

Consumindo o comunismo: memória, nostalgia, tempo e capitalismo na era pós-soviética*Consuming Communism: memory, Nostalgia, Time, and Capitalism in the Post-Soviet Era*Lúcio Geller Junior,¹ UFRGS**Resumo**

Há várias décadas a historiografia discute o surgimento de uma “virada memorial” nos anos 1980, que coincidiu com o declínio do comunismo na Europa, levando a uma tendência de subsumi-lo na categoria de totalitarismo. Como estudo de caso, procuro demonstrar aqui como a Rússia contemporânea não promove uma *memória anticomunista do comunismo*, tampouco uma *memória apologética do comunismo*. E sim uma *memória capitalista do comunismo*. Em razão disso, revisito um conjunto de entrevistas de história oral com mulheres ex-soviéticas radicadas no Brasil, sugerindo que a relação atual com o passado é vista como uma forma de *consumo* de memória.

Palavras-chave: Memória; nostalgia; tempo, capitalismo (neoliberal); União Soviética.

Abstract

For several decades, historiography has discussed the emergence of a “memorial turn” in the 1980s. Among other things, this coincided with the decline of communism in Europe, leading to a tendency to subsume it under the category of totalitarianism. As a case study, I seek to demonstrate here how contemporary Russia does not promote an anti-communist memory of communism, nor an apologetic memory of communism. It is a capitalist memory of communism. Because of this, I revisit a set of oral history interviews with ex-Soviet women living in Brazil, suggesting that the current relationship with the past is seen as a form of memory consumption.

Keywords: Memory; nostalgia; time, capitalism (neoliberal); Soviet Union.

Tudo que é soviético está de novo na moda. Por exemplo, os cafés “soviéticos”, com nomes soviéticos e comida soviética [...]. Na televisão, dezenas de programas, e na internet dezenas de sites de nostalgia “soviética”. Você pode visitar como turista os campos stalinistas.

Svetlana Aleksiévitch, *O fim do homem soviético* (2013)

Para aqueles lugares eram levados os despojos dos deuses e de seus templos consumidos pelas chamas, não para devolvê-los aos vencidos, e sim para dividi-los entre os vencedores.

Santo Agostinho, *Cidade de Deus, Parte I* (426)

Introdução. Dois consumos

Há tempos é detectada uma “virada memorial” a partir dos anos de 1980. As interpretações são variadas e o diagnóstico mais partilhado é a sua relação com certas transformações socioculturais. Inicialmente, pensei em descrever essas leituras a partir da historicidade do capitalismo e a emergência de uma razão neoliberal (Fraser; Jaeggi, 2020;

¹ Doutorando, Mestre e Graduado (Licenciatura e Bacharelado) em História pela UFRGS. Integra o Laboratório de Estudos sobre os Usos Políticos do Passado (LUPPA). E-mail: lucio.geller@gmail.com

Dardot; Laval, 2016); a tese de uma “aceleração” temporal (Rosa, 2022); ou a constatação de um novo regime de historicidade, qualificado de “presentista” (Hartog, 2013).² Contudo, as interfaces de cada uma delas militam contra a facilidade da narração.

Tudo mudou ao reencontrar o trecho de *O fim do homem soviético*, de Svetlana Aleksiévitch, citado acima. O capítulo que começa com a despedida da época soviética, acaba com uma percepção sobre a vida póstuma da mesma. Nele, Aleksiévitch esboça o que muitos intérpretes associam ao interesse pela memória: a chance de *consumir* o passado como *souvenirs*, mídias, turismo, para uma satisfação pessoal muito efêmera.

O verbo consumir, na acepção latina, não significa só *aquisição*. Como exclamou Agostinho diante do saque de Tróia, há o que é “consumido pelas chamas”. O consumo que leva ao fim pelo uso. O *fim* da União Soviética, política e economicamente dissolvida em 1991, poderia ser para alguém um exemplo disso. Aliás, sua queda coincide com a “virada memorial”, de modo que, para quem crê numa separação entre esses dois sentidos, o velho mundo de Aleksiévitch só poderia existir hoje como consumo pela *aquisição*.

No campo memorial, muitos intérpretes falam que os anos de 1980 foram cruciais para varrer seus escombros com uma *narrativa mestra* sobre o comunismo.³ Outrora exaltado, o seu potencial emancipatório teria sido ofuscado pela memória das violências da experiência soviética - a exemplo de museus como a Casa do Terror em Budapeste -, ligada mais ao presente das vítimas do que ao futuro prometido pelo socialismo.

Contudo, a passagem de Aleksiévitch fala de um “apelo pela União Soviética”, que parece bem mais positivo do que o paradigma da vítima. Mas, no caso da Rússia da escritora, fala-se de “nostalgia soviética”, ou seja, de algo muito estreito para um ponto de vista desfavorável.⁴ Apesar disso, proponho aqui que a aparente diferença de perspectiva da Rússia, em comparação com o modelo anticomunista dominante, não conduz a uma memória menos estigmatizada do comunismo. Afirmação que sustentarei a partir da hipótese de que a sua relação com o passado soviético assume os dois sentidos do verbo consumir: quando é *adquirido* dessa forma, ele também é *destruído*.

Com isso, não creio num passado em estado puro, passível de ser destruído. Este, como lembra Michel-Rolph Trouillot (2016. p. 41), é relativo ao presente, “assim como só posso apontar para algo lá porque estou *aqui*”. Prova disso, é o enaltecimento dos tempos soviéticos no presente. Por isso, acredito que as duas faces do consumir devam ser menos

² Todas essas teses, como veremos, são categorias criadas para interpretar experiências, e não estas em si.

³ Enzo Traverso (2018; 2020) é referência na análise temporal da falência do “socialismo real”.

⁴ Em razão da abundância de iniciativas do governo russo nesse sentido, a literatura competente vem adotando o conceito de “nostalgia”, a exemplo de Ilya Kalinin (2011).

literais do que o *fim* de um Estado, propriamente dito; e mais perspectivas, como os meios pelos quais o passado dura através da memória.

É nesse sentido que comprehendo, portanto, o consumo como destruição: ao oferecer essas possibilidades de consumir (adquirir) o passado soviético, a Rússia atual não o expressa conforme as suas antigas promessas de futuro (destruídas). Isso não significa, como explicarei, que seja uma mera *memória anticomunista do comunismo*. Mas de uma *memória capitalista do comunismo*, em que o elemento “anti” abre espaço para um significado positivo do passado, à maneira das visões de mundo neoliberais, capazes de tornar uma *memória do comunismo* em uma *memória do capitalismo*.

Para compreender como a relação nostálgica não é nem um “anti” nem um “pró” comunismo, analisarei relatos pessoais que tanto expressam, quanto constatam esses sentidos. Isso será feito *revisando* um conjunto de entrevistas de história oral realizadas no âmbito de minhas pesquisas com mulheres que viveram na União Soviética e migraram para o Brasil em anos recentes.⁵ Não esqueço que há, porém, um aparente conflito de escala nessa análise. Se, de um lado, eu procuro dialogar com interpretações sobre um *fenômeno coletivo* da memória na Rússia; de outro, eu parto de *narrativas particulares*. Não procuro confirmar ou desacreditar o primeiro por meio do segundo. E sim, cruzar diagnósticos abrangentes com histórias particulares. Isso implica verificar se as perspectivas individuais ressoam no coletivo e se o coletivo ressoa no individual.

