

MYRIAN SEPÚLVEDA DOS SANTOS

MEMÓRIA COLETIVA
E TEORIA SOCIAL

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U


ANNABLUME

MEMÓRIA COLETIVA E TEORIA SOCIAL

MYRIAN SEPÚLVEDA DOS SANTOS

MEMÓRIA COLETIVA
E TEORIA SOCIAL

I
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U


ANNA BLUME

COEDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ANNABLUME editora . comunicação
www.annablume.com.br

PROJETO E PRODUÇÃO
Coletivo Gráfico Annablume

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Coimbra Editora

ISBN

978-989-26-0264-6 (IUC)
85-7419-374-7 (Annablume)

DEPÓSITO LEGAL
35054012

OUTUBRO 2012

ANNABLUME

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

SUMARIO

9	PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO
15	PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO
21	INTRODUÇÃO
39	I. A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA
101	II. A CRÍTICA DA SOCIEDADE PELA MEMÓRIA
165	III. MEMÓRIA E CONTRAMEMÓRIA
195	CONSIDERAÇÕES FINAIS
209	BIBLIOGRAFIA
227	ÍNDICE REMISSIVO DE TEMAS

A
Rita
Maria Clara
Felipe

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Desde a publicação de *Memória Coletiva e Teoria Social*, em 2003, inúmeras contribuições importantes ao tema da memória surgiram nos cenários nacional e internacional. Ao saber que uma nova edição seria realizada, meu primeiro ímpeto foi o de acrescentar novos capítulos ao formato original. Acabei por optar pela manutenção do texto como fora publicado inicialmente pelas três razões que serão explicitadas a seguir.

A primeira delas é que eu não modificaria nada do que foi escrito. Este livro corresponde a um trabalho teórico realizado entre 1989 e 1993, durante o meu doutorado, na New School for Social Research, sob a orientação do professor Jeffrey Goldfarb, mas também sob a influência de um conjunto importante de professores com quem estudei, dentre os quais destaco Andrew Arato, Agnes Heller e Richard Bernstein. Palestras, conferências e cursos de professores convidados de outros departamentos e universidades, entre eles Charles Tilly, Edward Casey, Eric Hobsbawm, Reinhart Koselleck e Seyla Benhabib, marcaram o ambiente em que me formei pelos debates e pela grande inquietação teórica. A minha pesquisa teve como objetivo analisar as diferentes abordagens teóricas sobre a memória coletiva. A tese central que permeia os capítulos e que ainda é aquela que me move no mundo das ciências sociais aponta para os limites das teorias sociais nas suas explicações e interpretações. A memória é uma forma de conhecimento em que emoções e sentimentos estão intrincados à razão de maneira muito forte, o que nos permite denunciar

os reducionismos e absolutismos teóricos com maior facilidade. Defendo a tese de que todos os paradigmas teóricos clássicos são importantes à nossa compreensão do que sejam as memórias coletivas, paralelamente à afirmação de que nenhum deles é suficiente para explicá-las. Eles nos permitem visões parciais do que seja e de como atua a memória coletiva. Contudo, uma vez publicado, o livro e seu conteúdo ganharam autonomia.

A primeira parte deste livro tem sido a mais citada em trabalhos acadêmicos, pois ela traduz para muitos leitores a clássica antinomia entre indivíduo e sociedade que está presente na fundação das ciências sociais. Por um lado, encontramos os estudos que associam a memória coletiva à continuidade dos laços de solidariedade de um tempo a outro, o que acontece por meio de rituais, comemorações, monumentos, museus e instituições diversas; estes são autores que, inspirados em Maurice Halbwachs, compreendem as memórias coletivas por sua natureza e função sociais, uma vez que não só sua gênese é associada aos grupos familiares, religiosos e de trabalhadores, entre outros, como ainda sua manutenção e transmissão. Por outro lado, destacam-se antropólogos e sociólogos partidários das microanálises ao criarem uma complexa rede de descrições analíticas sobre os sentidos atribuídos pelos atores sociais às diversas memórias coletivas, sentidos contraditórios entre si e em colisão com construções oficiais. Em ambos os casos, a relação instável entre passado e presente é colocada de lado, permitindo que sociólogos e antropólogos utilizem os aparatos metodológicos de suas áreas disciplinares com relativo sucesso.

A segunda parte do livro, a que me é mais cara, por trazer abordagens críticas e concepções de temporalidade que colocam em risco a objetivação das memórias coletivas, quaisquer que elas sejam, não teve a mesma repercussão. Walter Benjamin, Sigmund Freud, Herbert Marcuse e Jacques Derrida, entre outros, são autores que não aceitaram a soberania do presente na construção do passado, pois deste último constatarem sua permanência e seu poder disruptivo, ainda que sob diferentes formas: arquivos, imagens, ruínas, fragmentos, pesadelos, traumas, utopias e heterotopias. Em todos estes casos, a autoridade do presente na

reconstrução do passado é vista de forma crítica. Certamente enfrentamos desafios e ganhamos recompensas quando escrevemos um livro. A percepção de que a transmissão da memória é sempre incompleta e fragmentada, pois há experiências passadas que foram irremediavelmente perdidas, requer uma crítica à razão que atualmente controla o conhecimento, o que apenas começa a ser delineado no nosso tempo. Ainda que a tese central não seja aceita por diversos leitores, este livro me dá uma imensa alegria. Como professora universitária que tem grande apreço pela tarefa de ensinar, tenho a certeza de que transmito de forma clara e precisa uma interpretação criteriosa sobre as contradições e os impasses que existem no campo da teoria social. Nesse sentido, acredito que este livro traz com ele uma experiência recompensadora.

A segunda razão de manter este texto na íntegra deve-se ao fato de que os artigos e reflexões escritos por mim ao longo dos últimos anos serão mais bem compreendidos ao serem apresentados em novas publicações do que sob a forma de apêndices a esta edição. A partir da premissa de que por memória coletiva podemos nomear uma diversidade de fenômenos relacionados a significados fragmentados do passado, eu tenho trabalhado com temas diversos. Ao longo dos últimos oito anos, tenho desenvolvido três pesquisas básicas relacionadas ao tema da memória. A primeira delas diz respeito à relação entre políticas de memória, museus, patrimônio e construção dos Estados nacionais, que envolve análises sobre políticas públicas, nacionalismo, e pós-colonialismo. Em outro contexto, contudo, o das prisões e penitenciárias, foram os traumas e esquecimentos os meus objetos privilegiados de análise. Com base em arquivos e depoimentos, tenho procurado analisar as histórias e memórias das antigas prisões que foram instaladas na Ilha Grande. Meu terceiro campo de pesquisa diz respeito às memórias relacionadas aos afrodescendentes. Observamos uma mudança importante no tratamento de aspectos do passado relacionados a todos aqueles que se identificam como pretos, negros, ou, mais recentemente, afrodescendentes. No caso da escravidão, por exemplo, a historiografia oficial esquece, cria estereótipos ou vitimiza os milhares de africanos que foram trazidos para o Brasil durante o período colonial. Os

vínculos entre passado e presente, neste caso, desaparecem. O silêncio coletivo sobre o passado não determina apenas o esquecimento, mas reforça também posições hierárquicas preestabelecidas e coerções de toda ordem. Os movimentos sociais têm sido responsáveis por uma agenda política de reconstrução histórica e de políticas afirmativas. A questão se torna mais grave à medida que herdeiros de experiências traumáticas reivindicam reparação social, embora sem provas documentais das atrocidades sofridas.

Essas pesquisas foram possíveis graças ao apoio recebido pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pelas agências financiadoras de pesquisas, Fapeij, Capes e CNPq. Dois projetos de extensão, coordenados por mim, foram associados a estas pesquisas, dando origem ao Museu do Cárcere, inaugurado na Vila Dois Rios, Ilha Grande, em 2008, e ao Museu AfroDigital, em 2010. Destaco ainda como fundamentais ao desenvolvimento destes projetos os alunos, bolsistas e orientandos que me acompanham no pensar e no fazer cotidiano destas empreitadas. Agradeço às instituições e a todos os meus parceiros de pesquisa, enfatizando, uma vez mais, que nosso pensar é constituído em redes sociais complexas.

A terceira razão pela manutenção da íntegra do texto deve-se ao grande crescimento do interesse pelo tema da memória coletiva nos últimos anos. Quanto mais o tempo passou, mais atualizado ele se tomou. No início de meus estudos, ainda em 1989, nem mesmo a definição mais elementar do que seria memória coletiva, ou seja, a lembrança do passado realizada coletivamente, era conhecida ou compreendida. Memória e coletividade, apesar de escritos sobre o tema datarem do início do século XX, ainda eram termos desconectados. Hoje cada vez mais se fala em memória coletiva. A questão de como, o que e por que indivíduos, grupos e sociedades se lembram de alguns fatos e não de outros tomou-se central na esfera acadêmica. Minha tese de doutorado foi defendida em 1994. Em 1998, uma primeira revisão importante dos estudos sobre memória coletiva apareceu na *Annual Review of Sociology*, uma revista norte-americana de sociologia (Olick & Robbins, 1998). Em 2008, dez anos depois, surgiu uma revista especializada no tema, a *Memory Studies*, que vem sendo publicada pela SAGE, uma editora internacional com prestígio no meio acadêmico. No

Brasil, o Programa de Pós-Graduação em Memória Social, criado no âmbito da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), consolidou a temática a partir de uma abordagem interdisciplinar à memória social. Uma rede de pesquisadores hoje se encontra organizada nos estudos sobre memória e sociedade e os avanços analíticos são muitos. Encontros, simpósios e congressos têm sido organizados em ritmo crescente. Contudo, objetos diversos como biografia, autobiografia, memória histórica, memória cultural, herança, arquivo, trauma, nostalgia, reminiscência e políticas de identidade problematizam fronteiras disciplinares e tornam praticamente impossível a formulação de conceitos e métodos comuns. A mesma fragmentação teórica observada por mim em 1998 continua a marcar o conjunto de estudos interdisciplinares sobre memória coletiva. No campo que denomino de teoria crítica, questões emocionais, bem como conceitos como os de trauma e pós-memória têm sido cada vez mais trabalhados, indicando que há traços do passado que não chegam ao presente e outros que, embora presentes, encontram-se destituídos de significado. Amplia-se a percepção de que lidamos hoje com memórias coletivas formadas por imagens transmitidas entre gerações, cujos sentidos originais, contudo, foram perdidos ao longo do trajeto.

No prefácio original eu agradei a todos que ao longo do meu percurso estiveram próximos, apoiando, ajudando e incentivando minha carreira. Como socióloga, tenho plena consciência da necessidade destas redes de sociabilidade para o diálogo que nos leva a algum tipo de conhecimento. Para que esta segunda edição fosse possível, contei com o apoio de meu grande amigo Josué Pereira da Silva, de José Roberto Barreto Lins e de toda a sua equipe da Annablume. A todos eles transmito o meu muito obrigada. Agradeço, finalmente, nesta segunda edição, a revisão cuidadosa realizada por Angela Taddei, que permitiu que este texto fosse trabalhado com o rigor acadêmico necessário.

Eu espero que os leitores apreciem esta nova edição e dela se beneficiem

A AUTORA

PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

Este livro se volta para a investigação da memória social ou da memória coletiva, tarefa esta que, na verdade, tem ocupado, ainda que de forma irregular, pois outros temas têm surgido como objeto de pesquisa, os últimos dez anos de minha carreira. O núcleo central da argumentação aqui desenvolvida sobre a multiplicidade de experiências identificadas à memória social está presente na minha tese de doutoramento *Memory, Social Construction and Critique*, defendida em 1993, na Graduate Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, em Nova Iorque. Há diferenças importantes, entretanto, entre aquela primeira abordagem, em que o foco principal era explorar os limites das teorias sociais sobre significado e função da memória social, e o estudo atual, em que o objetivo principal é ampliar as fronteiras da teoria social no que diz respeito à memória.

Parte dos argumentos aqui abordados já foi desenvolvida em artigos ou apresentada em seminários e conferências, no Brasil e no exterior. Pela primeira vez, entretanto, pude articular todas essas ideias e reflexões em um texto mais amplo, ainda que este não tenha a menor pretensão de ser uma síntese ou arcabouço teórico capaz de explicar o que seja a memória. Muito pelo contrário, a tentativa a ser desenvolvida continua sendo a de apontar os limites e as possibilidades da teoria social para oferecer interpretações e explicações do que pode ser compreendido como memórias ou representações coletivas.

O termo memória coletiva não é mais uma novidade no cenário acadêmico. De um modo geral, correntes teóricas sociais lidam com a memória enquanto um fenômeno social. No início do século passado, entretanto, a memória era o objeto de reflexão por excelência dos filósofos, que nela procuravam o acesso à compreensão do significado da vida humana. A associação entre memória e sociedade pode ser vista enquanto resultado de um movimento teórico que retirou da razão o lugar central no conhecimento do mundo. Para o sociólogo inglês Stuart Hall, o processo de “descentramento” do sujeito pode ser compreendido a partir das críticas à intencionalidade estabelecidas por Marx, Freud e Foucault, autores que apontaram as determinações sobre a razão oriundas da apropriação indevida da mais-valia, da noção de inconsciente e das estratégias de poder inerentes ao saber institucionalizado. No que tange especificamente à memória, o papel desempenhado por psicólogos e sociólogos parece ter sido fundamental, pois foram eles que a reduziram a funções mecânicas, biológicas e sociais, destituídas de uma dimensão epistemológica.

Entre os filósofos, Henri Bergson foi o primeiro a atenuar o lugar do espírito ao incorporar também a matéria como matriz da lembrança e do esquecimento. Mas foi Hermann Ebbinghaus, um jovem psicólogo, que abriu um novo campo de indagações e experimentações sobre a memória, ao submetê-la à pesquisa experimental e quantitativa, no final do século dezenove. A memória deixava de ser valorizada enquanto um complexo processo mental e passava a ser medida objetiva e quantitativamente através das respostas obtidas a estímulos direcionados ao sistema psíquico. Aproximadamente três décadas mais tarde, Maurice Halbwachs, no campo da sociologia, estabelecia o conceito de memória coletiva para se referir às determinações da consciência por quadros sociais que a antecedem e tornam a sociedade possível.

As relações traçadas entre memória e sociedade intensificaram-se ao longo do tempo. Com a crise das grandes narrativas da história, abordagens historiográficas substituíram antigas provas documentais por testemunhos orais, tomando a memória tanto objeto de análise quanto método. Sociólogos e antropólogos,

cada vez mais, libertam-se do fardo evolucionista assumindo em seu lugar a historicidade que está presente em construções sociais. As memórias coletivas passam a ser sinônimo de representações coletivas que trazem com elas uma dimensão histórica. A partir da década de 80, observa-se um número crescente de estudos sobre memórias coletivas também entre cientistas políticos, uma vez que o conceito confunde-se com o de representação ou identidade coletiva. De uma maneira geral, essas abordagens identificam a memória coletiva a construções simbólicas, rompendo com as dicotomias entre indivíduo e sociedade, por um lado, e passado e presente, por outro. O tema, portanto, assumiu um papel relevante não só para o debate teórico travado pelas ciências sociais, como para um mundo que se caracteriza pelo encontro e conflito entre diferentes culturas.

A memória, após parecer totalmente controlada pelas ciências sociais, tomando-se uma de suas mais prodigiosas criações, traz questões que não são facilmente respondidas. E se o legado do passado capaz de influenciar desejos, vontades e ações não estiver todo ele contido nas construções do presente? O objetivo deste trabalho é o de mostrar os limites das abordagens teóricas que hoje disputam primazia nas ciências sociais ao analisarem a memória. Abordagens teóricas são como lentes de aumento, que nos ajudam a ver e compreender melhor certos aspectos da realidade. As lentes podem ser escolhidas de acordo com o interesse do pesquisador e à medida que são usadas deixam marcas no objeto observado. Os grandes cientistas sociais fizeram boa escolha de quais lentes utilizar para traduzirem as imagens focalizadas. Esta sem dúvida é a tarefa que agora nos cabe. Mas por que deveríamos nos preocupar com essa discussão teórica sobre os limites e as possibilidades das abordagens teóricas? Porque de alguma forma perdeu-se a noção de que utilizamos lentes e temos apenas visões parciais do mundo. Parafraseando o filósofo Edward Casey, podemos dizer que a memória excede o escopo da mente humana, o que nos leva não a descartar a razão na tentativa de compreendê-la, mas sim a utilizá-la com precaução. A escolha das lentes e a interpretação das imagens oferecidas por elas dependem, antes de mais nada, de bom senso. Essa questão,

que parece ser tão banal para qualquer observador da natureza, tomou-se uma cruzada nas ciências sociais, pois a cada nova síntese teórica formulada procura-se jogar por terra todas as demais contribuições.

Há uma tendência crescente nas ciências sociais a desqualificar e mesmo ignorar trabalhos escritos há mais de cinco anos. Aparentemente esta postura se justificaria pelo surgimento de transformações sociais tão singulares e radicais que somente uma nova proposição teórica poderia dar conta das mudanças ocorridas. Para a compreensão da memória, entretanto, ficará evidente que é crucial considerarmos tanto continuidades quanto transformações ao longo da história. Se é verdade que construímos contemporaneamente nossas identidades em detrimento de tradições constituídas e o fazemos de forma bem mais plural e diversificada, também é verdade que, ainda hoje, conseguimos nos transformar a partir de nossas reminiscências, mesmo que estas sejam cada vez mais raras. A memória, por mais adjetivos que encontre no seu caminho - episódica, semântica, voluntária, involuntária, clássica, medieval, moderna, individual ou coletiva -, resiste às reduções realizadas e é justamente este o desafio que ela nos traz.

O caminho percorrido por mim até chegar a estas reflexões sobre memória coletiva e teoria social é resultado de uma rede extensa e intensa de aprendizados que se deram ao longo de uma vida acadêmica e não acadêmica. A insistência na fragmentação e o questionamento aos grandes esquemas teóricos devem, sem dúvida, ser aspectos relacionados a uma postura de desconfiança que antecede o mundo acadêmico. Se podemos dividir o mundo entre aqueles que, ao enfrentarem as catástrofes da vida, as avaliam de forma ou otimista ou pessimista, eu me coloco ao lado destes últimos, o que não me impede de ser considerada resistente e lutadora. A procura por uma memória não domesticada, portanto, é uma procura pessoal, que, certamente, encontrou reforço e consolidou-se através de laços familiares, de amizade e de comprometimento com a tarefa de compatibilizar os ideais de liberdade e igualdade presentes na geração a que pertencemos. Meu primeiro agradecimento, portanto, é para meus pais, filhos, irmãos, parentes, amigos e companheiros de lutas e trabalhos.

No mundo acadêmico, o leque de influências não é tão amplo. Este texto tem como origem uma dissertação de doutorado, defendida em 1993, na New School for Social Research. Jeffrey Goldfarb, Richard Benstein e Andrew Arato foram sem dúvida os intelectuais que mais traços deixaram no texto aqui construído que, independentemente de suas vontades, procurou unir suas vozes ao invés de separá-las. Josué Pereira da Silva, Leonardo Avritzer e Márcia Gardênia de Oliveira, em Nova Iorque, Maurício Domingues e Mônica Herz, em Londres, foram companheiros exemplares desse período de isolamento que é o doutorado. A eles meu agradecimento profundo.

Se o núcleo do texto é aquele que foi escrito há dez anos atrás, seu desenvolvimento é resultado de trocas e experiências travadas, principalmente, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, cujos professores e alunos, direta ou indiretamente, contribuíram de forma significativa para a consolidação das ideias aqui defendidas. Meus alunos sabem a importância que têm para mim, pois é com eles que afasto minhas dúvidas, levanto novas, aprendo, construo e reconstruo minhas crenças, e estabeleço minhas metas. A todos, meu mais sincero obrigada. Dentre os professores, gostaria de deixar registrado meu agradecimento muito especial a Helera Bomeny, Patrícia Biman, e Rosane Prado. Helera não só me abriu as portas da Universidade, como também me ensinou a sobreviver dentro dela, sendo também aquela que, desde a primeira apresentação de meu trabalho, incentivou que este fosse publicado. Patrícia, em que pese a distância das áreas disciplinares, me presenteia com uma forma aberta e desafiante de refletir e com a confiança na empreitada acadêmica. Agradeço toda sua dedicação a um projeto comum, que é o do fortalecimento da instituição pública à que pertencemos, o que só é realizado às custas de interesses pessoais. Rosane tem sido aquela que, na aridez de que se constitui o campo intelectual, compartilha comigo as dificuldades e avanços no dia a dia da pesquisa que ora desenvolvo, que tem como objetivo trazer a luta entre memória e esquecimento para a esfera das barbaries cometidas no interior dos nossos presidios.

Por último, gostaria de apontar, na feitura deste livro, elementos que nos mostram que a separação entre as esferas pública

e privada e a especialização crescente do trabalho não são aspectos tão fáceis de serem demonstrados na modernidade, dita tardia. O desenvolvimento da pesquisa, associado ao imenso número de atribuições a que se encontra submetido o professor universitário, faz com que o trabalho de colocar um texto de pé, organizando a pesquisa e dentro das normas acadêmicas, seja um trabalho não pago que é realizado nas horas de descanso do profissional, e que traz de volta relações sociais que nos fazem lembrar as antigas corporações de ofício. Agradeço a Maria Clara Sepúlveda de Faria pela tradução do texto original, a Josué Pereira da Silva, mais uma vez, pelas diversas leituras do texto, e a Rita Sepúlveda de Faria pela diagramação da capa.

A AUTORA

INTRODUÇÃO

O PESADELO DA AMNÉSIA COLETIVA

Em *A Arte da Memória* Francês Yates nos diz que nós, modernos, não temos memória.¹ Hannah Arendt, em *Entre o Passado e o Futuro*, afirma o seguinte:

A tragédia não começou quando a liberação do país como um todo destruiu, quase automaticamente, as pequenas e imperceptíveis ilhas de liberdade que, de qualquer forma, já se encontravam aninhadas, mas sim quando desapareceram mentes para herdar e questionar, pensar e lembrar (Arendt, 1968).

Para Arendt o grande perigo a ser enfrentado por nós, modernos, é a perda da tradição, dos elos entre passado e presente,¹

1. Em um trabalho revelador, Yates (1966) mostrou que no mundo antigo, na ausência da imprensa e da circulação generalizada do texto escrito, o treino da memória tomou-se essencial. Durante o Renascimento, pensadores como Giordano Bruno utilizavam imagens de palácios e teatros para classificar as informações e tomá-las mais acessíveis à lembrança. Esta associação entre memória e espaço, entretanto, não servia apenas à tarefa de manter informações a salvo do esquecimento, mas representava uma forma de compreensão das estruturas que ordenavam o mundo. A arte da memória apontava para o conhecimento sagrado da ordenação da natureza e do mundo; ela estabelecia uma correspondência entre as imagens mentais e o universo. A partir do século XVII, a forma com que os homens passaram a lidar com a memória transformou-se bastante, uma vez que não se aceitava mais a correspondência entre imagens mnemônicas e a ordem da natureza. Sobre o tema, ver ainda Ong 1982; Carruthers, 1990; e Hutton, 1993.

isto é, da capacidade de lembrar (Arendt, 1968). A memória, nesse caso, é associada à percepção de pertencimento a um mundo que engloba e constitui os indivíduos. Mais do que isso, a memória é vista como um atributo que permite ao homem se perceber em sua finitude. Temos, portanto, dentre os valores mais caros associados ao ser humano, a memória. A sua preservação tem sido vinculada à condição humana no que ela tem de mais forte e consistente e que pode ser usado na defesa de justiça e liberdade.

Mais do que posições teóricas, estas são percepções do significado da memória que atravessam a sociedade. A crítica à submissão do homem à mecanização e à perda de sentido decorrente de sua individualização tem sido bem caracterizada em clássicos do cinema, como *Metroplis* de Fritz Lang ou *Tempos Modernos* de Charles Chaplin, e até em produções mais recentes, como *Asas do Desejo* do cineasta alemão Wim Wenders, ou mesmo a série *Matrix* dirigida pelos irmãos Andy e Larry Wachowski. Nestes filmes, a falta de controle do indivíduo sobre seu destino, o poder da tecnologia e a redução da vida ao imediatismo do presente aparecem como principais características da prisão moderna.

Na ficção científica *O Caçador de Andróides (Bladder Runner)*, de Philip K. Dick, um dos elementos-chave que define a condição humana é a memória. O filme, dirigido por Ridley Scott, marcou época na década de 80, e as imagens de engenharia genética e declínio urbano o transformaram em um dos ícones da cinematografia contemporânea. A trama desenvolvida articula medos e fantasias ao inverter a posição entre seres humanos e máquinas e ao trazer questionamentos importantes sobre a natureza humana e sobre o valor da vida. Criaturas são geradas geneticamente para servirem como soldados em galáxias distantes por uma megaempresa, que detém o controle quase total dos segredos da biotecnologia. Um grupo destes seres humanos quase perfeitos, cujo tempo de vida é ameaçado por um relógio biológico de curta duração, volta à Terra para fazer justiça, ou seja, eliminar seus criadores. Os novos homens-máquina são capazes de criar elos de amizade entre si e demonstrar sentimentos de justiça e liberdade.

Entretanto, os andróides não têm memória, ou melhor, a memória deles é de pequena duração, operacional. Eles não têm lem-

branças da infância, da adolescência, do passado. Rachel, o humanoidé do sexo feminino, aparece como a obra-prima da ciência e uma de suas características é ter recebido implantes de fragmentos de memória. Ela, no entanto, reproduz músicas, vestimentas e penteados do passado mecanicamente, o que nos faz perceber o quão distante de uma mera cópia do passado é o nosso trabalho da memória.

A impotência humana frente a instituições modernas também aparece caracterizada em obras literárias diversas, como as de Franz Kafka (*O Processo*, *O Castelo*), Anthony Burgess (*Laranja Mecânica*) ou Tom Wolfe (*Fogueira das Vanidades*). Em questão está sempre a possibilidade de o homem distanciar-se do mundo em que está inserido e adquirir controle sobre processos, mecanismos e instituições que determinam seu cotidiano.

A perda da memória aparece, portanto, tanto na arte e literatura, quanto nas ciências sociais, como uma das grandes ameaças do mundo moderno. Podemos dizer que a memória enquanto aprendizado se perde no mundo da informação. A partir da substituição do artesão pelo operário de fábrica, o trabalho se reduz a atos mecânicos e repetitivos sem que seja necessário para o desenvolvimento das atividades previstas o aprendizado acumulado durante a vida. O tempo se desvincula de experiências de vida, toma-se autônomo, regulado, impessoal e passa a exercer controle sobre os passos de cada um. O fim da tradição oral e o surgimento da escrita também apontam para a perda de transmissão de conhecimento e valores entre gerações. A memória, que é transmitida por textos, objetos, pedras, edifícios e máquinas, embora dê a impressão de preservar o passado em sua totalidade, reproduz apenas parte do que foi vivenciado anteriormente.

O contraponto ao pesadelo da amnésia coletiva seria a crença de que a quebra dos vínculos com a tradição proporcionaria aos indivíduos uma vontade imbuída de uma força inovadora.² Mas indivíduos teriam controle de seus atos sobre o

2. Para uma corrente importante de teóricos sociais, vivemos hoje em um período em que tradições são erradicadas possibilitando aos indivíduos maior autonomia e liberdade de expressão. Novas tecnologias, o aumento da velocidade da informação e a pluralidade cultural seriam responsáveis por um maior intercâmbio entre culturas e pelo

mundo que os cerca ou apenas a sensação de controle? Para Arendt, esse ímpeto de autoconfiança esconderia uma impotência de igual magnitude, pois o indivíduo não seria capaz de se libertar de si mesmo (Arendt, 1968: 162-3). A autora denunciou não apenas a perda da memória, mas a perda da consciência da perda da memória: indivíduos modernos esqueceriam que se esquecem e seriam felizes no seu esquecimento, embora a felicidade alcançada estivesse sempre limitada pelo fato de serem eles próprios constituídos por desejos, anseios e comportamentos alheios a sua vontade.

Quando Yates ou Arendt escrevem, portanto, sobre a perda da memória, elas estão se referindo à perda de elos comunitários e do aprendizado contínuo que se adquire ao longo do tempo e através de vínculos pessoais. Há nessas formulações uma crítica muito grande à crença na razão transcendente e universal, à noção de que indivíduos são capazes de constituir a si próprios e a suas comunidades livremente, à ideia do indivíduo como origem da ação e da ética política. A memória representa, para Arendt, o reverso da experiência que transcende o mundo que o constitui, pois ela é sempre a condição da inserção dos indivíduos no espaço e no tempo. A memória, percepção do “agora” que se situa entre passado e presente, seria a forma de experiência que tornaria possível a ação individual responsável, aquela que tem por finalidade a defesa do bem comum.

A associação entre memória e liberdade surge nesses exemplos como uma forma de crítica à modernidade e às promessas do Iluminismo. A memória que é valorizada é aquela que tem vínculos com o passado, com a tradição, com experiências transmitidas e negociadas. É uma memória a um só tempo individual e coletiva, e que está presente entre indivíduos, considerados sujeitos do conhecimento e da ação política. Por conseguinte, o pesadelo da amnésia coletiva não será considerado aqui como uma realidade a ser enfrentada, mas sim como uma

advertência. Certamente, este sentido mais denso da memória, em que indivíduos atuam no mundo, conscientes do lugar histórico que ocupam, será o elemento central que estará presente em todos os questionamentos e abordagens realizados ao longo deste trabalho.³

A LUTA DA MEMÓRIA CONTRA O ESQUECIMENTO

No primeiro capítulo deste trabalho, procurar-se-á mostrar que, em contraposição ao pesadelo da amnésia coletiva, surgiu, nas ciências sociais, uma das versões mais positivas sobre a quebra de vínculos com tradições passadas. O sociólogo Maurice Halbwachs não considerou a memória nem como um atributo da condição humana, nem a partir de seu vínculo com o passado, mas sim como resultado de representações coletivas construídas no presente, que tinham como função manter a sociedade coerente e unida. Para ele, a memória tinha apenas um adjetivo: era necessariamente coletiva.

Maurice Halbwachs estudou com o filósofo francês Henri Bergson por muitos anos e seu trabalho sobre memória coletiva pode ser considerado como uma radicalização das primeiras tentativas de Bergson de “des-subjetivar” a noção de memória. Bergson parece ter sido o primeiro filósofo a considerar seriamente os limites da memória enquanto atributo exclusivamente da consciência humana (Casey, 1987:243). Rejeitou não só qualquer definição de memória que tivesse como base apenas a consciência, mas também as teses estabelecidas no campo da psicologia que reduziam a memória a reações mecânicas do sistema nervoso. Em 1912, o filósofo escreveu uma obra, que permanece ainda hoje como referência ao estudo da memória,

3. Entre os teóricos sociais que sublinhamos, estão os que compreendem nosso mundo como constituído por várias trajetórias, desde aquelas informadas por laços tradicionais até as ações individualizadas caracterizadas por uma maior liberdade de escolha. Os indivíduos estariam sempre lidando com o conflito entre, por um lado, vozes de autoridade que transcendem o *eu*, por outro, desejos, necessidades e ambições individualizadas. Ver, a esse respeito, Taylor, 1989; Heelas, 1996; e Smith, 1999.

associando à subjetividade elementos inerentes à matéria. Na busca ao movimento concreto capaz de trazer o passado para o presente, o filósofo reuniu espírito e matéria, consciência e corpo físico (Bergson, 1985). A “matéria” associada por Halbwachs à memória, entretanto, constituía-se de fatos sociais.

Após estudar com Bergson, Halbwachs aproximou-se de um grupo de intelectuais que se organizava em torno do sociólogo francês Emile Durkheim. Tal como postulado por este último, Halbwachs defendeu a anterioridade e a determinação de ideias sustentadas coletivamente sobre pensamentos e atitudes individuais (Halbwachs, 1994). A memória foi pensada a partir dos laços sociais existentes entre indivíduos constituídos no presente. Paralelamente aos estudos de Halbwachs, surgia, no campo da psicologia social, a preocupação em explicar a influência das determinações sociais sobre esquemas individuais de percepção. O psicólogo britânico Frederic Bartlett estabeleceu, em 1932, uma série de conceitos que procuravam explicar os processos mentais constituídos a partir de interações sociais que seriam responsáveis pela lembrança e pelo esquecimento (Bartlett, 1961).

Psicologia e sociologia se complementaram na busca da compreensão dos mecanismos responsáveis pelas construções sociais do passado, realizadas no tempo presente. Memória, no sentido dado por esses autores, é sempre uma memória coletiva, resultante de indivíduos que interagem entre si no presente. O conceito de memória coletiva afasta-se das noções anteriores de historicidade e liberdade.

As teorias de Halbwachs e Bartlett respondem pelos principais fundamentos teóricos sobre a memória coletiva no pensamento social. Ambos os autores tiveram o mérito de mostrar, pela primeira vez, a importância de estruturas coletivas e processos interativos nas formas individuais do lembrar; dimensões da memória até então consideradas pouco relevantes por filósofos e psicólogos. Seus trabalhos são até hoje utilizados por historiadores, antropólogos, cientistas políticos e sociólogos que escrevem, estudam e analisam a memória coletiva. Entretanto, as abordagens destes autores aproximam-se das teorias funcionalistas e interacionistas, que foram hegemônicas durante grande

parte do século XX, mas que, embora exercendo ainda influência significativa no campo das ciências sociais, apresentam limitações importantes. Poderíamos nos perguntar, por exemplo, até que ponto esses trabalhos lidam satisfatoriamente com a relação entre passado e presente, pois nesses estudos o passado só se toma compreensível a partir de sua realização em práticas e construções sociais do presente. Além disso, Halbwachs e Bartlett trabalharam em um contexto em que os vínculos entre indivíduo e sociedade apresentavam-se como a grande antinomia nas ciências sociais. Ao invés de perceberem a complementaridade entre as duas frentes teóricas, optaram por tentar explicar qualquer que fosse o fenômeno relacionado à memória a partir de um dos dois eixos teóricos. Enquanto o sociólogo priorizou as estruturas coletivas da lembrança, o psicólogo elegeu como objeto as formas interativas responsáveis pela construção de memórias coletivas.

A partir da década de 70, cientistas sociais procuraram resolver as antinomias entre indivíduo e sociedade através de sínteses teóricas que integravam práticas a estruturas sociais, bem como através de abordagens mais amplas que tratavam memórias coletivas como textos simbólicos a serem interpretados. Memórias passaram a ser compreendidas a partir de estruturas coletivas, processos interativos, práticas reflexivas e construções sociais, sem que estas perspectivas teóricas fossem consideradas excludentes. Os trabalhos de Halbwachs e Bartlett foram recuperados a partir de teorias estruturalistas e culturalistas que definem o ato de lembrar a partir de predisposições para o agir que são resultado tanto de práticas reflexivas quanto de construções sociais que antecedem as práticas. Ainda que de forma dicotômica, pois priorizaram uma perspectiva ora sincrônica, ora diacrônica, as novas abordagens teóricas introduziram uma percepção de tempo nas ciências sociais (Santos, 2001).

Entre os trabalhos que associam a memória a um determinado tipo de ação prática que envolve simultaneamente o contexto em que se insere, o trabalho do psicólogo americano Ulric Neisser destaca-se, pois, criticando as abordagens cognitivas da memória, o autor propõe que não se separem os experimentos individuais relacionados à memória de seus contextos sociais.

Estudos desenvolvidos no campo das ciências sociais e políticas, partindo desses mesmos princípios conceituais, têm investigado os processos constitutivos de memórias coletivas relativos não só à formação do sentimento de pertencimento à nação, como ao de pertencimento a diversos grupos de interesses.

A partir da percepção de que lembranças são constituídas por indivíduos em interação que são a um só tempo constituídos e constituintes de sua história, memória e liberdade voltam a ser conceitos associados. Milan Kundera, em *A Insustentável Leveza do Ser*, romance, em parte autobiográfico, em parte político, mas também poético e filosófico, sobre dilemas vivenciados na Tchecoslováquia dos anos 70, expressou a preocupação contemporânea com a memória ao afirmar que a luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento. Para o escritor, que denunciou as construções arbitrárias que a "história" fazia do passado, tentar esconder o que se passa é um dos indícios do fim. Fica claro, portanto, o porquê de ele afirmar que a existência do ser humano livre dos conflitos e do peso do passado seria insuportável. Enfatizou a importância da memória e de ações responsáveis ao defender tarefas como a de manter um diário cuidadoso, preservar correspondências e tomar nota de debates sobre a situação presente (Kundera, 1986). O autor trouxe à tona, através de seu romance, uma perspectiva que vem se fortalecendo nas ciências sociais nas últimas três décadas: o vínculo entre memória e liberdade.

