olhos dos nacionalistas.³² De acordo com ele, essas comunidades imaginadas foram criadas pelo capitalismo tipográfico [*print-capitalism*]³³, que trouxe consigo uma série de pessoas muito dispersas sem conhecimento direto umas das outras. A memória coletiva tem implicações peculiares na cultura impressa, pois ajuda a fixar nossa identidade na reutilização moderna do passado. O papel da memória coletiva é indiretamente reconhecido por Anderson ao escrever que “o capitalismo tipográfico deu uma nova fixidez à linguagem, o que, a longo prazo, ajudou a construir essa imagem da antiguidade tão central à ideia subjetiva da nação”.³⁴

Descartando a importância da memória cultural, Ernst Gellner apresenta uma visão mais extrema da invenção nacionalista do passado, afirmando que as “alegações de continuidade com o passado são invenções que fazem uso seletivo do patrimônio cultural preexistente”.³⁵ De forma semelhante, delineando as origens da tradição na modernidade, Eric Hobsbawm e Terence Ranger propõe que as tradições que frequentemente reivindicam a volta para a um passado sombrio e antigo, “muitas vezes, são de origem um tanto recente e, algumas vezes, inventada”.³⁶ O seu trabalho com vários autores realiza uma investigação pericial dessas invenções da tradição na modernidade como ingrediente chave na formação da nacionalidade. Essas tradições são um grupo de práticas regidas por regras e rituais, ou são de uma natureza simbólica que automaticamente implica na continuação com o passado. Assim, elas se tornam um elemento essencial nas reivindicações dos nacionalistas modernos.

³² Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. p. 14. Na tradução brasileira, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*.

³³ Expressão traduzida de acordo com a versão brasileira, *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (Benedict Anderson), publicada em 2008, pela Companhia das Letras, com tradução de Denise Bottman.

³⁴ Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. p. 47.

³⁵ Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1983. p. 55. Na tradução brasileira, *Nações e Nacionalismo*.

³⁶ *The Invention of Tradition*, organizado por E. Hobsbawm e T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 1. Na tradução brasileira, *A invenção das tradições*.

Talvez seja uma ironia da História que, enquanto os governantes colonialistas e nacionalistas dos países colonizados estão, com frequência, em uma relação antagônica, o colonialismo e o nacionalismo tornam-se dois lados da mesma moeda. Um dos principais ingredientes da memória coletiva na Índia foi originalmente oferecido pela arqueologia colonial. Escavações abrangentes e buscas meticulosas conduzidas pelo Raj abriram caminho para grandes descobertas arqueológicas que reconsagraram monumentos antes caídos no esquecimento. Um desses casos incríveis foi a solução das inscrições de Ashokan, por James Prinsep, o que colocou, literalmente, aquele antigo imperador budista decididamente no mapa da Índia antiga.³⁷ Como mencionei, a arqueologia contribuiu para a construção de uma narrativa histórica da Índia, que foi utilizada tanto por historiadores colonialistas como pelos nacionalistas. A Índia foi governada ao longo de mais de seis séculos por uma sucessão de governantes muçulmanos, até que o último imperador mongol foi deposto pelo Raj britânico. Os nacionalistas hindus do século XIX, que tinham interesse em estabelecer um patrimônio hindu próprio, mobilizaram redescobertas arqueológicas e a construção colonial da Índia antiga para suas próprias invenções do passado. Sou particularmente interessado nesse aspecto da auto-projeção nacionalista, pois, em um país multirreligioso, torna-se um caso de invenções concorrentes do passado e memórias coletivas conflitantes. Em resposta às reivindicações dos nacionalistas hindus, os muçulmanos, a minoria mais acentuada na Índia, construíram sua própria imagem do patrimônio nacional. O exemplo mais extremo de invenção foram as recentes tentativas dos partidos políticos radicais hindus de construir uma narrativa histórica que ligaria diretamente a antiga Índia hindu ao período colonial, ignorando o período intervalar de domínio turco-afegão e mongol.

Um debate que mobilizou acadêmicos é a relação específica entre História e memória coletiva, desde que ambas lidam com o passado, embora talvez de forma distinta da qual alguns acadêmicos querem fazer-nos acreditar. É importante lembrar que a memória coletiva é muito diferente da memória individual, na qual a subjetividade e os princípios biológicos entram em ação. Entretanto, o sociólogo Maurice Halbwachs, um dos criadores da noção de memória coletiva, argumenta que a memória individual apenas faz sentido em contraste com o quadro da memória coletiva.³⁸ O professor de Halbwach era Émile Durkheim, cujo clássico, *As formas elementares da vida religiosa*, foi a primeira obra a lidar com formas sociais da memória,

³⁷ Singh, U. *Discovery of Ancient India: Early Archaeologists and the Beginnings of Archaeology*. Delhi: Permanent Black, 2004; Roy, S. *The Story of Indian Archaeology*. New Delhi: Archaeological Survey of India, 1961.