Nenhuma das entrevistadas reside hoje em ex-repúblicas soviéticas. Anna Savitskaia, Elena Gaissionok, Cristina Dunaeva e Irina Aragão migraram para diferentes partes do Brasil entre 1992 e 1999. Apesar disso, essa separação não impede uma reflexão sobre o mundo que deixaram para trás. A “hermenêutica da distância”, longe de ser um obstáculo, proporciona uma perspectiva única a partir do novo mundo (Traverso, 2012, p. 238). Esse ponto de vista sobre a terra natal abre espaço para se pensar ainda que, seja a perspectiva condenatória do comunismo, seja a nostálgica, estamos diante de parâmetros que *pressupõem* como devemos olhar para a União Soviética. Logo, mitos e estereótipos podem embasar a pluralidade da vida social. Por isso, dedico a primeira parte destes escritos às imagens que rondam o período soviético e ao modo como as entrevistadas se posicionam em relação a ele.

Finalmente, as partes seguintes abordam a questão da “nostalgia soviética”, até chegar ao teste da hipótese da produção e consumo de uma *memória capitalista do comunismo*. A segunda parte, apresenta o debate sobre o apelo público do passado soviético em paralelo com

⁵ A pesquisa contou com a participação de quatro mulheres que, por diferentes razões, foram viver no Brasil depois da dissolução da União Soviética. As entrevistas foram realizadas entre 2018 e 2021.

as lembranças das quatro entrevistadas. E, a terceira, analisa como as perspectivas delas qualificam muitos dos referidos diagnósticos sobre as mudanças socioculturais atuais a partir do mundo pós-soviético.

Parte 1. Duas imagens

A fé cristã, segundo Georges Didi-Huberman (2010, p. 48), é, há muito tempo, forçada à exuberância de imagens angustiantes como a visão do túmulo vazio de Cristo, sem o qual não haveria a crença na ressurreição. A ausência do corpo impõe ao fiel a sinistra imagem daquilo que o fará igual a esse corpo em seu futuro mundano. A escapatória litúrgica dessa angústia foi a tautologia: “o que vejo é o que vejo, e o resto”. Um túmulo é apenas um túmulo e “o homem da crença prefere esvaziar os túmulos de suas carnes putrescentes” para enchê-los de imagens corporais sublimes, “feitas para confortar e informar - ou seja, *fixar* - nossas memórias, nossos temores e nossos desejos”.

Desse ponto de vista, as imagens não procuram só simular a realidade. Quer seja mental, literária ou plástica, uma imagem manifesta um desejo (Didi-Huberman, 2019). Durante um século, a iconografia comunista procurou *fixar* na memória de várias gerações a lembrança da Revolução de Outubro como um chamado para as batalhas vindouras, rumo a um futuro resplandecente. Foram essas imagens que Serguei Eisenstein exibiu no filme *Outubro* (1927). Paralelamente, surgiu uma *contraimagem* da revolução que retrata o comunismo como um fenômeno totalitário que atravessou o século XX. Sobretudo a partir dos anos de 1930, quando a União Soviética passou por purgas políticas e repressões sociais, essa imagem monolítica prosperou (Traverso, 2021, p. 203-245.).

Assim como o vazio cristão, essas duas imagens lançaram mão de tautologias para saturar a angústia de não coincidirem com o real. De um lado, o mito da epopeia revolucionária preencheu o espaço entre a via soviética e os sonhos do *Manifesto comunista* (1848). De outro, as vivências soviéticas dissonantes foram diminuídas pelas percepções engessadas do paradigma totalitário. Uma de minhas preocupações ao trabalhar com história oral era acessar o entendimento que as entrevistadas tinham de si enquanto soviéticas. Isso porque eu queria oferecer uma imagem histórica mais nuançada do que a de um indivíduo esmagado pelo Estado, sem cair na máxima revolucionária.

Felizmente, encontrei uma acolhida recíproca por parte das entrevistadas. Lembro do tempo que Anna destinou para descrever sua casa em Kiev, na Ucrânia, com “a mesa e as duas poltronas feitas na Iugoslávia” e “os móveis da sala na Romênia.”. Só muito depois eu entendi que, com isso, ela queria expressar uma imagem menos rígida do que a “dos filmes

soviéticos, que parece tudo padronizado” (Entrevista 1). Irina, certa vez, mostrou uma fotografia da mãe (Galina Dubovtseva, ao centro) ao lado de algumas amigas em Moscou (*fig. 1*). “Essa aqui é bem na década de [19]60”, disse ela, e “isso é uma banca de jornal. Elas eram todas de vidro e vendiam jornais, revistas, selos, calendários...”. Embora “todo mundo aqui [no Brasil] achasse que todo mundo [lá, na União Soviética] andasse com a mesma cor” ou “que todo mundo fosse triste”, concluiu ela, “está longe de ser triste” (Entrevista 1).

Figura 1 - Galina e amigas, c. 1960



Fonte: Irina Aragão (arquivo pessoal cedido ao autor), 2021.

Figura 2 - Galina e sua prima, c. 1950



Fonte: Irina Aragão (arquivo pessoal cedido ao autor), 2021.

De fato, na imagem Galina estampa um sorriso largo. A vitrine ao fundo ostenta a variedade de objetos que Irina relembrava. A menção à cor do vestuário, contudo, referia-se a uma fotografia que ela havia comentado antes. Nela, aparecia mais uma vez sua mãe (à direita), acompanhada de uma prima em um bosque (*fig. 2*). “Eu gosto dessa foto por algumas coisas”, disse. “Sempre adoram colocar a União Soviética como se todo mundo se vestisse igual [...] Repara, ela tá com uma saia *new look*” (Entrevista 1).

Por meio do riso, da variedade de itens de consumo e das roupas, sua intenção era quebrar com a imagem do “Estado total” que poderia se refletir tanto em uma falta de personalidade dos indivíduos, quanto em uma uniformidade dos padrões de vida. Na entrevista seguinte, Irina aprofundou o que queria dizer a partir das fotografias, refletindo sobre a expressão “cortina de ferro”. Cunhada em 1946 por Winston Churchill, o termo era visto como uma imposição estrangeira, que não refletia a perspectiva das pessoas que viviam

“sob a cortina de ferro”.⁶ Irina argumentou que o termo “nunca fez sentido, era o lugar onde nos colocavam”, contra a capacidade de moldar suas próprias experiências.

Da mesma forma, as duas fotografias querem mostrar como essas imagens preexistentes são exteriores. Não simplesmente pela sua origem, mas pela capacidade de compreensão de experiências divergentes. Até porque, Irina também busca se situar fora do objeto de sua narrativa. O “aqui” de onde ela parte é um lugar estrangeiro, o Brasil. É nele, como disse, que aprendeu o que era “ser soviética” em outras partes do mundo. E é dele que ela articula um olhar que se movimenta entre as referências de *dentro*, e de *fora*, para lhe oferecer uma imagem menos “triste” e “sem cor”.