Nesse contexto, lutar pela liberdade significa lutar pela construção de um passado mais próximo daquele que está presente entre as lembranças de atores sociais envolvidos com os fatos narrados. Em questão está a construção da liberdade por um grupo social contra a opressão do outro, e não a liberdade da humanidade contra as coerções impostas por uma estrutura social difusa. Também os historiadores fizeram críticas a indivíduos e grupos sociais que detinham o poder, utilizando-se da história e de tradições constituídas para imporem suas posições e vontades em um mundo que alcançava gradativamente consciência de sua pluralidade. Contemporaneamente, uma enorme gama de estudos denuncia histórias e memórias oficiais e procura compreender a pluralidade de memórias

constituídas a partir de conceitos sociológicos mais flexíveis, como os desenvolvidos por Pierre Bourdieu, ao procurar trabalhar com um *modus operandi* e não com um conjunto fixo de princípios teóricos.⁴

São também muito frequentes as análises que lidam com a memória coletiva como se esta fosse uma construção simbólica, ou seja, um texto a ser interpretado; esta perspectiva também permite que a antinomia entre sociedade e indivíduo seja superada no aparato teórico. Bastante influenciadas por teorias da linguagem, as ciências sociais ultrapassaram versões mais mecanicistas e atribuíram maior flexibilidade às diversas esferas sociais (Habermas, 1987). Embora não seja objetivo deste trabalho analisar as transformações teóricas ocorridas nas abordagens historiográficas, é importante destacar que também a historiografia afastou-se das grandes narrativas e das macroanálises sociológicas, impessoais e neutras, e aproximou-se da ideia de que o passado deve ser investigado como um texto que foi culturalmente constituído (Burke, 1992). Basta aqui chamar a atenção para o fato de que, no que tange ao conceito de memória, até mesmo moedas, medalhas, selos, estátuas e inscrições deixaram de ser compreendidos enquanto fontes que guardavam uma verdade sobre o passado a ser descoberta pelo historiador, e passaram a ser investigados como textos, construções sociais. Essas abordagens permitiram a compreensão de que as representações coletivas podem ser responsáveis por processos de inclusão ou exclusão social. O lugar ocupado por elementos simbólicos tomou-se crucial para todos aqueles que procuram mostrar tanto a formação de sentimentos de pertencimento a esferas amplas de poder, como a invisibilidade de dos que não se adaptam à linguagem estabelecida.

Podemos afirmar que os estudos sobre memórias coletivas tomaram-se não só interdisciplinares, como resolveram, em

4. Procurando alternativas ao estruturalismo e às teorias da ação, Bourdieu fortalece o primado da razão prática e desenvolve os conceitos de "*habitus*" e "campo" indicando que há uma ação com capacidade criativa que, no entanto, não se confunde com uma natureza ou razão universal humana, pois é resultado de um conhecimento adquirido (Bourdieu, 1989: 59-73).

grande medida, as antinomias teóricas anteriores, pois a memória coletiva passou a ser compreendida como parte constituinte ou das práticas reflexivas ou das construções sociais analisadas. A memória - tanto através dos testemunhos quanto de textos constituídos - foi resgatada como o caminho mais eficaz de acesso aos impasses travados no passado.

Ainda assim, o conceito de memória social ou memória coletiva tem sido tratado pelas diversas abordagens teóricas no campo das ciências sociais de forma extremamente ambígua. Longe de resolverem as antinomias teóricas, as diversas abordagens ora denunciam as construções simbólicas como excludentes, ora as valorizam como autoafirmativas de movimentos minoritários, ou partem ainda para a análise de sentido a elas inerente, sem se preocuparem com sua dimensão política.

Em parte, a ausência de precisão teórica se deve ao fato de a memória estar em cada passo que damos, nas ideias que pensamos, nas ações que realizamos. A memória está presente em tudo e em todos. Somos tudo aquilo que lembramos; somos a memória que temos. A memória não é só pensamento, imaginação e construção social, mas também uma determinada experiência de vida capaz de transformar outras experiências a partir de resíduos deixados anteriormente. A memória, portanto, excede o escopo da mente humana, do corpo, do aparelho sensitivo e motor e do tempo físico, pois ela também é o resultado de si mesma, ela é objetivada em representações, rituais, textos e comemorações. Como veremos a seguir, as teorias sociais contemporâneas não responderam ainda à complexidade do fenômeno analisado. No entanto, a falta de precisão teórica resulta principalmente da ambição dos cientistas sociais de construir sínteses conceituais capazes de dar conta de todos os aspectos relacionados ao objeto de estudo.

Um dos argumentos a ser desenvolvido aqui é que, embora as abordagens contemporâneas construtivistas tenham possibilitado uma compreensão mais abrangente dos fenômenos relacionados à memória, é importante destacar, primeiro, que a tensão entre ação e estrutura, ou mesmo entre indivíduo e sociedade, não se resolve no plano epistemológico. Quero dizer com isso que, mesmo considerando que toda práxis se dá a partir de um

campo de significados que lhe antecede, é necessário reconhecer que há situações em que as determinações das estruturas sobre as ações sociais são predominantes e vice-versa. Reiterando ainda o mesmo argumento com outras palavras, podemos dizer que a compreensão da dinâmica entre indivíduo e sociedade não elimina situações em que um destes polos é dominante nas relações travadas socialmente. Segundo, é fundamental compreender que a memória é sempre sujeito e objeto do conhecimento. A memória construída deve ser colocada entre aspas quando elementos como inconsciente e história são considerados. Surge, nesse caso, uma noção mais ampla de memória, desta vez, com adjetivos que acompanham as diversas formas de historicidade vivenciadas.

A CRÍTICA DA MEMÓRIA PELA HISTÓRIA

No segundo capítulo deste livro voltamos às teorias que consideram a memória tanto objeto quanto sujeito do conhecimento. Esses estudos têm ampliado e alargado a compreensão dos diversos significados da memória, questionando o viés cientificista que tem orientado a formulação de teorias sociológicas sobre o tema. A memória tem sido objetivada por historiadores, antropólogos, sociólogos e cientistas políticos. A impressão que temos é que quanto mais se escreve sobre a memória, menos temos a dizer sobre ela. Poderíamos, entretanto, conferir à memória coletiva uma dimensão passível de abarcar de modo simultâneo mente, corpo e sociedade?

Em *Confissões*, Santo Agostinho nos chama a atenção para as dificuldades de compreendermos a memória.

Eu não poderia nem mesmo falar de montanhas ou ondas, rios ou estrelas, as quais são coisas que conheço apenas na evidência de outras, se não os pudesse ver em meu olho mental, em minha memória (Agostinho, 1961: 216).

Como podemos saber que esquecemos aspectos da vida, se estão esquecidos? Como podemos desejar a felicidade, se não a conhecemos? Para ele, a memória não se constitui de elementos

exteriores a nós, mas de imagens que podemos ter a partir da experiência sensível da existência divina. São estas as experiências que podem ser lembradas. Santo Agostinho encontrou sua resposta na presença de Deus em nós. Entretanto, no mundo secular em que vivemos, as questões colocadas por ele não têm uma resposta simples. Como explicar a memória? Será que podemos reconhecer o que se coloca fora de nossa experiência sensível? Se fazemos parte do mundo, se somos seres desse mundo, qual a força motriz que nos faz romper com formas e conceitos que nos antecedem e nos constituem? Qual o peso e a determinação das experiências passadas sobre o presente? Como o lembrar se relaciona com o pensar, este com o imaginar, e todos eles com o agir?

Não há uma definição simples do que seja a memória. Os filósofos elaboraram teses complexas ao tentarem explicar a nossa forma de pensar e imaginar que tem como referência o tempo. Afinal, como dar conta do passado, se o tempo nada mais é do que experiências que se desintegram imediatamente após seu aparecimento? Aristóteles, em *De Memória et Reminiscência*, nos diz que a memória é sempre do passado e que lembrar é construir o passado, através do que é ao mesmo tempo figura e cópia, considerando que os elementos constituintes do original e da cópia nunca são os mesmos (Sorabji, 1972). Nas reflexões filosóficas, a memória apareceu durante muitos séculos associada à noção de tempo. Mas a memória não se refere apenas ao passado. Francês Yates, ao analisar a arte da memória entre os gregos, destaca a centralidade do espaço para a memória (Yates, 1966). A importância do espaço é um aspecto que também está presente nos escritos de Bachelard, quando este afirma que nos lembramos de nós mesmos em um certo espaço, mas não em um tempo preciso, porque o tempo é uma dimensão do espaço (Bachelard, 1957).

Segundo Edward S. Casey, filósofo americano, a memória se recusa ao confinamento a qualquer área específica da experiência humana. Para ele, a memória permeia todos os sentidos e é determinada por eles, ao mesmo tempo em que extrapola todos os limites dos modelos mentais que têm por base a subjetividade ou a intencionalidade humana. Não há nada no mundo que não seja mnemônico por natureza (Casey, 1987).

Também para Paul Ricœur, filósofo francês, cujo trabalho entrelaça memória, história e esquecimento, estamos muito distantes da noção de memória que simplesmente reproduz determinados eventos reais em detrimento de outros, em um tipo de reconstrução seletiva do passado. Memória seria um trabalho contínuo que se sobreponha a quaisquer processos estruturais pré-estabelecidos. Para o filósofo, não há outro acesso melhor ao passado do que a memória. Entretanto, também a narrativa histórica é fundamental, pois ela traz elementos que não são vistos em outras abordagens. Há uma defesa da diversidade de caminhos de acesso ao passado em que memória e história nem se confundem, nem se complementam (Ricœur, 2000).

O que nos dizem esses filósofos é que a memória excede o escopo da reflexão humana, como excede à noção que temos de passado e presente, uma vez que ela tanto faz parte da existência humana, e enquanto tal não pode ter uma única definição, como faz parte do próprio cosmos. Há, nessas reflexões filosóficas sobre a memória, tanto uma redefinição do sujeito que lembra quanto uma definição temporal que rompe com a ideia de tempo enquanto uma sucessão de eventos. Esses são aspectos que estão presentes nas formulações teóricas engendradas por diversos pensadores, reconhecidos hoje por terem pertencido à Escola de Frankfurt. Embora tenha se restringido a poucas observações fragmentadas a respeito da memória, Walter Benjamin descreveu diferentes formas de pensar e as associou a diferentes momentos no tempo e no espaço. Mais do que isso, denunciou que as construções do passado que eram realizadas no presente não passavam de fantasmagorias do passado.

Na Europa, a ascensão do fascismo, o fracasso de teorias revolucionárias, a ditadura stalinista e a intervenção militar francesa na Argélia representaram para muitos intelectuais uma mudança de atitude política. Herbert Marcuse, intelectual também associado à Escola de Frankfurt, declarou numa entrevista que a realidade do fascismo teria exercido um papel determinante sobre todos os trabalhos de teoria crítica daquele período (Marcuse, 1978).

Os trabalhos vinculados à teoria crítica nos mostram que a memória, apesar de ser fruto de processos reflexivos, neles não está inteiramente contida. Esse alargamento da compreensão da memória

faz com que possamos dar uma nova dimensão à associação entre memória e liberdade, trazendo novamente à tona a questão de uma verdade que não está presente nas práticas ou nos textos que nos são dados à observação. Para Jürgen Habermas, considerado membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, o trabalho de Benjamin fica preso a ambiguidades por não ter ultrapassado a “filosofia do sujeito”. Entretanto, o ponto a ser desenvolvido aqui será o de que a redução de ambiguidades na teoria tem como consequência a redução do objeto analisado. Certamente, Benjamin foi um autor que se voltou para a incompletude de construções sociais e que percebeu a memória de forma bem complexa. Não é uma surpresa, portanto, o grande interesse atual sobre o seu trabalho, que, se por um lado historiciza a memória, por outro, aproxima-se de formulações pós-modernas que estabelecem hoje a não correspondência entre historicidade e conhecimento (Santos, 2001).

Partindo de uma tradição teórica distinta, Michel Foucault, filósofo francês, reconheceu que, sem o clima político da década de 60, ele certamente nunca teria tido a coragem de seguir com sua pesquisa na direção que é bem conhecida hoje (Foucault, 1980). No período pós-guerra, houve o desenvolvimento de uma abordagem crítica que tem adquirido recentemente mais espaço nas ciências sociais. Marcuse denunciou os mecanismos da alienação e Foucault apontou as insuficiências das explicações sobre as realidades sociais, presentes em correntes teóricas como o estruturalismo, o existencialismo e a fenomenologia. Em 1968, a importância dos trabalhos vinculados à teoria crítica e ao pós-estruturalismo tomou-se evidente. Os autores associados a essas correntes teóricas foram extremamente críticos à possibilidade de pensarmos a memória exclusivamente enquanto construção social. E se a redução da memória à construção social excluir aspectos importantes relativos a experiências passadas? E se nós fomos capazes de guardar na memória traços de gerações passadas que não se realizam no presente, como acreditou Marcuse? E se aspectos relativos à subjetividade não tiverem expressão nas práticas analisadas?

Como vimos, é constante nas representações da modernidade a ameaça da amnésia coletiva. Para Marcuse e Benjamin, a perda dos vínculos entre gerações e o isolamento crescente de indivíduos

seriam aspectos de uma sociedade pós-tradicional, em que experiências do passado deixariam de exercer seu papel na condução de hábitos e atitudes do presente. Vivemos, atualmente, um início de milênio ameaçado pelo aumento das desigualdades, pela defesa à intervenção armada para a resolução de conflitos, pela experiência recente de massacres étnicos e marcados pela disputa entre blocos nacionais. Até que ponto podemos dizer que autores como Marcuse e Benjamin estavam totalmente equivocados em suas críticas à maneira reflexiva pela qual se reconstituía o passado? Mas, evidentemente, acertar diagnósticos não implica encontrar soluções.

A RUPTURA RADICAL ENTRE AS NOÇÕES DE MEMÓRIA E LIBERDADE

No terceiro e último capítulo serão trazidas reflexões que, apesar de rejeitarem desnecessariamente a relação entre memória e liberdade, são fundamentais a todos os que lidam com o tema, pois chamam a atenção para o fato de que a memória também é responsável pela imposição de coerções, exclusões e toda sorte de controle social. O filósofo francês Jacques Derrida percebe a memória a partir de seu conceito de *differance*: ele compara a memória ao pranto e à dor daquele que vela um corpo que não mais existe. Refletindo sobre os versos do alemão Friedrich Hölderlin, *Memnsyne*, em que o poeta lamenta nunca ter sabido como contar uma história e reconhece nessa incapacidade uma doença triste, pois declara sua paixão pelo lembrar e pela memória em si mesma, Derrida nos diz ser uma ilusão a lembrança tanto do passado quanto a de um outro sujeito que se distancia de nós (Derrida, 1989: 3).

Há nessas reflexões sobre a memória uma volta a Nietzsche, para quem o eterno retorno seria o pior dos fardos a ser carregado, pois o homem pode ser feliz sem a lembrança, mas a vida é absolutamente impossível sem o esquecimento. Há, portanto, uma anuência ao fato de que esquecemos que esquecemos (Nietzsche, 1983).⁵ É importante aqui prestarmos atenção não para a

5. É evidente que a crítica em relação à reconstrução do passado pela história decorre da constatação de Nietzsche de que não há valores absolutos e verdades eternas a serem

perda da memória, considerada irremediável, mas para o argumento de que o esquecimento é funcional e que sem ele a vida não é possível. Guardar todos os registros do que acontece conosco durante um dia apenas seria impossível, fato que é ironicamente reconhecido em *Funes el memorioso*, notável conto de Jorge Luis Borges (Borges, 1966). O que estes autores nos mostram é que a memória pode ser um instrumento de dominação, tal qual o esquecimento. Muitas vítimas de violência e situações traumáticas têm denunciado o uso da memória desses episódios como forma de controle e submissão. A luta aqui não é, portanto, necessariamente a luta da memória contra o esquecimento. E se a memória estiver sendo reduzida a abusos da história e cultivo de comemorações, como apontou Foucault?

As tentativas de recuperar situações traumáticas, como as que ocorreram no holocausto, no bombardeio a Hiroshima, na guerra do Vietnam ou nos massacres fratricidas da Iugoslávia, têm criado o efeito perturbador de esvaziar o sentido de tragédia que estes eventos catastróficos implicaram no passado. Nas palavras de Bataille, a revelação dos efeitos da bomba de Hiroshima é em algum sentido o oposto da revelação. Ele quer com isso dizer que a representação humana desta catástrofe não é capaz de traduzir a exata dimensão do evento, mas tem o efeito perverso de banalizar o que nada tem de banal. Para ele, como não há palavras que descrevam o horror, o sentimento do horror não pode ser o ponto de partida da ação que busca descrevê-lo (Bataille, 1995: 228-9). Acreditar na ruptura radical entre razão e experiência não significa dar a mão à irracionalidade e rejeitar totalmente as teorias do conhecimento, mas trazer à tona uma nova dimensão da experiência vivenciada.

Em suma, a intenção de trazer em conjunto as diversas interpretações sobre a memória teve como objetivo mostrar os limites da teoria social em trabalhar com a memória coletiva. A política da justa memória precisa se equilibrar entre as tentativas

procuradas como suporte da ação humana. Toda a tentativa de procurar as bases fixas do conhecimento estaria calcada em uma universalização da moralidade que deveria ser colocada em suspenso (Nietzsche, 1990).

de imposição do esquecimento e a obsessão pelo passado. Aceitar a diversidade e seus limites é um passo que rompe com a presunção de que cada novo quadro teórico seja capaz de esgotar os diversos componentes inerentes à realidade social examinada. É importante aceitarmos que há várias formas de lidar com o passado e que todas elas envolvem interesse, poder e exclusões. Atentar para esses limites não nos leva a descartar as diversas abordagens existentes, mas apenas a considerar o alcance e as consequências das diversas formas de saber, para podermos nos utilizar delas com maior cuidado.

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MEMÓRIA

De um modo geral, podemos dizer que, quando recordamos experiências vivenciadas anteriormente, temos a impressão de que reconstruímos nosso passado de acordo com motivações estritamente pessoais. Lembramos do que é importante para nós e muitas vezes guardamos algumas dessas lembranças conosco, a salvo de comentários diversos. Entretanto, esta constatação, aparentemente inócua, de que nossas memórias são estritamente pessoais foi contestada nas primeiras décadas do século passado. Dois intelectuais, o sociólogo Maurice Halbwachs e o psicólogo Frederic Charles Bartlett, estabeleceram, nas primeiras décadas do século XX, as bases teóricas que nos permitem rejeitar com maestria a separação rígida entre memória e sociedade e definir a memória como uma construção social. A contribuição desses autores para o conhecimento que vinha se acumulando sobre a memória entre outras áreas, como a psicologia e a filosofia, foi mostrar que a memória fazia parte de um processo social, em que indivíduos não são vistos como seres humanos isolados, mas interagindo uns com os outros ao longo de suas vidas a partir de estruturas sociais determinadas.

Enquanto admirador e discípulo de Émile Durkheim, Halbwachs deu prioridade ao social em suas análises, negligenciando a investigação das ações e interações sociais. Por outro lado, Bartlett não fez jus às coerções impostas por estruturas estabelecidas. Evidentemente que não se trata aqui de recuperar, sem qualquer crítica, a abordagem destes autores. Eles procuraram

universalizar abordagens que são parciais, pois não dão conta nem mesmo da diversidade relativa à memória constituída. Entretanto, é importante retomar questões levantadas por eles sobre a memória, que continuam atuais e que impõem limites às teorias sociológicas que defendem a autonomia do ator social e de processos de construção social.

Em primeiro lugar, será resgatada a observação de Maurice Halbwachs de que indivíduos se recordam de acordo com estruturas sociais que os antecedem. Entretanto, há ocasiões em que os processos interativos responsáveis pelas construções sociais são cruciais para compreendermos as memórias coletivas que se constituem. Enquanto Halbwachs deu ênfase ao fato de que indivíduos se recordam de acordo com quadros sociais, Bartlett destacou que indivíduos têm razões e intenções com significados próprios no processo de construção de suas memórias. Embora bem menos conhecido entre cientistas sociais, Frederic Bartlett nos deixou uma contribuição igualmente importante ao estudar os processos pelos quais os indivíduos constroem memórias coletivas. É para o trabalho deixado por ele que a segunda parte desta investigação se volta.

A teoria social deu grandes passos a partir dos questionamentos formulados por Halbwachs e Bartlett durante a primeira metade do século passado. São diversas as abordagens teóricas que consideram simultaneamente aspectos relativos à estrutura e às interações sociais. A terceira etapa deste capítulo será investigar abordagens teóricas que enfatizam práticas reflexivas e representações simbólicas, pois elas têm se expandido bastante nas últimas décadas, dando um novo sentido ao estudo de memórias coletivas.

Com o propósito de desenvolver o argumento de que construções do passado são sustentadas por estruturas coletivas e criadas por atores sociais, sem que estes dois movimentos possam ser considerados excludentes, este trabalho procurará resgatar três abordagens distintas à memória coletiva com o intuito de mostrar que elas devem ser consideradas complementares e não antagônicas. Nesse sentido, o retorno aos fundadores do conceito de memória social não é tão excepcional como possa parecer.

Cabe, finalmente, observar que, se abordagens funcionalistas e interacionistas foram unilaterais e se equivocaram ao estabelecer em nome do cientificismo visões parciais no que tange à importância da estrutura ou da interação na construção de memórias coletivas, não ficam de fora da mesma crítica as tentativas recentes de esgotar contradições iminentes à memória através de novas sínteses teóricas. E, portanto, tomando estas contribuições sobre memória coletiva complementares que nos propomos a investigá-las.

MEMÓRIA E ESTRUTURA SOCIAL

HALBWACHS E MORFOLOGIA SOCIAL

A morfologia social, como a sociologia, apoia-se antes de tudo sobre as representações coletivas. Se concentramos nossa atenção sobre estas formas materiais, é com a finalidade de descobrir, por detrás delas, toda uma parte da psicologia coletiva. Pois a sociedade se insere no mundo material, e o pensamento do grupo encontra, nas representações que decorrem das condições espaciais, um princípio de regularidade e de estabilidade, da mesma maneira que o pensamento individual tem necessidade de perceber o corpo e o espaço para se manter em equilíbrio (Halbwachs, 1938: 18).

A obra de Maurice Halbwachs é inegavelmente uma das que mais contribuiu para a compreensão do significado da memória coletiva. Um de seus grandes méritos foi ter escrito sobre memória coletiva numa época em que a memória era compreendida primordialmente enquanto fenômeno individual e subjetivo. O sociólogo afirmou, há mais de 70 anos, que indivíduos só se lembram de seus passados à medida que se colocam sob o ponto de vista de uma ou mais correntes do pensamento coletivo. Além disso, também foi ele quem enfatizou que tudo o que lembramos do passado faz parte de construções sociais que são realizadas no presente. Embora hoje essas sejam premissas amplamente aceitas, elas surgiram em um período em que o tema da memória era ignorado pela antropologia, pela sociologia e até mesmo pela his-

tória. Mareei Proust, William James e Sigmund Freud, contemporâneos de Halbwachs, estavam todos, cada um à sua maneira, voltados para o estudo da memória como forma de conhecimento da realidade, amplamente fundada em características subjetivas.

Halbwachs nasceu em Reims, em 1877, viveu em Paris no início do século, e foi um profundo conhecedor do debate filosófico da época.¹ Durante sete anos, foi discípulo do filósofo francês Henri-Louis Bergson, voltando-se, logo a seguir, para o estudo dos trabalhos não publicados de Leibniz. O jovem estudante, no entanto, renunciou às assertivas filosóficas não só de Bergson, mas dos filósofos de seu tempo, e procurou uma nova inspiração teórica. Para compreendermos as feses de Halbwachs sobre memória coletiva, é interessante observarmos que sua teoria da memória está articulada a uma abordagem epistemológica que fazia do estudo da estrutura material dos grupos e populações seu ponto de partida.

Halbwachs fez parte de uma importante geração de intelectuais que procurava desenvolver uma ciência aplicada para resolver os problemas sociais. Não foram poucos os que se voltaram para as mazelas surgidas paralelamente aos grandes centros metropolitanos que se formavam. Dados da economia, psicologia, geografia e demografia foram utilizados para que o estudo do espaço urbano pudesse ser realizado segundo as bases da morfologia social.

A obra de Halbwachs pode ser compreendida a partir de seu vínculo com as correntes reformistas do socialismo de sua época, bem como com as teorias durkheimianas. Sempre estiveram presentes em seus escritos a ênfase no conceito de solidariedade e a rejeição à noção de que a natureza humana fosse animada por impulsos subjetivos ou egoístas. A crença no progresso democrático e social fazia parte de seu mundo e a ela foi acoplada a defesa do espírito coletivo e da possibilidade de sua apreensão pelo método científico. A teoria funcionalista, portanto, oferecia uma alternativa não só teórica, mas também política a diversos pensadores.¹

1. Para dados biográficos sobre Maurice Halbwachs, ver, entre outros textos, a introdução de J. Michel Alexandre para *La mémoire collective* de M. Halbwachs (Alexandre, 1968) e a introdução de Mary Douglas para *The Collective Memory* (Douglas, 1985).

Halbwachs trilhou uma bem-sucedida carreira na academia francesa. Em 1905, tomou-se colaborador do sociólogo francês Emile Durkheim. Em 1909, influenciado pelo economista socialista François Simiand, seu amigo e também discípulo de Durkheim, Halbwachs desenvolveu sua tese de doutorado, em direito, sobre expropriações e preços dos terrenos em Paris. De acordo com o positivismo comtiano, os discípulos de Durkheim criticavam a autonomia da economia política e procuravam integrá-la à sociologia. Neste período, Halbwachs compartilhou com Simiand a rubrica econômica da revista de Durkheim, *L'année sociologique*.

No debate com as outras correntes da sociologia que se consolidavam na primeira metade do século XX, Halbwachs defendeu a tese de que formações religiosas, políticas ou econômicas precisavam ser compreendidas a partir da investigação de práticas coletivas. Somente o estudo empírico das formas por que os grupos sociais ou organismos se constituíam poderia explicar os interesses, formas de trabalho, serviços e situações assumidas por esses mesmos grupos. A influência do positivismo mostrava-se bastante forte em sua crítica às proposições teóricas que não renunciavam a critérios externos ao campo empírico e que prescindiam da comprovação por fatos.

Em 1913, destacou-se no meio acadêmico por sua tese sobre os padrões de vida da classe trabalhadora. Desenvolveu a abordagem já estabelecida por Durkheim sobre a natureza social de necessidades humanas, ao afirmar que o consumo de bens entre trabalhadores não poderia ser determinado nem pela renda do trabalhador, nem pela sua inserção na produção, mas sim pelos elos concretos de solidariedade que se formavam entre eles. Criou o conceito de modo de vida ou nível de vida. Tal como seu mestre, limitou a análise de motivações e determinações sociais ao estudo de padrões de comportamento socialmente mensuráveis.

Halbwachs consolidou sua carreira como um especialista nos estudos sobre estatística, economia política, população e morfologia social. Em 1919, tomou-se professor de sociologia na Universidade de Estrasburgo, pouco tempo após a reanexação desta cidade à França. Apesar disso, a antiga universidade impe-

rial ainda encontrava-se permeada pelos debates que marcavam a intelectualidade germânica, estando Halbwachs em estreito contato com o debate da época travado nos principais centros acadêmicos europeus. Em 1920, publicou "Matière et Société", na *Revue philosophique*. Nesse artigo, reiterou sua tese de que a consciência da classe operária não seria derivada de sua forma de inserção na produção, mas de sua inserção em quadros sociais determinados.

Mas foi somente a partir da publicação de *Les cadres sociaux de la mémoire*, em 1925, que o trabalho de Halbwachs alcançou maior visibilidade. Foi, de fato, o primeiro *scholar* a analisar de forma sistemática o caráter social da memória. É preciso considerar, no entanto, que a esta altura de sua carreira, Halbwachs tinha diversos livros publicados, uma presença reconhecida na comunidade acadêmica internacional e artigos em diversas revistas acadêmicas como *L'année sociologique*, *Les Annales d'histoire économique et sociale*, *La revue critique* e *Revue philosophique*. Suas teses sobre a memória fazem parte da perspectiva epistemológica definida por ele como morfologia social.

Seu estudo sobre a memória social pode ser compreendido a partir da mesma tentativa de Durkheim de compreender o suicídio enquanto um fato social. Um fenômeno amplamente reconhecido como determinado por questões subjetivas passava a ser o objeto de estudos sistemáticos e comparativos de padrões de comportamento. O livro publicado sobre os quadros sociais da memória representa ainda hoje um dos trabalhos mais importantes sobre memória coletiva com que podemos contar. Nesse livro, Halbwachs estabeleceu os princípios fundamentais de uma teoria sobre a memória que foi desenvolvida empírica e teoricamente em escritos posteriores. Procurou lidar com a memória enquanto um fato social em debate aberto com os principais pensadores de sua época.

Se o livro de 1925 contém de forma implícita uma resposta do sociólogo às teorias filosóficas de Bergson, suas publicações posteriores irão refletir o diálogo travado com teses acadêmicas defendidas pelas diversas lideranças intelectuais que faziam parte do novo campo teórico em que ele se encontrava. Era preciso

encontrar respostas às críticas levantadas principalmente pelo psicólogo Charles Blondel e pelo historiador Marc Bloch, ambos professores em Estrasburgo. Blondel fazia críticas à forma pela qual a memória individual era reduzida ao fenômeno coletivo, enquanto Bloch, cofundador da revista *Annales*², escreveu um artigo sarcástico criticando a tentativa de aplicar os critérios de objetividade e comprovação empírica aos estudos sobre o passado. Bloch defendia que fatos históricos eram produto da construção ativa do historiador e rejeitava a perspectiva teórica adotada por Halbwachs. Para os historiadores da escola dos *Annales*, os estudos de memórias coletivas, como quaisquer outros, voltavam-se para a compreensão da causalidade inerente às ações sociais e não poderiam ser derivados de estudos empíricos sobre padrões de comportamento. Apesar da proximidade entre os historiadores da *École des Annales* com as teses de Durkheim, intelectuais como Bloch defenderam a história enquanto ciência interpretativa e estabeleceram uma demarcação teórica importante no debate da época.

Em 1933, Halbwachs foi aceito como professor visitante na Universidade de Chicago e, em 1935, já consagrado por inúmeras publicações, pelas contribuições para o campo da estatística, e pela participação em inúmeras instituições internacionais, foi nomeado professor na Sorbonne. Em 1938, publicou *Morphologie sociale*, que pode ser considerada sua obra da maturidade em que consolida sua teoria social mais ampla. Defendeu a tese de que grupos sociais deveriam ser considerados a partir do estudo empírico sobre sua formação e não a partir de determinações ou causalidades constituídas nos campos da religião, da política e da economia. Ao mesmo tempo, a distinção que fez entre morfologia geral e morfologia de grupos específicos ampliou de forma

2 Em 1929, Lucien Febvre e Marc Bloch fundaram a escola e a revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, que representa um marco no campo historiográfico. Passava-se a criticar a história convencional que se voltava para a análise de jogos de poder, eventos e origens, enfatizando-se os campos de forças estruturais, que lhe conferia densidade. Atualmente a revista intitula-se *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*. Para uma análise detalhada do percurso da Escola entre 1929 e 1989, ver Burke (1990).

significativa as premissas funcionalistas anteriores, pois possibilitou que grandes correntes de pensamento fossem tratadas com certa autonomia e independentemente de representações coletivas associadas a grupos específicos.

A percepção de que indivíduos entram em contato com um grupo próximo e outro mais distante, esquema desenvolvido em *Morphologie sociale*, levou Halbwachs a defender que o estudo da memória deve ser o estudo do confronto de diversas esferas de interação. Os três trabalhos sobre memória social que foram publicados após 1938 representam a tentativa do sociólogo de responder às críticas a seu trabalho de 1925 e explicitar uma abordagem funcionalista complexa ao tratar da dinâmica existente entre quadros sociais da memória.

Em 1939, escreveu um ensaio sobre a memória coletiva de músicos, afirmando que estes só conseguem lembrar e reproduzir partituras musicais porque eles carregam consigo padrões adquiridos socialmente que lhes permitem decodificar tempos e ritmos das melodias. Segundo Halbwachs, uma parte das lembranças que os músicos têm dos sons, e que os possibilita identificar, decifrar e executar músicas, conserva-se em uma memória coletiva que está presente em um sistema de signos fixado no tempo e espaço sociais. Dois anos mais tarde, desempenhou o papel de historiador desenvolvendo um estudo empírico sobre a tradição cristã, *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*, em que mostrou a relação entre lendas que eram criadas e recriadas continuamente e determinados grupos sociais. Em 1950, após sua morte, foi publicado o livro *La mémoire collective*, que reúne uma série de manuscritos contendo reflexões sobre memória individual e coletiva, história, tempo e espaço.³

3. Halbwachs teve, portanto, publicados três livros e um artigo sobre memória, sendo *Les cadres sociaux de la mémoire*, em 1925; *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte*, em 1941; *La mémoire collective*, em 1950 e o artigo *Chez les musiciens*, em 1939. Entre as demais publicações, todas elas associadas à morfologia social, ver, por exemplo, *Les expropriations et les prix des terrains à Paris* 1909; *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, 1912; *La théorie de l'homme moyen*, 1913; *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, 1924; *La population et les traces de voies à Paris depuis cent ans*, de 1928; *Les causes du suicide*, 1930; *L'évolution*

Em 1944, foi nomeado professor no prestigioso Collège de France, sendo poucos meses depois preso pela Gestapo, o que acontecera também não só com seus parentes mais próximos, como com diversos de seus companheiros de academia. Marc Bloch morreu diante de um pelotão de fuzilamento nos arredores de Lyon. Halbwachs foi uma das vítimas do campo de concentração de Buchenwald. Muitos intelectuais da época foram vítimas do nazismo e, entre eles, como veremos ao longo deste trabalho, não foram poucos os que procuraram colocar a memória enquanto forma de se contrapor à barbárie. Embora sem que fosse explicitada, a tarefa acadêmica era a um só tempo intelectual, científica, cívica e moral.

Antes de analisarmos a teoria de Halbwachs sobre os quadros sociais da memória, é importante destacar que Halbwachs foi um autor que tinha como meta consolidar e desenvolver as bases objetivas e científicas de uma teoria social a ser aplicada para a compreensão da sociedade. Contemporaneamente muitos são os pensadores que aproximam o trabalho de Halbwachs tanto ao de Durkheim quanto ao de Weber; uma vez que é possível compreender que ambos estabeleceram certa autonomia entre representações coletivas e práticas interativas⁴. Entretanto, a obra dos dois fundadores da sociologia pode ser diferenciada, entre outros motivos, pela procura de sentido em esferas distintas da vida social. Durkheim priorizou a análise do ritualismo simbólico e institucional presente em práticas sociais e Weber, a dinâmica entre as diferentes esferas da vida social. Neste sentido, o elo entre Durkheim e Halbwachs é muito forte.

Embora Halbwachs tenha tido acesso não só ao trabalho de Weber como a de vários de seus defensores em Estrasburgo, seu trabalho representou o desdobramento da vertente epistemológica estabelecida por Durkheim. Ao analisar o debate entre Max

des besoins des classes ouvrières, 1933; *L'espèce humaine*, 1936; e *Morphologie sociale*, 1938.

4. Enquanto Mary Douglas, por exemplo, enfatiza a determinação de representações coletivas sobre práticas sociais, Gérard Namer dá destaque exatamente à maior autonomia das representações coletivas em Halbwachs, em uma referência clara aos escritos de Max Weber (Douglas, 1985; Namer, 2000).

Weber e Brentano sobre a possível influência da ética protestante nas práticas capitalistas, Halbwachs afirmou que, para ele, não importavam as apreciações sobre a origem das atividades lucrativas, mas sim o fato de que estas atividades existiam. Para ele, a tarefa a ser desenvolvida consistia na investigação da difusão destas atividades (Halbwachs, 1994: 253). Tal como Durkheim, ele estava preocupado em estabelecer práticas sociais, de quaisquer que fossem as esferas da vida social, como fatos sociais e investigá-los cientificamente. Eliminava, desse modo, da abordagem sociológica, a tentativa de explicar causas e consequências dos fenômenos sociais.

Dentre os clássicos, somente Durkheim tinha insistido na centralidade do significado inerente às construções coletivas de sociedades seculares a partir da investigação de práticas coletivas. Weber somente considerou comandos sociais peremptórios ao analisar a autoridade carismática, e Marx, como sabemos, associou o determinismo histórico ao desenvolvimento de forças produtivas. Halbwachs foi fiel a Durkheim ao procurar mostrar que preços, valores econômicos, práticas de consumo, rituais religiosos, crenças políticas e construções sobre o passado seriam aspectos a serem estudados enquanto fatos sociais imbuídos de significado. As diversas esferas da vida social deveriam ser reduzidas a fatos sociais que seriam então analisados a partir de vínculos de solidariedade encontrados na sociedade. Desenvolveu ao longo de sua vida as teses estabelecidas por Durkheim sobre fato social. Para ele, não era possível deduzir quadros sociais do processo de interações interpessoais, pois os quadros sociais é que representavam o pré-requisito na constituição da lembrança.

O compromisso de Halbwachs com a teoria durkheimiana fica evidente no diálogo travado entre ele e alguns de seus colegas de Estrasburgo. Embora, hoje, possamos apontar proximidades entre os historiadores da escola dos *Annales* e a sociologia durkheimiana, principalmente no que diz respeito à relação entre construções sociais e seus referentes, que respeita certa autonomia e pluralidade, na década de 30, as duas abordagens sempre mantiveram suas especificidades. Marc Bloch escreveu sobre memórias coletivas, sem que estas fossem associadas a práticas

sociais empíricas, pois, em seus escritos, representações coletivas estavam mais próximas de uma construção simbólica detentora de dinâmica própria do que dos quadros sociais descritos por Halbwachs. Para aqueles que partiam do pressuposto de que a ciência da história baseava-se na progressiva inteligibilidade do mundo, a legitimidade das instituições sociais não era derivada do que se observava no mundo empírico. Halbwachs, consistentemente, sempre associou o significado das representações coletivas ao das práticas coletivas.