³⁸ Halbwachs, M. *The Social Frameworks of Memory*. [s.l.]: [s.n.], 1925. Ver Olick, H. J. K. “Memória Coletiva”. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2. ed. New York: Macmillan Reference, 2007.

centrada na base objetiva da consciência coletiva que transcendia a consciência individual e mantinha a sociedade unida.³⁹ O pertencimento a uma comunidade fornecia o ingrediente essencial para a memória e, muitas vezes, fazia com que os indivíduos recordassem de determinados acontecimentos, enquanto fazia-os esquecer de outros.

Alguns historiadores exploraram o papel da memória coletiva na reutilização moderna do passado. Houve até mesmo quem propusesse que, para se ter uma noção do passado, era preciso voltar à História, que se pode descrever como “memória coletiva”. Porém, será a História o mesmo que memória coletiva? Não se acreditarmos em Halbwachs, que deliberadamente separa História de memória, insistindo na verdade afetiva superior da memória cultural numa sociedade. Em contraste à natureza orgânica da memória, ele considera a História essencialmente como um texto, ao passo que a memória coletiva é uma entidade viva que tem um papel ativo na formação da identidade. Como representação do passado, a História trata de um período perdido para nós; desse modo, torna-se um discurso crítico.⁴⁰ O conceito correlato de Halbwach é o impacto emocional do espaço na memória coletiva e na formação identitária.⁴¹ Seu discípulo Pierre Nora, um historiador da identidade e da memória, assume a tese de Halbwach de que a memória e a História estão, essencialmente, uma em oposição à outra. Atento à nossa atualidade, ele observa que, quando falamos conscientemente da memória, ela já não faz mais parte dessa sociedade. Esse comentário perspicaz parece fazer uma distinção entre sociedades tradicionais e a modernidade. O indivíduo é alienado da sociedade na modernidade, na qual a tradição aparentemente intacta já não existe e, portanto, a tradição tem que ser inventada.⁴²

Por outro lado, Foucault sintomaticamente argumenta que a História é, num sentido fundamental, memória, oferecendo uma contraproposta à definição “organicista” de memória de Halbwach. A História tradicional “memorizou” os “monumentos” do passado, modificando-os em documentos, escreve Foucault. A noção moderna da disciplina História, por sua vez, transforma “documentos” em “monumentos”. Antes, a História buscou traçar e explicar os

³⁹ Durkheim, É. *Les Forms élémentaires de l'avie religieuse* (1912). Traduzido para o inglês por C. Cosman, como *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Na tradução brasileira, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Ver também Allan, K. D. *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Los Angeles, London, Delhi: Pine Forge Press, 2005.

⁴⁰ O texto póstumo de Halbwach, publicado após sua morte em 1945, em Buchenwald, “Historical Memory and Collective Memory” (1950), apresentou essas ideias de forma sucinta, seguido por “La Mémoire collective” (1950), editado e traduzido com anotações em Coser, L. A. *Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press, 1992.

⁴¹ Ver Coser, capítulo 4.

⁴² Ver “Les lieux de mémoire”, de Pierre Nora. Traduzido para o inglês em M. Roudebush, “Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*”, *Representations*, 26 (1989), p. 7-24. Ver também Le Goff, J. *History and Memory*, traduzido para o inglês por S. Randall e E. Claman (New York: Columbia University Press, 1992).

acontecimentos passados, mas agora procura por totalidades, classificando e demonstrando as interrelações de diferentes elementos constituintes. Na nossa era, ele conclui, a História aspira à condição de arqueologia, à descrição intrínseca do monumento.⁴³

Alguns dos autores no volume defendem que, na Índia, como havia memórias coexistentes, também havia comunidades coexistentes que buscavam estabelecer sua legitimidade política. Assim, a ênfase de Nora no papel de espaços específicos de memória partilhada é particularmente relevante para a Índia. A memória coletiva de uma comunidade, afirma ele, pode não se cruzar com a de outras comunidades. De fato, o presente volume contém ensaios sobre as multiplicidades de memória na Índia, uma nação plural de múltiplas comunidades. Logo, a experiência particular das comunidades individuais rivaliza e até mesmo diverge, como bem sabemos a partir do episódio de Babri-Masjid/Ram Janmabhoomi.⁴⁴ Na Índia, como mencionei, a competição tornou-se inevitável a partir do século XIX, quando os hindus, sendo a maioria da população, formularam uma ideologia restrita com reivindicações próprias sobre o passado indiano que, de fato, excluía outras comunidades. Isso teve como consequência a oposição de várias minorias, especialmente dos muçulmanos.