De modo algum as entrevistadas buscam absolver a União Soviética, como se suas experiências fossem “a verdade”. Cristina, ao contar sobre a rotina escolar, lembra da descrença coletiva nos lemas oficiais da época. Frequentemente, “tínhamos que fazer juramentos à bandeira e ficar lá ouvindo coisas. Era Lênin pra lá, Lênin pra cá. Ninguém respeitava mais Lênin” (Entrevista 1). Apesar disso, ela pondera que, “hoje em dia, eu penso que era boa a educação”. Da mesma forma, Elena garante que, “quando a gente termina a escola, a nossa *bagagem* é enorme” (Entrevista 1). Mas adverte (Entrevista 2):

[...] que a gente pode avaliar isso só bem depois. Agora a gente começa a perceber o que foi bom, o que não foi bom. Mas, mesmo assim, tinham coisas bem boas e tinham coisas bem ruins. Por isso, a gente *não quer voltar a isso*, porque [era uma] *uniformidade do comportamento* da própria sociedade, entendeu? Muito... às vezes, oprimido, porque se você não... não combina com [a] maioria, você ‘apanha’.

Esta passagem demonstra a forma como elas procuram interpretar a vida na União Soviética: um mundo bem mais colorido do que se acreditava estar atrás das cortinas da Guerra Fria e nem por isso menos vulnerável às adversidades do convívio social. Seria incoerente, porém, se eu não notasse que a segunda percepção vem sempre acompanhada de ressalvas, a exemplo das citações de Cristina e Elena. Isso porque elas veem uma desproporcionalidade na repercussão das duas imagens da União Soviética hoje, de modo que a ideia de totalitarismo lhes parece ter ganhado mais destaque. Por isso, segundo Anna, suas críticas não “jogam a criança fora com a água do banho” (Entrevista 3).

Embora falem do período soviético, nada disso é *passado*. Basta considerar que essa época não parece estar encerrada diante da imagem corrente do totalitarismo. Afinal, é dessa posição que elas falam. Além disso, as perspectivas delas ressoam o quão bem sucedida foi a

⁶ A expressão designa toda a esfera de influência da União Soviética que, nas palavras do premiê britânico, tinham suas sociedades sujeitas à “formas de controle de Moscou” (Churchill, 1946).

inscrição da experiência comunista dentro da imagem totalitária, que emergiu com a ruína do socialismo no Leste Europeu. É verdade que essa perspectiva não é nova. O final do século XX apenas a despertou de sua “segunda hibernação”.⁷ O colapso do campo socialista permitiu ao capitalismo afirmar-se como a única alternativa viável, destacando o “fracasso” do comunismo.⁸ Não obstante o insucesso comparado em termos de duração, a história inteira do comunismo foi subsumida à face violenta da história soviética dos anos de 1930, que absolveu as brutalidades do capitalismo,⁹ como se superadas devido a sua continuação em um mundo sem alternativas.¹⁰

Por fim, se as narrativas das entrevistadas convidam a não assumirmos as imagens soviéticas como uma realidade *per se*, elas também mostram o peso delas ao falarem de si mesmas. Por isso, dizer que são “imagens” não significa que sejam fúteis, de modo que, se as entrevistadas precisam se afirmar diante delas, é porque as mesmas existem como categorias sociais incontornáveis. Foi preciso apresentá-las, por um lado, porque não acredito que existam só essas duas, sendo a nostalgia, como discuto adiante, mais uma entre outras possíveis; e, por outro, para não compreender essa terceira como um reflexo das anteriores. A seguir, entrelaço a imagem nostálgica com as narrativas orais.

Parte 2. Duas nostalgias

Para decifrar a nostalgia soviética começarei com uma analogia não muito diferente da anterior. Embora a iconografia cristã pareça estranha a um mundo, em tese, avesso ao clero, foi a liturgia deste que ergueu um mausoléu em 1924 para o corpo embalsamado de Lênin que, “como o dos santos da Igreja Ortodoxa, não conheceu a podridão” da carne (Hill, 1967, p. 161). Quase oitenta anos depois, é a edificação de uma réplica exata da Catedral de Cristo Salvador que marca a chegada da Rússia no século XXI. Decerto, tais paralelos passariam despercebidos, não fosse o fato do templo original ter sido destruído em 1931 para a construção do Palácio dos Sovietes, um jamais concretizado arranha-céu com uma estátua gigantesca de Lênin no topo (*fig. 3*).

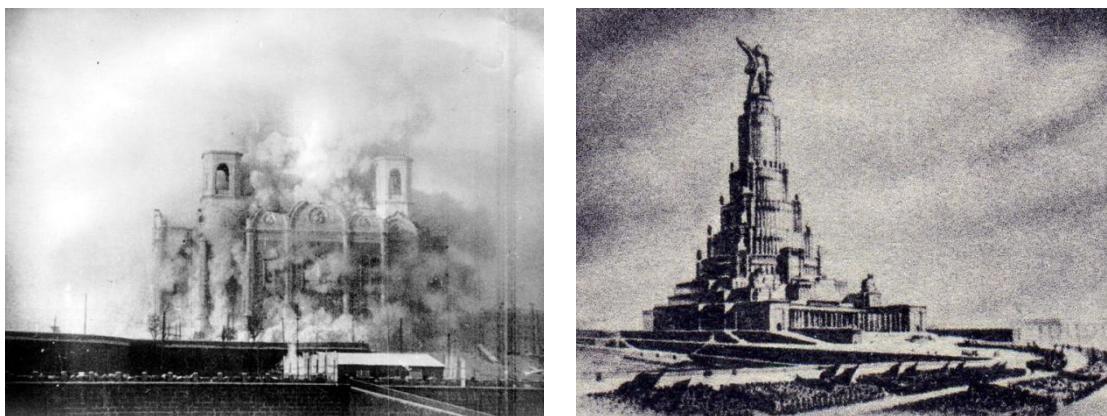
⁷ A primeira hibernação foi durante a aliança de países contra o nazismo. A segunda, ocorreu após a fadiga das chamadas “teorias do totalitarismo” do pós-guerra (Traverso, 2021, p. 177-182).

⁸ Sobre essa discussão, ver o debate de Nancy Fraser com Rahel Jaeggy (2020, p. 79-133).

⁹ Ver capítulo 5 *O marxismo e o ocidente* de Traverso (2018, p. 315-370).

¹⁰ É lógico que inúmeras correntes de esquerda sobreviveram ao fim do socialismo soviético. A questão colocada é o quanto a superposição deste abalou-as no momento de sua ruína (Traverso, 2018, p. 30).

Figura 3 - Catedral original (à esquerda) e Palácio dos Soviets (à direita)



Fonte: Fotografia da demolição da catedral em 1931 e cartaz de 1937 do Palácio dos Soviets. *Wikimedia Commons* (domínio público).

A afinidade do messianismo de um mundo sem classes, plasmado na iconografia de Lênin, com a escatologia cristã, mostra a permanência, dentro da tradição comunista, de um impulso religioso que conviveu com o ateísmo marxista, rompendo as imagens totalitária e revolucionária (Traverso, 2018, p. 156). Aliás, pude ouvir isso de Irina, que foi iniciada na confissão ortodoxa (Entrevista 1). Porém, mais do que bifurcações, essas comparações expressam o impulso de *construir* ou *reconstruir* o que não existe mais ou o que nunca existiu, sendo isso uma das definições possíveis de nostalgia.