Como veremos, a teoria da memória de Halbwachs estabelece que indivíduos utilizam imagens do passado enquanto membros de grupos sociais e usam convenções sociais que não são completamente criadas por eles. Indivíduos não recordam sozinhos, quer dizer, eles sempre precisam da memória de outras pessoas para confirmar suas próprias recordações e para lhes dar resistência. *La topographie légendaire* representa a resposta de Halbwachs a Marc Bloch e demais historiadores, enquanto em *La Mémoire Collective*, Halbwachs responde diretamente às críticas de Charles Blondel ao afirmar que não há inspiração, intuição ou liberdade individual capaz de explicar as memórias que estão presentes em cada indivíduo. Para ele, as correntes de pensamento social eram ordinariamente tão invisíveis quanto a atmosfera que respiramos (Halbwachs, 1968: 20). Nós não percebemos, escreveu ele, que somos apenas um eco. As combinações entre quadros sociais são extremamente complexas, não depende de nós reconstruí-las, é necessário se fiar no acaso (Halbwachs, 1968: 28-33).

Essas observações são importantes porque hoje o trabalho de Halbwachs sobre a memória tem sido apropriado por uma gama enorme de historiadores, antropólogos e sociólogos de diferentes correntes teóricas. O interesse pela obra de Halbwachs acompanha a redescoberta, nas últimas décadas, do legado de Durkheim, que havia sido colocado à margem como apolítico, arcaico e deteminista. As correntes culturalistas pós-70 têm resgatado o caráter simbólico de estruturas seculares presentes em *Formas Elementares da Vida Religiosa*. Afinal é de Durkheim a afirmativa de que, sem símbolos, os sentimentos teriam apenas

uma existência precária. A preocupação com representações coletivas foi desenvolvida por discípulos de Durkheim, cujos trabalhos também têm sido valorizados, como François Simiand e Mareei Mauss. É compreensível, portanto, a existência de um número crescente de estudos, nos campos disciplinares da teoria literária, da sociologia, da antropologia e da história, que revisitam Halbwachs. O sociólogo tem sido considerado responsável pela consolidação e renovação do pensamento de Durkheim e da própria sociologia francesa. A ele se atribui o mérito de reestruturar o pensamento durkheimiano de forma a transformar a análise funcionalista das formas sociais em estudo de estruturas morfológicas dos grupos sociais. Para alguns, Halbwachs chegaria mesmo a representar a consolidação da *segunda era do durkheimianismo* na academia.⁵

Em que pese, portanto, o viés cientificista e unilateral de suas análises, o sociólogo nos deixou algumas questões, consistentemente desenvolvidas nos seus trabalhos, que podem ser consideradas como pontos de partida para a compreensão da construção social da memória (Santos, 1998). É dele a afirmação de que lembranças do passado precisam ser pensadas a partir de quadros sociais que antecedem os indivíduos. Esta abordagem nos levará a algumas considerações sobre a dupla relação de autonomia e dependência que pode haver entre os diversos níveis de construções coletivas. A segunda afirmação a ser considerada, e sobre a qual nos deteremos, é a de que o passado é continuamente reconstruído no presente, o que amplia as possibilidades

5. Segundo Namer, Halbwachs foi responsável pela renovação da sociologia francesa, entre 1925 e 1945, ao rever as teses de Durkheim defendidas em *O Suicídio* associando-as a seu conhecimento sobre técnicas estatísticas e às contribuições dos grandes sociólogos de seu tempo, em particular, as de Max Weber. Ainda segundo Namer, Em *Morfologie sociale* Halbwachs foi capaz de prolongar sua tese inicial defendida em *Les cadres sociaux de la mémoire* ao apontar que a memória coletiva associa-se tanto a correntes sociais quanto aos grupos sociais. O processo interativo toma-se mais complexo à medida que ele passa a ser considerado na interação dos indivíduos com o grupo e na interação do grupo com outros grupos através da mediação dos indivíduos (Namer 1997: 14-15). Sobre a importância de Halbwachs para a renovação da teoria durkheimiana, ver, ainda, Alexandre, 1968; Karady, 1972; Verret, 1972; Douglas, 1985; Namer, 1987, 1994, 2000; Hutton, 1993; Montlibert, 1997.

epistemológicas da história e rompe com as narrativas que se apoiavam em um desenvolvimento linear de fatos, grandes feitos e atos heroicos.

OS QUADROS SOCIAIS DA MEMÓRIA

Se as imagens se fundem estreitamente com as lembranças, e se elas parecem emprestar às lembranças sua substância, é porque nossa memória não é como uma tábula rasa (Halbwachs, 1968:5).

Apesar de Halbwachs ter procurado construir sua teoria da memória em termos estritamente sociológicos, gostaria de mostrar que sua contribuição é fundamental a qualquer teoria da memória, uma vez que esta necessita ser interdisciplinar e incorporar muitos dos elementos trazidos pelo sociólogo. Embora não tenha intenção de entrar no debate filosófico sobre tempo e espaço, há algumas questões que poderão ser úteis à compreensão da perspectiva defendida pelo sociólogo.

Aparentemente a maior parte da nossa memória repousa sobre nossa capacidade de imaginar. Mas os filósofos têm procurado mostrar que a memória enquanto forma de conhecimento deve ser compreendida como parte dos nossos pensamentos e de nossas ações. Talvez a melhor forma de nos darmos conta da presença marcante da memória seja pensar a vida sem a memória. Seria possível? Como podemos explicar a sensação do passado que orienta cada passo do presente?

Nas últimas décadas do século XIX, inúmeros laboratórios de psicologia experimental voltaram-se para o estudo da memória, abrindo um novo campo de indagações e experimentações ao examinarem os fenômenos associados à memória a partir da pesquisa quantitativa. Os trabalhos do jovem psicólogo alemão Hermann Ebbinghaus sobre experimentos com a percepção de sílabas desconexas, no estudo da memória, trouxeram grande impacto às teorias da época e alcançaram ampla divulgação. Tendo Ebbinghaus como referência, os psicólogos procuraram descobrir o funcionamento da mente através de estudos práticos realizados em laboratório, em que estímulos eram simplificados

e associados às respostas obtidas. Para o controle de aspectos relativos ao aprendizado inicial e a estados variados de percepção, como a fadiga, passou-se a utilizar como estímulo uma série de sílabas sem sentido escolhidas aleatoriamente, com o objetivo de medir a capacidade de memorização de cada indivíduo.⁶

Em 1897, o filósofo Henri-Louis Bergson publicou *Matéria e Memória: Ensaio sobre a Relação entre Corpo e Espírito*, em que postulava a ideia de que a memória não poderia ser reduzida a uma função mecânica do cérebro ou do sistema nervoso. Escreveu em um período em que o pensamento filosófico estava bastante influenciado por correntes positivistas e cientificistas. Sem se contrapor radicalmente às tendências impostas pelas novas ciências da natureza, o filósofo propôs uma nova abordagem à relação entre corpo e alma. Segundo ele, a função do corpo humano não seria apenas a de imaginar as lembranças, como também não se reduziria simplesmente a escolher, a trazer à consciência as imagens segundo um critério de utilidade; os homens não se lembravam apenas de imagens que fossem mais úteis à ação (Bergson, 1985: 199). A teoria bergsoniana pode ser compreendida como uma defesa da memória enquanto intuição humana em contraposição ao avanço das investigações biológicas, que tinham a pretensão de reduzir as questões levantadas pelos filósofos sobre a natureza da memória.⁷ Como veremos adiante,

6. Ebbinghaus publicou *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie* na Alemanha, em 1885, traduzido para o inglês como *Memory: A Contribution to Experimental Psychology*, em 1913. Nestas primeiras investigações, o psicólogo definiu o termo memória em seu sentido mais amplo, isto é, incluindo um conjunto de atividades atribuídas à mente, como aprendizagem, retenção, associação e reprodução. Seu trabalho deu início a um conjunto de pesquisas experimentais sobre atividades mentais complexas. Pouco tem sido acrescentado às suas descobertas sobre os processos mentais de memorização. Para dados biográficos sobre o autor, ver Shalow (1930).
7. Bergson nasceu em Paris, em 1859, e faleceu em 1941. Suas teses foram muito bem aceitas na França, onde o filósofo consolidou uma brilhante carreira acadêmica, assumindo o cargo de mestre de conferências na École Normale Supérieure em 1898 e, dois anos depois, a cátedra de filosofia no Collège de France. Em 1928, recebeu o Prêmio Nobel de Literatura. Dentre suas publicações, destacam-se *L'Évolution Créatrice*, *L'Énergie Spirituelle*, *Durée et Simultanéité*, à propos de *la théorie d'Einstein*, publicadas, respectivamente, em 1907, 1919, 1922 (Bergson 1966, 1920, 1922).

o filósofo defendeu um fluxo ou estado puro da consciência, uma duração, incapaz de ser apreendida seja pela linguagem, seja pela razão, com seus aparatos espaciais e quantitativos.

A influência de Bergson sobre Halbwachs tem sido apontada por seus comentadores, mas ainda assim é pouco dimensionada. Ambos os intelectuais criticaram a tentativa de a psicologia explicar a memória a partir de experimentos físicos e científicos com o corpo humano. O sociólogo, tal como Bergson, rejeitou a ideia de que a memória fosse uma atividade meramente física, passível de ser mensurada em laboratórios. A sua tarefa, entretanto, foi a de defender a ideia de que as imagens não estavam relacionadas ao espírito humano ou a uma consciência interna pura, como supunha o filósofo, mas a representações coletivas estabelecidas por grupos sociais. Ambos trabalharam com a noção de que a linguagem e a razão eram capazes de nomear os estados de consciência.

A objetividade atribuída às representações coletivas vai marcar o trabalho do sociólogo. Em *Les cadres** as principais afirmações sobre a memória são três: a crença de que memórias só podem ser pensadas em termos de convenções sociais, denominadas quadros sociais da memória; a abordagem a estas convenções a partir do mundo empírico observável - distante, portanto, das intenções dos indivíduos; e a afirmação de que o passado que existe é apenas aquele que é reconstruído continuamente no presente. Estes argumentos, embora flexibilizados mais tarde, continuarão presentes ao longo de todo o trabalho de Halbwachs.

Os primeiros estudos desenvolvidos por Halbwachs sobre os níveis de vida da classe trabalhadora já podem ser compreendidos como uma primeira abordagem à definição de quadros sociais da memória. A consciência de uma classe, bem como as práticas desenvolvidas por ela não seriam resultado da determinação de condições materiais de existência, mas das representa-⁸

8. *Les cadres sociaux de la mémoire*. *La topographie légendaire des Évangiles en terre sainte* serão denominados no restante do texto, respectivamente, como *Les cadres*. *La topographie légendaire*.

ções coletivas (Halbwachs, 1912). Podemos constatar que, nos últimos três capítulos de *Les cadres*, há uma análise detalhada da construção da memória coletiva a partir da inserção de indivíduos na família, em grupos religiosos e em classes sociais. Nas palavras de Halbwachs, a memória coletiva da classe burguesa adaptava-se às condições modernas. A medida que a sociedade se modificava, indivíduos adquiriam novos valores, quer dizer, eles passavam a utilizar tradições que melhor poderiam servir às suas necessidades e tendências. Eles procuravam, portanto, novos valores dentro do quadro de possibilidades a eles aberto; seria a partir das ideias disponíveis que as novas concepções sobre trabalho seriam elaboradas (Halbwachs, 1994: 222-272).

Halbwachs contribuiu para o entendimento do funcionamento da memória ao mostrar que elementos da tradição, isto é, de quadros coletivos anteriores à tomada de decisão pelos indivíduos, eram incorporados às novas configurações que eram feitas sobre o passado. A relação entre indivíduos e os quadros sociais foi compreendida fundamentalmente como uma relação de manutenção de estruturas já dadas, embora houvesse uma grande abertura em perceber a relação entre os diversos níveis em que estas estruturas se formavam. Ainda que distanciado do campo da psicologia experimental, defendeu novos parâmetros de cientificidade para as ciências sociais baseados sempre na crença de que a sociedade era possível porque era funcional e decorrente de construções passíveis de serem analisadas objetivamente. O indivíduo não foi jamais pensado a partir seja da intuição, seja da criatividade humana. Suas escolhas foram explicadas estritamente a partir dos quadros estáveis que o mundo lhe oferecia. Como veremos, a tentativa de explicar a memória, tanto individual quanto coletiva, referenciada estritamente às representações coletivas, gerou alguns impasses no desenvolvimento de sua teoria.

Bergson havia procurado mostrar que as perdas ou diminuições da memória não poderiam ser compreendidas somente a partir da destruição de dispositivos físicos e corporais responsáveis pela conservação da memória. O único caso, segundo ele, em que poderia ser traçada uma relação direta entre problemas de compreensão da palavra escrita ou falada e lesão cerebral seria o da

afasia. Mas, neste caso, não se observaria a destruição mecânica ou definitiva da memória (Bergson, 1985: 197). Com esses argumentos, Bergson refutava a doutrina que fazia da memória uma função mecânica das atividades cerebrais, sem descartar, entretanto, o componente material e biológico para explicar a memória.

Na crítica à concepção de que a memória seria uma função mecânica do corpo, Halbwachs distanciou-se de seu mestre: ele refutou um aspecto que, na verdade, é bastante controverso na teoria bergsoniana, isto é, a afirmação de que a totalidade das experiências passadas seria fisicamente armazenada pelos indivíduos. Para o sociólogo, não se tratava de limitar a materialidade do corpo a partir da noção da intuição ou mesmo de procurar um ponto de interseção entre corpo e mente. De acordo com Halbwachs, o filósofo não oferecia explicações plausíveis para que pudéssemos compreender o que acontecia no sonho, na afasia ou na amnésia. A famosa representação do cone, enquanto armazenamento de memórias passadas, estava errada: se indivíduos guardassem em suas terminações neurológicas todo o seu passado, eles sempre seriam capazes de reconstruir qualquer aspecto do passado através de recordações e sonhos. A grande tarefa da sociologia seria mostrar que a materialidade não estava no corpo, mas na sociedade.

A crítica de Halbwachs às teorias cientificistas da memória propostas por psicólogos da época estava correta, mas, evidentemente, o sociólogo ofereceu uma solução tão radical quanto a dos cientistas criticados por ele. Ao analisar, nos dois primeiros capítulos de *Les cadres* a natureza dos sonhos e da afasia, teceu argumentos que se contrapunham de forma radical não só à psicologia behaviorista e à filosofia bergsoniana, mas também às teses freudianas sobre o inconsciente. Como veremos mais detalhadamente nos próximos capítulos, o alemão Sigmund Freud utilizou a noção de inconsciente para explicar fenômenos psíquicos como sonhos desconexos, a fragmentação da memória e problemas da fala.⁹ Halbwachs negou a tese de Freud de que poderia haver

9. As teses de Freud relativas a esquecimento e trauma que aparecem, principalmente, em *Além do Princípio do Prazer* (Freud 1968a) serão analisadas com maior detalhe no segundo capítulo a partir de sua incorporação pelos autores Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

tensões no interior da consciência, de que os sonhos poderiam ser compreendidos como o resultado da ausência de repressão sobre o inconsciente durante o ato de dormir. O sociólogo se opôs, nada mais, nada menos, à noção de inconsciente.

Na sua tentativa de dar materialidade às construções sociais, Halbwachs eliminou qualquer aspecto que estivesse relacionado ao corpo, à mente ou ao indivíduo na explicação da produção dos sonhos. Para ele, tal como a memória, os sonhos também deveriam ser compreendidos a partir dos quadros sociais constituídos. É sua a análise de que sonhos não representam a emergência de experiências profundas, submersas, que escapam da repressão à consciência durante o sono; ou seja, sonhos não são resultado do conflito entre consciente e inconsciente. Imagens presentes em sonhos seriam imagens coletivas desconexas. Isso porque à medida que indivíduos dormem, eles não são capazes de organizar as imagens da mesma forma que o fazem quando estão acordados e em meio a um grupo social. Sonhos só existem porque foram previamente formulados de acordo com estruturas sociais coerentes. Seria incorreto apontar a fragmentação dos sonhos como tentativa do inconsciente de burlar a consciência porque as imagens são sempre fragmentadas. Indivíduos reconstroem suas lembranças tendo como ponto de partida fragmentos de imagens coletivas já existentes; quando estão dormindo, não contam com todos os seus sentidos para organizar as imagens fragmentadas. O mesmo fenômeno acontece estejam eles adormecidos ou embriagados.

A amnésia também foi explicada segundo o mesmo mecanismo. O estudante que perde a memória na hora de um exame não o faz por problemas mentais ou por características próprias à sua personalidade; ele bloqueia seu pensamento por condições eminentemente sociais que, enquanto tais, podem ser entendidas. Sem a tensão provocada pelo exame, sua memória estaria perfeita. Afetividade, emoções, características individuais, repressões e intenções - todos estes aspectos deveriam ser compreendidos a partir das determinações sociais. Da mesma forma que sonhos e amnésias temporárias, também a afasia, distúrbio da linguagem, não poderia ser considerada um problema meramente orgânico,

mas sim um aspecto decorrente do contexto social (Halbwachs 1994, 63-69).

Bergson construiu uma teoria a partir da mediação entre atitudes adaptativas, orgânicas, intuição e subjetividade. Respondeu às crenças no defeminismo da matéria sobre o espírito defendendo uma relação entre ambos. Freud desenvolveu conceitos que tinham por base diferentes sistemas psíquicos: um referenciado à "matéria"; e outro, à relação do indivíduo com o mundo. Trouxe para o corpo humano a dualidade entre matéria e espírito. Halbwachs rejeitou ambas as teorias concernentes à memória e deslocou o eixo do debate: as vivências do passado não estavam materializadas em nossos corpos ou mentes, mas na sociedade. Afirmou não só que não podemos armazenar fisicamente a totalidade das nossas experiências passadas, mas também que a memória não pode ser explicada a partir do conflito entre matéria e espírito, ou mesmo, entre o consciente e o inconsciente.

No caso da amnésia temporária do estudante, por exemplo, a tentativa de defender uma explicação baseada apenas no aspecto coercitivo ou constitutivo dos quadros sociais é pouco convincente. A afirmação de que tanto a memória quanto o esquecimento só existem a partir de contextos sociais já estabelecidos não nos leva à conclusão de que outros elementos não possam ser considerados para explicarmos o fenômeno observado. As teorias interacionistas facilmente nos mostram que o significado da memória e da amnésia é construído nos processos sociais em que lembranças e esquecimentos são constituídos. Dessa forma, a amnésia temporária sofrida pelo estudante exemplificado por Halbwachs não seria resultado apenas das pressões sociais resultantes do contexto de exame sobre o estudante, mas também do sentido desta situação para o estudante em questão. Por que dois estudantes percebiam uma mesma situação de forma diferenciada? Será que podemos compreender todas as diferenças individuais como resultado de combinações distintas de quadros sociais?

As assertivas de Halbwachs nos interessam ainda hoje porque, apesar de atribuir sempre aos quadros sociais o sentido iminente à práticas sociais, ele descreveu com extrema competência o papel desenvolvido pelos quadros sociais nas construções do

passado, o que não fora feito até então. Para Mary Douglas, que editou o livro póstumo de Halbwachs sobre memória coletiva nos Estados Unidos, com uma abrangente introdução à obra do autor, o trabalho do sociólogo francês, ainda que incompleto, é brilhante, entre outros motivos, por trazer para a análise das representações coletivas a dimensão da história (Douglas, 1985).

O sociólogo tem o mérito, portanto, de ter sustentado a tese de que, mesmo que o indivíduo estivesse só, recordaria através de memórias que não seriam só suas. Indivíduos não se lembram por si mesmos e, para lembrarem, necessitam da memória coletiva, isto é, da memória que foi construída a partir da interação entre indivíduos. Ao ressaltar o caráter social da memória e explicar que nem mesmo as memórias mais íntimas podem ser pensadas em termos exclusivamente individuais, enfatizou o caráter social do ser humano e antecipou as abordagens culturalistas à história. Foi ele quem primeiro afirmou que nenhuma lembrança pode existir sem a sociedade. De fato, é inegável que não podemos separar a memória da linguagem. Essa foi sua grande contribuição. Os problemas inerentes à sua teoria decorrem da sua tentativa de eliminar outros fatores que pudessem fazer parte da construção de memórias tanto individuais quanto coletivas, tentativa esta que podemos compreender se consideramos as fortes correntes positivistas de pensamento de sua época.

Um ponto crucial a ser destacado é que Halbwachs fez uma distinção entre quadros sociais da memória, memórias coletivas reiteradas por grupos sociais e memórias individuais. Mas como vimos, a autonomia atribuída a cada uma dessas esferas foi considerada estritamente como resultado de combinações aleatórias. Não podemos estranhar, portanto, a larga aceitação do trabalho de Halbwachs por aqueles que associam fenômenos culturais a funções simbólicas e classificatórias e priorizam o significado associado aos fenômenos coletivos em detrimento daqueles que possam ser gerados por indivíduos em interação.

Contemporaneamente, autores como Mary Douglas, por exemplo, têm desenvolvido trabalhos em torno dos sistemas de classificação de forma muito próxima à de Halbwachs. A antropóloga, em um de seus trabalhos mais influentes, procurou mos-

trar como as ideias de pureza e poluição são cruciais na organização da vida cultural ocidental; com isso denunciou os processos de exclusão presentes em sociedades ocidentais que têm como base, estritamente, a violação de fronteiras simbólicas (Douglas, 1966). Douglas está interessada nas determinações coletivas sobre indivíduos enfatizadas por Halbwachs e, como ele, afirma que não é suficiente “repetir” que construções individuais são socialmente estruturadas. Seu principal objetivo é investigar os aspectos que fazem a instituição social determinar as distintas formas de pensamento (Douglas, 1986). Se associamos o conceito de memória coletiva ao de sistema de classificação, chegamos à conclusão de que a memória é responsável não pela liberdade, mas por processos de exclusão.

Próximos ao trabalho de Halbwachs, estão não só autores como Douglas, mas também muitos historiadores que partilham com Foucault as críticas à autonomia do sujeito, à reinvenção e reordenação arbitrárias da história e às estratégias de poder inerentes ao saber. Como veremos adiante, são muitos os estudos contemporâneos sobre memórias coletivas que denunciam como significados tomados universais são responsáveis pelo esquecimento sistemático de temas importantes (Douglas, 1986: 69-80).

MEMÓRIA E INTERAÇÃO SOCIAL

BARTLETT E A ORGANIZAÇÃO ATIVA DA MEMÓRIA

É óbvio que nada pode ser reconhecido ou lembrado que não tenha sido percebido anteriormente, ou, em termos mais gerais, nada pode ser vivenciado de uma maneira familiar que já não tenha sido apresentado ou vivenciado de algum outro modo (Bartlett, 1961: 44).

Lembrar não é a re-excitação de inumeráveis traços fragmentados, fixos e sem vida. É uma re-construção, ou construção imaginativa, construída a partir de nossa atitude em relação a uma massa ativa de reações ou experiências do passado organizadas, e em relação a pequenos detalhes importantes que comumente aparecem em imagem ou na forma da linguagem (Bartlett, 1961: 213).

Frederic Charles Bartlett foi um psicólogo inglês, contemporâneo de Halbwachs, cujo principal mérito para este trabalho foi o esforço de elaborar uma teoria da memória a partir de uma perspectiva psicossocial. Assim como Bergson e Halbwachs, ele criticou as experiências desenvolvidas pela psicologia experimental que procuravam compreender o funcionamento da memória a partir de experimentos voltados para as relações entre estímulos físicos e reações humanas. Também para ele, o trabalho do psicólogo alemão Ebbinghaus estava equivocado, pois não seria possível lidar com estímulos quantificáveis em se tratando da memória. Os conjuntos de sílabas desconexas criavam uma atmosfera de artificialidade e os resultados dos experimentos não poderiam ser considerados como respostas neutras ou puramente mecânicas. Para ele, não se poderia pensar em percepção, mesmo que fosse de sílabas partidas, sem significado. A memória nem era uma função que pudesse ser atribuída apenas a aparatos biológicos do indivíduo, nem era uma condição estritamente mental, como queria Bergson, tampouco era inteiramente social, como em Halbwachs. A memória era um atributo do indivíduo que se encontrava em um grupo social e associava-se à percepção, à imaginação e ao pensamento construtivo (Bartlett, 1961: 13).

Bartlett publicou *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* em 1932 e, embora seu trabalho não seja objeto de tanto interesse por parte dos estudos recentes sobre memória social, acredito que ele seja tão importante quanto o de Halbwachs, pois estabeleceu os fundamentos básicos para a compreensão da memória enquanto resultado de um processo de interação entre indivíduos e entre estes e seu meio.

É importante destacar sua afirmação de que o ato de recordar é tanto uma forma de percepção quanto uma forma de reconhecimento. Bartlett defendeu a tese de que a memória envolvia um processo que era a um só tempo adaptativo e voltado para a busca de sentido (Bartlett, 1961: 186-196). Rejeitou, portanto, as teorias que afirmavam que a espécie humana tinha um aparato puramente mecânico responsável pela capacidade de lembrar palavras sem sentido, como também aquelas que sustentavam que a capacidade humana de recordar experiências poderia

ser pensada em detrimento do aparato perceptivo dos indivíduos (Bartlett, 1961:213).

Como vimos, Halbwachs procurou nos quadros sociais o processo em que significados eram atribuídos ao que era rememorado. Bartlett, por sua vez, compreendeu que a memória era parte constituinte de todas as etapas do pensamento humano. Para este último, qualquer percepção é vista como uma atitude de reconhecimento envolvendo julgamento. A afirmação de que só percebermos o que é significativo para nós mesmos rompe, portanto, em primeiro lugar, com a noção de um sistema mecânico de apreensão de imagens; em segundo, com a determinação de convenções sociais sobre práticas cognitivas.

Bartlett argumentou que o que denominamos usualmente como percepção é, em grande parte, rememoração, pois o indivíduo utiliza o que ele já guardou de experiências passadas quando percebe algo novo, sem se dar conta de que preenche com sua imaginação as ausências ou falhas presentes em imagens adquiridas anteriormente (Bartlett, 1961: 14). Defendeu a ideia de que o que é lembrado precisa antes ter sido percebido. Indivíduos para se lembrarem de algo, teriam, primeiro, que ter percebido aquilo que estava sendo lembrado.

É importante enfatizar, portanto, que para o psicólogo, toda a gama de reações cognitivas humanas — percepção, imaginação, recordação, pensamento e raciocínio — foi pensada como um “esforço voltado para a obtenção de significado” (Bartlett, 1961: 44). Para que algum evento pudesse ser lembrado, ele deveria ter sido percebido anteriormente e todas as formas de percepção continham significado (Bartlett, 1961: 187). Tal como os demais processos cognitivos, a memória não poderia ser analisada como resposta automática, destituída de julgamento. A tese é a de que a memória faz parte do processo de conhecimento e reconhecimento do mundo e de que este processo se define pela busca de sentido.

Uma segunda característica a ser observada no trabalho de Bartlett é que ele se afastou das teorias da memória defendidas pelos psicólogos de sua época ao aproximar-se de teorias que apontavam a importância das construções sociais. Desenvolveu

seu estudo a partir de um diálogo com autores como W. H. R. Rivers e A. C. Haddon, antropólogos que escreveram sobre os processos de institucionalização de emoções, bem como sobre o processo de convencionalização, isto é, sobre formas sociais padronizadas determinando a cognição. Foi a partir da influência da antropologia social, portanto, que Bartlett desenvolveu seu estudo sobre as determinações de convenções sociais sobre o processo cognitivo (Douglas, 1985: 81-90).

A relação entre os indivíduos e seu meio foi mostrada a partir de vários exemplos, muitos dos quais tinham por base incidentes observados entre os swazi, um pequeno grupo de nativos africanos, localizado no Transvaal (Bartlett, 1961: 240-44). Acompanhar suas reflexões em torno desses exemplos é um exercício interessante.

Bartlett descreveu uma cena relatada por um observador inglês que fizera parte dos primeiros grupos a se aproximar dos swazi. Em uma noite de lua cheia, o inglês vê atônito, do cume de uma colina, um grande círculo de nativos que estavam sentados em silêncio, lado a lado, no chão, em uma clareira entre os arbustos. Cada nativo tinha uma lança e uma clava e muitos deles seguravam seus machados de guerra. O feiticeiro entrou no círculo em seus trajes completos, usando máscara, colar de ossos e uma vestimenta que cobria todo o corpo. Começou a dançar em círculos, muito vagarosamente, em meio a um silêncio absoluto, inicialmente em torno do centro e movendo-se gradualmente na direção dos homens sentados. Ninguém falava, ninguém se movia. Em um determinado ponto do círculo, o feiticeiro parou sua dança e fez um leve movimento, parecido com o de um cavalo que empina ao estranhar algo que não fora percebido pelo seu guia. Repetiu esses movimentos duas ou três vezes em locais diferentes, e, cada vez que isso acontecia, um murmúrio de excitação era ouvido. Então, fez novos movimentos circulares, parando nos mesmos locais, com saltos cada vez maiores. A excitação crescia. Na última rodada, empinou de maneira bastante selvagem em cada um daqueles mesmos lugares. Por fim, todos os homens recuaram e com suas lanças mataram imediatamente aqueles nativos que ocupavam os lugares marcados pelo feiti-

ceiro. Cinco ou seis homens foram mortos em meio à excitação do grupo.

Bartlett explicou que, entre os swazi, acreditava-se que todas as calamidades acontecidas, doenças, mortes, más colheitas, eram atribuídas às influências malévolas de algum membro do grupo; contudo, somente o feiticeiro tinha a capacidade de detectar pelo olfato quem eram estes homens. Embora os swazi fossem normalmente bastante pacatos, nestas cerimônias eles matavam, não por raiva ou paixão, mas devido a uma excitação selvagem compartilhada entre os membros do grupo. Bartlett argumentou que eles não matariam se não estivessem em grupo ou mesmo em situações que não fossem a da cerimônia descrita. Com este exemplo, ele procurou mostrar como condutas são socialmente determinadas, ou seja, como elas só acontecem e só fazem sentido para um determinado grupo. Isto significa que o grupo em si mesmo, como uma unidade organizada, não se reduz a um conjunto de indivíduos isolados. Não seria possível compreender a conduta humana sem levar em conta as crenças e práticas do grupo.

Em uma segunda história, Bartlett narrou a chegada de um nativo swazi em um pequeno vilarejo. O nativo conversava sentado com o chefe local, quando viu uma maamba sair de um buraco no chão e aproximar-se deste último. A maamba preta é a serpente negra mais mortífera da África. Ela é extremamente rápida em seus movimentos e sua mordida é quase sempre imediatamente fatal. Sem um minuto de hesitação, o nativo atirou sua lança e matou a serpente. Quase que instantaneamente, seu amigo ergueu uma pesada tora de madeira e, com ela, o jogou ao chão. O nativo estava quase morto, mas conseguiu ir embora. Seus ferimentos foram tratados por um médico swazi, que realizou uma “operação bem-sucedida”, mas que terminou em morte. Ao tentar explicar o porquê de o nativo ter sido atacado, Bartlett diz que a resposta é simples: o nativo tinha matado o avô de seu agressor. Embora um inglês, na mesma situação, tivesse com certeza cumprimentado efusivamente seu convidado após este ter matado a serpente e ter lhe salvo a vida, qualquer outro swazi presente na cena teria agido da mesma maneira que

o agressor, porque a serpente negra era associada por eles a seus antepassados mortos.

A partir desses dois exemplos, vemos a importância das convenções sociais para compreendermos atitudes individuais. Bartlett procurou mostrar que pessoas têm condutas totalmente opostas dependendo de como se relacionam com crenças e valores. Diferentemente do primeiro caso, neste segundo a conduta do grupo se confirmava na prática de um de seus membros, embora ele não estivesse na companhia de seus pares. Em um e outro casos, a conduta é claramente influenciada por crenças, tradições, costumes, sentimentos e instituições partilhados pelo grupo.

Diferentemente dos antropólogos citados, bem como de Halbwachs, que consideravam convenções sociais como o ponto de partida da análise, Bartlett direcionou sua pesquisa para o estudo dos processos pelos quais condutas individuais eram forjadas no contexto social. Suas análises não se voltavam para o estudo de representações ou práticas coletivas, mas para condutas individuais associadas a condições sociais determinadas. Explicou a memória - percepção, reconhecimento e reminiscência - como o processo pelo qual construímos o passado quando nos encontramos diante de toda uma massa ativa de experiências préteritas organizadas. Para que essas determinações sociais ocorressem, havia a necessidade de que elas fossem anteriormente percebidas e apropriadas pelos nativos. O argumento é simples: para que práticas coletivas exerçam influência sobre indivíduos, é necessário que estes encontrem significado nessas práticas e as percebam. Não há portanto determinação de convenções sociais sobre indivíduos: estes se apropriam das convenções de acordo com critérios e julgamento. A memória coletiva é aquela presente em condutas complexas desenvolvidas pelos indivíduos em determinado contexto; a memória que existe é a memória "no" grupo e não "do" grupo (Bartlett, 1961: 296).

Para os antropólogos, quando indivíduos de culturas diferentes se encontram, cada um traz seus próprios códigos culturais e a apreensão do significado expresso pelo outro não é imediata. Poderíamos supor, por exemplo, um processo pelo qual indivíduos de um grupo x são percebidos pelo grupo y através de conven-

ções e estruturas já existentes neste grupo. Problema clássico da etnologia, ele foi bem descrito por Rivers em seu estudo sobre os nativos que estudou na Melanésia. Uma nova forma artística ao ser introduzida em um novo ambiente modifica-se de acordo com as convenções e técnicas já estabelecidas entre aqueles que a recebem. Uma máscara oriental pode perder todas as suas características ao ser sucessivamente reproduzida no Ocidente.

Bartlett utilizou este processo de encontro entre diferentes culturas, cada qual com seus próprios códigos culturais, para explicar a memória. Descreveu uma visita que um grupo de chefes swazi fez à Inglaterra com o objetivo de chegar a um acordo com autoridades britânicas sobre uma disputa de terras. Quando os chefes retomaram, os ingleses estabelecidos em Swaziland, curiosos, perguntaram quais as principais lembranças que eles tinham trazido da Inglaterra. O que permanecera de forma mais firme e vívida na memória dos chefes swazi fora a imagem do policial inglês controlando o trânsito com a mão levantada. Por que uma ação tão simples causara tamanha impressão nos chefes nativos? Os swazi ficaram fortemente impressionados com o gesto do policial e foram capazes de lembrar dele, porque o gesto lhes era familiar: eles utilizavam o mesmo gesto para saudar seus companheiros e visitantes. O gesto familiar, em um país estrangeiro, foi imediatamente reconhecido e facilmente lembrado. Posteriormente porque já fazia parte do quadro perceptivo do povo swazi (Bartlett, 1961: 247-48).

Elementos da cultura se movem de um grupo para outro e se alteram no percurso. Eles são apropriados e sofrem mudanças no processo de incorporação por grupos que detêm costumes, valores e hábitos distintos do grupo que produziu os primeiros significados. Como ocorre, no entanto, esse processo? Teríamos um acúmulo de imagens a serem lembradas, como proposto por Bergson, ou essas imagens teriam forma apenas nas convenções sociais, como em Halbwachs? Uma contribuição importante de Bartlett diz respeito às teses elaboradas sobre os processos mnemônicos.

Bartlett utilizou a expressão *schemata* para explicar um cenário organizado onde novas experiências são incorporadas (Bar-

tlett, 1961: 199). Na psicologia, a palavra *schemata* significa um padrão adquirido pelo indivíduo que lhe permite perceber novas experiências; esse padrão se impõe sobre uma realidade ou experiência mediando a percepção. Mesmo não estando totalmente satisfeito com a palavra *schemata*, Bartlett a utilizou. Para ele, não havia um único padrão e este não era pensado como resultado mecânico de uma percepção anterior. Seria infrutífero acreditar em uma recordação literal. Bartlett procurou descrever um mecanismo complexo representado por uma sucessão de experiências interligadas onde cada nova experiência teria vínculos com as precedentes, mas seria atualizada através de reações do presente. Ele nos dá o exemplo do jogador que repete uma série de movimentos aprendidos anteriormente, mas segundo as necessidades momentâneas e atuais do jogador (Bartlett, 1961: 204). A organização das reações passadas seria sempre realizada de acordo com um processo ativo. Assim, procurou explicar a percepção do passado a partir de uma série de condicionamentos que estavam interligados e determinavam o que era lembrado ou não. Em suma, o psicólogo compreendeu o ato de recordar como um efeito de nossa capacidade de utilizarmos e reatualizarmos imagens a partir de “padrões” anteriormente apreendidos.

É oportuno destacar que Mary Douglas, em sua introdução ao livro de Halbwachs, fez uma forte crítica a Bartlett por este não perceber processos que antecedem os indivíduos e atribuiu o que havia de positivo em sua teoria, isto é, a preocupação com as convenções sociais, à influência de Rivers e Haddon (Douglas, 1986: 81-90). Contudo, a afirmação de Bartlett de que indivíduos internalizam convenções sociais em disposições organizadas ativamente no presente não pode ser facilmente descartada (Bartlett, 1961: 201). Ele contribuiu para uma melhor percepção dos significados inerentes às memórias coletivas ao trabalhar com uma dimensão que não estava presente no trabalho de Halbwachs. Bartlett e outros focalizaram os processos interacionistas envolvidos na construção de memórias coletivas.