Finalmente, em nossas considerações acerca dos monumentos e da memória: que papel desempenha a memória coletiva nos memoriais e rituais de memorialização?⁴⁵ Benedict Anderson aponta para a importância simbólica dos memoriais coletivos na modernidade, comentando que:

não há emblemas mais cativantes da cultura moderna do nacionalismo do que os cenotáfios e túmulos de Soldados Desconhecidos. A reverência cerimonial pública concedida a esses monumentos precisamente *porque* [destaque do original] eles estão ou deliberadamente vazios, ou porque ninguém sabe quem está dentro deles, não tem precedente em épocas anteriores.

Esses memoriais, ele continua, “que não contêm restos mortais de nenhum indivíduo”, estão, não obstante, “saturados de imaginários *nacionais* [destaque do original]

⁴³ Foucault, *The Archaeology of Knowledge [A Arqueologia do Saber]*.

⁴⁴ No século XVI, durante o domínio do primeiro imperador mongol, Babur, em Ayodhya, no estado de Uttar Pradesh, foi erigida uma mesquita no local no qual supostamente havia nascido o legendário rei hindu Rama. Em 1992, grupos militantes hindus, liderados pelo Partido Bharatiya Janata, organizaram uma marcha a fim de reivindicá-la para os hindus, o que resultou em sua destruição. A consequente tensão pública entre hindus e muçulmanos causou rebeliões e a morte de 2000 pessoas em cidades da Índia e do Paquistão.

⁴⁵ Savage, K. “History, Memory, and Monuments: An Overview of the Scholarly Literature on Commemoration”. Disponível em: <http://www.nps.gov/history/history/resedu/savage.htm>. Acesso em: 27 dec. 2012.

fantasmagóricos”.⁴⁶ Os monumentos memoriais nos espaços públicos são um elemento essencial da autodefinição da nação em nosso tempo.

Como vemos neste volume, a mídia moderna contribui significativamente para a memorialização de uma nação e, por conseguinte, cria “monumentos efêmeros”. Jay Winter descreve os museus, o cinema e a televisão, nos quais o passado é visto através da representação pública de memórias, como “teatros da memória”.⁴⁷ Nos últimos tempos, o foco incidu sobre a memória coletiva e a memorialização, devido aos traumas do século XX. Artistas e acadêmicos tem sido responsáveis por manter as atrocidades nazistas, especialmente o Holocausto, vivas na memória pública. Mas os historiadores estão agora tornando sua atenção para episódios asiáticos menos conhecidos, porém igualmente horrendos, na Segunda Guerra Mundial, tais como o Estupro de Nanquim (também conhecido como o Massacre de Nanquim), cometido por tropas do império japonês, e o bombardeamento de Chongqing, a capital da China Nacionalista, bem como a limpeza étnica que ocorreu no sul da Ásia durante a divisão da Índia em 1947.

Muitos desses acontecimentos traumáticos foram extensivamente memorializados e celebrados em museus, em textos escritos e na TV ou no cinema. Contudo, em muitos desses casos pode-se utilizar uma abordagem seletiva.⁴⁸ Assim, a decisão do Estado de construir monumentos comemorando determinados acontecimentos na consciência nacional, não envolve apenas a recordação, mas também o esquecimento. Durante a Guerra Fria, a narrativa chinesa de resistência contra a invasão japonesa (1937-1945) centrou-se inteiramente na contribuição comunista, ignorando o papel do governo nacionalista de Chiang Kaishek. Na década de 1980, a mudança de alinhamentos políticos e o desejo da China de juntar-se à comunidade mundial, levou à reescrita da História para acomodar a contribuição nacionalista. O Museu Comemorativo da Guerra da Resistência do Povo Chinês contra a Agressão Japonesa em Pequim incorpora, conscientemente, elementos do período pré-comunista. Ainda mais notável, a contribuição de Chongqing, a capital do Governo Nacionalista durante a guerra, que

⁴⁶ Anderson, p. 17 (referenciado como na versão em inglês consultada pelo autor deste artigo).