A nostalgia foi por muito tempo considerada uma doença que, com a volta ao lar, poderia ser curada e, além disso, mostrar a intensidade do amor à pátria. Ao invés de um mal, recentemente se começou a repensá-la em termos de concepções temporais. Dentro das análises de Reinhart Koselleck sobre o conceito de história, poderíamos aproximá-la do advento da História com H maiúsculo (*Geschichte*). Afinal, a síntese entre narração e interpretação de eventos também ligou o passado e o futuro num processo contínuo, que referenda a existência de noções como “a pátria” (Koselleck, 2013, p. 119-135).

Para Svetlana Boym, isso mostra como a nostalgia não é *a priori* oposta à visão de progresso do conceito moderno de história. Primeiro, porque querer voltar a uma condição anterior implica em “relações entre a biografia individual e a biografia de grupos” interessados em realidades futuras. Em contrapartida, ela se revolta com a ideia de progresso quando “anseia por um tempo diferente” do seu, lhe gerando um “mal-estar” diante dos rumos percebidos. Por isso, propõe Boym (2017, p. 154), a nostalgia não expressa só uma saudade local, mas uma compreensão de mudança no tempo e no espaço.

Assim como progresso e nostalgia podem coexistir, as edificações mencionadas podem servir como o espelho do mesmo fenômeno nostálgico. A catedral existiu até o

impulso grandiloquente da arquitetura soviética; enquanto o palácio ficou só no papel. O artefato destruído e o sonho não alcançado podem, a um só tempo, serem motivo de nostalgia. Na Rússia dos anos 2000, a primeira ganhou uma réplica exata no lugar onde a segunda jamais existiu. Segundo Boym (2017, p. 159), estaríamos diante de uma “nostalgia restauradora”, muito associada a movimentos em defesa de tradições e valores absolutos, com foco num retorno às origens e na reconstrução da terra perdida.

Isso não significa que a nostalgia pelo objeto inexistente seja menos viável. Ainda segundo Boym, o futuro prometido pelos soviéticos poderia estar mais próximo de uma “nostalgia reflexiva”. Reconhecida pela dubiedade de querer voltar, ela se manifesta mais em narrativas individuais, que toleram a fragmentação do objeto perdido, para preservar as “memórias da destruição”. Porém, como assinalado, a nostalgia soviética atual é geralmente vista ao contrário: é a grandiosidade soviética que parece dominante.¹¹

Quando uma das organizações de pesquisa mais respeitadas e independentes da Rússia, o Centro de Análises Levada (2017), foi às ruas em 2014 e 2017 com a pergunta “você lamenta o fim da União Soviética?” o percentual de quem respondeu sim foi de 58%. Em 2019, o Levada concluiu o projeto *A Pessoa Soviética* (2019). Os entrevistados podiam escolher uma resposta do cartão de pesquisa que correspondesse às suas ideias sobre a União Soviética. Em ordem decrescente, as três principais respostas foram: a) a atenção do governo com as pessoas comuns (17%); b) a falta de conflito interétnico (13%); e, c) o desenvolvimento econômico e a ausência de desemprego (12%).

À primeira vista, os dados parecem confirmar a inversão dos tipos de nostalgia nos casos apresentados. Não seria o arranha-céu leninista a verdadeira referência de nostalgia restauradora e o santuário ortodoxo apenas uma exceção? A resposta mais razoável, à maneira de Boym (2017, p. 162), seria que ambos os tipos de nostalgia podem se sobrepor, ainda que a reflexiva aprecie mais uma certa “ruinofilia”, ao invés de réplicas exatas. Nada disso é impossível, não fosse um não tão pequeno detalhe: Lênin nas alturas.

Responder sim ou não sobre se a União Soviética deixou saudade é muito vago. O próprio Vladimir Pútin (2005), que desde sua chegada ao poder em 2000 não indicou qualquer restauração do socialismo de Estado, chamou o colapso da União Soviética de “catástrofe geopolítica do século”. Por isso, acrescentei os dados qualitativos da sondagem de 2019. Neles, o país do século XX está mais associado à proteção social oferecida pelo Estado, à

¹¹ Em 2009, foi concluída a restauração do colosso em aço *O operário e a mulher camponesa*, do mesmo criador do Palácio dos Soviets, em Moscou (Kalinin, 2011, p. 159).

percepção de uma harmonia fronteiriça e ao poderio econômico (coletivo e pessoal) do que ao futuro sublime que a estátua de Lênin aponta.¹²

Por um lado, pude perceber sentidos muito parecidos nas entrevistas. Ao recordar da época em que a família procurava uma moradia própria, Anna adverte que isso não foi difícil “por causa do dinheiro”, mas “porque tinha que [se] mudar a cada ano” (Entrevista 1). Já Elena, comenta não só como o “cinema estrangeiro” era bem vindo, como acessível, custando apenas “10 copéquies”. “Orquestras, em sábado ou domingo, de Tchaikovski, 10 ou 20 copéquies”, completa (Entrevista 1). Em outro encontro, Elena resgata essa ênfase no acesso ao lazer para expressar uma ideia de segurança social.

Não tinha inflação. Você imagina? Trinta anos sem inflação! Trinta. Trinta anos sem inflação! A gente lembra o preço de várias coisas. Sorvete, 19 copéquies. A vodca, 3,62. O conhaque, 4,12. O queijo, 3,60. Entendeu? Manteiga, 2,80. Tudo isso é o mesmo preço, igual, há trinta anos [...] O preço do pão, do leite, tudo, tudo, foi trinta anos o mesmo.

Por outro lado, enquanto se inserem nessa percepção coletiva identificada pelas pesquisas de opinião, elas indicam como a nostalgia soviética também está relacionada com a ausência dos princípios propriamente “soviéticos”. Todas elas fazem referência a uma certa qualidade de vida porque, como adverte Cristina, “mal ou bem, tinha teto, tinha escola, tinha acesso ao sistema de saúde e aí tudo foi privatizado [...] Os salários se desvalorizaram, as coisas ficaram caras [...] Foi uma tragédia” (Entrevista 1). Em outras palavras, seu foco está nesses aspectos porque tudo isso foi perdido e, sobretudo, não voltou com o apelo recente ao passado soviético, considerando que, “hoje em dia, não tem nenhuma garantia social” (Entrevista 2).

Então, não é incorreto afirmar que a nostalgia soviética, da forma como descreve Aleksievitch, está mais próxima da reconstrução da Catedral de Cristo Salvador, do que do esperado Palácio dos Soviets. Isso porque aquilo que inspirou a realização de um projeto de segurança social, o comunismo, não é o que se busca reconstruir, mas o forro barato de uma grandiosidade que pode servir a qualquer objetivo. É o arranha-céu de Lênin, sem Lênin. É lógico que a restauração de monumentos soviéticos, como da estátua de *Lênin na Estação Finlândia* em 2010, sugere o oposto. Contudo, assim como o túmulo vazio de Cristo, todo

¹² Em 1992, reformas capitalistas, como a liberalização dos preços e a privatização de empresas estatais, causaram uma grave crise após o desmantelamento do socialismo de Estado. A fala de Pútin está na esteira do discurso que o cacifou à presidência em 2000, isto é, se contrapor às reformas que teriam apartado o país das garantias apontadas nas pesquisas de opinião pública sobre a era soviética. Todavia, em todos os seus anos no poder, ele jamais buscou romper com o paradigma capitalista do qual se beneficiou (Segrillo, 2012, p. 105). Na verdade, segundo Angelo Segrillo (2012, p. 115), ele apenas combina em seu governo uma ala militar mais estatista (*siloviki*) com uma ala tecnocrática civil mais liberal e voltada para o mercado.

trabalho em concreto, aço ou bronze comunista está envolto numa camada de “indiferença quanto ao que está justamente por baixo, escondido, presente, jacente”. Quando essa tautologia recusa a “temporalidade do objeto”, há pouca diferença entre restaurar Lênin ou Cristo Salvador (Didi-Huberman, 2010, p. 39).