Alguns autores têm chamado a atenção para a importância do trabalho de Bartlett no que concerne à memória coletiva, bem como para sua influência em abordagens vinculadas à psicolo-

gia social (Neisser, 1982a; Fentress & Wickham, 1992; Santos, 2000). Ele entrelaçou o processo cognitivo a convenções sociais. Seus trabalhos influenciaram inúmeros estudos sobre a memória, em que a tese principal é a de que o sentido inerente às memórias do passado é construído no processo interativo entre indivíduos e seu meio, sem que o sentido nunca anteceda ou se tome autônomo a este mesmo processo. Sua tentativa pode ser compreendida como a que oferece uma alternativa a teorias dicotômicas que percebiam ou bem o corpo biológico e suas funções mecânicas em oposição ao espírito, ou bem o corpo biológico em oposição ao social. Ainda assim, muitas questões continuam sem resposta.

Se há um só mecanismo, se percepção e reconhecimento são aspectos inseparáveis, se o significado da percepção é dado sempre pelo processo interativo, como podemos explicar o porquê de um fato tornar-se significativo para uns e não para outros indivíduos inseridos no mesmo processo? Por que não temos consciência de um número grande de movimentos repetitivos? Bartlett certamente estava atento a essa questão. Percebeu que, apesar de todo esforço do mundo, às vezes não percebemos movimentos que ocorrem independentemente de qualquer aparecimento de imagem (Bartlett, 1961: 199). Entretanto, o caráter seletivo da memória, questão já levantada por Bergson, não foi resolvido satisfatoriamente. Tampouco as questões levantadas por Freud, relativas à repetição de experiências traumáticas que debilitam o indivíduo, obtiveram um aparato conceitual plausível na teoria defendida pelo psicólogo.

Freud estabeleceu dois sistemas da psique, o consciente e inconsciente, correspondendo a cada um deles uma forma diferente de interação entre o indivíduo e os estímulos externos. Halbwachs ignorara a noção de inconsciente. Também para Bartlett a diferença entre consciente e inconsciente seria resultado da forma pela qual os cenários necessários à percepção ou *schemata* estivessem organizados. Em ações repetitivas, o “cenário organizado” estava dado. Nos atos de reconhecimento, o “cenário” se igualava a algum modelo sensorial presente. A memória reproduzia esses modelos; ela poderia ser repetitiva ou recriar uma imagem do passado de acordo com um padrão sensorial an-

teriormente estabelecido. As diferentes maneiras pelas quais os “cenários organizados” entravam em jogo não possuíam nenhum tipo de explicação que fosse exterior a estes processos. Bartlett defendeu como única instância produtora de significados o processo interativo.

O problema das teorias estabelecidas por Bartlett e por seus seguidores é que elas explicam aspectos de um fenômeno social mais amplo como se fossem as únicas explicações possíveis do que é observado. Poderíamos mesmo dizer que há situações em que o importante é explicar o processo interativo responsável pela constituição da lembrança. Mas, evidentemente, há outras situações em que crenças, tradições e construções coletivas consolidadas se impõem sobre um conjunto de indivíduos de forma tão avassaladora que as diferentes nuances na apreensão do significado presente nessas estruturas não faz muita diferença. Outras há ainda em que indivíduos apresentam reações que não são explicáveis pelos mecanismos de apropriação e reconhecimento.

MEMÓRIA EPISÓDICA E MEMÓRIA SEMÂNTICA

Alguns autores desenvolveram as ideias inicialmente defendidas por Bartlett sobre a memória com variantes importantes. Merece destaque o trabalho do psicólogo Endel Tulving que estabeleceu a distinção entre memória “episódica” e memória “semântica”, enfatizando sempre que não considerava nenhuma separação estrutural ou funcional entre elas, já que ambas seriam resultado dos mesmos processos sensoriais e perceptivos (Tulving, 1972). A afirmação de Bartlett tinha sido a de que nossas experiências seriam coordenadas e aranjadas num tipo de “série”. Essas séries - pressupôs ele - seriam ativamente organizadas por indivíduos. Tulving descreveu a memória episódica como a recuperação de dados que teriam uma localização particular no tempo e no espaço. Esta memória também foi chamada de “autobiográfica”. A memória semântica referir-se-ia ao nosso conhecimento acumulado a partir do processo de aprendizagem, estendendo-se desde a associação da fórmula “NaCl” ao sal até nosso posicionamento sobre a política internacional russa. Se-

ria o conhecimento organizado sobre palavras, símbolos verbais, significados, conceitos e regras, o que nos permitiria fazer uso da linguagem

O que Tulving procurou mostrar foi que, na memória semântica, a maior parte das séries que os indivíduos carregariam já estaria socialmente organizada. Resumidamente, Tulving associou memória episódica à capacidade de recordar o primeiro nome de uma listagem, isto é, a experiências específicas e pessoais, enquanto a memória semântica se vincularia ao conhecimento armazenado de fatos impessoais. Ao voltar à demarcação entre dois tipos diferentes da memória, Tulving procurou mostrar que há casos em que a composição da série de eventos não é um atributo do indivíduo. Introduziu um novo elemento, o contexto social, nos estudos sobre memória desenvolvidos pelos psicólogos. Sua teoria, entretanto, ficou refém de dois esquemas explicativos e não angariou o reconhecimento pleno de psicólogos.

Dentre os trabalhos influenciados por Bartlett e Tulving destacam-se, contemporaneamente, aqueles organizados e desenvolvidos pelo psicólogo e pesquisador Ulric Neisser, que é responsável por importantes publicações sobre psicologia cognitiva e memória.¹⁰ Sua tarefa tem sido a de sustentar que a memória é o resultado de reiteradas tentativas de reconstrução do passado; a falta de precisão da memória não implica o esquecimento de eventos passados, mas o do processo seletivo pelo qual indivíduos estão sempre reconstruindo experiências passadas através de sua inserção no mundo que os cerca. A psicologia cognitiva moderna, da qual Neisser é uma das principais lideranças, volta-se para o estudo do comportamento e dos processos mentais, desenvolvendo a análise de padrões de reconhecimento, pesquisa visual e processamento de informações. Para o psicólogo, as princi-

10 Ulric Neisser é professor da Cornell University, considerado atualmente no mundo acadêmico como uma das grandes autoridades sobre problemas relacionados à memória. É um dos intelectuais mais conceituados na avaliação de aprendizagem e formas de inteligência, participando de diversos órgãos de avaliação e controle de aprendizagem, como o "Committee on Educational Excellence and Testing Equity of the U.S. National Research Council". Também faz parte do Conselho da "False Memory Syndrome Foundation".

As contribuições de Bartlett foram duas: a criação do conceito de *schemata* para compreender o processo de convencionalização; e a crítica ao modelo de investigações de laboratório estabelecido anteriormente por Ebbinghaus. Segundo ele, é preciso preservar como ponto de partida a ideia de que no processo de lembrança e esquecimento há sempre uma organização ativa de experiências por parte dos indivíduos (Neisser, 1982a).

Neisser criticou duramente os experimentos da psicologia que se baseavam nos modelos estabelecidos por Ebbinghaus. Como vimos, o jovem pesquisador alemão marcou o início da pesquisa experimental sobre processos mentais mais complexos. Os experimentos de laboratório baseavam-se em testes aplicados com base em uma longa lista de nomes sem significado aparente, com o objetivo de descobrir as capacidades individuais de memorização e esquecimento. Esses testes mostraram que a facilidade de memorizar tem relação direta com o número de objetos apresentados, ordem e tempo de exposição, bem como com a frequência com que aparecem. Neisser observou que, passados mais de cem anos, pouco havia sido acrescentado a essas primeiras observações. Pesquisas sobre o processo cognitivo da memória explicaram muito pouco do seu funcionamento; e as questões mais importantes sobre a memória continuavam sem resposta. Como explicar as diferenças individuais da memória? Por que a memória da criança é mais restrita do que a do adulto? Como explicar a diferença entre diversas formas de lembrar, isto é, entre a habilidade de se lembrar de compromissos, recitar poemas, lembrar os nomes das pessoas e achar um novo caminho para casa depois de muitos anos de ausência? Experiências de laboratório não podem explicar “para que” ou “como” as pessoas se lembram do passado (Neisser, 1982a: 6-12).

Embora enfatizando a importância do trabalho de Bartlett, Neisser ainda o considerou atrelado às formas tradicionais de pesquisa desenvolvidas por psicólogos. Sua principal crítica às abordagens cognitivas da memória refere-se à separação dos experimentos individuais de seus contextos naturais. Bartlett teria se preocupado com o processo de internalização de convenções sociais, enquanto, para Neisser, a questão se complica,

pois o processo de rememorar só pode ser compreendido quando examinado em relação ao contexto da vida cotidiana (Neisser, 1990a, 1990b).

O funcionamento da memória passa a ser explicado a partir do estudo do que Neisser chama de condições naturais ou ecológicas de seu aparecimento. Ele utilizou a definição de memória semântica, feita por Tulving eliminando o conceito de memória episódica. Em outras palavras, toda memória seria uma memória semântica, isto é, dependeria das condições sociais. A partir dessas mudanças, o objeto de estudo dos psicólogos tomou-se muito próximo daqueles analisados por sociólogos e antropólogos: fatos, histórias, rotinas familiares, condutas, matéria aprendida na escola e eventos vividos pessoalmente. Pesquisadores oriundos de campos disciplinares diversos consideraram os eventos singulares ou a sequência de eventos como o ponto de partida para o estudo da memória (Neisser, 1990b: 359). Em suma, as novas abordagens referentes à memória desistiram da pesquisa clássica sobre os sistemas de armazenamento e recuperação de experiências passadas e voltaram-se para a análise das circunstâncias e contextos em que a memória se insere.

A partir dos estudos de Ulric Neisser, as fronteiras disciplinares entre psicologia, sociologia, teorias da linguagem e antropologia no que diz respeito aos estudos da memória se estreitaram bastante. São muitas as novas abordagens da memória que entendem que o indivíduo usa o passado continuamente como meio de definir sua identidade e reformar comportamentos. As contribuições da psicologia social têm sido muito influentes nos estudos sobre memória social ou memória coletiva. Em uma coletânea de artigos, Middleton e Edwards nos oferecem uma boa noção do grau de interdisciplinaridade em que se encontram os estudos sobre memória coletiva, a partir de abordagens desenvolvidas em torno da noção de esquemas de percepção oriundos de processos interativos (Middleton & Edwards, 1990). A criação da nova agenda para estudos psicossociais da memória associa as novas abordagens às teorias da memória como as de William James, por exemplo, em que o lembrar do passado envolve simultaneamente uma fase subjetiva, isto é, o como nos lembra-

mos, e outra objetiva, ou seja, o que é lembrado.¹¹ O que é lembrado do passado, portanto, não pode ser jamais separado de como este passado foi lembrado pelo sujeito que lembra. Psicólogos e sociólogos, entretanto, muitas vezes deixam de lado em suas investigações as sutilezas destes processos descritos pelos filósofos, pois, apesar de James e outros atribuírem sempre à experiência de lembrar uma fase subjetiva e objetiva, as atividades de lembrar foram diferenciadas segundo formas de intensidade. Assim, mesmo partindo de uma descrição fenomenológica do ato de lembrar, a conjugação entre uma abordagem subjetiva e outra objetiva não pode ser considerada como único ponto de partida (Casey, 1987: 48).

O que podemos perceber é que os novos estudos interdisciplinares sobre a memória não representam simplesmente a adoção de novos métodos ou abordagens, mas sim uma nova definição de memória (Neisser, 1990a, 1990b). Esse tipo de perspectiva interdisciplinar estaria relacionado ao questionamento contemporâneo aos conceitos de subjetividade e tempo que permeiam as disciplinas sociais como um todo. Por um lado, não haveria o sujeito que lembra separado do seu meio, mas a atividade social de recordar desenvolvida em determinado contexto. Por outro lado, a ideia de uma sucessão de unidades uniformes de duração que poderiam ser recordadas também teria sido substituída pelo tempo contíguo ao ato de recordar. Ainda que próximos em muitos aspectos à teoria de Halbwachs, esses autores não acreditam ser possível isolar as representações coletivas como variantes que antecederiam o recordar, pois o único objeto de análise digno de¹¹

11. Nos primeiros anos do século XX, William James, psicólogo e filósofo americano de Harvard, travou uma sólida amizade com Henri Bergson. Apesar de manterem abordagens distintas, cabe destacar que ambos os autores voltaram-se para o tema da memória de maneira significativa. Em sua principal obra, James procurou dar resposta a diferentes tipos de memória, ou seja, à diferença entre uma experiência percebida pela primeira vez e aquela mesma experiência reconhecida como familiar, como tendo sido vivenciada anteriormente, embora não se pudesse precisar quando e onde, devido ao caráter efêmero do primeiro evento (James, 1983). Segundo Casey, James foi o primeiro a distinguir a memória primária da memória secundária, influenciando as análises posteriores do filósofo alemão Edmund Husserl sobre memória primária que aparecem em *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, realizadas entre 1904 e 1905 (Casey 1987: 323; Husserl, 1964).

confiança seria a análise da atividade de recordar realizada tal como percebida por atores sociais.

Esses estudos interdisciplinares voltam-se para a investigação de uma grande variedade de temas, como tradições familiares, práticas de comemorações, memórias autobiográficas e memórias institucionais. Nesses estudos, memória e esquecimento são considerados como atividades sociais que fazem parte das circunstâncias normais do dia a dia. Ao analisarem a variedade de construções narrativas dentro da família real britânica ou as diferentes formas pelas quais os americanos se lembram de Abraham Lincoln, estas novas abordagens descrevem a memória como ações sociais que variam de acordo com as situações pragmáticas e retóricas de cada contexto.

Em *John Dean's Memory: A Case Study*, Neisser analisou a declaração feita pelo Conselheiro da Casa Branca, John Dean, ao Comitê do Senado, declaração esta extremamente importante, e bastante divulgada, uma vez que foi o ponto de partida para o processo que levou ao *impeachment* no caso Watergate. Ao comparar o relato de Dean sobre as reuniões de que tinha participado com as transcrições das conversas gravadas que foram publicadas, argumentou que, apesar da tentativa de o depoente apresentar uma declaração exata, não se lembrava de grande parte do que ocorrera nas reuniões, esquecendo-se até mesmo dos temas principais de algumas delas. Neisser procura mostrar que o que Dean havia relatado referia-se àquilo que ele esperava das reuniões e não ao que realmente acontecera. Por exemplo, ele se lembrava que Nixon lhe tinha dito que ele, Dean, estava fazendo um ótimo trabalho, mas não se lembrava de outros comentários importantes que foram encontrados nas transcrições. Neisser observou que a reunião que Dean conseguiu relatar com maior precisão foi aquela cujo discurso ele havia preparado.

Não obstante a falta de lembrança de temas importantes, Neisser também observou que Dean foi correto no seu pronunciamento sobre o envolvimento de Nixon no caso. Dean não foi capaz de recordar palavra por palavra nem o que acontecera, nem os temas essenciais presentes na reunião. Contudo, foi capaz de depor corretamente, isto é, conseguiu fazer uma descrição acu-

rada da situação real, do caráter e dos compromissos das pessoas que conhecia, mesmo tendo reconstruído os fatos de maneira incerta. O que aconteceu, portanto, foi que John Dean reconstruiu aquelas reuniões ao invés de recuperá-las. O que direcionou a reconstrução de Dean foi a consciência que tinha do seu próprio papel em cada evento e não qualquer determinação do passado sobre o presente. Sua participação nos eventos lhe permitiu julgar corretamente o que acontecera e relatar os fatos, embora os reconstruísse de maneira diversa. Há um processo de aprendizagem que ocorre ao longo do tempo (Neisser, 1982b).

Como vimos, Neisser, tal como Bartlett, colocou em questão a possibilidade da existência de uma memória episódica que fosse capaz de resgatar qualquer fato específico ou acontecimento público “tal como realmente acontecera”, independentemente da percepção subjetiva de cada indivíduo. Todas as lembranças episódicas presentes na declaração de John Dean, por exemplo, eram construções subjetivas de fatos passados; construções que dependiam da percepção que John Dean tinha do evento passado. Ele não se lembrava de acontecimentos em seu “estado puro”; reconstruiu, no entanto, o que acontecera através de múltiplas percepções repetitivas. Essas construções, portanto, não são construções que independem de fatos acontecidos, mas tampouco independem daquele que lembra.

Neisser desenvolveu ainda a ideia de que as estruturas da lembrança são as estruturas da ação e de que lembranças e ações podem ser compreendidas enquanto uma cadeia de estruturas entrelaçadas umas nas outras. Podemos atribuir a Neisser o desenvolvimento de um modelo de comunicação que se caracteriza pela ênfase na natureza exploratória e recursiva da percepção humana. Para uma das grandes lideranças da psicologia cognitiva, portanto, a recordação de eventos datados resulta de percepções repetitivas ocorridas no processo de comunicação. Uma das suas afirmativas que hoje se encontra bastante popularizada é a de que a maior parte das nossas mais antigas memórias é produto de memórias que foram construídas pela repetição.

Ao analisar o processo da escrita, ele vai nos dizer que, ao escrevermos um artigo, por exemplo, usamos uma letra, uma pa-

lavra, um parágrafo e assim por diante. Imediatamente após escrevermos uma letra ou uma palavra, esquecemos de que o fizemos. Digitar uma simples letra ou escrever uma série de artigos são para ele ações reais, cuja diferença é de duração e compreensibilidade, mas não de status ontológico. As letras, palavras e frases estão encadeadas com os argumentos que queremos defender; os argumentos de um capítulo com os dos seguintes; em suma, há todo um encadeamento entre capítulos, artigos e livros que almejamos escrever (Neisser, 1986). A lembrança de eventos datados resulta de percepções repetitivas.

De forma muito similar a Bartlett, que havia tentado mostrar como os esquemas que possuímos se entrelaçam com as novas percepções, Neisser tem procurado mostrar que nossas percepções mais simples relacionam-se com outras em cadeia até relacionarem-se com formulações mais complexas de significado. Na sua proposta, no entanto, a convenção não está presente nem na sociedade, isto é, fora de nós, nem em esquemas, ou seja, no interior de nosso sistema perceptivo. Não seríamos meros receptores de um mundo real e sem sentido ao qual atribuíríamos nosso próprio sentido. Neisser substituiu a ideia de *schemata* por um conjunto de experiências que se repetem de forma consciente, uma sequência de acontecimentos relacionados entre si.

O fato de não estarmos cientes de termos digitado uma determinada letra no computador não significa que este ato foi mecânico, mas, sim, que ele foi esquecido. Muita coisa que nos acontece é esquecida. Para Neisser, o que permanece são as estruturas que estão presentes na realidade percebida. Podemos estar cientes de uma ação simples que se toma automática com a prática, e também de uma unidade mais extensa. A consciência, afirma, pode se mover livremente em qualquer direção. A possibilidade de reproduzirmos objetos, lugares e eventos sociais associa-se à presença de estruturas. A tarefa da psicologia cognitiva seria a de descrever essas estruturas que estariam presentes tanto no conhecimento como no mundo (Neisser, 1986: 75-76).

Como Bartlett, Neisser rejeitou a possibilidade de explicar os diferentes tipos de memória através de diferentes variáveis. Analisando um caso de “memória pessoal” ou suas próprias ex-

perências pessoais, seu argumento principal é que a memória representa uma construção racional: “Não vou me lembrar amanhã de nada que não deteçtei hoje” (Neisser, 1986: 74). Resumindo, “recordar” para Bartlett ou Neisser é uma atividade relacionada à reconstrução do passado por meios de “estruturas sociais”, “cenários organizados” ou “estruturas de rede”. O passado que existe é aquele que se expressa nos atos de reconstrução social. O indivíduo, ao recordar, está utilizando toda uma série de aprendizados já incorporados; ele seleciona o que quer lembrar e o que quer esquecer; recorda-se de forma ativa, reflexiva. Esta é uma ideia que está na base de grande parte das teorias contemporâneas sobre a experiência humana, e, conseqüentemente, nas abordagens relativas à memória coletiva.

MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO SOCIAL

MEMÓRIA SOCIAL E MEMÓRIA INDIVIDUAL

O funcionamento da memória individual não é possível sem estes instrumentos que são as palavras e as ideias, as quais não são inventadas pelos indivíduos, mas que eles as empregam no seu meio (Halbwachs, 1968: 36).

No prefácio a *Les cadres* Halbwachs afirmou que indivíduos lembravam-se do passado ao se colocarem sob a perspectiva do grupo, e que o que importava mostrar era que a memória do grupo realizava-se e manifestava-se nas memórias individuais (Halbwachs, 1994: viii). Argumentou que indivíduos recordam-se de acordo com estruturas sociais que os antecedem. Segundo ele, indivíduos estão sempre usando o passado para descrever suas vidas em narrativas coerentes, que representam novas construções do passado. Sua tese central, portanto, foi a de que quaisquer que sejam as lembranças do passado que possamos ter — por mais que pareçam resultado de sentimentos, pensamentos e experiências exclusivamente pessoais — elas só podem existir a partir dos quadros sociais da memória (Halbwachs, 1994: vi-vii).

Para exemplificar sua tese, Halbwachs ilustrou seu texto com alguns casos: um deles foi o de sua primeira visita a Londres. Nesta ocasião, pelo fato de estar sozinho e realizar diversos passeios desacompanhado, recebeu uma variedade de informações sobre os lugares que visitou de uma gama bastante diversa de informantes como arquitetos, historiadores, pintores. Ao retomar a Paris, levou com ele diversas lembranças de Londres, que foram adquiridas à medida que perambulava pela cidade. Será possível, pergunta-se ele, que, ainda assim, as lembranças que tenho de Londres sejam só minhas? Suas lembranças foram construídas a partir do que lhe tinham dito todos aqueles com quem conversara. Até mesmo a leitura que fizera anteriormente de Dickens estava presente em suas lembranças de Londres. Não temos memórias individuais, concluiu o sociólogo, porque na realidade nunca somos seres solitários (Halbwachs, 1968: 2-3).

A fragilidade da memória de infância é um tema importante para aqueles que estudam a memória e são muitas as teses a esse respeito. Para Halbwachs, a memória dos adultos consolida-se a partir dos quadros coletivos da memória a que têm acesso. Quando o adulto se recorda de um tombo ocorrido na infância, ainda que sem a presença de qualquer testemunha, ele reconstrói o acontecimento a partir das lembranças do lugar, das pessoas que o cercavam e do contexto de época. São as lembranças familiares que se consolidam e registram os eventos ocorridos na infância. Aqueles que lembram, ao narrarem suas lembranças, estão sempre trazendo à tona memórias que foram construídas coletivamente.

A ênfase na memória coletiva no trabalho de Halbwachs é tão grande que coloca em questão a explicação da unidade inerente à construção do indivíduo. Como podemos compreender individualidade e diferença, se acreditamos que há um campo básico de significações que antecede os indivíduos e que se impõe a eles? Para Halbwachs, se as recordações são diferentes entre os indivíduos, é porque cada um deles tem um trajeto de vida único e, ao longo desta, adquire diferentes combinações dos quadros sociais já constituídos. A individualidade seria resultado de diversas combinações das construções sociais com as quais

os indivíduos teriam mantido contato ao longo de sua trajetória de vida. Ele analisou a formação de alguns dos quadros sociais, como o da família, da religião e do trabalho. Mas, segundo ele, haveria muitos outros. Em *La mémoire collective*, ratificou a tese de que memórias individuais nada mais eram do que expressão do acaso, ou seja, expressão da composição arbitrária formada pelos quadros sociais da memória com que um indivíduo se defrontava durante sua vida (Halbwachs, 1968: 15-17).

Entretanto, a tarefa de associar a memória apenas a quadros sociais não é uma tarefa tão fácil, pois, frente a tantas construções coletivas, caberá sempre ao indivíduo, pelo menos, a escolha e seleção das memórias socializadas disponíveis. Embora bem menos conhecido entre cientistas sociais, Frederic Bartlett nos deixou uma contribuição tão importante quanto a de Halbwachs ao estudar os processos pelos quais os indivíduos constroem memórias coletivas. Enquanto Halbwachs enfatizou o fato de que indivíduos recordam a partir dos quadros sociais, Bartlett destacou que indivíduos estão sempre atribuindo significado às suas memórias à medida que as estão construindo. Como vimos, psicólogos como Bartlett, Tulving e Neisser compreenderam a memória como um processo ativo e contínuo de construção do passado, em que o papel desempenhado pelos indivíduos na organização das construções disponíveis sobre o passado não poderia ser descartado da análise. Cabe aqui reiterar a crítica já mencionada de Douglas, uma vez que, para estes autores, os aspectos coercitivos de representações simbólicas na rememoração do passado estão ausentes.

A grande contribuição que estas abordagens trouxeram aos estudos sobre a memória foi o corte radical com duas ideias básicas anteriormente a ela relacionadas: a de que a memória seria estritamente subjetiva; e a de que estaria associada a um passado entendido enquanto essência ou origem. Como ambas as correntes teóricas nos mostraram, nem a memória é um atributo meramente individual, nem ela é capaz de recuperar um passado original e finito; é necessário associar os fenômenos relacionados à memória a estruturas e práticas sociais intersubjetivas e ocorridas no presente. O que não foi resolvido foi o aspecto unilateral das

análises. Houve a tentativa de explicar a “natureza” ou o “aspecto central” deste fenômeno chamado memória a partir seja das representações coletivas estruturadas, externas ao indivíduo, seja das estruturas internalizadas responsáveis pela representação que se formava. A memória foi compreendida por sociólogos e psicólogos a partir de dois paradigmas dominantes em seu campo teórico: o da ação e o da estrutura.

Gostaria de chamar a atenção para o fato de que, além de estarem atreladas à dicotomia entre indivíduo e sociedade, definidora de grande parte da produção teórica da época, estas abordagens acabaram por reduzir significativamente as influências do passado sobre o presente em suas premissas básicas. Para tomar um pouco mais complexas as análises de Halbwachs e Bartlett, poderíamos considerar algumas das características que têm sido atribuídas à memória. Em diversas análises, encontramos a afirmação de que a memória é constituída por uma parte objetiva, que acumula fatos vivenciados anteriormente ainda que sob a forma de vestígios ou marcas; e por outra subjetiva, que envolve aspectos associados às práticas reiterativas de recordação e interpretação do passado. A primeira poderia estar localizada tanto em nós quanto fora de nós, enquanto a segunda teria como ponto de inserção apenas os indivíduos em relação. A parte objetiva da memória reteria apenas informação, seria passiva; já a parte subjetiva seria ativa: construiria ou reconstruiria experiências anteriormente vivenciadas.

Embora eu esteja trazendo aqui apenas uma caricatura de dois tipos de memória que certamente devem ser considerados relacionados entre si, estes são aspectos referentes à memória que têm sido continuamente descritos por filósofos, psicólogos e estudiosos das mais diversas áreas.¹² Sobre os dois tipos de

12. Embora uma análise das abordagens filosóficas à memória necessite de um rigor acadêmico muito maior do que o pretendido aqui, acredito que seja possível traçar um paralelismo entre os dois conceitos de memória descritos por Bergson e as definições clássicas de *mnémé* e *anamnésis* que encontramos em diversos filósofos, a começar por Aristóteles em *De memoria et reminiscência*. A primeira definição associa-se à impressão primeira de uma experiência - Aristóteles faz menção à anterioridade da coisa lembrada em relação à evocação - e a segunda, à experiência de recordar o que fora esquecido (Sorabji, 1972).

memória, tais como descritos por Bergson, Halbwachs observou que, vinte anos antes, Samuel Butler já havia feito uma distinção similar (Halbwachs, 1994: 99). Halbwachs e Bartlett rejeitaram qualquer referência à objetividade e à dualidade da memória: todos os fenômenos mnemônicos, descritos por palavras como reminiscência, recordação e lembrança, estão para esses dois autores submetidos a um só esquema explicativo. Como veremos nos capítulos seguintes, tanto Maree Proust como Walter Benjamin lidaram com a polaridade descrita acima a partir dos conceitos de memória involuntária e memória voluntária. Mas, por enquanto, vejamos como outros pensadores enfocaram esta distinção analítica uma vez que as obras deixadas por Proust e Benjamin trazem questões que estão distantes dos principais paradigmas interpretativos presentes nas ciências sociais.

A incapacidade de Halbwachs e Bartlett de operarem com uma dimensão “objetiva” ou mais profunda da memória, responsável por fenômenos como a evocação, pode ser explicada pelo alinhamento de ambos os autores aos princípios essenciais do apriorismo kantiano, substanciando-o ou não com o espírito positivista. Essas duas abordagens lidaram apenas com a anamnese, ou seja, com a reconstrução ativa do passado pelos agentes sociais do presente. É possível, portanto, fazermos um paralelo entre estas abordagens e os paradigmas centrais estabelecidos pelos clássicos, vale dizer, entre a preocupação de Durkheim com as funções das formas simbólicas e a de Weber com a produção de significados pelos agentes sociais: eixos teóricos estes que marcaram a dicotomia entre o estrutural-funcionalismo e o subjetivismo nas ciências sociais. O trabalho de Marx foi cindido entre estes dois marcos teóricos por seus seguidores. A base destas abordagens pode ser rastreada na filosofia legada por Immanuel Kant (1724-1804), que deu primazia às categorias analíticas por considerar que objetos da vida material - bem como sua dimensão espaço-temporal - seriam fundamentalmente inalcançáveis. Para Kant, o tempo não era um conceito empírico, pois nem a coexistência nem a sucessão temporais seriam percebidas por nós se a representação do tempo não existisse como fundação *a priori* (Kant, 2000:54-68). O tempo é considerado, portanto,

como uma sucessão que estrutura sequências causais; a memória, por seu turno, articula a recordação desta sucessão temporal por meio de imagens.

Embora haja contemporaneamente um esforço crescente de compreender o trabalho deixado por Karl Marx através de uma leitura hermenêutica da história, deixou ele bem clara, em diversas passagens, sua crença em um modelo linear de história e em uma ruptura radical da modernidade com o passado. Em *A Ideologia Alemã* Marx e Engels pensaram o advento do comunismo a partir do momento em que a história das forças produtivas se sobrepusesse ao que foi denominado de pré-história (Marx & Engels, 1993). Também de Marx são as afirmativas de que a revolução social não poderia tirar sua poesia do passado, mas sim do futuro; de que os mortos deveriam enterrar seus mortos; e, ainda, de que, se anteriormente a frase ia além do conteúdo, era chegada a hora de o conteúdo ir além da frase (Marx, 1985). A primazia do presente sobre o passado também aparece na descrição do advento da modernidade, uma vez que, para ele, o capitalismo era por natureza profundamente destrutivo, capaz de dissolver relações sociais e fazer com que tudo o que fosse sólido se desmanchasse no ar, em frase tomada clássica por Marshall Berman (1982).

Também Weber atribuiu à modernidade caracteres únicos e singulares. É possível afirmar que sua teoria tem sido apropriada e tem dado sustentação a uma série de análises que traduzem a emergência do desencantamento do mundo ocidental como um processo linear em que se observa a substituição do mito e da magia por novas formas de racionalidade (Weber, 2001). Tanto em *Economia e Sociedade* quanto em seu debate com Eduard Meyer, Weber enfatizou que são os interesses do presente que determinam a reconstrução do passado.¹³

13. Ver Max Weber, 1999 e 1993. Na polêmica travada com Eduard Meyer, Weber cita o exemplo analisado por Vossler, em que curiosidades da língua italiana permaneciam na língua alemã. Nenhum acontecimento do passado é isento de sentido, assegura ele. E conclui que “apenas os limites do nosso interesse, e não a ausência de sentido lógico, condicionam o fato de que, provavelmente, aquele processo que sucedeu na família Vossler não seja incluído no problema geral da ‘formação de conceitos’” (Weber 1993: 203-204). Para ele, “nunca, em parte alguma, o conhecimento con-

Clássicos do pensamento social como Karl Marx, Max Weber, ou, mesmo, Georg Simmel¹⁴ estiveram muito próximos da filosofia kantiana ao pensarem a história a partir de sua construção pelos atores sociais do presente. O estudo das representações coletivas neste primeiro momento também não se misturou com as investigações desenvolvidas no campo da história. O historiador Marc Bloch, na mesma época que Halbwachs, trabalhava com memórias coletivas como se estas fossem representações coletivas que detinham um grau elevado de autonomia em relação às práticas observadas empiricamente.

A teoria social deu grandes passos desde as primeiras formulações feitas por Halbwachs e Bartlett sobre a memória. As questões centrais levantadas por eles em relação à construção social da memória foram reformuladas de forma a se tomarem complementares. Aqueles que trabalham com representações coletivas dificilmente negam que estas são resultado de interações sociais; rejeitam, portanto, a ideia estabelecida por Halbwachs de que a memória individual seria resultado apenas da combinação aleatória de memórias coletivas. Já aqueles que priorizam a análise das ações ou interações sociais incorporaram em seus quadros teóricos o fato de que ações sociais se constituem a partir de contextos culturais específicos.

Nas ciências sociais, há uma tendência crescente a que se proceda a uma amalgama entre teorias da ação e abordagens estruturalistas. As novas abordagens construtivistas representam uma alternativa aos paradigmas inerentes às teorias sociais tais como estabelecidos pelos seus clássicos, uma vez que elas conjugam teorias da ação a teorias que apontam o caráter coercitivo de normas, estruturas ou convenções sociais. Estas construções

ceitual da própria vivência é uma 'efetiva revivência' ou uma simples fotografia do vivenciado..." (Weber 1993: 203).

14. Simmel afirmou que "a liberação do naturalismo que Kant possibilitou precisa ser ganha agora pelo historicismo. Talvez a mesma crítica do conhecimento seja obtida: aqui, também, a mente forma a imagem da existência psíquica do que nós chamamos história em sabedoria soberana, através de categorias que estão presentes apenas no conhecedor. Homem, como algo conhecido, é feito de natureza e história; mas homem, como conhecedor, faz a natureza e a história" (Simmel, 1971: 4-5).

estão mais próximas de abordagens fenomenológicas e pragmatistas, em que a dimensão temporal é considerada de forma mais complexa (Husserl, 1964; James, 1983). Quando Alfred Schutz traz a fenomenologia para as ciências sociais, sua crítica às categorias abstratas, distanciadas da redução fenomenológica do mundo vivido, com toda a sua densidade histórica, é fundamental para o estabelecimento de novas abordagens sociológicas (Schutz, 1997).

A dinâmica entre ação e estrutura obtida a partir de uma nova conceituação de ação prática pode ser encontrada em trabalhos como os do sociólogo Anthony Giddens, que estabeleceu grandes avanços na consolidação de uma abordagem teórica mais complexa, capaz de responder a múltiplos aspectos da sociedade. Giddens, por exemplo, substituiu as antigas definições de estrutura e ação social, vinculadas ou à manutenção de normas ou à consecução de objetivos, por uma razão independente, pela noção de “estruturação”, bem mais versátil que as anteriores.¹⁵ Atualmente, o autor tem trabalhado a noção de risco, juntamente com Ulrich Beck, (Beck, Giddens & Lash 1994), incorporando ao conceito anterior determinações típicas da modernidade tardia.

A partir dessas novas contribuições teóricas, os estudos sobre a memória passam a ser majoritariamente constituídos por uma crescente interdisciplinaridade e pela associação entre memória e representação. Em diversos casos, há uma noção de

15. Procurando associar teorias da ação presentes entre escolas de pensamento influenciadas pela filosofia da ação anglo-saxônica, tais como a de Ludwig Wittgenstein (1968) ou a do pragmatista americano Georg Herbert Mead, com teorias estruturalistas e funcionalistas, que nas versões estabelecidas por Émile Durkheim (1968), Talcott Parsons (Parsons & Shils, 1951) ou mesmo Karl Marx (1982) associaram coerções sociais a instituições sociais, fossem elas econômicas, sociais ou culturais, o sociólogo inglês Anthony Giddens (1984, 1990) formulou o conceito de “estruturação”, que contém uma noção de ação reflexiva e pragmática, fortemente influenciada pelo trabalho de Alfred Schutz (1997). Para este último, a dimensão espaço-temporal associada à subjetividade humana é definida pelo momento reflexivo da atenção. O conceito de agência definido por Giddens, portanto, será relacionado à intervenção reflexiva no mundo objetivo de forma contingente. Simultaneamente, Giddens estabelecerá uma noção de “estrutura dual”, capaz de conter tanto recursos quanto regras coercitivas.

memória muito próxima àquela descrita pela psicologia social, em que a memória é identificada a um ato consciente de construção do passado limitado pelas determinações do meio em que se insere. Os trabalhos organizados por Middleton e Edwards, como vimos, exemplificam a ênfase nos processos interativos (Middleton & Edwards, 1990). Fentress e Wickham ressaltam a tendência presente na obra de Halbwachs de conceder um valor excessivo à natureza coletiva da consciência social, e estabelecem uma nova abordagem tomando a “memória social”, segundo eles, menos determinista do que a “memória coletiva” estabelecida por Halbwachs (Fentress & Wickham, 1992: 8).