⁴⁷ Winter, J. M. *Remembering War: The Great War between History and Memory in the Twentieth Century*. New Haven, London: Yale University Press, 2006. Ver também Winter, J. M. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴⁸ Sobre o esquecimento coletivo, ver Ricoeur, P. *History and Truth*. Traduzido para o inglês por C. A. Kelbley. 2 ed. Evanston: Northwestern University Press, 1965. Winter descreve o processo dialético no qual o esquecimento coletivo, tal como a memória coletiva, contribui para o que é memorializado dentre os acontecimentos da nação.

resistiu à invasão japonesa com consequências devastadoras, foi memorializada agora pela primeira vez pela China continental.⁴⁹

E, por fim, podemos oficialmente perguntar: por que houve tão pouco reconhecimento público do genocídio de 1947 na Índia, através de publicações, filmes e programas de televisão? Doze milhões de hindus e muçulmanos foram desabrigados em Punjab e Bengala, com o número de mortos chegando aproximadamente a um milhão. Trabalhos históricos usaram estatísticas e outras ferramentas com uma certa objetividade para recontar os acontecimentos envolvidos com a divisão da Índia. Apesar disso, são raras as obras criativas ou experimentais que abordam o lado humano dessa tragédia provocada pelo homem. Talvez seja difícil admitir que duas comunidades que compartilharam uma cultura durante séculos pudessem encarregar-se de atos de brutalidade numa escala sem precedentes.⁵⁰

Após o genocídio, uma amnésia coletiva instalou-se tanto na Índia recém independente como no recém criado Paquistão. O primeiro-ministro da Índia, Pandit Jawaharlal Nehru, um secularista dedicado, preferiu ignorar o trauma ao projetar uma nação voltada para o futuro, onde todos desfrutassem de igualdade e harmonia comunitária, e na qual a religião não tivesse qualquer papel público. Eu mesmo vivi as rebeliões da Divisão enquanto criança e a minha impressão é de que, por décadas, nós, sul-asiáticos, por vergonha, evitamos confrontar o trauma da Divisão, e talvez apenas agora estamos tentando compreendê-lo. Um dos relatos recentes mais comoventes sobre os motins da Divisão é *The Other Side of Silence [O outro lado do silêncio]*⁵¹, de Urvashi Butalia. Baseado em entrevistas e histórias orais, o relato expõe a dimensão humana do genocídio.⁵² Talvez seja sintomática a ausência, em ambos os lados, de monumentos que realmente homenageiem a lástima e o horror do preço humano da Divisão.

Gostaria de vos deixar algumas reflexões finais. A memória coletiva é consagrada em monumentos, tanto materiais como efêmeros. Traduz-se frequentemente em representações, imagens que são constantemente reformuladas e redistribuídas, uma vez que os memoriais conflitantes evidenciam debates políticos não resolvidos, como se nota com os monumentos coloniais reinventados como símbolos nacionais. A memorialização pode ser seletiva e, nesse

⁴⁹ Mitter, R. "Aesthetics, Modernity and Trauma: Public Art and Memory of War in Contemporary China". In: *Asian Art History in the Twenty-First Century*. Organização de Vishakha N. Desai. New Haven, London: Yale University Press, 2007. p. 123-137.

⁵⁰ Os únicos que eu conheço são o filme *Garam Hawa* (1973), dirigido por M. S Sathya, com Balraj Sahani, e algumas obras literárias: *Trem para o Paquistão*, de Khushwant Singh, *Azadi*, de Chaman Nahal, e os contos de Sajjad Husain Manto, especialmente "Toba Tek Singh", sobre um paciente mental epônimo que, quando solicitado a escolher seus país com base na religião, escolhe morrer na terra de ninguém, entre as duas fronteiras.

⁵¹ Sem tradução brasileira.

⁵² Butalia, U. *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*. New Delhi: Penguin Press, 1998.

sentido, o esquecimento também é uma parte essencial da mesma. Em suma, a memorialização tem muito a ver com a recordação do passado, seja para enfrentar o trauma ou para mergulhar na nostalgia nacionalista. Na modernidade, os monumentos são constantemente reinventados para adequar-se a interesses políticos específicos, e a memória coletiva serve à legitimação de aspirações concorrentes de diferentes comunidades.

Traduzido em: 05 de abril de 2024

Aceito em: 30 de maio de 2024