Naturalmente, só pude chegar a esse sentido qualificando as sondagens através das entrevistas, que denotam como a nostalgia pelo futuro comunista é percebida numa dimensão “reflexiva”, em que a “saudade e o pensamento crítico não se opõem” (Boym, 2017, p. 161). Já a nostalgia reconhecida na esfera pública é percebida dentro de um movimento “restaurador” que busca destituí-la dos sonhos do passado pelo “despertar” do presente. Nas palavras de Cristina (Entrevista 2),

[...] aquele discurso oficial, que o Pútin está propagando, de certa nostalgia, [é apenas uma] recuperação do *autoritarismo* da União Soviética [...] Da minha geração, muita gente diz que tinha muita coisa positiva na União Soviética [...] Principalmente esta questão de moradia, de acesso à saúde, os salários, que eram mais ou menos iguais, mas dava para viver [...] Agora, os salários pioraram [...] [E, assim como] na União Soviética, você [hoje] tem que ser leal ao governo para não ter problemas [...] Então, hoje em dia, parece que é a União Soviética, só que *capitalista*. *Tudo de pior que tinha [autoritarismo], com tudo de pior desse sistema econômico* [capitalista].

Esta passagem mostra como a nostalgia restauradora é vista pela sua homóloga reflexiva enquanto como uma simples versão capitalista do autoritarismo que dirigia projetos imponentes. Embora até suas formas de lembrar, segundo Traverso, fossem utópicas, o socialismo “não era um futurismo de esquerda”, encantado unicamente pela “velocidade, tecnologia e modernidade” em si mesmas. E sim, um “*télos* histórico, um fim que orientava e construía a memória de um movimento emancipatório” (Traverso, 2018, p. 166-167). Ao invés disso, a corrente restaurativa é vista como centrada só na capacidade de ordenar grandes conquistas e rápidas transformações.

Isso, porém, não é identificado só em anos recentes. Ainda que o apelo ao autoritarismo fosse raso naquela época, o período de desmantelamento do socialismo de Estado, segundo Anna, foi já sentido como de mudanças na compreensão do tempo. Em suas palavras, foi como se, “de um dia para o outro, a gente fosse jogado” para um outro mundo (Entrevista 2). Qual seja, o “capitalista” de Cristina. Logo, se as noções de tempo, conforme Boym, são basilares para entender a nostalgia, elas são imperativas para analisar o referido paradigma, que difere do socialismo de outrora e do capitalismo que precedeu a “virada memorial”. Tudo isso leva à necessidade de articular, adiante, essas duas dimensões para responder à hipótese de uma *memória capitalista do comunismo*.

Parte 3. *Good Bye, Lenin!*

Em última análise, Boym (2017, p. 153) ensina que a nostalgia é um sentimento de perda, e não *a perda*. Similarmente, intérpretes como Hartog buscam compreender as concepções e as experiências de tempo, e não *o tempo*. É se perguntar, como o inquieto Austerlitz de W.G. Sebald (2008, p. 102-103), por que o tempo fica “parado em um lugar e voa e se precipita em outro?”. Segundo Hartog, é difícil pensá-lo para além da suposição de ser “uma corrente como o Tâmisa”, conforme Sebald, porque o evolucionismo oitocentista o naturalizou. Os “progressos da razão, os estágios da evolução ou a sucessão dos modos de produção” o explicam sem contestar essa metáfora (Hartog, 2013, p. 33).

A linearidade temporal, segundo Traverso (2018, p. 143), seguiu a autoimagem do comunismo. “Uma linha reta”, diz o historiador, “conectava 1789 a 1917”. Quando Anna se viu “jogada” para outro mundo, não se fala de outra coisa senão de tempo. Mas não de qualquer tempo. Ela sugere um desvio desse traçado linear, que começou com uma ideia ainda muito evolutiva de “que as coisas continuassem, só que iguais aos países capitalistas de sucesso, como a França”, e findou com a impressão de que tudo “acabou” (Entrevista 3). Se sobreposto ao debate sobre a nostalgia, o relato de Anna evoca certas imagens que buscaram captar os significados atribuídos a essa época.

A principal delas, sem dúvida, é a comédia de Wolfgang Becker, *Adeus, Lênin* (2003). A trama desse filme é por demais conhecida: uma mãe devota ao regime de Erich Honecker (1971-1989) sofre um acidente e fica em coma durante a queda do Muro de Berlim. Para não sofrer com o impacto dessa notícia, seus filhos criam a ilusão de que ela ainda está vivendo na Alemanha Oriental após despertar. Lembro do filme pela ideia de que, mesmo após sua suspensão cerebral, a personagem segue inconsciente de seu mundo. Além disso, não é coincidência que tudo isso ocorre num momento em que, segundo Hartog (2013, p. 19), “a ordem do tempo” abalada com a ruína do “ideal comunista trazido pelo futuro da Revolução”. Christiane Kerner, a mãe alemã, acha que, em sua ilusão, tudo seguia igual depois do coma, que personifica a própria queda do Muro.

A narrativa da entrevistada, assim como a do filme, indicam como esse tempo que liga passado e presente, presumindo que haverá um futuro, começou a ser sentido de outra forma. Com certeza, Anna parte de uma perspectiva progressiva quando fala de uma expectativa de “continuidade”. Afinal, ela posiciona a sua percepção dentro de um hiato temporal (o presente das mudanças à época) a partir do qual busca experiências passadas (as conquistas sociais “sob o socialismo” atrás citadas) para inferir hipóteses relativas ao futuro (continuidade das garantias adquiridas). Contudo, ela concluirá que, “na verdade, o que a gente [esperava] com

essa mudança [nos últimos anos da União Soviética] era para uma *utopia que não existia!*” (Entrevista 3). O otimismo de um olhar progressivo é evocado tão somente para constatar a sua ineeficácia diante das mudanças em curso.

Ao contestar a sua interpretação sobre o mundo soviético, Anna desconfia de suas experiências, bem como confina suas perspectivas de futuro ao hiato do presente, sendo esta uma das percepções que intérpretes como Hartmut Rosa (2022, p. 24) procuram encontrar no plano individual para falar de uma “aceleração” dos padrões temporais atuais. Segundo Rosa (2022, p. 66), quando a noção de uma “história direcionada” parece ruir diante da impressão de que as mudanças foram aleatórias, os atores sociais vivenciam suas existências como algo sem direção, “num estado de suspensão hiperacelerada”.