De diversos ângulos — desenvolvimento de forças produtivas, teoria evolutiva da história e processo de racionalização - a teoria social, construída por seus autores clássicos e desenvolvida por seus seguidores, criticou corretamente versões realistas e naturalistas do passado. A crítica, entretanto, foi sempre bastante radical, pois não deixou espaço para que se questionassem as determinações do passado sobre o presente. É nesse sentido que tanto a história quanto a memória surgiram nos trabalhos dos historiadores como tradição inventada (Hobsbawm e Ranger, 1983).¹⁶

A defesa da memória ou de memórias coletivas torna-se crucial em conflitos sociais e políticos contemporâneos, que são analisados como resultado da luta de diversos grupos sociais por maior autonomia e representação. A defesa de identidades, memórias ou tradições constituídas torna-se tema político em movimentos de mulheres, homossexuais, ambientalistas, minorias, negros e diversos grupos étnicos em praticamente todas as partes do mundo. Políticas da memória tomam-se também presentes entre aqueles que fazem parte de uma nação, pois o nacionalismo é compreendido como um movimento social associado à constituição de representações coletivas e identidades específicas, processo este que tem sido descrito tanto a partir de processos hege-

16. Para alguns autores, a memória ou tradição surge na modernidade não apenas enquanto invenção, mas também enquanto defesa de determinados setores populares (Johnson et alii, 1982).

mônicos como de múltiplas negociações (Anderson, 1991; Gillis, 1994; Poulot, 1997; Smith, 1999; Boswell & Evans, 1999).

Hobsbawm marcou a distinção entre costume e tradição ao afirmar que o senso de continuidade associado ao primeiro não existia mais em sociedades modernas, onde tradições igualadas a conteúdos fixos e sem variações tomavam-se objetos de ideologias explícitas (Hobsbawm e Ranger, 1983). As sociedades atuais seriam pós-tradicionais, uma vez que nelas não se observaria mais a pesada influência do passado sobre o presente. O diagnóstico de ruptura com a tradição tem sido desenvolvido por uma série de estudos que defendem a ideia de que os indivíduos contemporâneos são mais livres do que os do passado. Os habitantes desse nosso tempo se confrontam com uma grande possibilidade de escolha entre caminhos alternativos, atravessados por novos meios de comunicação e novas tecnologias, que originam, de sua parte, uma nova percepção espaço-temporal.

Foram denunciados os usos e abusos das narrativas do passado, as múltiplas reinvenções de tradições, as imposições de identidades nacionais e as explicações seculares da história que encobriam políticas voltadas ao atendimento de interesses específicos. Nesse contexto, é fácil compreender a importância dos trabalhos sobre os processos de construção da memória coletiva. O passado deixou de ser resgatado tendo como ponto de partida uma estrutura pré-determinada e passou a ser compreendido pelo olhar dos grupos sociais envolvidos em sua construção. A partir da década de 70, os estudos sobre a memória vão reportar histórias de vida de indivíduos e grupos, opondo-se aos grandes discursos que se apoiavam nas etapas evolutivas da história. Os trabalhos sobre políticas da memória, assim como aqueles alicerçados na história oral e na oralidade multiplicaram-se, transformando os relatos do passado em objetos de estudo; surge, por conseguinte, uma perspectiva historiográfica completamente distinta daquela que fora hegemônica até então (Burkê, 1992).

Para Pomian, a concepção de um tempo linear, cumulativo e irreversível foi resultado do crescimento demográfico e do número cada vez maior de informações armazenadas em memórias coletivas no início da era moderna (Pomian, 1999). De qualquer

forma, o momento em que o calendário deixa de expressar o tempo vivido é datado; o passado deixou de ser percebido em coexistência com o presente, o que levou os indivíduos a procurar recuperá-lo e preservá-lo. Para lidar com a mudança constante, uma consciência histórica linear se constituiu (Koselleck, 1985; Le Goff, 1988). Em decorrência dos diferentes interesses que separam os homens em sociedade, as histórias entram em conflito. Quando o passado deixou de estar conectado com o presente, a memória enquanto registro de fatos e eventos se tomou um diagnóstico de fundamental importância (Samuel, 1994; Nora, 1994; Huyssen, 1995; Roth, 1995).

Os conceitos de reflexividade, contingência e risco foram formulados paralelamente à noção de “desradicalização”, em que também o passado passa a ser redesenhado de acordo com interesses e motivações do presente. Não há aqui necessariamente uma visão pessimista sobre o processo descrito, uma vez que indivíduos se tomam livres das amarras do passado para agir no mundo (Beck, 1992; Giddens 1990; Beck, Giddens & Lash, 1994; Thompson, 1990, 2000). Para estes autores, portanto, territórios que perdem as fronteiras como referência delimitadora do espaço, redes globais de comunicação com alta mobilidade, velocidade e fluxos múltiplos seriam responsáveis pela emergência de indivíduos que seriam autônomos e sem vínculos com tradições anteriores. O declínio dos encontros face a face estaria dando lugar ao surgimento de uma nova subjetividade ou estrutura de personalidade. Tais indivíduos não teriam que se confrontar com os efeitos coercitivos de tradições existentes, mas, diferentemente, com os efeitos imprevisíveis de suas atitudes. O ator social da modernidade tardia é o ator que se torna independente de valores associados a grupos sociais que o antecedem (Giddens, 1994). O que essa ideia de reflexividade ou de prática reflexiva nos traz em termos de experiência humana é a tão desejada amalgama entre memória individual e coletiva, uma vez que a memória é compreendida como responsável tanto por ações sociais como pelas funções estruturantes dos sistemas sociais. O trabalho de Domingues nos oferece um bom exemplo desta construção (Domingues, 2000: 13-40).

Tanto o diagnóstico de Hobsbawm de que tradições são inventadas devido à perda dos laços com o passado, como as abordagens historiográficas que priorizam a reconstrução do passado por atores do presente, como a premissa de Beck e Giddens de que indivíduos estariam interagindo entre si segundo uma reflexividade nova, aberta ao risco e a novas constelações sociais, partem do pressuposto de que o passado que existe é aquele que surge através das narrativas do presente. Nesse caso, a razão, tal como nos clássicos, sobrepõe-se à história. O passado que existe, se existe, é aquele inerente à ação social. Em questão está apenas o grau de autonomia e reflexividade do indivíduo ao se lembrar do passado.

Voltando aos dois tipos de memória anteriormente delineados, poderíamos dizer que ao aceitarmos que há uma ruptura com a tradição, estaríamos assumindo que, contemporaneamente, indivíduos contam apenas com a memória subjetiva, uma vez que as experiências reiteradas ao longo do tempo teriam, para os mais pessimistas, perdido definitivamente a possibilidade de expressão, ou, para os mais otimistas, alcançado a capacidade plena de expressão através das práticas reflexivas. No primeiro caso, as representações ou memórias coletivas existentes indicariam a ação de lideranças políticas sobre elementos e temas irracionais com o intuito de manter uma ordem social. No segundo caso, memórias coletivas representariam a construção reflexiva dos diversos segmentos que estariam defendendo seus interesses.

Embora constituam um avanço para as teorias sociais da memória, as novas teorias construtivistas que vimos estão longe de darem conta da complexidade dos diversos fenômenos associados à memória. Não obstante a tentativa de Bergson e de outros de compreenderem a interação entre as diversas dimensões inerentes à memória, o que observamos nas teorias sociais contemporâneas analisadas foi que elas acabaram por enfatizar o aspecto construtivo da memória, reiterando a reconstrução subjetiva do passado. As novas abordagens sociais são análises que se afastaram do neokantianismo, mas se aproximaram das contribuições de Husserl ou ainda de Schutz. Apesar de pensarem uma dimensão de tempo que nos permite figurar os fenômenos associados

à memória a partir de sua condição objetiva e subjetiva, essas abordagens continuaram a considerar o passado vivido totalmente subordinado àquele que o reconstrói, ou seja, o passado em sua totalidade continua a ser aquele que é percebido pelos indivíduos em interação no presente. Poderíamos mesmo dizer que, mesmo quando o fenômeno da evocação é considerado, este se subordina à experiência de recordar, à luta entre lembrança e esquecimento que é travada nos processos interativos do presente.¹⁷ Veremos a seguir que, para muitos autores, as transformações sociais e políticas apontadas não acarretam necessariamente a eliminação da tradição, considerada enquanto o conjunto de valores, sentimentos e práticas transmitidos entre gerações e capazes de determinar pensamentos, valores e atitudes. Consequentemente, podemos repensar a polaridade memória objetiva *versus* memória subjetiva sem associá-la a uma dicotomia intransponível.

MEMÓRIA E HISTÓRIA

O confronto entre memória individual e coletiva deve ser compreendido também a partir da dimensão de temporalidade inerente a cada construção teórica. Vejamos, por exemplo, o contraste feito por Bergson entre a memória que se relaciona ao conhecimento ou aprendizado ao longo do tempo e que está imanente às atividades cotidianas, mas não tem expressão própria, e a memória que se vincula ao ato de recordar, isto é, à recuperação de imagens do passado que é feita em um mo-

17. No que tange à dimensão temporal, ver, por exemplo, a associação feita por Ricoeur entre a filosofia de Husserl, a fenomenologia de Alfred Schutz, a sociologia compreensiva de Max Weber e a filosofia política de Hannah Arendt (Ricoeur, 2000: 159). Ricoeur analisa de forma extensiva a obra de Husserl apontando que a diferença que este faz entre retenção ou lembrança primária e reprodução ou lembrança secundária é reduzida ao que Heidegger denunciou de metafísica da presença, uma vez que Husserl limitou a fenomenologia do presente à objetividade percebida, em detrimento da objetividade afetiva e prática. A fenomenologia da memória é reduzida àquela da lembrança, ou seja, àquela a um só tempo retenção e reprodução, pois ambas decorrentes da percepção (Ricoeur, 2000: 37-53). Ainda, segundo Ricoeur, em Husserl não é possível antecipar o caminho pelo qual a experiência temporal pode tomar-se uma experiência compartilhada (Ricoeur 2000: 131-146).

mento preciso do presente a partir da vontade de quem lembra (Bergson, 1985: 83-96).

Enquanto no segundo caso há uma referência pontual e singular à anterioridade, no primeiro, esta referência à aquisição é incorporada ao vivido presente e não é declarada como parte do passado. Nos dois casos, uma experiência anterior adquirida é pressuposta. Bergson procurou perceber como acontecia a união entre esses dois planos de experiência; creditou à memória a capacidade de nos permitir uma consciência que unisse diversas formas de vivências ocorridas no espaço e no tempo.

Bergson traçou uma distinção entre uma memória instântânea e uma memória que seria resultado de um trabalho, de um esforço reiterado (Bergson, 1920). Quando nos lembramos de um fato acontecido no passado, envolvemo-nos em um jogo de representações que não pode ser percebido no caso da memória espontânea. O fenômeno da evocação constitui um enigma que tem colocado em movimento as investigações de diversos filósofos. A evocação implica a presença de uma ausência, a qual, no entanto, foi anteriormente percebida, experimentada, apreendida e aprendida. Diferentemente da memória que é evocada, a “memória-trabalho” associa-se à construção da representação, à capacidade de imaginar, à luta contra o esquecimento.

Mesmo considerando um grande leque de interpretações entre cientistas sociais, a distinção básica entre estes dois tipos de memória — um que é associado a um tempo duradouro e mais difuso e outro que nos informa dos eventos ocorridos em um momento específico do presente — foi discutida principalmente a partir da primazia do segundo tipo. Como vimos, Halbwachs enfatizou que a memória é sempre constituída por grupos sociais e convenções comuns a todos, como a linguagem. Também o tempo, para ele, seria resultado das construções coletivas. Em *Les cadres*, Halbwachs procurou respostas para as questões levantadas por Bergson sobre a percepção do tempo.

Como o passado se conserva após ter sido vivenciado? Afinal, como indivíduos adquirem consciência de estar no tempo, ou seja, como eles sabem o que é passado e como eles situam experiências que foram vividas em diferentes períodos? Em *M-*

téria e Memória, Bergson procurou responder a estas questões. Poderíamos inicialmente supor que o passado sobrevive ou em si mesmo ou na lembrança, na matéria, no corpo. Bergson rejeitou a definição homogênea do tempo baseada na matemática ou na física, pois não faria sentido pensar o passado em si mesmo. O filósofo também rejeitou a definição de tempo subordinada à capacidade subjetiva de recriá-lo, pois, neste caso, como compreender a continuidade da existência após a morte do corpo? (Bergson, 1985: 165-6).

Bergson descreveu dois tipos de memória: a que se faz presente em ações e atividades do dia a dia, isto é, em hábitos da vida cotidiana; e aquela que recupera imagens à semelhança do passado. O primeiro tipo de memória refere-se à habilidade de reproduzir algo que foi aprendido ao longo da vida. A memória se traduzia por formas de aprendizado que só podem ser identificadas a partir de nossas performances. Diferentes etapas do aprendizado não se separam nestes últimos exemplos. Não somos capazes de identificar o momento preciso em que aprendemos a ler, andar de bicicleta ou evitar uma situação de perigo. A lição aprendida faz parte do meu presente, e, da mesma forma que o hábito de andar ou escrever, ela não é representada, pois ela se modifica, ela envelhece. Como a lição está presente, ela dispensa meu esforço de aprender novamente.

Já o segundo tipo de memória refere-se à recordação de um evento do passado, que é colocado no tempo-espaço e não pode se repetir. Nesse caso, uma pessoa poderia lembrar-se de imagens que correspondessem a diferentes leituras de uma mesma lição; ela seria capaz de associar uma experiência a uma ocasião específica, localizando-a em determinado lugar e época. Estas leituras, passíveis de serem localizadas no tempo e no espaço, seriam experiências fortemente marcadas pela singularidade.

O tempo, ou a *durée* bergsoniana, não pode ser medido por nenhuma equação física, e também não é uma criação subjetiva. Bergson compreendeu o tempo atrelado a experiências de vida. Ele procurou reconciliar no seu conceito de *durée* aspectos da continuidade e da heterogeneidade, ao afirmar que não há momentos que se sucedem entre passado e presente. Através

da esquematização de um cone colocado sob um plano, procurou representar a atualização de imagens passadas, armazenadas no cone, pelo presente, figurado no plano. Procurou explicar a interseção entre consciência (razão) e informação armazenada (história).

A definição de memória de Bergson, portanto, está intrinsecamente associada à sua concepção de *durée*. Ele pensou a *durée* simultaneamente como mudança e mobilidade, e como experiência vivida em um momento específico no tempo. Enfatizou que, analogamente ao que ocorre com o tempo, a memória não existe nem como um aspecto exterior aos seres humanos, nem como expressão da linguagem. Para ele, portanto, a linguagem não seria capaz de expressar os aspectos qualitativos dessa experiência complexa que estaria relacionada à *durée*. Consequentemente, o reino da *durée* estaria acessível à memória, mas para além da capacidade da linguagem de traduzi-lo (Bergson, 1985). Bergson considerou a *durée* em termos de um tempo que é vivido e subsiste, ou seja, em termos de percepção, intuição e experiências individuais. Descreveu como recordação espontânea a lembrança que preserva o tempo e o espaço sem que o tempo possa adicionar mais nada a ela ou desnaturalizá-la (Bergson, 1985: 88).

Halbwachs, tal como Bergson, rejeitou abordagens que associavam as sobrevivências do passado fosse ao tempo físico, fosse à percepção subjetiva do tempo. Mas enquanto Bergson defendeu a memória como uma experiência capaz de dar conta de uma dimensão temporal complexa, incapaz de ser traduzida apenas pela linguagem, Halbwachs associou a memória justamente a esta última. Halbwachs criticou não só a representação do cone bergsoniano, em que imagens do passado ficariam armazenadas, mas apontou incongruências na ideia de que o “reconhecimento” do passado pudesse ser o resultado da interseção entre o acúmulo de imagens do passado e percepções no presente. Segundo ele, havia um paradoxo nesta afirmação, pois se as imagens fossem “armazenadas”, elas poderiam ser recuperadas a qualquer momento, o que não acontecia. Halbwachs criticou corretamente a ideia do cone bergsoniano; tanto os estudos de Bartlett como os de Freud fonecem mais elementos para que possamos pensar

na multiplicidade de mecanismos segundo os quais o passado é percebido, mas a questão é que Halbwachs, ao se afastar da teoria bergsoniana, procurou retirar não só do sujeito qualquer capacidade de guardar elementos do passado, como do passado qualquer capacidade de influenciar no presente. Para ele:

Para além desta franja do tempo que se move, ou, mais exatamente, do tempo coletivo, não há nada, pois o tempo dos filósofos não é senão uma forma vazia (Halbwachs, 1968: 129).

A noção de Halbwachs de tempo fica mais clara na sua distinção entre história e memória coletiva (Halbwachs, 1968: 35-79). Enquanto a história representa a esquematização arbitrária do passado com seus cortes artificiais estabelecendo seqüências e períodos, a memória coletiva representa uma corrente de pensamento que envolve seres humanos reais relacionando-se uns com os outros. O passado que existe no presente é o passado que existe na consciência do grupo. Os indivíduos sempre constroem o passado de acordo com preocupações e situações presentes. Como as imagens do passado são resultado da relação entre o indivíduo e seu grupo, a história só é possível quando a tradição está acabada, ou seja, no momento em que a memória coletiva deixa de existir (Halbwachs, 1968: 68).

Em *La topographie légendaire*, Halbwachs procurou mostrar, em resposta à crítica de historiadores da época, que a memória de um grupo se apresenta sob a forma concreta de um fato, de um personagem ou de um lugar (Halbwachs, 1971: 124). Investigou as marcas do tempo, analisou trajetos e lugares geográficos, como portas de entrada, para o estudo da construção de imagens e comemorações. Desenvolveu um trabalho minucioso e detalhista sobre as imagens da Palestina, através das quais a vida de Jesus foi reverenciada ao longo dos séculos. Observou que os lugares escolhidos pelos peregrinos cristãos como santificados eram quase todos eles lugares há muito reconhecidos pelo povo judeu como sagrados. Para ele, o quadro social da memória judaica indicava o quadro social mais profundo da memória, e, por isso mesmo, teria sido capaz de ditar a escolha dos

lugares da memória cristã. A Terra Santa bíblica foi um território imaginado, construído pelos europeus durante a Idade Média, e sobreposto, mais tarde, ao território da Palestina. Longe de ser uma descoberta, a Terra Santa significou, portanto, o resultado da projeção do imaginário de fiéis cristãos sobre determinado lugar. Desse modo, procurou mostrar que os quadros sociais da memória — tais como objetos físicos com os quais estamos em contato direto e que se modificam muito pouco — fornecem uma imagem crucial de permanência e estabilidade, necessárias aos indivíduos.

Entre os sociólogos, como vimos, teorias voltadas para o processo cognitivo do passado foram dominantes. A dimensão temporal, tal qual em Schutz¹⁸, ficou reduzida às relações intersubjetivas estabelecidas no presente. Mas na história e na antropologia, teorias que enfatizam a subordinação dos processos cognitivos da lembrança a códigos anteriormente estruturados e que têm continuidade temporal tiveram uma maior amplitude. O historiador Patrick H. Hutton teceu algumas comparações interessantes entre o trabalho de Halbwachs e recentes pesquisas históricas que têm por base mentalidades coletivas (Hutton 1988, 1993). Muitos são os pontos em comum encontrados por ele entre o trabalho de Halbwachs e, por exemplo, os estudos de Philippe Ariès sobre atitudes relativas à morte na cultura ocidental, em que se destacam as práticas comemorativas. A analogia se faz também em relação aos historiadores influenciados pelas teses deixadas por Michel Foucault, que também apontam para a ruptura entre passado e presente.

Segundo Hutton, das várias analogias trazidas por Halbwachs no seu esforço em explicar o significado de memórias coleti-

18 Segundo Schutz, memórias do passado não trazem de volta experiências do mundo de antepassados, pois em cada memória o que é preservado é o sentido da simultaneidade de experiências alcançado pelos indivíduos em interações sociais. As ações dos antepassados não têm qualquer dimensão de liberdade e podem ser contrastadas com o comportamento dos indivíduos do presente que se encontram em interação, pois os antepassados estão no passado e não entram em relação com os indivíduos do presente. Conclui afirmando que nenhum indivíduo do presente influencia os antepassados, podendo apenas estes últimos influenciar o presente de forma fixa, e que estas observações são válidas para o conceito weberiano de ação tradicional (Schutz, 1997:207-214).

vas, aquela em que descreve as ondas do mar que se quebram em um litoral rochoso é a melhor. A imagem que nos traz é a de que, à medida que a maré sobe, cobre as rochas que ficam submersas; mas à medida que desce, deixa em seu lugar pequenos e esparsos lagos entre as formações rochosas. O mar avançando representa a memória viva; e os pequenos lagos e rochas, deixados em seu refluxo, representam o que dela restou. Ainda que não desprezasse os pequenos lagos, foi inegavelmente com as grandes rochas que Halbwachs mais se preocupou. O passado só estaria presente para nós nas marcas por ele deixadas em estruturas sólidas. As marcas, objetos e fatos deixados pelo passado seriam capazes de influenciar nossas construções do passado elaboradas no presente (Hutton, 1993: 73-91).

Ao propor uma distinção entre história e memória, Halbwachs acabou oferecendo aos historiadores uma nova abordagem historiográfica. Em foco passaram a ficar as estruturas do conhecimento ou das mentalidades que moldam ou determinam o pensamento e o comportamento das pessoas. A definição funcionalista de cultura como normas, valores e atitudes foi substituída pela noção de cultura como a dimensão simbólica constitutiva de todos os processos sociais. Sua análise tem sido retomada por diversos historiadores, que se afastam do compromisso de narrar eventos sobre o passado, segundo uma lógica externa aos processos constitutivos das formações simbólicas, e priorizam o estudo das lógicas internas aos grupos aos quais se associam as diversas representações coletivas. Estes são historiadores que criticam as análises históricas baseadas em lógicas causais e evolutivas, rejeitam a ênfase no encadeamento e na reconência a elementos estruturais e propõem a incorporação de aspectos subjetivos associados a aspectos políticos e culturais no estudo sobre o passado. Monumentos, hinos, bandeiras, exposições, autobiografias e comemorações tomaram-se objetos privilegiados de investigação. O estudo de Halbwachs sobre a memória coletiva adaptou-se perfeitamente à reorientação cultural por que passavam as ciências sociais.

A contribuição deixada é a de que o material disponível para nossa percepção do passado estaria nas rochas. A diferença entre

lembranças de um passado recente e de um passado remoto explicar-se-ia pelo fato de que a cada lembrança corresponderia um quadro social distinto. Os indivíduos poderiam perceber o tempo à medida que o percebessem espacialmente, isto é, eles traduziriam experiências diretas em segmentos homogêneos do tempo e os alocariam em uma linha contínua para poder localizá-los mais tarde. A sensação de temporalidade em todos nós derivaria do fato de que diversos momentos fariam parte de pensamentos comuns a um determinado grupo, de um quadro social da memória. A nova historiografia trabalha não só com a morte do sujeito, mas também com a morte da história; ela dedica-se, como mencionado por Hutton, ao trabalho de autópsia do passado.

O uso da memória pela história consolidou-se, nos primeiros anos da década de 80 do século XX, com a organização, pelo historiador francês Pierre Nora, de uma grande coletânea de artigos sobre o que ele denominou de lugares de memória (Nora, 1984). Na introdução deste trabalho, hoje referência obrigatória para os estudiosos do tema, Nora contrastou as abordagens ao passado pela história e pela memória. Enquanto a história estaria associada a narrativas lógicas e lineares, mas vazias de conteúdo sobre o passado, as memórias coletivas seriam aquelas que resultariam de movimentos vivos e lembranças transmitidas entre gerações. A proposta do historiador passa a ser a de estudar os “lugares de memória”, ou seja, os lugares simbólicos constituídos *pela* e constitutivos *da* nação francesa. Para ele, como para diversos outros historiadores, fala-se muito em memória porque nada mais restou do passado.¹⁹

Autores como Paul Ricœur e Roger Chartier defendem o argumento de que os estudos sobre memória ou história estariam transformando-se em estudos de representações e práticas,

19. O historiador francês organizou o que pode ser compreendido como a “história cultural” da França - história que procura transcender tanto os limites da narrativa tradicional quanto os dos depoimentos orais. Trata-se, pois, de uma história que não se quer nem presa à arbitrariedade da razão, nem subordinada às emoções. Tendo como ponto de partida a noção de que os indivíduos do presente são herdeiros dos lugares de memória, toma-se possível construir uma nova narrativa sobre o passado. Sobre o tema, ver ainda Davis (1989) e Hutton (1993)

lidando, portanto, com os temas da identidade e dos elos sociais (Ricoeur, 2000; Chartier, 1988: 29-67). Enquanto representações, os estudos sobre memórias coletivas deveriam preocupar-se com três aspectos convergentes: as variações afetando os graus de eficácia e coerção das normas sociais; os graus de legitimação em curso nas múltiplas esferas de pertencimento, entre as quais se encontram os vínculos sociais; e os aspectos não quantitativos de escala de tempos sociais (Ricoeur, 2000: 280). Neste campo teórico, Michel Foucault, Norbert Elias e Pierre Bourdieu são alguns dos pensadores que contribuíram para que as categorias de continuidade e descontinuidade pudessem ser consideradas simultaneamente. Em suas obras estabelecem um amplo diálogo com a história cultural e com a antropologia (Chartier, 1988).

Norbert Elias tem o mérito de ter construído em 1930, quando a referência teórica na sociologia alemã já era a obra de Max Weber, um modelo de interpretação sociológica baseado nos conceitos fundamentais de configuração, interdependência e equilíbrio de tensões (Elias, 1983). Compreendeu configuração como uma formação social de fronteiras variáveis, caracterizada pelos laços de interdependência mantidos pelos indivíduos, que limitam a liberdade de cada um. Essas cadeias de dependência recíproca situam-se tanto na escala macroscópica das evoluções históricas, quanto no tecido diminuto das interações pessoais. As relações sociais e, portanto, as instâncias da natureza humana, não aparecem em seu trabalho como derivações nem de categorias psicológicas, nem de categorias sociais; revelam-se, isto sim, historicamente constituídas. As relações entre sujeitos ocorrem de forma conflituosa e instável; daí a necessidade permanente de se alcançar um equilíbrio entre as tensões dadas. Quando não há equilíbrio entre forças antagônicas, o modo de perpetuação da formação social pode ser quebrado dando lugar a uma nova configuração. Seu trabalho possibilitou que as análises históricas de longa duração pudessem ser associadas às práticas sociais cotidianas ao mostrar a relação entre a transformação do Estado e a transformação da subjetividade (Elias, 1982).

O trabalho de Bourdieu destacou-se por sua tentativa de integrar e transcender as contribuições antinômicas dos teóricos

que estabeleceram os paradigmas centrais das ciências sociais. Em sua obra, observamos uma preocupação maior do que a de Giddens em incorporar os ensinamentos de Durkheim sobre a gênese e a função das formas simbólicas, a crítica de Foucault à ordem do discurso, bem como a crítica à análise que prioriza o caráter situacional de uma relação social, tal como percebido pela corrente interacionista. Bem próximo das preocupações de Elias, Bourdieu procurou não reduzir posições constituídas que organizam interações a uma ordem momentânea, compreendendo que indivíduos trazem para a interação posições já adquiridas na estrutura social. Ao procurar definir uma prática reflexiva, portanto, conjugou os conceitos de campo, capital simbólico e *habitus*²⁰, em que o ator social é a um só tempo reflexivo, capaz de disputar politicamente a hegemonia cultural, e reproduzidor de estruturas (Bourdieu, 1989). Em *A Distinção, Crítica Social do Julgamento*, considerada uma das principais obras sociológicas do século XX, Bourdieu defende a noção de que no princípio do estilo de vida, ou seja, nas práticas sociais que constituem o gosto, há concorrências e disputas responsáveis por exclusões e hierarquias, o que equivale a dizer que as distinções são o resultado de práticas culturais enraizadas nas disposições de agir de cada grupo (Bourdieu, 1979: 193).

Ao defender que é necessário considerar uma condição histórica, para além da epistemologia da história, e nesse sentido uma abordagem dialética entre história e memória, uma vez que

20. Bourdieu procurou transcender o subjetivismo e o estrutural-funcionalismo presentes nas teorias sociais através de conceitos que permitissem perceber que práticas sociais seriam simultaneamente constituídas e constituidoras de significados. Neste sentido, definiu *habitus* como um sistema de disposições partilhadas por indivíduos que estejam submetidos aos mesmos condicionamentos; e campo como ambiente reflexivo que permite a ação. Sua tentativa é marcada pelo afastamento das teses kantianas e pela substituição da noção de moral pura e formal do dever por disposições duradouras constitutivas da moral realizada. Aproxima-se dos trabalhos de Heidegger e Merleau-Ponty procurando uma relação de cumplicidade ontológica com o mundo. Tal como apontado em Weber, agentes sociais só obedecem a regras quando eles têm interesse em segui-las. Mas a diferença introduzida por Bourdieu é que práticas sociais seguem princípios de classificação, hierarquias e disposições corporais, entre outros códigos.

nem uma abordagem distanciada do tempo, nem aquela que o reconstrói a partir de interações intersubjetivas podem ser ignoradas nos estudos sobre representações. Ricœur aponta nos trabalhos de Pierre Nora, Yerushalmi e Maurice Halbwachs exemplos de abordagens que permitem que a história possa ser compreendida como uma memória histórica (Ricœur, 2000: 512-535).

O trabalho que Halbwachs nos deixou sobre quadros sociais da memória, portanto, embora definido por seu autor como sociológico e não histórico, acabou por se tornar obra precursora de uma série de iniciativas historiográficas. Nela o teórico procurou lidar com o passado construído por grupos sociais, já que a história, com seus cortes e períodos artificiais, significaria a esquematização e a arbitrariedade sobre o passado (Halbwachs, 1968: 68-79). O sociólogo francês não só abriu um caminho que posteriormente celebrizaria toda uma geração de historiadores, como tomou bastante tênues as fronteiras entre história, sociologia, antropologia e crítica literária. Seu trabalho representou uma contribuição importante também para todos aqueles que se engajam no estudo de políticas de identidade. Através dele, podemos compreender que lugares de memória, como monumentos e construções arquitetônicas, são representações coletivas que influem e determinam ações coletivas.

Em suma, a memória, seguindo as novas contribuições teóricas na área das ciências sociais, passou a ser compreendida tanto como a ação de reescrever o passado, quanto como a representação formal deste por determinados atores ou grupos sociais (Fentress & Wickham, 1992:X). Constatamos, entretanto, que aqueles que se voltam para o estudo de memórias coletivas, ainda que considerando uma condição histórica com densidade hermenêutica em lugar da narrativa linear de uma sucessão de eventos, continuam a se dividir entre os que enfatizam ou a reconstrução cognitiva do passado, ou a análise das marcas deste passado deixadas em mitos fundadores, imaginários nacionais, práticas constitutivas e heranças patrimoniais.

Pesquisas empíricas e científicas tentam controlar as variáveis a serem analisadas. Para tanto, reduzem fenômenos complexos a alguns eixos centrais estabelecidos previamente. Parte do

mesmo fenômeno, as diferenças surgem pelo viés do recorte e do olhar de quem é responsável pela tarefa do conhecimento. Curiosamente, Bartlett menciona este problema ainda na década de 30, ao apontar uma solução pragmática e admitir que “princípios” podem variar de acordo com as circunstâncias. Sugeriu que onde organizações sociais só possuíssem um fraco conjunto de interesses, a memória poderia ser compreendida como a maneira “fraca” de recordar. Quando, ao contrário, existissem tendências sociais fortes, o processo de recordar se mostraria consolidado em “imagens”. Finalmente, quando tendências sociais fortes estivessem sujeitas ao controle social, recordações sociais tomariam um caráter construtivo (Bartlett, 1961: 267). Resumindo, Bartlett trouxe, ainda que de forma rudimentar, a observação correta de que as formas de recordar variam com as circunstâncias, a saber: com pressões que podem ser oriundas ou de um grupo de interesses ou de determinações sociais.

No capítulo que se segue, voltaremos às teses bergsonianas para compreendermos as teorias sobre a memória defendidas por dois representantes da teoria crítica, Herbert Marcuse e Walter Benjamin. Estes autores trazem uma dimensão que até aqui não foi abordada: os conflitos e as complementaridades existentes entre memória voluntária e memória involuntária quando estas são analisadas sob uma perspectiva histórica. Embora tais contribuições não tenham muito peso nas análises contemporâneas que têm sido desenvolvidas sobre memória coletiva e só permaneçam vivas de forma fragmentada, crédito a elas imensa importância. Os escritos que serão analisados nos permitem pensar a dimensão histórica sob nova perspectiva, para além da forma excludente pela qual a epistemologia da história e a noção de condição histórica têm sido tratadas. Estes enfoques sublinham a simultaneidade de diferentes momentos históricos e a coexistência - ainda que conflituosa - entre formas tradicionais e modernas. Para os autores frankfurtianos, razão e história foram dois elementos que continuaram em tensão na modernidade, implicando a contínua reestruturação da elaboração crítica.

A CRÍTICA DA SOCIEDADE PELA MEMÓRIA

A memória, como já foi mostrado, está presente nas construções do passado. O que recordamos não é exatamente igual ao que já aconteceu, uma vez que, ao mesmo tempo em que construímos o passado, ele também nos constrói. Temos bastante segurança em afirmar que o passado aconteceu, mas não temos muita certeza de como ele aconteceu. Reconhecemos, portanto, que nossas memórias são incertas e confusas. Ainda assim, a memória nos dá uma noção de distância no tempo que não surge de imagens que construímos do passado.

As obras deixadas por Herbert Marcuse e Walter Benjamin trazem alguns elementos que nos permitem pensar a memória como mais do que uma pura construção social, ou seja, como uma forma de conhecimento do mundo que a constitui. A memória deixa de ser objeto para tornar-se sujeito e objeto do conhecimento. Enquanto sujeito, a memória possibilita um conhecimento crítico, em que a mitologia inerente às construções sociais é decodificada tomando visíveis os processos de dominação ocorridos ao longo da história.

Para esses autores, embora o passado seja sempre reconstruído a partir dos interesses do presente, ele apresenta uma dimensão que não está contida nas construções do presente. Procuraram ambos os autores um significado implícito mas não articulado pelos textos. Criticaram a perda dos laços entre gerações, a sociedade de indivíduos isolados sem vínculos comunitários, a sociedade de massas, egoísta e unidimensional; e procura-

ram alternativas à perda de significado inerente ao novo mundo. Buscaram alternativas de conhecimento em meio ao controle e à reificação de categorias.

Nas páginas que se seguem, alguns conceitos esboçados por Marcuse e Benjamin serão apresentados. Em ambos os casos, a definição de memória pode ser compreendida a partir da tentativa, comum aos diversos intelectuais que giraram em torno da Escola de Frankfurt, de reconstruir a dialética entre teoria e práxis em sociedades ditas pós-industriais.¹ A crença de Marx de que no processo revolucionário a razão controlaria a história pode ser considerada a grande fonte de inspiração de ambos os pensadores. Fortemente presentes nestes estudos estão também o diagnóstico da racionalização do mundo ocidental, descrito por Max Weber, assim como as teorias sobre o consciente e o inconsciente, cunhadas por Freud.

Quando nos damos conta de que, para Marcuse e Benjamin, não era possível acreditar nas palavras, pois eles acompanhavam as determinações sobre a razão oriundas de um novo modo de produção, de novas formas de racionalidade e do controle do inconsciente, compreendemos do mesmo passo que a tarefa a que se propuseram esses dois autores, a de tecerem uma teoria crítica do conhecimento, vale dizer, uma teoria que transcendesse as determinações apontadas, não poderia ser das mais fáceis.

Como o objetivo a ser alcançado neste capítulo restringiu-se à análise das teorias sobre a memória, muitas das significativas contribuições deixadas pelos diversos componentes da Escola de Frankfurt não foram consideradas. Até mesmo em relação aos trabalhos de Marcuse e Benjamin, a tentativa aqui desenvolvida foi a de explorar a contribuição destes autores em referência a questões¹

1. Embora tanto a escolha por temas considerados como da superestrutura, quanto a ênfase em diversos conceitos, como práxis, subjetividade e dialética possam ser ressaltados como responsáveis por uma certa unidade teórica entre os frankfurtianos, gostaria aqui de seguir a observação de Martin Jay de que uma das questões cruciais debatidas por estes autores foi a relação entre teoria crítica e prática revolucionária (Jay, 1973). A centralidade do debate pode ser compreendida por terem os frankfurtianos vivido após a Primeira Grande Guerra, período em que o partido comunista encontrava-se por eles desacreditado.

diretamente levantadas ao longo deste trabalho. Por conseguinte, as análises relativas aos fundamentos da teoria crítica, corrente teórica que tem ocupado um papel importante no debate acadêmico, encontram-se limitadas. A relação entre Marcuse e Benjamin e os demais pensadores da Escola de Frankfurt tem sido descrita a partir de interpretações diversas, uma vez que cada um dos autores associados à Escola traçou um programa teórico próprio. Por esse motivo, os vínculos e compromissos existentes entre eles mostram-se bem diferenciados.² Finalmente, cabe esclarecer que, como o objetivo foi o de privilegiar as contribuições diretamente ligadas aos escritos dos dois autores sobre a memória, diversos aspectos teóricos que auxiliam a compreensão do tema, mas que a ele não estão diretamente relacionados, foram apresentados a partir da análise levada a efeito por autores ligados à teoria crítica com a finalidade apenas de fornecer subsídios para uma melhor compreensão do papel da memória como crítica social.³

O PODER LIBERTADOR DA MEMÓRIA

MARCUSE E A ESCOLA DE FRANKFURT

A concepção de memória de Marcuse pode ser compreendida como uma tentativa de tornar possível o encontro entre teoria e práxis, temática que foi trabalhada por diversos pensadores que estiveram ligados à Escola de Frankfurt. Marcuse entrou para o Institut für Sozialforschung - mais tarde conhecido como Escola

2. Enquanto Hannah Arendt, na introdução que faz ao trabalho de Benjamin, enfatiza os conflitos entre este último e os demais membros da Escola de Frankfurt, destacando os debates mantidos com Theodor Adorno (Arendt, 1968b), outros autores vão chamar a atenção justamente para a profunda influência exercida por Benjamin sobre Adorno (Jay, 1973).
3. As análises sobre a teoria crítica mais utilizadas ao longo deste capítulo foram as de Martin Jay (1984), David Held (1980), Andrew Arato e Eike Gebhardt (1987), e Frederic Jameson (1974). No que diz respeito ao trabalho de Benjamin, em que pese o crescente número de excelentes estudos e debates publicados sobre o tema, foram priorizadas as análises de Gary Smith (1988), Susan Buck-Morss (1989), Flavio Kohle (1978), John McCole (1993) e Peter Osborne (1997), aqui consideradas como as mais relevantes para o tema da memória.

de Frankfurt - em 1933, ano tanto da tomada de poder nazista na Alemanha, como do subsequente fechamento do Instituto e da posterior partida de seus membros, primeiro, para Genebra e, um ano mais tarde, para Nova Iorque.