Não faltam mudanças nas vidas de Christiane Kerner ou Anna Savitskaia. Muito pelo contrário. Só que as mudanças parecem tão insondáveis que, ou elas se evadem para uma “ilusão” ou uma “utopia inexistente”, ou toleram o presente. A referência a uma utopia também tem a ver com a segunda alternativa, pois as mudanças são dadas pela própria ocasião, ou seja, não “existe” nada além dos feitos ocorridos no presente. Este, a propósito, está no centro das mesmas preocupações de Hartog (2013, p. 147) sobre o tempo. Da ótica de um “regime de historicidade”, a percepção de Anna é pouco futurista, na medida em que a sua dimensão utópica não “transcendia muito o círculo do presente”.

Mesmo que o socialismo não fosse só futurismo, a ótica do futuro, de acordo com Hartog, imperou ao longo do século XX em razão dos hinos ao progresso cantados ao redor de todo o mundo. A impressão de Anna, porém, está em sintonia com a irrupção de um presentismo, ou seja, de um tempo focado no presente (Hartog, 2013, p. 142). Embora essa tese, assim como a cultura da época de *Adeus, Lênin*, tenham tornado a queda do Muro o símbolo disso, Hartog adverte que esses fenômenos não surgiram em um dia. Diferente da senhora Kerner, o episódio disruptivo para as entrevistadas não foi a “pacífica destruição do Muro de Berlim”, como disse Cristina (Entrevista 2). Na verdade,

[...] eu nem lembro [da queda do Muro]. Eu lembro que passou nas notícias, mas lá não foi um evento marcante. Tinha muita coisa acontecendo internamente. É uma imagem muito diferente que se tem de todo o processo [lá de] fora [...] O que eu acho que marcou muito mais foi o assassinato do [Nicolae] Ceaușescu. Lembra, lá na Romênia? [...] Porque ele foi linchado pela população na rua. Então aquilo despertou muito mais emoção e teve muito mais repercussão [na União Soviética] [...] Na Romênia foi terrível, eles ficaram sem eletricidade por muito tempo, sem gasolina. Foi terrível.

Certamente, o destino de Ceaușescu pode significar um mesmo arquétipo de líder e regime nos seus estertores. Porém, uma análise assim não seria digna ao que o excerto revela

em termos temporais. Por um lado, ele esboça como o “presente presentista” é vivenciado de diferentes formas “conforme o lugar ocupado na sociedade”, ou “fora” dela. Por outro, indica que mesmo o presentismo percebe um futuro, só que “não mais como promessa” e aceitando a possibilidade de, talvez, chegar como “catástrofe” (Hartog, 2013, p. 14-15). Sem saber que mundo é este para o qual foram “jogadas”, as sombras de um evento estarrecedor, como o caso romeno, pairam sobre suas hipóteses de futuro.

Embora não sejam as “mudanças” aquilo que origina suas concepções de tempo, cabe entender o que elas definem como o que as levou a um outro mundo, pois nessa “invasão do horizonte” por um presente soberbo, segundo Hartog (2013, p. 147), não se pode ignorar o papel do capitalismo na queda da União Soviética. Cristina (Entrevista 2) foi a primeira, aliás, a lembrar disso e é quem mais destacou a sua relação com o tempo:

[Os] anos noventa foram muito difíceis para a nossa geração. Primeiro que liberaram os preços [e], de um dia para o outro, as coisas ficaram muito caras. A gente via as nossas professoras de escola na rua para sobreviver, um monte de pessoas idosas pedindo dinheiro na rua. Foi chocante. E aí, da minha geração, muita gente entrou para a máfia, porque teve uma época de banditismo lá, porque as estruturas do estado pararam de funcionar [...] e a máfia tomou o controle [...] Muitos colegas de escola entraram [nela]. E aí muita gente morreu, muita gente foi presa [...] [Foi] muito intenso e muito rápido, muito rápido.

Contra qualquer ilusão de continuidade, Cristina elenca um espiral de mudanças. Todas aquelas “coisas positivas” que, segundo ela, sua geração falava da União Soviética, como moradia, saúde e salários, foram arrastadas pelo turbilhão da liberalização dos preços, antes controlados pelo Estado. A sua narrativa, de certa forma, carrega o sentido que os próprios articuladores dessa transição procuraram expressar ao nomeá-la, na Rússia, de “terapia de choque”. Porém, não com essa carga apologética, integrada àquela *contraimagem* de fracasso do comunismo. A sensação de intensidade é o que a faz perceber, como conclui, “que não tem caminho de volta” (Entrevista 2). Tudo mudou muito rápido e, por isso, “a direção da história” se tornou incerta (Rosa, 2022, p. 67).

A velocidade dessas mudanças nada mais é do que uma categoria de tempo. É o meio através do qual Cristina o percebeu. Não perceber, ou melhor, *crer não perceber*, comparando com o relato de Anna e a história do filme, também o é. A única diferença é que, com Cristina, a impressão que essa experiência temporal deixa está mais relacionada com alguns imperativos daquele momento histórico capitalista. As mudanças parecem disruptivas, hiperaceleradas ou presentistas não porque um tempo qualquer parece correr mais rápido, mas

porque um tempo que cria, em benefício próprio, a sensação de que tudo “foi muito intenso”, entrou em choque com um tempo mais seguro de seu amanhã.

A dificuldade de relacionar a percepção das mudanças com os desígnios do capitalismo advém de barreiras similares às da historicidade do tempo. O capitalismo, suponho, *se quer* como algo igualmente natural. Só assim ele pareceria um efeito do ritmo das mudanças, e não o seu impulso (Hartog, 2013; Rosa, 2022). A não ser que o capitalismo fosse como uma placa tectônica que, em sua fúria, fez a Rússia retornar a um estado geológico original, o relato de Cristina expressa um sentido histórico ao vê-lo em formação. Obviamente, dizer que a Rússia foi socialista não significa que ela corresponda exatamente aos sonhos de seus entusiastas. O mesmo vale para o capitalismo. A questão é que este se oculta de tal maneira que até suas contingências parecem inexistentes.

É verdade que, quando Cristina disse que Putin criou uma União Soviética Capitalista, ela falava de um “sistema econômico”. Mas o capitalismo, segundo Nancy Fraser e Rahel Jaeggi (2020, p. 43), é mais do que um conjunto de “práticas sociais e institucionais *diretamente econômicas*”. A relação com as noções de tempo e os seus impactos na vida pessoal, como descrito na segunda citação, provam como até Cristina sente estar diante de algo que não é só econômico. Conforme as autoras, isso ocorre porque o capitalismo trata suas relações sociais como se “pertencessem a um subsistema separado da sociedade, uma ‘economia’” (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 66). É lá que suas contingências são postas, pois não haveria razão de se preocupar com algo *extra-vida*.

Mas só evidenciar esse “primeiro plano econômico” não basta. Há um “plano de fundo não econômico” que forma “os sujeitos humanos do capitalismo”, mantidos como seres corpóreos e naturais e, implicitamente, formados como seres sociais, investidos de intersubjetividades (Fraser, Jaeggi, 2020, p. 46). Entre outros exemplos, elas falam de “solidariedades, significados sociais e horizontes de valores”. E por que não, conforme Didi-Huberman, a produção de imagens para fixar memórias? Afinal, quem mais ganha com aquela *contraimagem* do comunismo do que os próceres do capitalismo?

Essas imagens, assim como todas aquelas dimensões socioéticas, seriam assim igualmente históricas, na medida em que o capitalismo, segundo Fraser e Jaeggi (2020, p. 49), varia o seu modo de apartar no plano *extra-vida* todas as tensões inerentes a uma forma de vida mais do que econômica. É disso que se trata o que muitos historiadores chamam de diferentes tipos de capitalismo (mercantil, liberal, estatal e neoliberal): modos de lidar com os impasses da vida capitalista (Fraser; Jaeggi, 2020, p. 83). Nesse sentido, Traverso (2018, p. 32) dirá, por exemplo, que a sobrevivência da *contraimagem* não foi ditada pela mera

continuidade da retórica anticomunista, mas pelo vocabulário neoliberal – uma daqueles modos passageiros –, que moldaram um “novo *habitus* antropológico”.

Por sinal, ao concluir a fala anterior, Cristina expressa como a transição trouxe não só novas percepções de tempo e mudanças sociais, mas diferentes valores de vida. Na ex-União Soviética, disse ela, “tinha muito deslumbramento com o mercado. [Diziam] que o mercado livre é muito bom. Vamos passar um pouco de dificuldade, mas depois as coisas vão melhorar. Todo mundo achava que seria *rico* no capitalismo” (Entrevista 2). Nessa mesma direção, segue Irina (Entrevista 2). Segundo ela, no início chocava “as pessoas tentando sobreviver com a falta de subsídio do Estado”, “vendendo coisas no metrô”. Não queriam ser capitalistas, pergunta ela, “quem é que disse que no capitalismo vai ter alguém te bancando?”. Só que com os anos, conclui, tudo isso foi se “enraizando”:

Eu me lembro que na década de [19]90 começaram a aparecer os primeiros supermercados [...] [só] que a maioria da população não tinha condições de comprar, [nem] comida [...] [Chegaram] as grandes grifes italianas e francesas [em 2000]. Lojas lindíssimas [...] Sem brincadeira, você passava na loja e eles te olhavam meio assim [...] E isso, na minha opinião, só foi aumentando. Só foi aumentando. As pessoas começaram a ver as outras pessoas por aquilo que elas têm. Aquilo que elas podem. O padrão de beleza, o padrão de consumo.

Sem dúvida, como advertem Fraser e Jaeggi (2020, p. 50), toda sociedade remodelada pelo capitalismo não foi antes disso uma “unidade original”, e sim uma “forma de sociedade inteiramente histórica”, como a própria Irina indicou ao abordar as nuances da União Soviética. Durante mais de setenta anos, escreve Aleksiévitch (2016, p. 19), o “laboratório do marxismo-leninismo” cultivou “o *homo sovieticus*”. Com os relatos de Cristina e Irina, estamos diante da formação de um outro tipo de *homo*, saído da “Fábrica do sujeito neoliberal”, conforme o título do último capítulo do ensaio de Pierre Dardot e Christian Laval (2016) sobre a racionalidade neoliberal.

Apesar do aumento da fragilidade social, ambas indicam como a superação das dificuldades começou a ser aceita como advinda do próprio indivíduo, que deve “fabricar para si mesmo um eu produtivo, que exige sempre mais de si mesmo e cuja autoestima cresce, paradoxalmente, com a insatisfação” por “desempenhos passados” (Dardot; Laval, 2016, p. 344-345). Tanto é assim que, os impactos da transição são assimilados para que, mesmo submetendo-se a trabalhos antes desconhecidos, segundo Irina, ainda assim busquem ser “ricos no capitalismo”. Mais do que relações econômicas, conforme Dardot e Laval (2016, p. 332-333), trata-se de uma ética, isto é, “certa disposição interior, certo *ethos*, que deve ser

encarnado como um trabalho de vigilância sobre si mesmo”, a fim de “transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz”.

Se cada indivíduo, em primeiro lugar, “ajuda a si próprio”, não é estranho que alguns começem a olhar para os outros “meio assim”, como disse Irina, pois os vínculos sociais são corroídos, “na medida em que este repousa sobre deveres de reciprocidade para com o outro”. (Dardot; Laval, 2016, p. 366). O que só poderia ser assim mesmo, porque, na verdade, é um imperativo do *homo neoliberalis* estar sempre em *competição*, como uma empresa de si, imersa em relações de mercado; e não em cooperação social (Dardot; Laval, 2016, p. 322-328). A consequência disso, como lamenta Irina ao final, é que os sujeitos “tomam uns aos outros, na diversidade de suas relações, por objetos”, pelo que têm ou podem, como disse, ao passo que “buscam no consumo de mercadorias um gozo último que se afasta enquanto eles se esfalfam para alcançá-lo” e não sair do padrão de identidade neoliberal (Dardot; Laval, 2016, p. 371).

Logo, persiste a dúvida sobre como pode haver, em um mundo em que o *homo neoliberalis* parece ter transformado o *homo sovieticus* num “vestígio arqueológico” (Traverso, 2018, p. 32), uma nostalgia restaurativa da União Soviética? Irina se faz a mesma pergunta e, para ela, há algo a mais do que a tautologia de uma grandiosidade asséptica, como expresso em nossa última entrevista (Entrevista 3):

[Na Rússia] estão na fase de que tudo o que os soviéticos fizeram foi ruim [...] *Ruim enquanto não vira algo a seu favor*. Por exemplo, eu sempre peço para os alunos a biografia de um objeto ao longo do tempo [...] Aí eu lembrei de um tênis do período soviético, *Dva Myacha* [Duas Bolas], que ninguém queria [na época] Caiu o Muro, agora ele é objeto de desejo [...] Em cima disso começou a se *fazer dinheiro* [...] O tênis [hoje] custa 60 euros [...] Não é barato [...] Ontem eu encontrei num site. Bem no espírito de produto de moda [...] Lógico, o sentido dado ao objeto é o sentido do tempo, não está no objeto. O objeto soviético nasceu para representar o seu tempo [...] Alguém começou a explorar isso nos anos 2000 [...] *Quando só tinha esse tênis*, ninguém queria.

Embora as hipóteses presentistas e hiperaceleradas pareçam sempre falar de algo que “não volta mais” ou “sem utopia”, assim como os postulados de uma subjetividade neoliberal falam sempre de *novos* valores e sujeitos, não podemos nos deixar levar pela gramática que elas criticam. Mesmo que aos olhos do ideal dominante o passado pareça “ruim”, sempre haverá alguma continuidade, que não é *continuar da mesma forma*, como disse Irina. Segundo Traverso (2020, p. 200), o vínculo que Hartog estabelece entre presentismo e neoliberalismo está evidente na forma como o passado pode sempre ser *transformado* em mercadoria pela

indústria cultural. Rosa (2022, p. 49) os acompanha ao indicar que tal lógica cria “produtos do passado”, que prometem uma “desaceleração”.

Porém, o objeto de Irina não parece, segundo ela, querer desacelerar. Na realidade, ao comentar que o seu “desejo” não tem mais nada a ver com a época em que “ninguém o queria”, ele se torna um símbolo de “alienação do tempo”, que não tem “nada para nos dizer”, é frio e está desprovido de sentido (Rosa, 2022, 141). Se o tênis que “nasceu para representar o seu tempo” não diz mais nada sobre ele, o mesmo deve pertencer a um outro tempo, que não é o da persistência do anticomunismo, mas dos ideais do neoliberalismo.