O primeiro diretor do Instituto foi Carl Grünberg, intelectual marxista que orientou a instituição para a produção de pesquisas concernentes à história do movimento trabalhista e ao antisemitismo. Quando Marcuse ingressou no Instituto, porém, este já havia tomado um novo rumo.⁴ Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Erich Fromm e Theodor Adorno foram reunidos, na década de 30, pelo novo diretor do Instituto, Max Horkheimer, cuja principal preocupação voltava-se para a reconstrução do marxismo a partir de novos fundamentos teóricos. Estes intelectuais, apesar de se tomarem conhecidos por uma produção teórica bastante diversificada, partilharam de algumas análises comuns sobre o momento em que viviam, especialmente no que se referia à desilusão com a política marxista da época.

Muitos marxistas, como Georg Lukács, Antonio Gramsci ou Karl Korsch, decepcionaram-se com o percurso do marxismo após a revolução rusa de 1917, questionaram o direcionamento tomado pelo movimento comunista, mas continuaram dedicados às atividades políticas estabelecidas pelo partido. Horkheimer, entretanto, como diretor do Instituto, reafirmou desde o início seu total ceticismo ante as políticas estabelecidas pelos partidos políticos soviéticos e dedicou-se à teoria - intento que foi levado adiante na forma estritamente acadêmica em que o Instituto se estruturou. O distanciamento das atividades políticas resultou, desse modo, da crítica radical que os frankfurtianos faziam às

4. O vínculo dos frankfurtianos com o pensamento de Karl Marx também é polêmico. Martin Jay definiu os membros do marxismo ocidental como aqueles autores que tiveram uma leitura hegeliana de Marx, destacando Georg Lukács, Antonio Gramsci, Karl Korsch e Ernst Bloch. Listou ainda os hegelianos franceses Henri Lefebvre e Lucien Goldmann, e os marxistas existencialistas Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Neste grupo de marxistas ocidentais, ele inseriu ainda os membros da Escola de Frankfurt da primeira geração, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal e Walter Benjamin, bem como os da segunda, Jürgen Habermas e Alfred Schmidt (Jay, 1984: 3).

teses defendidas pelos marxistas ortodoxos. Horkheimer e Adorno, por exemplo, rejeitaram a ênfase conferida às forças objetivas materiais; procuraram traçar uma correspondência dialética entre base e superestrutura; e concentraram suas análises nos aspectos negligenciados pelos marxistas como parte de fenômenos relativos à superestrutura (Horkheimer & Adorno, 1972).

Dialética do Esclarecimento, obra que estabeleceu de forma mais consistente os fundamentos da teoria crítica, foi escrita por Max Horkheimer e Theodor Adorno durante o exílio nos Estados Unidos. Apesar de o livro ter sido escrito durante a guerra e ter sido publicado na Alemanha em 1947, só obteve uma recepção significativa nos anos 60 (Jay, 1973:255). *Dialektik der Aufklärung* termo retirado do trabalho de Nietzsche, tomou-se um clássico por suas críticas à indústria cultural. Embora outros autores⁵ também tenham denunciado os males da cultura de massa, foram os teóricos da Escola de Frankfurt que desempenharam um papel fundamental ao aprofundar as críticas à produção de bens culturais, associando-a à sociedade capitalista e administrada; para eles, a cultura de massa nada tinha de democrática, espontânea ou romântica, sendo mesmo capaz de enganar e alienar seus consumidores através de uma relação de mercado dominada pela razão instrumental e ancorada na obtenção de lucros e na consecução de interesses privados.

Embora *Dialética do Esclarecimento* seja um marco para a teoria crítica por sua rejeição à cultura de massa, seu conteúdo tem uma importância especial para a compreensão da memória porque se refere à perda da autonomia do indivíduo nas sociedades de massa. Há na obra uma nova definição de subjetividade ou de estrutura da personalidade. A dupla crítica sustentada no livro diz respeito, em primeiro lugar, à reprovação a uma crescente uniformidade que seria responsável pela repressão à subjetividade em sociedades de massa; e, em segundo, à crença de que qualquer mediação entre teoria, pesquisa empírica e práxis política - um assunto crucial para os autores - tomava-se praticamente impossível no capitalismo pós-industrial.

5. Ver, por exemplo, Dwight MacDonald (1962), David Riesman (1950) e Richard Hoggart (1957).

É interessante observar que os conceitos de *Erfahrungsbegriff* que serão fundamentais nos trabalhos de Benjamin sobre a memória, já estão presentes nestes primeiros escritos sobre cultura de massas. O primeiro termo é utilizado para indicar um tipo de experiência integrada que envolve senso de passado e expectativa de futuro, ou seja, uma experiência mediada pela cultura; o segundo termo, por seu turno, indica uma experiência situada em um momento preciso do presente (Jay, 1973:104).

Adorno e Horkheimer estabeleceram um novo diagnóstico para a fase do capitalismo da época, compreendido por eles como capitalismo de estado ou capitalismo pós-industrial. Não acreditaram no colapso do capitalismo proposto por análises marxistas da época. Pollock desenvolveu a análise da transformação política e econômica por que passava o capitalismo liberal do século XIX rumo às democracias de massa. Para ele, como o mercado autônomo e suas leis tinham sido substituídos pelo capitalismo de estado e pelo autoritarismo político, a crítica da política econômica não podia mais servir de base para uma crítica da nova configuração social que se formava. A crescente extração do valor excedente de indústrias de serviço, ao invés da mais-valia extraída do trabalho produtivo, colocava em questão a teoria de Marx, que tinha como base o acúmulo do capital a partir do valor excedente extraído do trabalho produtivo.

Seguindo os mesmos passos do jovem Lukács, Horkheimer e Adorno estenderam o cético diagnóstico weberiano sobre a difusão da racionalidade moderna a todas as relações sociais existentes na época. Além disso, associaram a análise estrutural de sociedades contemporâneas a diagnósticos relativos à superestrutura, utilizando os conceitos de inconsciente, internalização e repressão da psicanálise freudiana. Na análise destes dois autores sobre a sociedade de massas, destaca-se o conceito fundante da razão instrumental. Os homens, argumentavam eles, estariam submetidos a uma razão instrumental, que seria o resultado da internalização do controle material e econômico. A razão humana teria, em consequência, perdido seu potencial revolucionário e crítico e teria se transformado em uma ferramenta de dominação.

A análise frankfurtiana do capitalismo pós-industrial procurou manter a todo custo a abordagem dialética, segundo a qual as formas de saber deveriam ser consideradas a partir da sua relação com o mundo (Jay, 1984). Autores como Horkheimer, Adorno e Marcuse teceram críticas às abordagens que tratavam de forma dicotômica a teoria e a práxis política. Mas, ao associarem o diagnóstico generalizado da racionalidade instrumental em suas análises de sociedades pós-industriais, concluíram que a ligação entre teoria e prática estava rompida, pois o controle da razão instrumental sobre a natureza tomou o lugar das várias relações humanas. Consequentemente, apesar da tentativa de recriar os laços entre teoria e práxis, a teoria crítica se afastou claramente da práxis política e se concentrou em pesquisas acadêmicas institucionalizadas. Horkheimer e Adorno abandonaram definitivamente não só a ideia de que o movimento do proletariado seria o agente da transformação social, mas também a de que a sociedade capitalista seria um estágio necessário ao desenvolvimento de qualquer movimento de libertação.

A teoria de Sigmund Freud sobre a repressão de instintos representava para os defensores da teoria crítica mais um exemplo a ratificar as afirmações apontadas por eles sobre as contradições entre indivíduo e sociedade. Para esses intelectuais, o indivíduo não representava um mero produto do contexto social, já que admitiam a existência de uma multiplicidade de possibilidades de pensamentos, desejos e ações sempre presentes nos seres humanos. As esferas do social e do psicológico foram consideradas interdependentes, mas irreduzíveis. A relação entre sociologia e psicologia era compreendida como um aspecto histórico e transitório. Encontramos uma das melhores explicações desta abordagem nas palavras de Adorno:

A separação entre a sociologia e a psicologia é tanto correta como falsa. Falsa porque encoraja os especialistas a renunciarem à tentativa de conhecer a totalidade, que até mesmo a separação das duas exige; e correta porque registra a divisão que ocorreu na realidade de forma mais intransigente do que a unificação prematura realizada no nível da teoria (Adorno, 1967: 78).

Era preciso, portanto, relacionar a estrutura da personalidade às condições históricas e sociais sem que uma autonomia relativa fosse negada a cada uma das duas esferas. Por um lado, eles criticaram todos aqueles que reduziram os indivíduos às determinações sociais ou à sociedade a uma rede de experiências e comportamentos interpessoais. Marcuse, em um debate público com Erich Fromm, outro membro da Escola de Frankfurt, criticou o neorrevisionismo da teoria freudiana realizado por este último, abordagem que, para ele, tinha destruído o núcleo dos argumentos de Freud numa tentativa equivocada de alcançar uma terapia direcionada à felicidade.⁶

Por outro lado, havia a crítica àqueles que conceituavam o indivíduo como uma personalidade total. Para Marcuse, apesar de Freud ter concebido a psicanálise como um instrumento para interpretar o comportamento humano através do aprofundamento de um “vocabulário” de significados, motivos e propósitos, este “vocabulário” foi sendo aos poucos incorretamente considerado apenas em termos de impulsos e instintos. Desnecessário mencionar que também foram rejeitadas todas as apropriações da psicanálise que enfatizavam somente as determinações histórica e sociológica, em detrimento dos principais conceitos de Freud estabelecidos na teoria da libido, na centralização do inconsciente, nos instintos de vida e morte e no complexo de Édipo.

Marcuse foi um dos principais formuladores da teoria crítica. Defendeu, de forma similar a Horkheimer e Adorno, as teses centrais sobre a irracionalidade de sociedades de massa. Contudo, apesar de ter partilhado com Adorno e Horkheimer grande parte da crítica às sociedades de massa, apresentou uma saída singular à armadilha presente na teoria crítica que não dava margem à sua própria legitimação. Foi o único entre seus colegas do Instituto a aceitar as emergentes formas de oposição nos anos 60 como uma reação à sociedade pós-industrial, apesar do caráter apolítico e fragmentado desses movimentos. A crença em uma prática política capaz de ocasionar algum tipo de ruptura com a

6. Sobre os debates a respeito da integração da psicanálise na teoria crítica, ver, entre outros, Jay, 1973: 86-112 e Jacoby, 1977.

sociedade unidimensional, ausente na maioria dos formuladores da teoria crítica, fez parte das ideias defendidas por Marcuse. Sua teoria sobre a memória pode ser compreendida nesse sentido: a memória seria capaz de trazer para o presente verdades que estariam sendo reprimidas pela sociedade.

A CRÍTICA À MEMÓRIA CONSTRUÍDA

Como, entretanto, atribuir à memória um papel crítico, se Marcuse partilhou da análise frankfurtiana sobre o caráter instrumental, coercitivo e manipulador da razão? Embora Marcuse se mostrasse crítico à dominação exercida pela razão instrumental, seu percurso intelectual foi bem distinto do de seus colegas. Em 1922, com apenas 22 anos, Marcuse deixou a Universidade de Berlim, envolveu-se com os movimentos de 1918 na Alemanha, indo, finalmente, para Friburgo, que se consolidava como novo centro de estudos humanísticos. Estudou com Husserl e também com Heidegger, preparando como tese de livre-docência um trabalho sobre a ontologia e os fundamentos da filosofia da história de Hegel. A influência da fenomenologia e da teoria heideggeriana em sua formação filosófica prévia é, sem dúvida, responsável pela forma com que desenvolve a teoria da memória. Heidegger elaborou uma teoria filosófica brilhante e desafiadora ao definir os seres humanos por sua inserção em situações históricas concretas. A totalidade da experiência humana poderia ser captada à medida que se considerasse a individualidade a partir de sua inteira relação com o mundo e com os outros indivíduos. Adorno observou que, tendo como norte sua aprendizagem com Heidegger, Marcuse substituiu a preocupação com a noção de “sentido do ser” pela de “ser-no-mundo”, isto é, passou da filosofia da história hegeliana para a filosofia da historicidade heideggeriana (Jay, 1973: 28; Held, 1980: 224).

Encontra-se, por isso, nos trabalhos de Marcuse, um entrelaçamento entre hermenêutica e marxismo: a definição hegeliana da dialética entre o sujeito e seu mundo convive com o conceito de “ser-no-mundo”. Ele substituiu a ideia de alienação como uma experiência geral existente na sociedade pós-industrial pela ideia de alienação que aparece nos trabalhos de Heidegger. Segundo o filósofo, a alienação

surge quando as condições de perceber o “ser-no-mundo” desaparecem e o “ser” é identificado a uma substância, como na metafísica da presença. O sujeito nunca é um objeto com propriedades, pois ele se autointerpreta em relação à tradição em que se insere. Com o advento da tecnologia, os indivíduos aparecem como um “ser” em si mesmo, sem que sejam percebidos em relação. Em Marcuse, portanto, dois conceitos de alienação se fundem: o que é resultado do modo de produção capitalista; e o que é resultado da falta de percepção de si mesmo em relação ao mundo. A memória surge como o elemento que é capaz de romper com a alienação do homem moderno; ela não depende dos fundamentos estruturais e normativos, porque é pensada como uma condição inerente ao sujeito que se realiza historicamente através do fazer (Jameson, 1974: 106-116).

Verificamos, assim, que a memória em Marcuse, embora seja pensada a partir de sua condição histórica, não tem uma fundação normativa como o conceito de alienação marxista; aproxima-se, isto sim, da ideia de que indivíduos são capazes de descobrir e perceber sua natureza através da autointerpretação. De todo modo, o que se colocava em questão era a capacidade de desvincular necessidades, impulsos e desejos dos ditames da sociedade capitalista, desmascarando a dominação. Para Marcuse, não era apenas o proletariado que estava submetido à exploração, já que, além da dominação econômica, havia a de cunho subjetivo. O agente potencial da revolução, acreditou Marcuse, seria “a classe trabalhadora expandida”, que compunha 90% da população e incluía a grande maioria dos trabalhadores de colarinho branco, trabalhadores dos serviços e outros (Marcuse et alii, 1978: 150).

Em *Eros e a Civilização*, obra escrita em 1955, Marcuse recorreu intensamente à teoria psicanalítica de Sigmund Freud. Ao desenvolver o tema da negatividade, ou seja, o potencial do poder crítico da teoria, utilizou a teoria freudiana da pulsão de morte para desvendar as contradições internas entre o indivíduo e a sociedade que teriam sido por ele próprio internalizadas. //

7. O artigo de Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, escrito em 1920, traz pela primeira vez o conceito-chave de “death instinct,” bastante trabalhado pelos diversos membros da Escola de Frankfurt. Nele Freud contempla uma nova resposta para o caráter con-

O verdadeiro valor da memória está na sua função específica de preservar promessas e potencialidades que foram traídas e até rejeitadas pelo indivíduo maduro e civilizado, mas que um dia já foram satisfeitas no obscuro passado, sem nunca terem sido totalmente esquecidas (Marcuse, 1974: 18-19).

Marcuse resgatou de Freud a tensão constante entre indivíduo e civilização. Em Freud, há a tarefa hermenêutica a ser desenvolvida, na qual o conhecimento e a prática aparecem como aspectos interligados no processo de transferência da terapia psicanalítica; mas há também a tentativa de explicar traumas a partir da investigação de instintos e pulsões como repressões sexuais e a pulsão de morte. Tanto na teoria psicanalítica de Freud como na teoria crítica de Marcuse existe a tentativa de fundir uma explicação casual, baseada em realidade social ou natureza humana, com uma compreensão interpretativa da fala e da ação humanas.

Em “Civilização e seus Descontentes”, Freud fez uma analogia entre ontogênese e filogênese ao afirmar que as sociedades poderiam ser compreendidas como um ato de representação simbólica do passado, ou seja, na repetição do ato onde os filhos mataram os pais (Freud 1968c). Marcuse seguiu o pensamento de Freud, acrescentando algumas modificações; a tensão entre amor e sociedade, descrita em *Eros e a Civilização* acompanha a premissa freudiana de que existe um conflito básico entre indivíduo e civilização, como também a de que este conflito se faz presente na constituição interna do indivíduo. Para Marcuse, entretanto, conflitos internos dos seres humanos, como o complexo de Édipo, não tinham um caráter permanente; ele adaptou a teoria de Freud de internalização de repressões e conflitos sociais às condições das sociedades pós-industriais. A tarefa que Marcuse se

traditório e conflituoso presente nos instintos ou pulsões humanas, pois combina o instinto de autopreservação e de preservação da espécie (Eros) com o instinto de morte ou de destruição (Tânatos), que trabalha em silêncio. Confere, desse modo, à espécie humana, um outro atributo que difere da pulsão para preservar e restaurar o que é ameaçado por causas externas, presente em todos os seres vivos e igualmente nos seres humanos. Este outro atributo é manifestado no fenômeno da compulsão, tendência à repetição de experiências anteriormente vivenciadas e portadoras de perigo (Freud, 1968a).

impôs, entretanto, não era assim tão simples. Ao escrever sobre a memória, por exemplo, precisou sustentar que ela se colocava além de qualquer consideração normativa, ainda que submetida ao controle de sociedades industrialmente avançadas, tal como denunciado pela teoria crítica.

Marcuse tentou construir uma teoria crítica que articulasse a crítica radical às sociedades de massa à teoria freudiana da repressão dos instintos. Para ele, como para os demais frankfurtianos, o capitalismo avançado não estava ameaçado por crises económicas. O processo de socialização tinha-se tomado tão difundido que envolvia meios muito mais efetivos de controle social do que a economia política; dentre eles, a destruição sistemática da esfera pública e a perda de elementos-chave na constituição da subjetividade. As novas condições sociais continham, portanto, o potencial social, natural e técnico capaz de causar a manipulação de impulsos e pulsões; e este potencial se transformara na principal questão a ser combatida. Para Marcuse, era necessário substituir a política económica marxista por uma nova abordagem da sociedade, que teria como solo a psicologia social, a fim de enfrentar as novas formas de controle social.

Seguindo esse raciocínio, Marcuse relacionou seu diagnóstico sobre as condições históricas daquele estágio do capitalismo à análise das características internas do comportamento humano. Desenvolveu, a partir daí, uma teoria que apontava, por um lado, os aspectos estruturais de sociedades modernas e seu domínio totalitário, e, por outro, a possibilidade de emancipação a partir da memória. Seu conceito de memória, porém, é muito diferente daqueles analisados até então, que têm por base justamente a construção social do passado pelos atores sociais. Em *Eros e a Civilização*, Marcuse esclareceu essa diferença ao se referir à análise da memória e da amnésia infantil de Schachtel:

O trabalho de Ernest G. Schachtel em 'Memória e Amnésia Infantil' nos dá a única interpretação psicanalítica adequada sobre a função da memória, seja no âmbito do indivíduo ou da sociedade. O trabalho está inteiramente centrado na força explosiva da memória, e no seu controle e 'convencionalização' pela sociedade. É, no meu ponto de

vista, uma das poucas grandes contribuições para a filosofia da psicanálise (Marcuse, 1974: 19).

O trabalho de Schachtel é um dos textos que o psicólogo Ulric Neisser escolheu para publicar na sua coletânea, intitulada *Memory observed: Remembering in Natural Contexts*. Como vimos, Neisser é um psicólogo que trabalha com os esquemas de percepção presentes nos indivíduos para explicar a memória. Ele selecionou o trabalho de Schachtel porque este representa, nas suas palavras, um estudo “surpreendente” e “atual” sobre a memória. Apesar de ter sido escrito em 1950, Schachtel abandonou a explicação clássica de Freud sobre amnésia infantil, que se baseia na teoria da repressão dos instintos, e adotou uma explicação que não está distante da teoria estabelecida anteriormente por Bartlett de que a memória funciona a partir de *schemata* ou “esquemas” (Neisser, 1982).

Schachtel defendeu dois princípios básicos para explicar a memória. O primeiro postulava que a memória, enquanto função de uma personalidade, deveria ser compreendida estritamente como uma capacidade voltada para a organização e reconstrução de experiências e impressões passadas, a serviço de necessidades, medos e interesses atuais (Schachtel, 1982: 191). O segundo afirmava que o escopo e a qualidade das percepções, experiências e recordações humanas seriam determinados por temores e interesses individualmente internalizados.

Está claro, portanto, que os primeiros aspectos definidos por Schachtel sobre a memória retomam um grande conjunto de estudos sobre o tema, ou seja, Schachtel se referiu à memória, primeiro, como uma construção social do passado de acordo com os interesses do presente e, segundo, a partir de um processo de internalização de condições socialmente dadas. Assim como Bartlett havia feito anteriormente, Schachtel explicou que as memórias que temos se parecem com as respostas estereotipadas de um questionário: nelas não são os eventos que são lembrados; são seus “indicadores” que são por nós internalizados. Sem dúvida, Schachtel escreveu sobre a construção social da memória em termos muito próximos aos que vimos anteriormente. Sua

abordagem tem diversos aspectos em comum com a explicação da memória que foi desenvolvida pela psicologia social.

Muito antes de Neisser, Schachtel afirmou que a separação entre dois tipos de memória, 'útil' e 'autobiográfica', seria uma abstração artificial (Schachtel, 1982: 191), caminhando na direção contrária à noção de uma memória bipartida, ou mesmo de uma razão determinada por dois sistemas, consciente e inconsciente, como propusera Freud. Explicou que o esquecimento que ocorre na infância não seria produto da repressão de pulsões, como Freud havia proposto, mas da formação de diversidade de estruturas psíquicas produzidas pelos indivíduos ao longo de suas vidas. A memória autobiográfica da infância era esquecida porque, como grandes mudanças ocorrem desde o surgimento do recém-nascido até à velhice, as estruturas psíquicas presentes na memória do adulto não seriam capazes de perceber e identificar experiências vivenciadas na infância.

Há, no entanto, um elemento diferencial importante no trabalho de Schachtel. Apesar de reconhecer a importância do conceito de *schema*, introduzido por Bartlett, Schachtel o utilizou a partir de uma nova perspectiva. Para ele, o conceito poderia ser empregado apenas para designar padrões de reconstrução do passado determinados social e culturalmente, e não para nomear padrões determinados individualmente como o psicólogo previra. Em suas palavras, "obviamente a maior parte de toda *schematada* memória individual em Bartlett são culturalmente determinadas" (Schachtel, 1982: 195), o que não implicava a aceitação de que a memória individual seria totalmente determinada pela cultura.

Schachtel condicionou o conceito de *schema*, previamente defendido pelos psicólogos, às condições sociais dadas, tal como Neisser fizera, mas acrescentando à análise do psicólogo uma dimensão crítica. Está claro, no trabalho de Schachtel, que, ao contextualizar a construção da memória, ele reconheceu que seu próprio julgamento exercia alguma influência sobre seu objeto de estudo. Seu trabalho, portanto, tem um caráter interpretativo que o distingue do caráter objetivo dos trabalhos realizados pelos psicólogos. Para ele, *schema* ou *convencionalização* variava de acordo com as diferentes culturas e seria necessário considerar

seriamente o conformismo dos indivíduos de uma sociedade de massa como uma possibilidade de amnésia coletiva. A incapacidade de os adultos perceberem as experiências infantis, por não possuírem os “esquemas” de percepção adequados, tomava-se uma característica do novo indivíduo massificado, destituído de experiências diversificadas e, por conseguinte, destituído da internalização destas, para perceber novas experiências. Vale a pena citá-lo a propósito deste tema:

Toda experiência nova e espontânea transcende a capacidade do *schema* da memória convencionalizada e, em certa medida, de qualquer *schema*. Esta parte da experiência que transcende o *schema* da memória feito pela cultura está correndo o risco de se perder, porque ainda não existe nenhum recipiente, como deveria, para preservá-la (Schachtel, 1982: 196).

Ou ainda:

Culturas variam segundo o grau por que impõem clichés na experiência e na memória. Quanto mais desenvolvida a sociedade em direção ao conformismo de massa, independentemente deste desenvolvimento ter sido alcançado através de um padrão totalitário ou dentro de uma estrutura democrática por meio do mercado de trabalho, educação, padrões da vida social, propaganda, imprensa, rádio, filmes, best-sellers, e assim por diante, mais rigorosa se toma a regra da experiência convencional e do *schemata* da memória na vida dos membros da sociedade. Na história dos últimos cem anos da civilização ocidental a esquematização convencionalizada da experiência e da memória tem se tomado crescentemente predominante em um passo acelerado (Schachtel 1982: 198).

A FORÇA EXPLOSIVA DA MEMÓRIA

Em *Eros e a Civilização*, Marcuse - referindo-se a Schachtel - define os sentidos do olfato e do paladar como aspectos que podem aproximar indivíduos, sem que sejam compelidos

por formas convencionalizadas de consciência, forjadas por uma época. Sobre eles, diz:

Tal instantaneidade é incompatível com a efetividade da 'dominação' organizada, com uma sociedade que 'tende' a isolar as pessoas, a colocar distâncias entre elas, e a dificultar relacionamentos espontâneos e expressões naturais, quase animais, de tais relações (Marcuse, 1974:39).

Marcuse, tal como Schachtel, trabalhou com o processo de *convencionalização*, mas o considerou como uma ameaça, sem reduzi-lo, portanto, a uma mera função neutra dos mecanismos psíquicos responsáveis pela lembrança e pelo esquecimento de eventos ou sentimentos passados. A aceitação da memória tal como esta se apresenta, como é socialmente constituída, representaria a aceitação da repressão inerente à sociedade de massas. Confiar exclusivamente na memória constituída socialmente representaria uma aceitação da dominação e do conformismo. Para Marcuse, um fato nunca é simplesmente um fato, ou seja, há uma verdade além das configurações sociais e esta deve ser procurada fora das malhas sociais já constituídas.

A primeira contribuição importante dos escritos de Marcuse sobre a memória é que ele acrescentou às definições realizadas até então uma dimensão crítica que implica pensar em *schema* a partir de uma valorização positiva ou negativa do que é internalizado. Isso foi possível porque a construção social foi associada a uma análise histórica que a transcendia. Assim, tal como Halbwachs ou Bartlett, reconheceu que a memória representava a construção social do passado. Mas, divergindo da perspectiva sociológica ou culturalista, criticou a ideia da neutralidade ou universalidade de um mecanismo psíquico e associou à descrição do processo de convencionalização uma dimensão histórica e política. Como já vimos, esta perspectiva é inaceitável não só para Halbwachs e Bartlett, como para grande parte dos teóricos sociais que têm trabalhado com as categorias de tempo sempre subordinadas aos desejos e impulsos dos sujeitos do presente. Como dar conta de uma temporalidade ou de uma historicidade que transcende sua expressão no mundo?

Como vimos, para Halbwachs, um fato social foi considerado um fato social e qualquer conhecimento sobre ele deveria partir exclusivamente da análise de sua configuração. A lembrança e o esquecimento não adquiriram conotações políticas, pois ambos foram compreendidos como parte de um mesmo mecanismo de reconstrução do passado. Para Marcuse, entretanto, este mecanismo de reconstrução do passado estaria moldado pelos elementos introduzidos pela sociedade industrial. Ele adicionou à teorização da memória uma dimensão histórica e política que tomou possível uma avaliação qualitativa da função da memória na sociedade contemporânea.

Marcuse interessou-se pela dimensão psicológica da memória de forma muito diferente também daquela presente nos trabalhos de Bartlett. Para ele, a memória que se revelava crítica e provocadora da emancipação do sujeito preso às amarras da convencionalização estava além da memória que se configurava na sociedade massificada. Dito de outra maneira, a memória convencionalizada, naquele contexto, implicava falta de liberdade. Opondo-se a isso, Marcuse procurou desenvolver uma nova teoria da memória, em que ela estaria referida àqueles sentimentos da infância que foram perdidos, tal como mencionados por Schachtel.

De acordo com Marcuse, a memória relacionada a promessas e potencialidades só estava presente nos “impulsos” individuais que almejavam satisfação integral; impulsos estes que não haviam sido corrompidos pela esfera social. Marcuse associou seu conceito de memória não à mera construção social do passado, mas, sim, à memória responsável pela recuperação de sentimentos íntimos e verdadeiros que não estivessem dominados em sociedades industrialmente avançadas. Para definir uma memória que teria certa autonomia em relação às condições sociais, Marcuse fez, uma vez mais, uso dos estudos de Freud.

Nos trabalhos de Freud, os homens aparecem com um lado bastante agressivo e não como seres gentis e civilizados por natureza.⁸ Só havia uma forma através da qual os homens poderiam

8 Freud articulou o entrelaçamento entre narcisismo primário e agressividade no trabalho de 1930, *Civilization and Its Discontents*. A agressividade é explicada como

lidar com esta agressividade na sociedade: a luta a ser travada pela libertação das contradições que os constituíam. Sua teoria partia, portanto, da ideia de que haveria uma contradição básica entre os indivíduos e a sociedade e de que, somente através do controle desta contradição, seria possível a progressiva conquista da sociedade idealizada. Esta ideia central sobre a irreduzibilidade do indivíduo à civilização foi utilizada por Marcuse.

Marcuse investigava uma memória capaz de emancipar os indivíduos, capaz de trazer traços do passado para o presente independentemente das coerções sociais existentes. A forma de transcendência das relações sociais foi procurada na dimensão subjetiva. Para desenvolver seu argumento, ele utilizou também o diagnóstico feito por Freud sobre os mecanismos repressivos da psique em sociedades contemporâneas.⁹ Para Freud, grande parte dos processos mentais poderia ser compreendida como consequência do domínio do princípio da realidade. A outra parte do aparato mental permanecia livre, mas ao custo de se tomar sem poder, inconsequente e irrealista. A oposição ao princípio da realidade apareceria apenas em atividades como o sonho, o devaneio, a brincadeira e a fantasia. Esta oposição seria a memória inconsciente que, assim como a arte, expressaria uma liberdade

resultado do sentimento de ameaça ou castração da criança devido ao poder simbólico do pai sobre o corpo da mãe e do ódio da criança em direção ao pai. O superego toma-se o lócus por onde passam todos os elementos de agressão e ódio inicialmente direcionados para o pai sob o medo da castração. Segundo Freud, não importa se alguém matou ou não o pai; o que importa é a culpa que existe em ambas as situações. O sentimento de culpa é uma expressão de conflito devido à ambivalência inerente à luta eterna entre Eros e a pulsão de destruição ou de morte (1968c).

9. Um dos textos mais utilizados de Freud sobre a relação entre consciente e inconsciente é "The Unconscious", que representa a primeira seção de um trabalho escrito em 1915. Nele, Freud reitera conceitos-chave formulados anteriormente, explicando para um público leigo o conflito entre os processos primários do inconsciente, onde energias são livres para realizar desejos em representações, e processos secundários do consciente, onde a energia volta-se para o trabalho do pensamento cognitivo. Freud explica que, na luta pela obtenção de prazeres mais estáveis e duradouros, os processos primários responsáveis pela obtenção do prazer imediato são substituídos por processos secundários. Este é, em outras palavras, o processo pelo qual o princípio do prazer subordina-se ao princípio da realidade. Ainda, segundo Freud, os desejos do inconsciente (processos primários) estão sempre presentes, pressionando os processos secundários do consciente, que são responsáveis pela constituição do *self* (Freud, 1968d).

que não tinha condições de se concretizar no mundo dado. Marcuse trabalhou com esta ideia, pois também para ele:

A repressão de instintos - pois sublimação é também supressão - se toma a condição básica da vida na sociedade civilizada. Esta transformação biológico-psicológica determina a experiência fundamental da existência humana e a meta da vida humana. A vida é experimentada como uma luta em si mesma e com o meio ambiente; é sofrida e vencida por conquistas (Marcuse, 1970: 9).

Marcuse, tal como Schachtel fizera antes com o processo de convencionalização, associou a diferenciação de Freud entre consciência e inconsciência a uma dimensão histórica e política. Concluiu, tal como Schachtel, que a causa do esquecimento, presente nas memórias que se configuravam, não poderia ser investigada exclusivamente a partir dos mecanismos psíquicos, uma vez que ela era também resultado da sociedade repressiva.

Em contraposição aos marxistas, entretanto, Marcuse negou a ideia de que a principal contradição a ser ultrapassada seria aquela entre capital e trabalho. Como vimos, ele não considerou as relações de produção capitalistas como principais fontes de coerção. Tampouco considerou o proletariado como o porta-voz da liberdade. Marcuse, ao utilizar a teoria freudiana, apontou a existência de uma contradição que antecedia àquela apontada pelos marxistas: tratava-se de uma contradição que se articulava entre os polos do indivíduo e da civilização. Essa contradição, entretanto, não tinha um único caráter como em Freud; ela se modificava segundo o período histórico em que os homens estavam inseridos.

Para Freud, o esquecimento era resultado de um mecanismo de defesa ativado a partir de episódios traumáticos. Indivíduos se esquecem de experiências dolorosas para protegerem sua felicidade.¹⁰ Marcuse substituiu a tese de Freud de que indivíduos se

10. Em *Beyond the Pleasure Principle* Freud vai dizer, por exemplo, que é certo esperar que os pacientes que sofrem de neuroses traumáticas estejam mais preocupados em não pensar em eventos traumáticos ocorridos no passado do que em se lembrar deles (1968a).

esquecem de episódios traumáticos pela tese de que indivíduos inseridos em sociedades de massa se esquecem de atividades prazerosas, ou mesmo da existência de um estado de nirvana, para poderem lidar com as demandas impostas pela sociedade dominada pela tecnologia e pelo trabalho mecanizado.

Não podemos negligenciar o fato de que os diversos intelectuais que estiveram ligados à Escola de Frankfurt viveram muito de perto a barbárie implementada pelo fascismo. Para eles, as sociedades pós-industriais representavam uma nova fase da civilização, em que a principal característica a ser destacada era a repressão totalitária de todos os valores, aspirações e ideias. O fascismo denotava uma das formas de expressão desta nova e avançada fase de conformismo. Segundo os frankfurtianos, contudo, os governos democráticos que sucederam ao estado fascista continham, também eles, os mesmos elementos de conformismo: neste caso, de forma internalizada. Não havia mais necessidade de governos autoritários para a imposição de formas repressivas de ser (Marcuse, 1988: 10, 19).

Analogamente ao que ocorreu com os outros teóricos de Frankfurt, Marcuse ampliou e aprofundou o diagnóstico da alienação, que passava a ser pensado em relação à alienação da própria noção de condição humana. Este diagnóstico implicava um radicalismo teórico que colocava um impasse, pois não havia como legitimar a própria crítica que se construía em meio à sociedade controladora. Mas Marcuse, como vimos, jamais reduziu o indivíduo às determinações sociais; esta autonomia relativa conferida ao indivíduo, ainda que sem forma de expressão, ainda que sob o caráter de excepcionalidade, permite que ele desenvolvesse coerentemente sua teoria sobre uma memória capaz de explodir com os limites socialmente impostos.

Marcuse distinguiu dois tipos de memória: um relacionado aos atos de construção social; e o outro, relacionado à liberdade dos impulsos. Não só denunciou as determinações sociais e culturais sobre a memória “convencionalizada”, mas também radicalizou sua crítica ao afirmar que estas construções sociais estavam completamente distanciadas da verdadeira natureza dos indivíduos. Opôs a memória que possibilitava a emancipação dos

indivíduos das coerções sociais à memória que resultava dos processos de adaptação dos indivíduos às novas condições sociais. Para ele, apenas a primeira memória, aquela associada a impulsos e pulsões, seria capaz de resgatar valores verdadeiros para a humanidade. Associou qualquer pensamento social, qualquer construção social à alienação. Esta memória emancipadora transportaria uma felicidade que fazia parte do aparato inconsciente dos indivíduos, já que eles tinham perdido o poder de estruturar seus instintos pela atividade consciente. Tratava-se de restabelecer os vínculos entre os homens e seu mundo, violentamente quebrados pela sociedade estabelecida.