Salvo engano, o *ethos* neoliberal prega uma conduta de vida *positiva* para que o indivíduo obtenha um desempenho eficaz (Dardot; Laval, 2016, p. 343). Se as imagens, como sugeri, fazem parte desse “plano de fundo”, que forma os sujeitos do capitalismo, e um par de tênis, ou uma estátua de Lênin, correspondem aos desígnios de tempo do neoliberalismo, que outro “produto do passado” é consumido a não ser algo *positivo*?

Em contrapartida, ao lamentar a falta de sentido do objeto, Irina permite expressar o outro lado do sujeito neoliberal, que na dialética de Dardot e Laval (2016, p. 374) é o “rosto deprimido do fracasso”, embora recalcado pela “vigilância sobre si”. No plano simbólico, é o tênis que “ninguém queria”, ou os sonhos comunistas de Lênin, o rosto reprimido pelo *ethos* neoliberal, em benefício da face triunfante de eficácia. Por isso, a *contraimagem* não é suficiente, como disse Traverso. Ao deslegitimar o comunismo, ela estabelecia a mesma visão oficial, “totalitária”, do passado, que tanto criticava nele. Mas o neoliberalismo quer se adaptar para “aumentar a eficácia da relação com o outro” (Dardot; Laval, 2016, p. 340), além de exibir sua fachada de sucesso e virtude (Traverso, 2020, p. 201). Como bem disse Irina, só é “ruim enquanto não vira algo a seu favor”.

Tudo isso, porém, está no “plano de fundo” de estátuas, calçados ou qualquer outra coisa reeditada da época soviética, na medida em que são produtos de uma forma de vida que, à maneira do tempo, quer ser natural. O que não deixa de ser outro tipo de tautologia, pois o “comunismo” é consumido como se fosse mais uma mercadoria que reforça a identidade neoliberal. Isso não anula, porém, a tautologia da grandiosidade. Não há restrições essa coexistência, sobretudo porque ambas parecem interessadas, segundo Cristina, em unir a forma (autoritarismo) com o conteúdo (capitalismo) para “consumir em chamas” as suas alternativas. Içá-las da condição de natureza, como permitiram as minhas entrevistadas, parece ser uma das grandes urgências de nossos tempos.

Espero que, com estas reflexões, não tenha deixado a impressão de que sou contrário à nostalgia ou a qualquer ato memorial. Nenhuma das duas é intrinsecamente nociva. Em muitas situações, a nostalgia pode ser uma estratégia de sobrevivência ou de crítica às tendências culturais dominantes, a exemplo da insatisfação com o apelo recente à União Soviética que, sob uma ótica neoliberal, exclui sua dimensão social. Desse ponto de vista, um memorial à Lênin, ainda que positivado pelo neoliberalismo, pode igualmente servir de brecha para mostrar uma face reprimida pela sua tautologia.

Compreendido está, assim, que é difícil refletir em meio a essas ambiguidades. Além disso, pesa a constatação de que o tempo e o capitalismo se disfarçam de forças naturais, ao passo que exercem uma enorme pressão sobre a vida social. Dessa forma, são cruciais as tentativas de restituir sua face histórica, como as teses aqui trabalhadas. Porém, assim como a crítica à imagem totalitária não se restringe a uma repetição de seu binarismo, as críticas ao tempo e ao capitalismo devem partir das *dissonâncias* ao modelo ideal. Ao falar em içá-las da natureza, não sugiro só uma *contraimagem* a partir dos mesmos pressupostos dicotômicos, mas da pluralidade de dimensões ocultas.

Fontes

- ENTREVISTA 1. Anna Savitskaia. Porto Alegre. 31 jul. 2018.
- ENTREVISTA 1. Cristina Dunaeva. 05 jan. 2021 (Google Meet).
- ENTREVISTA 1. Elena Gaussionok. 13 nov. 2020 (Skype).
- ENTREVISTA 1. Irina Aragão. 23 out. 2020 (Google Meet).
- ENTREVISTA 2. Anna Savitskaia. Porto Alegre. 13 set. 2018.
- ENTREVISTA 2. Cristina Dunaeva. 11 jan. 2021 (Google Meet).
- ENTREVISTA 2. Elena Gaussionok. 18 nov. 2020 (Skype).
- ENTREVISTA 2. Irina Aragão. 18 nov. 2021 (Google Meet).
- ENTREVISTA 3. Anna Savitskaia. Porto Alegre. 25 out. 2018.
- ENTREVISTA 3. Irina Aragão. 25 nov. 2021 (Google Meet).

Referências

- ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **O fim do homem soviético**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- BOYM, Svetlana. Mal-estar na nostalgia. **História da Historiografia**, v. 10, n. 23, 2017.
- CHURCHILL, Winston. The Sinews of Peace. **The Churchill Centre**. 5 mar. 1946. Disponível em: <<https://bit.ly/3Dle8fn>> Acesso em 28 mar. 2022.

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Livres olhos da história.** Lisboa: KKYM, 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha.** São Paulo: 34, 2010.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica.** São Paulo: Boitempo, 2020.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HILL, Christopher. **Lênin e a Revolução Russa.** Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- KALININ, Ilya, Nostalgic Modernization: the Soviet Past as ‘Historical Horizon’, **Slavonica**, v. 17, n. 2, p. 156–166, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart *et al.* **O conceito de história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LEVADA-CENTER. **Nostalgia for the USSR.** Moscou, 25 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.levada.ru/en/2017/12/25/nostalgia-for-the-ussr/>>. Acesso em 6 nov. 2023.
- LEVADA-CENTER. **The Soviet Person.** Moscou, 7 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.levada.ru/en/2019/08/07/the-soviet-union/>>. Acesso em 6 nov. 2023.
- PUTIN, Vladimir. Presidential Address to the Federal Assembly. **President of Russia.** Moscou, 25 abr. 2005. Disponível em: <<http://kremlin.ru/>>. Acesso em 6 nov. 2023.
- ROSA, Hartmut. **Alienação e aceleração. Para uma teoria crítica da temporalidade tardomoderna.** Petrópolis: Vozes, 2022.
- SEBALD, W.G. **Austerlitz.** São Paulo: Companhia das Letras. 2008.
- SEGRILLO, Angelo. A Questão da Democracia na Rússia Pós-soviética. In. Alves, André (org.) **O Renascimento de uma Potência? A Rússia no Século XXI.** Brasília: IPEA, 2012.
- TRAVERSO, Enzo. **As novas faces do fascismo.** Populismo e a extrema direita. Belo Horizonte: Trotzdem, 2021.
- TRAVERSO, Enzo. **La historia como campo de batalla.** Buenos Aires: FCE, 2012.
- TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de Esquerda:** marxismo, história e memória. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.
- TRAVERSO, Enzo. **Passés singuliers. Le “je” dans l’écriture de l’historie.** Montréal: Lux Éditeur, 2020.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado:** poder e a produção da história. Curitiba: huya, 2016.

Submetido em: 18 maio 2025

Aceito em: 28 ago. 2025