Apesar de Freud ter afirmado a existência de um conflito entre consciência e inconsciência, por um lado, e indivíduo e civilização, por outro, ele nunca atribuiu a quaisquer destes conflitos nenhum conteúdo cultural ou historicamente determinado.¹¹ Como será discutido de forma mais aprofundada no próximo capítulo, para Freud, indivíduos se esquecem daqueles episódios que são traumáticos para si mesmos. A pessoa que vivencia o trauma é quem define o que é traumático, é quem é capaz de procurar alternativas para ultrapassar as limitações impostas pela experiência traumática. Marcuse contextualizou a teoria freudiana. Como veremos a seguir, a associação entre a tensão indivíduo-civilização e as diversas formas de coerção social estabelecidas ao longo da história foi também um ponto crucial para Benjamin, que também procurou na memória uma forma de explodir condicionamentos impostos e iluminar verdades que não estavam acessíveis à razão.¹¹

11. Este ponto tem sido identificado por diversos teóricos sociais que trabalham com a obra deixada por Freud. Segundo Elliot, por exemplo, a maior parte das descrições de Freud dos fenômenos sociais resultantes de compensações, defesas e transferências psíquicas caminha na direção de um universalismo que nega a especificidade histórica e social da construção de autoidentidade. Enquanto a teoria de Freud pode ser correta quando vista por um ângulo psicológico, ela ignora totalmente o fato de que a sublimação do desejo só pode existir a partir de uma área da cultura demarcada por meio de significados criados pela sociedade (Elliot, 1992: 3).

A MEMÓRIA COMO REDENÇÃO DO PASSADO

BENJAMIN E A INCOMPLETUDE DO SABER

Embora o trabalho de Walter Benjamin seja cada vez mais lido e debatido no meio acadêmico, sua leitura não é simples. As diversas tentativas de interpretar e oferecer a real intenção de Benjamin nos seus escritos resulta frequentemente em observações contraditórias.¹² Parte de sua produção consistiu de manuscritos bilingües e os resultados das investigações foram deixados segundo um sistema de classificação desconhecido. Após a morte de Benjamin, amigos e intelectuais preocupados em resgatar sua obra procuraram ordenar e reclassificar o que ele deixara para publicação. O que pode ser encontrado hoje são notas, ensaios, reflexões teóricas fragmentadas, diários, cartas, ensaios e um projeto de livro inacabado que foram adaptados à linguagem e à forma características das edições contemporâneas. O *Projeto das Arcadas*, sua tentativa de orquestrar um trabalho de montagem sobre as imagens míticas da Paris do século XIX, constituiu-se de um arranjo de centenas de notas e reflexões, cujos elos nem sempre foram explicitados.¹³

Também as relações entre Benjamin e os outros intelectuais ligados ao Institut für Sozialforschung têm sido fonte de controvérsias. Um dos pontos que gostaria de enfatizar quanto à relação

12. É possível citar pelo menos cinco correntes teóricas que reivindicam um parentesco com o pensamento de Benjamin: Gershom Scholem, que resgata a sua influência mística (Scholem, 1981); os frankfurtianos, que se aproximam da ideia de tragédia da cultura (Tiedemann, 1999); os teóricos marxistas, que ressaltam as similitudes entre as obras de Benjamin e Bertold Brecht e o caráter revolucionário do trabalho do filósofo (Eagleton, 1981); Hannah Arendt, que sublinha o aspecto nostálgico e mais conservador de Benjamin em relação à quebra da tradição (Arendt, 1968b); e ainda autores pós-estruturalistas que veem proximidade entre o conceito de constelações e seus projetos desconstrucionistas.
13. Dentre aqueles que tiveram um papel fundamental em resgatar os manuscritos que integravam o volume das *Passagens* acham-se Georges Bataille e Pierre Missac, que estiveram com Benjamin em seu último ano em Paris. Segundo Buck-Morss, esta foi a obra mais completa deixada por Benjamin. Inicialmente o projeto foi concebido como um ensaio de 50 páginas, mas Benjamin continuou expandindo suas observações e notas que se estenderam de 1927 a 1940, data em que cometeu suicídio (Buck-Morss, 1989:5).

de Benjamin com os demais membros da Escola de Frankfurt é que não só Benjamin recebeu apoio financeiro do Instituto, como, com Adorno e Horkheimer, compartilhava a desconfiança ante o avanço da ciência e da tecnologia modernas. Como os demais membros da Escola de Frankfurt, trabalhou da perspectiva de que seu mundo enfrentava a tragédia da cultura, entendida via a modificação da estrutura anterior da experiência, que se alicerçava em laços interpessoais e na transmissão de valores tradicionais. Não foi tão pessimista quanto Adorno ou Marcuse, por exemplo, mas é importante ressaltar que os caminhos apontados por Benjamin para a obtenção de conhecimento, a consolidação de atributos morais e a aquisição de liberdade sempre partiram da constatação da desintegração da estrutura da experiência até então inerente aos indivíduos. Partilhou ainda com os demais frankfurtianos um profundo descrédito de que a emancipação dos indivíduos modernos de sistemas autoritários e coercitivos poderia ser alcançada através da resolução de contradições identificadas no plano produtivo ou mesmo no conflito entre burguesia e proletariado.

No que tange à compreensão da relação entre passado e presente, de todos os frankfurtianos Benjamin foi aquele que trouxe mais elementos para o aprofundamento do debate. Poderíamos dizer que sua defesa da materialidade do passado, bem como a epistemologia e a ética defendidas como formas de resgate deste passado representam um distanciamento importante em relação tanto aos trabalhos de Adorno e Horkheimer, quanto aos de toda a linhagem frankfurtiana que subordina a recuperação do passado à razão. Para Benjamin, esta seria uma visão restrita do conceito de experiência que procurou desenvolver. A compreensão de Benjamin da história associou-se a conceitos muito próprios, como os de imagens dialéticas, alegoria e crítica redentora. Como veremos a seguir, sua análise das fantasmagorias da modernidade envolve um conceito de práxis, em que as injustiças do passado são redimidas. As ideias de evolução e progresso tiveram nele um crítico contumaz, pronto a apontar todos os usos, manipulações e perigos delas derivados.¹⁴

14. Embora não seja possível separar a concepção de história de Benjamin do restante de seu trabalho, o objetivo aqui será o de explorar de forma mais sistemática sua

De todas as grandes questões propostas por Benjamin, há uma que precede todas as demais e que, acredito, seja aquela que nos permita compreender de forma coerente o desenvolvimento de seu pensamento: refiro-me à incompletude do saber inerente à experiência humana. Embora seus primeiros trabalhos tenham um caráter filosófico e revelem a importância que conferia à teologia, todos eles apontaram como questão central a impossibilidade de o conhecimento explicar ou mesmo expressar a realidade em sua totalidade. Segundo Osborne, a obra posterior de Benjamin permaneceu em constante acordo com seus primeiros escritos e com a compreensão nillista da ideia messiânica que tinha Gershom Scholem, teólogo que exerceu profunda influência no pensamento de Benjamin (Osborne, 1997:100). Em ambos os pensadores estão presentes as contribuições da teologia judaica e da cabalística. Entretanto, enquanto Scholem foi um místico e profundo conhecedor da teologia judaica, Benjamin tomou-se um filósofo e crítico social.¹⁵

Benjamin nasceu em Berlim, em 1892; estudou filosofia; escreveu seus primeiros trabalhos sob forte influência da teologia judaica e trabalhou com crítica literária. Nenhum destes aspectos por si só seria capaz de caracterizar sua produção intelectual. Durante grande parte de sua vida Benjamin investigou o que chamava de “imagens-sonho”, segundo uma perspectiva bastante distinta das demais teorias sustentadas nos campos da filosofia, literatura, teologia, história ou sociologia. Ele atribuiu um sentido inteiramente novo ao que chamou de estrutura da experiência, à história, bem como a conceitos correntes como dialética e materialismo.

Nos primeiros trabalhos de Benjamin, como *On the Program of the Coming Philosophy* (Benjamin, 1989a) ou *On Language as Such and on the Language of Man* (Benjamin, 1978a),

concepção de tempo, o que tem sido feito por outros autores (Wohlfarth, 1978; Tiedemann, 1989; McCole, 1993; Steinberg 1996).

15. Scholem deixou vários depoimentos sobre sua amizade e correspondência com Benjamin. O mais famoso de todos é um relato biográfico intitulado *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (Scholem, 1981). Procurou sempre mostrar a presença dos elementos teológicos e místicos no pensamento do amigo.

encontramos as bases de uma declaração filosófica, enquanto em seus últimos trabalhos, como *Paris, Capital do Século Dezenove* (Benjamin, 1978d) ou *Sobre Alguns Textos em Baudelaire* (Benjamin, 1968c), a ênfase se deslocou para as condições empíricas e históricas da modernidade, aqui compreendida como as sociedades europeias por ele analisadas nos anos 30 e 40 do século XX. Embora pareça que tanto a forma quanto o conteúdo desses dois momentos da produção intelectual de Benjamin sejam completamente distintos, há eixos teóricos centrais que atravessam todos esses trabalhos e que precisam ser destacados.¹⁶

Em *On Language as Such and On the Language of Man* escrito em 1916, Benjamin afirmou que toda expressão da vida mental humana poderia ser compreendida como um tipo de linguagem

Não há evento ou coisa seja na natureza inanimada como animada que não partilhe da linguagem, pois está na natureza de tudo a comunicar seus significados mentais. Este uso da palavra 'linguagem' não é absolutamente metafórico (Benjamin, 1978a: 314).

Benjamin considerou, portanto, que qualquer ideia, até mesmo a ideia da existência de Deus, deveria ser compreendida com relação à linguagem. Associou a natureza do conhecimento à compreensão do significado linguístico. O aspecto a ser ressaltado nestes primeiros escritos é que ele considerou a linguagem como qualquer fenômeno social, enquanto entidade em si mesma e meio de comunicação (Benjamin, 1978a: 320).

Encontramos nos primeiros trabalhos de Benjamin as bases teóricas que caracterizaram grande parte de sua obra e que lhe permitiram, muitos anos mais tarde, definir a modernidade

16. Apesar do crescente interesse pelas obras de Benjamin, a tradução do conjunto de cartas publicado em alemão, bem como dos volumes compilados por Adorno, Tiedemann e demais editores da Suhrkamp, em *Briefe: Gesammelte Schriften* tem sido realizada de forma irregular e deficiente. Os ensaios começaram a ser traduzidos de forma extremamente fragmentada, expressando o modo com que o trabalho de Benjamin vinha sendo apreendido no mundo anglo-saxão. Sobre o tema, ver, no artigo de Rosen, uma boa avaliação das dificuldades dos autores que se interessam pelo trabalho de Benjamin, mas que não dominam a língua alemã (Rosen, 1988).

através de imagens ou fantasmagorias. Sobre a linguagem, ele afirmou que:

A linguagem, portanto, comunica o ser linguístico específico das coisas, mas, seu ser mental somente se ele é capaz de ser comunicado (Benjamin, 1978a: 316)

A linguagem foi considerada tanto uma entidade em si mesma quanto o veículo do sentido de um “ser mental”. Ao mesmo tempo em que a linguagem seria capaz de expressar seu “ser mental”, ela se distinguiria dele por ter voz própria. Além disso, ao mesmo tempo em que considerou a linguagem como única possibilidade de conhecimento do “ser mental”, afirmou que a linguagem não era capaz expressar o ser mental em sua totalidade. Por um lado, fica evidente que a linguagem é uma entidade e não pode ser pensada como uma imagem espectral de alguma essência escondida. Por outro, sua teoria não pode ser confundida com análises estruturais da linguagem enquanto mito, pois a linguagem, para ele, não é apenas uma entidade em si mesma, com suas regras próprias; ela responde, ainda que de forma incompleta, por algo que não tem expressão.

Muitos consideraram o pensamento de Benjamin contraditório, ou, pelo menos, ambíguo. Inicialmente, Benjamin afirmou simultaneamente que a linguagem era uma entidade em si mesma, mas que ela respondia por algo que não fazia parte dela. Nos seus escritos posteriores sobre a modernidade, há tanto uma nostalgia em relação à perda da tradição quanto uma constatação de que não há ruptura entre tradição e modernidade¹⁷. Entretanto,

17. Jauss, por exemplo, vai criticar a inconsistência da interpretação de Benjamin sobre Baudelaire justamente por esta apontar a relação de continuidade entre antiguidade e modernidade, por um lado, e adotar uma postura distanciada em que antiguidade e modernidade tomam-se entidades temporais separadas, por outro (Jauss, 1988). Também Wolin enfatiza o caráter fragmentário dos escritos deixados por Benjamin, bem como a persistência de motivos messiânicos ao longo de seu trabalho (Wolin, 1982). Como veremos adiante, a fragmentação identificada por estes autores resulta da tentativa de Benjamin de trabalhar simultaneamente com diferentes abordagens teóricas, associadas por ele a diferentes formas de experiência na modernidade, pois para ele, *Erfahrung* e *Erlebnis* não são inexoravelmente excludentes.

contemporaneamente, são muitos os autores que admitem que é justamente a aceitação dessa dualidade que tomará seu pensamento apto a apreender as complexidades inerentes à vida, sempre de forma crítica à ideia de que a linguagem possa alcançar total expressão na forma que tem de se comunicar.

No ensaio intitulado *On the Program of the Coming Philosophy*, escrito entre 1917 e 1918, Benjamin fez uma crítica à filosofia kantiana por esta se distanciar da dialética existente entre conhecimento e experiência:

Um conceito de conhecimento resultante da reflexão sobre a natureza linguística do conhecimento criará um conceito correspondente de experiência que abrangerá regiões que Kant não foi capaz de integrar em seu sistema (Benjamin, 1989a: 9)

Apesar de associar o conceito de experiência ao de conhecimento, Benjamin manteve uma distância entre eles, da mesma forma que antes teorizou sobre a relação entre o ser mental e o ser linguístico. Inicialmente explicou essa distância pela diferença que havia entre a palavra de Deus e a palavra do “homem”. Somente em Deus haveria a criação absoluta. Como o homem perdera a capacidade da criação divina ao perder o paraíso, isto é, a capacidade de dar nomes a objetos da natureza, a crença na “maneira infinita e absolutamente sem limites da criatividade” não seria mais possível. Manteve essa ideia de incompletude da linguagem - que simultaneamente abrange criação, explicação, compreensão e ação - ao longo de toda sua vida. Seu trabalho foi mostrar, primeiro, que o conhecimento se dava pela linguagem; segundo, que este tinha limites; e, terceiro, que a linguagem tinha uma concretude que não era prontamente disponível ao conhecimento. Se os limites do conhecimento foram explicados de início basicamente pela perda do dom divino, mais tarde eles foram justificados pela dimensão de fetiche inerente às sociedades modernas.

Em meados da década de 20, Benjamin preparou como tese de livre-docência um estudo que tinha o título de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*; traduzido tanto como *A Origem do Drama Trágico Alemão* como *A Origem do Drama Barroco Alemão*

(Benjamin, 1977). Embora este tenha sido o trabalho mais sistemático que escreveu sobre uma abordagem teórica, ainda assim ele fugia muito dos padrões vigentes requeridos pela academia. A tese era constituída por um mosaico de citações, sem apresentar uma definição do drama barroco; tratava pouquíssimo das especificidades do *Trauerspiel* alemão, que não representava realmente uma contribuição significativa entre as demais produções do gênero, como as de Shakespeare, por exemplo. Acusado de ser fragmentário e de constituir-se num labirinto sem rigor científico, o texto foi rejeitado pela Universidade de Frankfurt. Nessa obra, entretanto, Benjamin definiu uma figura de linguagem, a alegoria, a partir da mesma dualidade já apresentada nos primeiros ensaios filosóficos. Segundo Benjamin, a alegoria diferencia-se do símbolo porque expressa algo que é diferente daquilo que representa. Há uma relação dialética da forma de expressão que a alegoria representa e a realidade, mas essa relação é arbitrária. Em uma passagem da dissertação, citada por Kothe, Benjamin define a diferença entre alegoria e símbolo:

Enquanto que, no símbolo, com a transfiguração do declínio, as feições da natureza se revelam fugidamente à luz da redenção - na alegoria, a fúcie hipocrática da história, qual petrificada paisagem primeira, põe-se ante os olhos de quem a contempla. A história, em tudo o que desde o início ela tem de atemporal, sofrido, falho, se imprime em um rosto - não em uma caveira, (apud Kothe, 1978: 63)

Benjamin associa o drama alemão à alegoria. A identificação da substituição da arte simbólica pela arte alegórica nas representações está presente tanto em Lukács, como em muitos dos pensadores da Escola de Frankfurt, pois ela aponta a perda de sentido, a distância maior que se impõe entre o conhecimento e o real, possibilitando pensar a autonomia relativa da representação (Lukács, 1989). Enquanto a representação simbólica requeria uma continuidade harmônica entre conteúdo e forma, entre os reinos ético e estético - o que era possível no mundo clássico onde as contradições entre indivíduo e totalidade ainda não haviam se estabelecido - , a representação alegórica, uma técnica

estética inferior para os clássicos, expressava um conceito e não mais a ideia, a verdade. Mas enquanto em autores como Lukács, Adorno, ou mesmo Habermas, a procura pela correspondência entre o mundo real e o mundo das representações, entre história e razão, surge sempre como a meta proposta por meio da premissa de que há uma dialética entre esses dois polos, Benjamin lida com a arte alegórica como uma das possibilidades da experiência, como um advento histórico. Para ele, não se trata de escolher entre a arte simbólica e a alegórica, mas de compreendê-las historicamente, em tensão e em possível coexistência.

Como observado por Kothe, o contraste entre símbolo e alegoria, bem como o reconhecimento da imanência do conteúdo na alegoria são aspectos que também estão presentes no pensamento de Gershom Scholem:

No símbolo místico, uma realidade que, em si mesma, do ponto de vista humano, não tem expressão toma-se transparente numa outra realidade, de modo imediato. (...) O objeto tomado símbolo permanece, então, em sua forma e em seu conteúdo originais. Ele não é, por assim dizer, esvaziado a fim de assumir um outro conteúdo, mas nele mesmo (p. ex., na cruz para os cristãos ou no candelabro de sete pontas para os judeus), a partir de sua própria existência, aparece aquela outra realidade, que de outro modo nem pode comunicar-se. Portanto, se na alegoria um exprimível é colocado no lugar de outro exprimível, no símbolo místico o exprimível representa algo que escapa ao mundo da expressão e da comunicação (apud Kothe, 1978: 69)

Quando Benjamin escreve sua tese, a arte alegórica vinha sendo enaltecida por seu potencial de representação. Para os românticos, as obras de arte foram compreendidas em si mesmas como encarnações de um mundo de valores eternos. Como compreender o drama barroco enquanto alegoria, sem a ele atribuir a capacidade de transcendência estética? Apesar de Benjamin associar o drama barroco à alegoria, de forma alguma ele o faz sob a perspectiva idealista romântica que procura o significado da arte apenas em sua forma. Também não está à procura, como os demais frankfurtianos, do significado da experiência que foi

perdido junto com o esmaecimento da arte simbólica. Como bem argumentado por McCole, para Benjamin, se a especificidade do *Trauerspiel* pode ser compreendida a partir de seu conteúdo, sua coerência como uma forma estética pode emergir apenas a partir da relação entre forma e conteúdo. A forma alegórica de uma obra de arte é compreendida a partir da reflexão imanente do conteúdo que na obra se presentifica. Benjamin pensa a alegoria barroca a partir de sua dimensão linguística, semiótica, revelando a distância entre representação e significado; mas também a partir de sua dimensão histórica, emblemática deste distanciamento. Ao expressar a impossibilidade de alcançar o significado perdido, a alegoria permite que aflore o que Benjamin denomina de *Urgeschichte*, “ur-história” ou origem¹⁸, que também pode ser compreendida como a condição histórica da alegoria em sua existência material, concreta (McCole, 1993:115-155).

Os limites da alegoria representam sua condição histórica e com isso ela é em si mesma representação do mundo real. O aspecto crucial da definição de alegoria por Benjamin repousa, portanto, na ideia de que a relação entre forma e conteúdo é aquela entre matéria e verdade. Este argumento, que vinha sendo desenvolvido de forma consistente em seus escritos, toma uma forma mais completa nos trabalhos posteriores à tese de livre-docência.

Enquanto Benjamin estava ocupado com sua tese, começou a escrever alguns ensaios que mais tarde foram publicados no livro *Rua de Mão Única*, um conjunto de reflexões fragmentadas que representam o início de uma nova etapa do seu percurso. Este trabalho pode ser considerado um marco na obra de Benjamin, pois, a partir dele, sua produção textual não será mais constituída de reflexões teóricas, mas de imagens retiradas do mundo que o cercava. Benjamin não vai mais escrever sobre o caráter de arbitrariedade existente na relação entre significado e significante da alegoria; ele vai operar metonimicamente com as imagens

18. A relação entre estes conceitos de origem, em que uma totalidade em termos de expressão linguística pode ser recuperada de forma pura e original, e elementos do pensamento místico como a interpretação do mito de criação bíblica pela cabala, tem sido sublinhada por autores como Scholem e Wolin (Scholem, 1981; Wolin, 1982: 42).

alégóricas com o intuito de delas extrair o significado procurado. De alguma forma, ele compreende esta transformação como uma passagem da teoria à práxis, da reflexão sobre o mundo para a atuação no mundo; não é por outro motivo que esta mudança vai ser creditada por muitos de seus comentadores à proximidade de Benjamin com o marxismo.

A partir do final dos anos 20, todos os escritos de Benjamin podem ser compreendidos como parte do projeto chamado *Pas-sagenarbeit*, traduzido tanto como *Projeto das Passagens*, como *Projeto das Arcadas*, que o ocupou durante todo o resto de sua vida. Benjamin suicidou-se em 1940 quando se encontrava em fuga na fronteira espanhola por estar sob ameaça de deportação para a Alemanha nazista. Apesar de não ter concluído nem publicado seu projeto, ele deixou uma coleção de imagens, citações, reflexões e ensaios catalogados segundo um critério muito particular, descrito muito mais tarde pelos que se debruçaram sobre seu trabalho. Tanto as reflexões sobre a história coletiva e social da Europa do século XIX, quanto o desenvolvimento do conceito de imagens dialéticas estiveram associados a este projeto. As passagens ou arcadas eram as galerias que já existiam em Paris no século XIX; elas representavam o lugar do encontro no mundo do desencanto.

Para Rolf Tiedemann, um dos grandes intérpretes do trabalho das passagens, qualquer estudo sobre o *Projeto das Arcadas* precisa lidar com ensaios como *A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica* (1968a) e *Teses sobre a Filosofia da História* (1968a) porque esses são ensaios em que Benjamin procurou explicitamente formular sua posição teórica de forma mais incisiva (Tiedemann, 1999: 929-30). Sem dúvida, os conceitos trabalhados nesses artigos, os de história e modernidade, são aspectos importantes para compreendermos o trabalho de Benjamin sobre a memória, e por isso são aqui explicitados.

MODERNIDADE E IMAGENS DIALÉTICAS

Com o conceito de imagens dialéticas, Benjamin procurou oferecer alternativas à perda de significado presente no mundo

das alegorias; seu campo de observação consistia de construções, as quais encontrar-se-iam uniformizadas ideologicamente e distantes dos seus significantes. Para Benjamin, seu trabalho de montagem não era o de conhecimento do mundo resultante da reflexão subjetiva apenas, mas o de reconstrução ativa e revolucionária do mundo; seu trabalho podia, assim, ser comparado ao do artista que destruiu os mitos e fantasias do presente liberando o significado de injustiças perpetradas no passado. Tal como a luta de classes, em Marx, era o resultado dos conflitos existentes gerados pelo desenvolvimento de forças produtivas, ou seja, do desenvolvimento das condições materiais de existência, também, em Benjamin, a práxis revolucionária foi pensada como resultado dos conflitos existentes entre a desintegração de formas simbólicas e de seus remanescentes. Benjamin colocou dentro de determinados contextos históricos as representações que analisava e fez delas objetos de análise. Veremos a seguir como ele analisa e contextualiza simultaneamente o fenômeno da aura, os escritos de Proust e os de Baudelaire.

Benjamin, tal como toda uma geração de intelectuais, fazia um diagnóstico bastante crítico da modernidade. Com seus contemporâneos compartilhava a preocupação com a perda de elos comunitários e de tradições estabelecidas a partir do crescimento das grandes cidades, dos processos de industrialização e das relações capitalistas de produção. O que pode acontecer quando a capacidade de escutar se perde e a comunidade de ouvintes desaparece? Para Lukács, por exemplo, o declínio da transmissão oral e o surgimento simultâneo do romance no início da época moderna sinalizaram a decadência de um aprendizado que se dava através da experiência e da transmissão de valores éticos e morais.¹⁹

19. Segundo Lukács, o romance, em contraste com outros gêneros literários, cuja existência reside em formas acabadas, aparece como algo em processo de construção. Devido à aparente similitude entre uma animação vazia e um processo cujo conteúdo não pode ser jamais totalmente compreendido, a caricatura pode ser erroneamente confundida com a coisa real. Esta seria a razão pela qual, de um ponto de vista artístico, o romance seria o mais perigoso dos gêneros e teria sido descrito como apenas parcialmente artístico. Além de problemas estéticos, o romance teria também que enfrentar aqueles éticos, pois ao lidar com um mundo abstrato, ele abre uma mui-

Lukács, e Benjamin depois dele, traçou um marco distintivo entre a transmissão da informação no mundo moderno e a transmissão de significados que era feita através do contador de histórias: no primeiro caso, o romance era impresso, ia para o mercado e tinha como leitor o indivíduo isolado, que não era mais capaz de compreender ou expressar convicções sobre experiências vivenciadas; no segundo, o narrador transmitia a seu ouvinte o que adquirira em sua experiência de vida, trocando com ele aprendizados e julgamentos. A arte do narrador, da lenda, do conto de fadas teria chegado ao fim porque o lado épico da verdade, a sabedoria adquirida através da experiência de vida, estaria morrendo. As atividades relacionadas ao contador de história não sobreviviam nas grandes cidades e acabavam por entrar em decadência em toda parte (Benjamin, 1968d).

Entre os diagnósticos feitos por Benjamin sobre a desintegração da representação simbólica na modernidade, está o da desintegração da contemplação pelas novas formas de reprodução; o da emancipação da obra de arte de seu aspecto ritualístico e aurático. Ao analisar o significado da obra de arte no mundo moderno, em 1936, ele descreveu a aura como a experiência em que, a partir apenas do sentimento de estar sendo observada, a pessoa para quem olhamos nos retoma o olhar. Também é comum à aura a transposição de uma resposta originalmente restrita às relações humanas para os objetos inanimados. Perceber a aura de um objeto que observamos significa investi-lo da habilidade de responder a nosso olhar. Quem responde à nossa presença não é o outro sujeito, mas o inanimado, que representa aspectos como amor, reverência e medo, os quais sobrevivem ao contingente e transcendem a experiência individual. O objeto aurático tem um poder mágico que lhe confere autoridade; e esta autoridade é obtida através do ritual. Para pensarmos em aura, é necessário compreender que o modo de existência do objeto nunca está separado de sua função ritualística. A magia da aura, portanto,

tiplicidade de perspectivas dando lugar a uma nova perspectiva de vida. O romance histórico foi publicado pela primeira vez em 1937, em Moscou. (Lukács, 1989: 70-83).

pertence à pré-modernidade, quando ainda havia identidade entre a experiência e sua expressão simbólica (Benjamin, 1968a).

O conceito de aura trabalhado por Benjamin mostra que experiências distantes no tempo podem sobreviver sem que sejam deformadas pelo presente (Benjamin, 1968a: 188). A aura, entretanto, permanece no presente apenas na condição de excepcionalidade. A transmissão de significados inerentes à experiência acontece em meio à tradição e o mundo moderno é responsável pela destruição de rituais, separações entre gerações, afastamentos territoriais, propiciando a condição de individualidade em que cada um toma-se responsável por seus próprios atos. Há um sentido de tragédia nos escritos de Benjamin, na acepção de que é necessário compreender os impasses ocasionados pelas mudanças históricas e agir a partir dos dados que estas mudanças trazem a nós. Ele está sempre preocupado em mostrar continuidades e rupturas, perdas e novas configurações abertas para utopias futuras. Durante a modernidade, por exemplo, as obras de arte emancipam-se pela primeira vez na história dos rituais que lhes impunham significados e limites. Mas o desencantamento do mundo traz com ele perigos tão grandes quanto os que foram identificados no passado. Em primeiro lugar, porque a modernidade também tem seus rituais profanos, que podem novamente cercear a forma de expressão artística. Em segundo, porque não há limites para as manipulações a que a arte autônoma pode ser submetida.

Além disso, para Benjamin, as condições desintegradoras da vida moderna, ao provocarem a dissolução da representação, trariam ainda a possibilidade do resgate do passado das mãos dos “vencedores” e com isso a redenção deste mesmo passado (Benjamin, 1968b). Apesar de toda a crítica às condições da modernidade, Benjamin acreditou que, contrastando experiências oriundas de diferentes condições históricas, os significados inerentes a cada uma delas se tornaria aparente.

O trabalho de Proust o fascinou justamente porque o escritor conseguira produzir um texto literário que significava arte num mundo em que a arte não tinha mais lugar. Esta obra de arte fora construída não a partir do autor ou do enredo, mas da memó-

ria involuntária, da memória pura.²⁰ A obra proustiana significava para Benjamin a arte que insistia em se fazer presente em um mundo que não a comportava, em um mundo em que o declínio da tradição já era um fato, como demonstrava a produção dos surrealistas.²¹ O trabalho de confrontar imagens dialéticas, portanto, volta-se para a investigação não apenas dos fenômenos da aura, que só aconteceriam em caráter de exceção, mas de significados que estão presentes no texto dominante e precisam apenas ser descobertos.

Ao analisar os poemas de Baudelaire, Benjamin procurou exemplificar uma vez mais sua teoria, argumentando que a poesia de Baudelaire não fazia mais parte do mundo em que ela se constituía. Ao mesmo tempo em que afirmou que o poeta não era mais capaz de distanciar-se e adquirir certa autonomia em relação ao mundo em que vivia, porque já tinha internalizado parte deste mundo de forma a não mais dele se distinguir, Benjamin identificou a estranheza de Baudelaire ante seu mundo, seu público. Baudelaire se oferecia ao mercado como uma prostituta. Segundo Benjamin, ele produziu uma poesia impossível, pois sabia que a poesia lírica não era compreendida pelos seus leitores. A escolha do poema lírico faz de Baudelaire uma contradição em si mesmo. Suas ligações com a política eram complicadas, incoerentes, mas seu fracasso editorial o tomou crítico do seu mundo. Não importava para Benjamin se Baudelaire não conseguia compreender as condições mais gerais de sua época, se ele não se colocava ao lado do proletariado, mas sim que, enquanto produtor de uma alegoria situada historicamente na modernidade, ele, em sua condição de vida, representava a crítica à sociedade em

20. Junto com Franz Hessel, Benjamin traduziu para o alemão no final da década de 20 *A la recherche du temps perdu*. Demonstrou em diversos textos a admiração pelo trabalho de Marcel Proust, ressaltando neste a forma magistral com que teria descrito os fenômenos da memória involuntária em sociedades modernas (Benjamin, 1968c). Ainda sobre a interpretação de Benjamin sobre a obra proustiana, ver Benjamin, 1968e. Neste ensaio, ele deixa evidente uma vez mais que o importante no trabalho de Proust não é o fato de ele descrever a vida tal como ela é realmente, mas a vida como foi lembrada por alguém que a viveu (p. 202).
21. A constelação feita por Benjamin entre a obra literária de Proust e os trabalhos dos surrealistas é ressaltada por McCole (1993: 253-279).

que se inseria. Em *Les fleurs du* Baudelaire sintetiza sua situação ambígua ao dirigir-se a seus leitores da seguinte forma:

Hipócrita leitor, meu semelhante, meu irmão (apud Benjamin, 1968c: 155).

Ou seja, embora o mundo das multidões não fosse mais para ele algo que pudesse ser criticado a partir da razão, sua condição de escritor lírico o tomava uma evidência da situação de deterioração de sentido na sociedade mercadológica. Ao lidar com a relação fragmentada de Baudelaire com seus leitores, Benjamin procurava mostrar que o escritor representava a impossibilidade da comunicação livre de constrangimentos e coerções. Pensamentos, ações e sentimentos estavam articulados independentemente de seus verdadeiros significados. Baudelaire mostrava consciência desta quebra de sentido presente na comunicação, mas já era incapaz de expressar conscientemente o significado desta quebra. Ele, ao mesmo tempo em que era parte da multidão, não conseguia mais se diferenciar dela; trazia consigo as características do *flâneur*, que luta contra a impessoalidade da multidão como se esta fosse uma última batalha, mas que já não tem os instrumentos para dela se distanciar.

Benjamin procurou conhecer e intervir no mundo que o cercava a partir dos conceitos de materialismo histórico e imagens dialéticas; estas eram noções que se complementavam em seu estudo sobre a modernidade. É importante sublinhar, entretanto, dois aspectos, pelo menos, de seu trabalho que mostram como o materialismo histórico a que se referia estava bem distante não só da ênfase marxista nos modos de produção, quanto das correntes filosóficas da época. Benjamin considerou o materialismo histórico como o estudo de imagens concretas. Ele analisou imagens como tudo aquilo que estivesse sujeito à observação na vida social e criticou as teorias da história que tinham como base explicações causais, estruturais ou desenvolvimentistas. Portanto, limitou sua observação à concretude dos elementos simbólicos e tentou encontrar em cada fragmento analisado a totalidade da história. Sua referência à materialidade da vida relaciona-se às imagens construídas que eram dadas à percepção e não à razão.

Era preciso, portanto, contar com que as imagens ou construções revelassem sua própria situação. Não é o discurso de Baudelaire que critica a sociedade em que ele vive, mas ele próprio, sua inserção contraditória no mundo, que faz de sua poesia uma crítica social. Tampouco ele esperou de Proust declarações que o fizessem revolucionário. Independentemente de sua perspectiva ideológica de vida, seu trabalho continha um conteúdo subversivo e de crítica social. Seguindo esta lógica, Benjamin analisou aspectos como a presença do ferro e do vidro em estruturas arquitetônicas, a forma panorâmica da fotografia e assim por diante. Seu interesse era compreender o significado inerente às novas técnicas, a correlação destas técnicas com as estruturas da subjetividade, e não explicar estas técnicas a partir de teorias evolutivas do desenvolvimento.

Para Benjamin, o materialismo da história envolvia um conjunto de imagens e não o conceito abstrato de história defendido por alguns marxistas. O conhecimento, portanto, não seria o resultado de conceitos extraídos da economia política. Benjamin não acreditava mais que a razão por ela mesma pudesse produzir uma teoria capaz de revelar a verdade dos mecanismos dos opressores. Seguindo o mesmo caminho trilhado pelos demais membros da Escola de Frankfurt, reafirmou que o pensamento filosófico de Kant não tinha sido capaz de integrar ao conhecimento o conceito de experiência e reivindicou uma abordagem dialética do conhecimento (Benjamin, 1989a: 9). Mas ele se afastou igualmente da dialética hegeliana ao rejeitar a ideia de que a razão pudesse transcender o movimento entre essência e aparência.²² Para ele, não poderia haver reconciliação final; a realidade se apresentava enquanto um fenômeno complexo, uma entidade que não podia ser analisada a partir da crença de que seria possível tornar transparente sua essência. Ele relacionou

22. Durante muito tempo noções hegelianas como dialética, continuidade através das particularidades, e totalidade estruturaram não só os discursos filosóficos sobre a história, como a própria história (Hegel, 1987). Segundo Chartier, a história nova, dos *Annales*, representou um confronto com a história filosófica, com a filosofia hegeliana da história (Chartier, 1988: 75).

seu mundo à linguagem e, como vimos, não acreditou que esta pudesse ser compreendida metaforicamente (Benjamin, 1978a: 314).

Há na ideia de imagens dialéticas uma noção forte de fenômeno e de esquecimento do sentido último do Ser, o que faz com que o trabalho de Benjamin seja associado às tradições filosóficas estabelecidas por Husserl e Heidegger. Mas, ainda assim, é preciso considerar que a relação de Benjamin com essas tradições também ocorre de forma conflituosa, pois ele atribui às imagens uma materialidade estranha a essas correntes filosóficas. Para ele, nem a fenomenologia, nem a hermenêutica teriam sido capazes de dar conta de todas as determinações da história sobre um fenômeno social. A abordagem interpretativa, cara às duas perspectivas filosóficas, seria abstrata e ela própria condicionada pela história. Os defensores da fenomenologia e da hermenêutica teriam se equivocado por acreditar em um significado inerente à linguagem que poderia ser transmitido a partir de um conteúdo inerente a ela própria, o que não acontecia. As imagens não podem ser lidas por um observador que as celebra como o ponto de partida de um ciclo infinito de interpretações (Benjamin, 1978a: 320). O exercício meramente interpretativo do texto não conseguia desvendá-lo, pois as imagens resistiam à tarefa interpretativa. Heidegger teria procurado em vão resgatar a história para a abordagem fenomenológica através do conceito abstrato de historicidade (Benjamin, 1989b).

A ênfase na alegoria apontava a proximidade do pensamento de Benjamin com o do movimento surrealista da época. A desconfiança e a rejeição ao autor do conhecimento estiveram presentes no movimento surrealista, que não procurava significados outros além daquele expresso pelo texto observado. A arte surrealista considerava os objetos como fazendo parte de um mundo de sonhos e fantasia e os tratava como se fossem entidades destituídas de qualquer outro sentido que não aquele aparente. Entretanto, no ensaio que escreveu sobre o surrealismo, em 1929, Benjamin enfatizou que não acreditava em uma explosão de sentido sem a intervenção do arquiteto da montagem que causaria a detonação (Benjamin, 1978b: 177-192). No seu ensaio sobre a obra de arte, Benjamin reiterou a crítica à crença em um experimento mágico

com palavras, como aquele presente em correntes como o futurismo, o dadaísmo ou o surrealismo (Benjamin, 1968a).

Ainda assim, foram muitas as críticas de Adorno e mesmo de Habermas tanto à falta de mediação quanto à de uma práxis possível na teoria delineada por Benjamin (Kothe, 1978; Habermas, 1988).²³ Embora influenciado pela leitura de Benjamin e dele tenha sido um leitor atento, Adorno não foi capaz de aceitar as noções benjaminianas de *Jetztzeit* ou “tempo de agora”, constelação de imagens e crítica redentora.

É necessário, portanto, aprofundarmos a análise de Benjamin no que diz respeito às concepções de tempo e história e crítica redentora, que também estão muito distantes da noção hegeliana de história. Benjamin definiu o passado não como origem no sentido de princípio ou início, que antecede o presente e que com ele se articula, mas como um fenômeno arcaico (“ur-fenômeno”) que pode ser encontrado no momento do presente. Passado e presente, desta forma, são pensados em coexistência e não em sequência.

23. Habermas é o representante de maior prestígio da segunda geração dos frankfurtianos. Em 1972, no auge de sua carreira, escreveu um artigo, “Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique”, em que reitera diversas das críticas anteriormente feitas por Adorno a Benjamin. Adorno criticava em Benjamin o abandono à tentativa de transcender a dialética entre essência e aparência por meio da razão, seu anti-subjetivismo, sua técnica de montagem voltada para a explosão de significados oriundos do mundo material, do mundo das aparências. Habermas segue com a crítica antissubjetivista a Benjamin e compara a noção frankfurtiana “da crítica à ideologia”, em que há a confrontação entre uma assertiva de verdade ilusória com a realidade subjacente, liberando um potencial voltado para a emancipação, à “crítica redencionista”, que, segundo ele, teria uma relação conservadora e não crítica com seu objeto (Habermas, 1988). A associação entre a crítica redencionista de Benjamin e uma atitude conservadora, que “preserva” os fragmentos do passado na procura da verdade pela iluminação, sendo capaz apenas de redimir injustiças do passado e incapaz de superar as antinomias identificadas, é defendida por outros autores influenciados por Habermas (Arato, 1977). Evidentemente, Benjamin negou à “razão crítica” a capacidade de mediar o processo que levaria ao conhecimento, mas não à razão, uma vez que o processo de construção de constelações capazes de explodir os significados que não estavam imediatamente aparentes não seria resultado nem de um processo divino, nem tampouco imanente à evolução histórica. Associou, portanto, o sujeito do conhecimento ao paleógrafo que, para chegar ao texto original, precisa partir das inscrições superficiais (Benjamin, 1996: 297-298).

MEMÓRIA E REALISMO MÁGICO

Se a modernidade implicava o isolamento crescente dos indivíduos, a quebra de laços de companheirismo e a falta de comunicação, havia elementos intrínsecos a ela, como as passagens, que mostravam a contradição de seu devir. Nas passagens, à vida pública, o interior da residência conviviam com o mundo do indivíduo isolado. Da mesma forma que a passagem interrompe o contínuo linear das ruas, a memória, compreendida como mônada, rompe com o contínuo linear da tradição.

Em *Teses sobre a Filosofia da História*, Benjamin denunciou aqueles que procuravam desvendar o passado através da filosofia da história, através da ideia de tempo linear, contínuo e direcionado pelo progresso. Para ele,

há um acordo secreto entre as gerações passadas e aquelas do presente (Benjamin, 1968b: 254).

E, continuando, em uma de suas afirmações mais conhecidas e divulgadas:

Não há documento da civilização que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie (Benjamin, 1968b: 256).

Em um conjunto de passagens, publicado posteriormente como *N. Re Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso*, há algumas reflexões sobre origem ou antecedente histórico que apontam para um conceito muito diferente de uma essência anterior transcendental ou de um valor verdadeiro a ser descoberto. Ele explicou que nem o passado ilumina o presente, nem o presente ilumina o passado. Diferentemente,

Uma imagem é aquilo em que o então e o agora se encontram em uma constelação como o *flash* de um relâmpago (Benjamin, 1989b: 50).

Ou ainda:

O índice histórico das imagens não diz simplesmente que elas pertencem a um determinado tempo, ele diz, sobretudo, que as imagens somente tomam-se legíveis em um determinado momento (Benjamin, 1989b: 50).

O estudo das imagens dialéticas permitiria ao pesquisador a percepção desta coexistência entre dois momentos disjuntos, a percepção da origem Teoria e práxis encontrar-se iam interligadas na construção das imagens dialéticas, pois essas se associavam a um despertar histórico. O objeto do conhecimento não seria uma verdade última, mas o cumprimento de uma dívida do presente com o passado. Embora este não seja um aspecto consensual entre os comentadores de Benjamin, pois, para muitos, como vimos, Benjamin falhou na sua tentativa de articular teoria e práxis, Susan Buck-Morss constrói estes elos com muita propriedade:

Seu objetivo foi destruir a instantaneidade mítica do presente, não pela inserção do presente em um contínuo que afirma o presente como seu ponto de culminação, mas pela descoberta de uma constelação de origens históricas que tem o poder de explodir com o contínuo da história (Buck-Morss, 1989: X).

A ideia de crítica redentora se refere a esta forma de conhecimento que traz no seu âmago a possibilidade de denunciar o mito que se reproduz em imagens. Ela, sob a perspectiva do tempo histórico, está em direto confronto com as afirmações de Marx sobre a história. Para este último, a tarefa da práxis revolucionária era a de conduzir os homens na direção de uma sociedade livre a ser concretizada no futuro. A ideia de uma prática revolucionária dirigida para redimir o passado foi compreendida como uma abdicação ao conhecimento, uma submissão à dialética entre essência e aparência sem que esta tivesse um momento de superação. Horkheimer, por exemplo, criticou duramente o caminho encontrado por Benjamin. Em uma carta dirigida a ele, afirmou:

O pronunciamento de uma incompletude é idealista se ela não incorpora a completude também. A injustiça do passado está feita e acaba-

da. Aqueles que foram espancados até a morte estão verdadeiramente mortos. Definitivamente você está fazendo uma declaração teológica. Se alguém considera a incompletude de uma maneira absolutamente séria, então este alguém precisa acreditar no Julgamento Final. Meu pensamento é muito contaminado pelo materialismo para aceitar isso (apud Tiedemann 1989: 181).

Benjamin não aceitava a ideia de que o passado pudesse ser associado à completude. Para ele, o passado estava presente no presente e não como construção deste último. Portanto, era possível assumir as responsabilidades pelas barbáries realizadas por gerações precedentes. Ele respondeu a Horkheimer que:

Para mim, uma questão importante tem sempre sido aquela de como compreender uma figura do discurso estranha, 'perder uma guerra ou um caso na corte'. A guerra ou o julgamento não são os caminhos de acesso para uma disputa, mas antes a decisão relativa ao acesso. Finalmente, eu expliquei este acesso para mim mesmo desta forma: os eventos relacionados a uma pessoa que perdeu a guerra ou o caso na corte estão verdadeiramente concluídos e perdidos. Este não é o caso para a parte contrária, que é o vencedor. A vitória mostra seus frutos de um modo muito diferente da maneira pela qual a derrota é acompanhada por suas consequências. Isso conduz ao oposto exato da frase de Ibsen: 'Felicidade nasce da perda, somente o que é perdido é eterno.' (apud Tiedemann 1989: 182).

O aspecto importante a ser observado neste segmento é que Benjamin manteve vivas as dimensões sincrônicas e diacrônicas inerentes à experiência humana. Acreditou na possibilidade de redenção dos males do passado porque, sendo o passado incompleto, seria possível que ele fosse reiterado no presente. Seria necessário manter distância dos tesouros da cultura, uma vez que eles deviam sua existência

não apenas às grandes mentes e aos grandes talentos que os criaram, mas também à labuta anônima de seus contemporâneos (Benjamin, 1968b: 256).

Devemos ter cuidado com o que herdamos do passado, advertiu-nos Benjamin, pois os vencedores é que herdam a tradição. O passado com suas tradições continua, portanto, vivo no presente, mesmo na sua ausência, pois vive das consequências de uma derrota; ele traz para o presente o sofrimento e a opressão de muitos. O filósofo compreendeu sua tarefa como a de alguém responsável por ultrapassar a lógica interna de mitos, narrativas ideológicas, fantasmagorias, através da montagem de imagens em conflito. Não considerou que a história se constituísse a partir de uma sucessão de eventos, mas de um conjunto de diferentes temporalidades. Como vimos anteriormente, ao analisar a poesia de Baudelaire, Benjamin afirma que o poeta francês traz consigo, interligadas e em conflito, duas épocas: a da poesia lírica e a do romance. É esta condição de dualidade que confere à sua poesia um potencial revolucionário.

Apesar de trabalhar com mitos e fantasmagorias, a contribuição de Benjamin está distante dos ensinamentos deixados, por exemplo, pelo mestre do pensamento estruturalista e da decodificação de mitos, Lévi-Strauss (1958). Isso porque no estruturalismo a grande preocupação é desvendar o acordo secreto construído entre os indivíduos da geração do presente. Quanto a Benjamin, ele acrescentou uma nova dimensão de temporalidade que permitiu mostrar o que está ausente na análise das estruturas inerentes aos mitos do presente: o acordo secreto entre as gerações passadas e aquelas do presente. Indiferentemente às categorias estéticas e morais, à sua estrutura interna e à razão analítica, o texto passa a ser percebido por sua poética e política. As determinações do mito não são procuradas em estruturas que antecedem os indivíduos do presente, mas nas consequências não estruturadas de acordos entre gerações. Benjamin atuou na interseção da etnologia, da estética e da psicanálise, como se o mundo observado fosse um texto alegórico, preso a seu significante, mas sem capacidade de traduzi-lo.²⁴

O sincretismo entre tradições populares e narrativas colonialistas na América Latina tem sido estudado e analisado há

24. Seu trabalho tem sido utilizado por aqueles que trabalham com a interseção entre história, crítica literária e etnografia (Fischer, 1986).

algum tempo, mas recentemente antropólogos têm procurado, através de Benjamin, mostrar o lado transgressor da permanência da herança colonial em discursos colonialistas dominantes. Nas palavras de Taussig, um dos intelectuais contemporâneos a desenvolver brilhantemente a abordagem defendida por Benjamin, a associação entre história e memória representa uma técnica de montagem, em que é possível obter um conhecimento não discursivo da realidade social. Em momentos de perigo, a verdade do passado surge em imagens proibidas. Taussig procurou mostrar que a conquista europeia das sociedades “primitivas” e a decomposição de suas culturas religiosas não acarretaram a sua eliminação. Os mortos não foram enterrados, pois eles sobrevivem em textos proibidos; Taussig se refere às diferentes formas de xamanismo e de crenças que, embora aparentemente domesticadas e obscurecidas pelos discursos dominantes, continuam presentes e mantendo paralelamente à dominação a lembrança de um passado brutal. Para ele, a tarefa não é a de explicar a relação entre mito e prática, ordenar a desordem, mas, ao contrário, dar visibilidade à selvageria do passado, cujos traços podem ser encontrados e denunciados nos rituais civilizados do presente (Taussig 1986).

Em suma, a história colocou a memória, lembrança do passado, a serviço dos colonizadores, mas a memória também foi capaz de preservar com ela as barbáries dos colonizadores no discurso que os legitima. Embora a memória não seja capaz de nomear as injustiças anteriormente cometidas, ela as traz em suas narrativas. Para compreender esta presença implícita do passado no presente, os conceitos trazidos pela psicanálise se fazem necessários.

LEMBRANÇA, REMINISCÊNCIA E FANTASMAGORIAS

MEMÓRIA VOLUNTÁRIA E MEMÓRIA INVOLUNTÁRIA

Em *A Interpretação dos Sonhos*, escrito em 1900, Freud afirmou que, enquanto o processo da consciência recebe e responde a um estímulo e dele não retém nenhum traço, aquele da

memória transforma uma excitação momentânea em traços permanentes dos quais não temos consciência (Freud, 1968a). Os dois mecanismos seriam incompatíveis, embora partes de um mesmo sistema. Seriam incompatíveis porque, quando o sistema da consciência estivesse em funcionamento, ele não deixaria para trás nenhum traço, e vice-versa.

Podemos fazer um paralelo entre a descrição de sistema do consciente e do inconsciente por Freud e as descrições da memória voluntária e involuntária em Benjamin, pois este último também pensa a memória em termos de estruturas de subjetividade. A memória voluntária seria responsável pela reconstrução consciente do passado enquanto a involuntária reteria traços permanentes que não são expressos pela linguagem.

Os filósofos procuraram definir o conhecimento a partir da forma como conceberam a relação entre natureza humana, tempo e espaço. A partir da forma com que cada uma destas dimensões é definida, certa compreensão do que é a memória surge. Segundo Casey, grandes pensadores como Aristóteles, Hume, Kant e Husserl trabalharam com uma visão unidirecional de tempo: os fenômenos temporais foram concebidos e agrupados em uma sucessão unilinear, porque o tempo foi pensado a partir da sua dispersão e desintegração; cada momento surge e desaparece instantaneamente; nada do tempo permanece. Nesse caso, cabe à consciência humana, seja como imaginação (Kant) ou ação intuitiva (Husserl), a representação do que foi anteriormente vivenciado. Para Casey, esses filósofos compreenderam a memória de uma perspectiva mentalista.²⁵ Sobre a memória, Casey vai afirmar que, apesar da suposta lucidez dos fenômenos mentais, é precisamente quando é construída como um fenômeno mental que a memória se mostra como alguma coisa diferente do que alguém pressupõe que ela fosse.

25. Citando literalmente Casey (minha tradução): "Por mentalismo, eu me refiro à visão de que mentes humanas - ou substitutos para essas mentes, notavelmente os computadores - fornecem o lugar definitivo, bem como o principal limite da experiência humana. A consequência crítica desta visão é que tudo por que passamos precisa ser representado no receptáculo da mente para que possa ser considerado uma experiência (Casey, 1987: 88)."

Citando Heidegger, para quem a mente não seria capaz de expressar toda a dimensão da temporalidade, e para quem o *ser-no-mundo* adquire autenticidade apenas na repetição resoluta de seu passado, Casey diferencia o ato de lembrar da reminiscência. A reminiscência chega a nós, não é causada por nós. Ela não pode ser reduzida à procura ativa de eventos passados pela memória (rememorar; lembrar o passado) nem ao ato de reproduzir o passado (recordar), pois ela significa reviver ativamente o que não existe mais, tendo uma dimensão fenomenológica mais larga, que expressa a presença do passado no presente.²⁶ Nesse caso, revivemos o passado não como ele foi, o que é impossível, nem como nós queremos, mas como ele foi capaz de ser rememorado através das reminiscências.

Na terceira parte de seu livro, Casey procura mostrar que a memória é um fenômeno que não está restrito a fenômenos mentais, sejam eles a lembrança ou a reminiscência. Ele refere-se ao corpo, a lugares e a comemorações como outras dimensões da memória (Casey, 1987: 144-260). Aqui a memória não estará mais referida às duas subjetividades acima apontadas, mas à condição de “ser” na dimensão espacial. Retoma, por exemplo, a noção de *habitus* tal como definida por Bergson, em que a memória ligada ao corpo permite que o passado apresente-se ativamente no presente, havendo uma imanência do passado no presente e do presente no passado, coimanência, que demonstra a identidade entre passado e presente. Também ao analisar a obra de Maree Proust, enfatiza que os objetos que fazem lembrar descritos por Proust levam à conclusão de que uma das condições do “ser-no-mundo” é o “ser-no-espço”. O passado não é constituído nem por palavras, nem por imagens; e é modificado continuamente pelo presente ao

26. Ao apresentar a percepção da dimensão densa de tempo, Casey vai se referir a um fenômeno relacionado à dimensão de “adumbrar” (<*adumbration*), ou seja, a um modo de manifestação no qual as partes já percebidas de um objeto sugerem a quem percebe, em caráter de presunção, as partes que não foram ainda percebidas, sendo este mais um tipo de relação do que de manifestação. Essa relação referente a uma percepção “sombreada” não seria nem indicativa do passado, nem icônica, diferenciando-se, portanto, das explicações de Husserl sobre o caráter indicativo que determinados objetos trazem em relação ao passado (Casey, 1987: 104-121).

mesmo tempo em que constitui o presente. Esta memória inerentemente corpórea ou espacial implica outra definição de tempo. Casey critica a concepção de tempo considerada como um efeito de abstração da relação irreversível de um passado sem volta e resgata a noção de tempo que resiste em ser apagado. A memória que envolve o corpo, o lugar ou práticas comemorativas e que é constitutiva de nossas experiências, portanto, é aquela que é diferente tanto da nossa capacidade de percepção do mundo físico que nos rodeia, quanto da memória inerente a este próprio mundo.²⁷ Em suma, Casey nos apresenta três correntes filosóficas em que diferentes formas de compreensão da relação do homem com a dimensão temporal são estabelecidas. Sua tentativa teórica é a de mostrar que estas abordagens filosóficas podem ser complementares, uma vez que nos conectamos com o passado de múltiplas formas (Casey, 1987:262-263).

Esta é justamente a perspectiva que está presente no trabalho de Benjamin quando ele não só trabalha com a memória voluntária e a memória involuntária como duas estruturas diferentes de subjetividade, duas formas de experiências, mas procura o passado também em outras dimensões materiais da vida, admitindo que o passado não está contido pelas formas de intuição, percepção e experiência pensadas até então. Em alguns momentos, Benjamin subordinará sua análise à dimensão temporal quando aponta, por exemplo, as transformações das estruturas da subjetividade no mundo moderno; mas em outros, ao enfatizar a espacialização do tempo, ele aponta justamente a continuidade ou a permanência do passado no presente. Será que há contradição em suas formulações, como apontado por Jauss e outros? Ou será que estas diferentes formas de lidar com os fenômenos observados baseavam-se na sua ideia de que passado e presente se encontram de múltiplas formas?

A contribuição de Benjamin sobre a memória é muito pouco sistemática, mas algumas observações feitas por ele, principal-

27. Há aqui novamente uma crítica à abordagem filosófica de Husserl, para quem objetos que fazem lembrar são compreendidos como sinais indicativos de um passado (Casey, 1987: 178-180).

mente no artigo *Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, artigo que foi escrito como parte do *Projeto das Arcadas*, são importantes para o desenvolvimento do argumento de que a memória tem múltiplos aspectos, nem todos reduzíveis entre si (Benjamin, 1968c). A análise de sua contribuição será feita a partir do que já foi enfatizado em relação ao conjunto de sua obra, ou seja, da importância de sua concepção de história e dos limites que ele apontou às diversas teorias filosóficas e sociais de sua época.

Benjamin analisou o significado da memória a partir das reflexões deixadas pelo filósofo Henri Bergson, interessando-se, principalmente, pela preocupação deste último com as relações existentes entre matéria e memória (Bergson, 1985). De maneira extremamente simplificada, poderíamos dizer que Bergson procurou uma alternativa ao pensamento filosófico, que era fortemente calcado no conhecimento oriundo da razão e das regras do pensamento, explicando a memória a partir do encontro entre a intuição humana e a materialidade temporal presente *em nós* (< *durée*). Benjamin defendeu algumas das reflexões de Bergson sobre a memória, pois considerou o conceito de *durée* importante por trazer a ideia de continuidade temporal.

Entretanto, Benjamin criticou a tentativa de Bergson de fundir no seu conceito de memória dois tipos de experiência que não se adequavam mais ao mundo moderno. Para Benjamin, Bergson definiu a natureza da experiência de tal forma que apenas o poeta poderia ser o sujeito adequado de tal experiência. Ele estava errado, porque, somente em alguns aspectos excepcionais da vida contemporânea, como na sobrevivência da aura, era possível a ocorrência do tipo de experiência descrito por Bergson.

Benjamin procurou compreender a memória como parte da experiência humana da modernidade; ele contextualizou a memória. Poderíamos dizer que atrelou as reflexões de Bergson às condições históricas atribuídas por ele ao momento em que vivia e, para isso, considerou alguns outros trabalhos sobre a memória. Segundo ele, a obra de Marcel Proust teria colocado a teoria de Bergson em questão:

O trabalho de Proust, *À Procura do Tempo Perdido*, pode ser visto como uma tentativa de produzir experiência sinteticamente, como

Bergson a imaginou, sob as condições atuais, pois há cada vez menos esperança que ela surja naturalmente (Benjamin, 1968c: 157)

Proust relatou o tipo de experiência descrito por Bergson, mas em condições muito especiais, porque este tipo de memória não fazia mais parte da sua condição de vida. Havia cada vez menos chance de que o contato entre a percepção de um evento em um determinado momento e o acúmulo de impressões presentes em cada indivíduo pudesse acontecer naturalmente (Benjamin, 1968c: 159). Proust mostrara que a lembrança evocativa, reunindo passado e presente, era um tipo de experiência que só ocorria no mundo moderno em caráter de exceção. Maree, seu personagem, praticamente não guardava nenhuma recordação de sua cidade e as lembranças passadas só retomavam a partir da sensação provocada por um doce, a *madeleine*. Para Benjamin, o romance de Proust é a prova de que o passado estaria em algum lugar fora do alcance das intencões da consciência e poderia ser totalmente esquecido pelo presente.

Benjamin descreveu dois tipos de memória: voluntária e involuntária. Enquanto a memória voluntária seria aquela que se coloca a serviço do intelecto e que traz para o presente eventos passados pela ação intencional daquele que lembra, a memória involuntária seria aquela em que experiências anteriormente vivenciadas surgem sem serem produtos de uma ação intencional. Associou a descrição da memória voluntária ao conceito de *Erlebnis* conceito este descrito por Wilhelm Dilthey como a experiência humana da vida.²⁸ Para Dilthey, alguma coisa toma-se uma experiência não apenas à medida que é vivenciada, mas à medida

28 Dilthey foi um filósofo alemão do século XIX que influenciou profundamente o ensino da história e da sociologia. Em seu trabalho mais conhecido, *Introduction to the Human Sciences* escrito em 1883, marcou a distinção entre a ciência natural e a ciência subjetiva ou das humanidades, enfatizando formas interpessoais da experiência humana, da contingência e da mudança. Sua influência sobre as teorias da história, a hermenêutica, a fenomenologia, a psicologia e a estética é intensamente reconhecida. Para Dilthey, todo conhecimento social e humano deveria ser obtido através da interpretação hermenêutica (Dilthey, 1989). Para uma análise do conceito de *Erlebnis* em Wilhelm Dilthey, ver Gadamer, 1991: 55-81.

que deixa uma impressão especial que garante sua continuidade. Poderíamos dizer que o que foi vivenciado aparece e tem existência somente se deixou sua impressão ou marca naquele que o vivenciou, ou, dito de outro modo: o que tem duração no tempo é aquilo que é percebido em um determinado momento do presente. Não há como separar passado e presente, uma vez que o primeiro está contido no segundo.

Não obstante a diferença entre as teorias de Bergson e Dilthey, Benjamin criticou os conceitos defendidos por este último, praticamente pelo mesmo motivo que havia criticado a teoria de Bergson. Dilthey acreditara ser possível colocar sob o controle da consciência todo o conjunto de experiências vividas pelos seres humanos. Para Benjamin, Dilthey, ao fazer de *Erlebnis* a base de todo conhecimento, errou porque acreditou ser possível haver uma única experiência verdadeira, ou um padrão único de conhecimento, capaz de abarcar todos os tipos de experiências. Ao enfatizar a condição histórica da experiência humana, Benjamin argumentou que o conceito de *Erlebnis* não permitia percepção alguma de uma continuidade temporal porque estava restrito à esfera de um tempo determinado da experiência humana. Ao argumentar que o conceito de *Erlebnis* não poderia ser considerado como uma concepção única e universal de experiência, Benjamin enfatizou a condição histórica e mutante da experiência humana. Há nele, portanto, uma noção de diversidade de experiência (ser-no-mundo) que não está contida no conceito defendido por Dilthey (Benjamin, 1968c: 163).

Se a memória voluntária seria responsável pela reconstrução do passado em um momento específico do presente, a memória involuntária seria responsável pela transmissão de experiências vivenciadas no passado através de gerações em um *continuum* temporal. Benjamin descreveu a memória involuntária como a experiência que constitui a tradição, que mantém a continuidade entre presente e passado e que está ausente da representação do passado feita no presente. Ele associou memória involuntária ao conceito de *Erfahrung* que postula que o único sentido a ser compreendido de experiências já vivenciadas é aquele que pode ser transmitido através do tempo, uma vez que a experiência é

um processo que vive com a tradição. Nas palavras do filósofo Hans-Georg Gadamer, *Erfahrung* é a essência da experiência hermenêutica e só é possível na condição de reconhecimento da alteridade dentro de relações humanas e de seu vínculo com a tradição, a que pertencemos todos (Gadamer, 1991: 346-362). O conhecimento é considerado resultado da interpretação e do confronto com seu próprio surgimento. O pensamento analítico aparece como resultado de uma abordagem genealógica que pressupõe a interpretação.

Para Benjamin, o ponto de partida para uma abordagem da memória, do conhecimento, não poderia ser a afirmação da vida em termos universais (Benjamin, 1968c: 156). Desto modo, ele criticou ambos os conceitos filosóficos de experiência, *Erlebnis* e *Erfahrung*. Ora, os limites estabelecidos por Benjamin às teorias do conhecimento podem ser igualmente aplicados às teorias do conhecimento que constituem o campo das ciências sociais. A ideia de um conhecimento pleno, tal qual o produzido na obra de arte, que permita a realização imediata e objetiva de um aprendizado adquirido ao longo de um *continuum* temporal está presente tanto nos grandes filósofos quanto nos fundadores das disciplinas ligadas às ciências da humanidade. A tentativa de definir conceitos universais para dar conta deste conhecimento pleno, capaz de fundir várias dimensões da experiência, tal como defendido por aqueles que priorizavam a razão ou a historicidade, foi denunciada por Benjamin como impossível.

Como anteriormente observado, Proust teria demonstrado o que não estava presente no trabalho de Bergson, ou seja, o caráter de exceção da memória involuntária. Embora o escritor francês tenha considerado possível restaurar através de seu romance este tipo de experiência perdida, para Benjamin, a memória trazida à tona no seu trabalho era em grande parte resultado de uma experiência que não poderia mais ser atribuída à estrutura subjetiva daqueles que viviam nas cidades modernas. A memória descrita por Bergson correspondia a um tipo de experiência que visava a uma completude, mas o que Benjamin procurou mostrar é que, a não ser no caso da aura, de um poeta lírico fora do lugar, ou de um escritor que escrevia páginas e páginas a partir de reminis-

cências, a memória do passado não era mais capaz de associar experiências, incorporar à história e trazer conhecimento.

Seguindo a crítica de Benjamin, é necessário admitir que se tomam anacrônicas e equivocadas as abordagens desenvolvidas por Neisser e por todos os outros intelectuais que trabalham com a psicologia social, definindo a memória a partir da organização subjetiva do conjunto de experiências travadas. Para os construcionistas, a tensão entre lembrança e esquecimento é substituída por um processo seletivo em que o passado é reconstruído a partir de experiências anteriormente percebidas. Os mecanismos responsáveis pela memória voluntária e pela memória involuntária são os mesmos. Se procurarmos pelas explicações destes autores para reações tais como enrubescimento em condições constrangedoras ou esquecimento de importantes questões, vamos nos dar conta de que todos eles procuraram explicar estas reações como variantes de um mesmo mecanismo, o dos fenômenos expressivos associados ao corpo humano. Como vimos, Halbwachs ofereceu também uma única explicação tanto para a memória voluntária, quanto para a involuntária. Neste sentido, enrubescer ou empalidecer, ter os sentidos paralisados, a visão alterada, o movimento ocular fora de controle, e até mesmo dar uma gargalhada ou cair em prantos seriam fenômenos explicados a partir dos quadros sociais.

Benjamin escreveu sobre dois tipos de memória e os associou a duas formas de compreender o mundo, mas não creditou a nenhum deles a possibilidade única do conhecimento. Ambos tinham como base uma capacidade subjetiva de compreensão perdida pelo mundo moderno. Para Benjamin, reduzir o conjunto de estímulos e formas de percepção àquelas que estavam presentes na consciência representava o começo do fim e trazia consequências políticas catastróficas. Como vimos, para ele os indivíduos não eram mais capazes de perceber o real sentido da vida; eles se encontravam isolados uns dos outros à mercê das lógicas do mercado; substituíam-se no rol da vida.

Na ausência do sujeito que tem a capacidade plena de interpretar e construir o passado, a memória é reduzida às abordagens que privilegiam as sobrevivências do passado, os monumentos,

as marcas no rochedo a que Halbwachs se refere. Mas estas, para Benjamin, tinham se tomado mitos, fetiches, sonhos ou fantasmagorias. Em *Crítica à Violência*, ele escreveu que quando o paraíso é reduzido a um simples significador, ou espaço vazio, esse vácuo pode conter uma violência devastadora (Benjamin, 1978c: 300). Benjamin denunciou tanto o pensamento de Dilthey, quanto o de intelectuais como Klages e Jung como responsáveis pelo fortalecimento do fascismo. Para ele, estes pensadores universalizavam o particular, traziam a teologia e o real para o campo do observável e realizável e, com isso, justificavam o bem e o mal, perdiam o poder de crítica.

Benjamin, Marcuse e diversos outros membros da Escola de Frankfurt foram extremamente críticos tanto ao que foi chamado aqui de mentalismo, isto é, a subordinação de vários fenômenos à sua dimensão subjetiva, quanto ao processo de reificação de construções sociais que operava no sentido inverso, isto é, subordinando vários fenômenos à sua dimensão objetiva. Denunciaram a perda de elos comunitários e de vínculos entre as pessoas a partir de tradições estabelecidas, o que foi associado ao crescimento das grandes cidades, aos processos de industrialização e ao desenvolvimento de relações de capitalistas de produção. Diferentemente do pensamento sociológico que se consolidou na academia, que acreditava ser possível alcançar o conhecimento a partir da análise lógica e racional de estruturas já dadas, os frankfurtianos questionaram a integridade tanto do sujeito que observa quanto a do objeto observado em tais procedimentos.

Não obstante a crítica devastadora à subjetividade moderna, a percepção de alegorias indiferentes ao significado simbólico ou metafórico do mundo e o forte paralelismo entre a técnica de montagem e o método desconstrucionista, Benjamin ainda pode ser incluído no grupo dos pensadores que são chamados de modernos por ainda acreditarem na possibilidade de desvendar o que se encontra por trás da aparência. Ao buscar uma alternativa para o conhecimento, Benjamin a pensou nos termos da análise que fazia da modernidade. Mas o desafio continuava a ser o de explicar como libertar a razão dos condicionantes da história. Pode a interpretação transcender a tradição? Como poderia ele,

parte deste mundo das alegorias, dar conta de imagens míticas, ideologicamente construídas, se o acesso ao significado, à causa e à origem destas imagens tinha se quebrado?

MEMÓRIA E TRAUMA

Como mencionado anteriormente, Freud, em diversos estudos, defendeu a tese de que nossos mecanismos mentais ou psíquicos sempre agiam no sentido de nos possibilitar uma resposta a estímulos externos de modo a diminuir tensões por eles provocadas. Para ele, o sistema mental atuava no sentido de diminuir o dispêndio de energia causado por estímulos externos, tanto de forma imediata (*pleasure principle*), como no sentido de autopreservação (*reality principle*).

Para Freud, o que diferenciava uma sensação agradável de uma sensação desagradável era a capacidade de o ser humano responder a estímulos externos diminuindo tensões. Quando se torna difícil lidar com situações externas que são agressivas, os indivíduos reproduzem a fonte da agressão segundo suas possibilidades de controle. Crianças lidam com seus medos de perda dos pais brincando de esconde-esconde, isto é, projetando nos objetos de que dispõem a sensação de perda e, deste modo, controlando-a. À medida que os indivíduos projetam no interior de si mesmos questões que estão fora do seu controle, regulam seu estresse porque se tomam figuras ativas no controle dos estímulos. Há, no trabalho de Freud, diversos exemplos de mecanismos utilizados para tornar possível o controle de estímulos não respondidos que geram ansiedade. Os sonhos, na teoria freudiana, indicam que a mente humana libera os conteúdos reprimidos (Freud, 1968b).

A partir desta premissa, Freud assinalou que o sistema psíquico constrói também barreiras a estímulos interiorizados, procurando neutralizar as fontes internas de liberação de energia. Há, portanto, um mesmo sistema de controle de energias liberadas que nos constitui. O sistema psíquico seria responsável por neutralizar esta energia que poderia ser liberada por estímulos externos e internos.

Freud começou a se preocupar, contudo, com o fato de indivíduos trazerem à tona experiências do passado sem qualquer

possibilidade de gerar controle, e, em consequência, de diminuir a tensão. A compulsão por repetir experiências traumáticas não propicia nenhuma possibilidade de reação: indivíduos reproduzem repetidamente dor e sofrimento, com um imenso gasto de energia, ao invés de controlarem as situações que surgem do interior deles próprios. Há, portanto, ocasiões em que repetimos experiências desagradáveis, dolorosas, para tentarmos controlá-las; mas há outras em que a pulsão para a repetição de sensações desagradáveis acontece sem qualquer controle. Ora, como explicar casos em que impomos a nós mesmos dor e sofrimento, como em algumas situações traumáticas (fantasias, pesadelos, neuroses), com grande gasto de energia e sensações extremamente angustiantes?

Até 1920, Freud definira os homens em sua relação de defesa contra os estímulos externos. Mas, ao escrever *Beyond the Pleasure Principle*, ele afirmou que o ser humano não estaria apenas voltado para a recepção seletiva de estímulos de forma a melhor se adaptar ao mundo e neutralizar a energia provocada pelos estímulos. Para ele, havia duas forças que atuavam de formas distintas no interior do aparato psíquico: Eros e Tânatos. Um sistema voltado para a aquisição do prazer (*pleasure principle*), adaptando melhor o indivíduo a seu mundo; e outro dominado pela pulsão direcionada à agressividade e à morte (*death instinct*). O indivíduo preso a neuroses de guerra voltava-se para a autodestruição. A possibilidade de compreender algumas atitudes a partir da pulsão de morte transformou radicalmente as formas de pensar o funcionamento dos processos psíquicos (Freud, 1968a).

O ato sexual, experiência máxima do prazer, seria resultado da extinção de uma excitação prévia muito grande, resultado do instinto ou pulsão sexual. A excitação deveria corresponder sempre a descarga de energia. Ao instinto de vida, de reprodução da espécie, Freud associa a pulsão de morte. O instinto sexual, responsável pela união entre dois indivíduos, seria igualmente responsável pelo processo vital, por aumentar a tensão entre duas formas de individualidade a fim de neutralizá-las na união, na satisfação máxima de prazer. De sua parte, a pulsão de morte seria responsável por elevar a liberação de energia sem neutralizá-la, tomando insuportável a existência.

Estímulos muito fortes do mundo exterior poderiam quebrar o mecanismo de proteção dos indivíduos e transformar-se, independentemente do poder dos indivíduos de controlá-los, em nova fonte de estímulos. Ao tratar dos conceitos de ansiedade, medo e pânico, Freud explicou que, na ausência de ansiedade, que seria uma forma de o sistema nervoso se preparar para defender o corpo de agressões externas, um estímulo potente poderia ser responsável por neuroses fortes, como aquelas encontradas em ex-combatentes de guerra. A força da agressão externa não encontraria barreiras no sistema de proteção, estando o indivíduo, neste caso, totalmente indefeso contra a agressão. Em situações não de estresse ou medo, mas de pavor, pânico, paralisação dos sentidos, o sistema psíquico não reagiria. Freud defendeu a ideia de que, nessas ocasiões, estímulos externos que não eram passíveis de serem neutralizados entravam para o aparato psíquico tomando-se parte constituinte dele; esses estímulos internalizados passavam a atuar como fonte de estímulos do interior do próprio sistema nervoso, liberando energia e causando situações de angústia (1968a).

Tanto Marcuse como Benjamin consideraram que o indivíduo moderno tinha perdido a capacidade de reação: tomara-se o zumbi que procura a morte e não a vida. Benjamin contextualizou tanto os conceitos filosóficos de conhecimento quanto a teoria de Freud sobre o sistema psíquico. Se não havia uma natureza única do conhecimento a ser considerada pelos filósofos, também era impossível pensar em uma estrutura psíquica única para a humanidade. A modernidade trazia com ela aspectos que inviabilizavam o conhecimento que era adquirido a partir de experiências vividas anteriormente em sociedades tradicionais.

Freud havia dado à teoria do choque, segundo a qual uma violência mecânica trazia danos físicos à estrutura molecular, uma outra conotação, chamando a atenção de que, na neurose traumática, a estrutura de defesa tinha falhado, permitindo que o sistema psíquico atuasse de forma destrutiva. Benjamin relacionou a descrição de Freud da experiência do *choque* à situação do homem moderno que, frente à imersão de estímulos e impressões, não se encontraria apto a responder a esses mesmos estí-

mulos. Com isso, as duas formas anteriores de experiência descritas pelos filósofos desintegravam-se. Devido à incapacidade de resposta, a ideia de um sujeito reflexivo, capaz de responder seletivamente a estímulos externos e atuar no mundo de forma consciente, perde sentido. O sujeito moderno é aquele cujos atos são determinados por comportamentos compulsivos, cuja origem ou motivação é para ele obscura.

Para Benjamin, o número de estímulos a que o indivíduo da cidade era submetido era imenso, muito maior que aquele que atingia as antigas comunidades tradicionais. Os indivíduos modernos, portanto, tomavam-se incapazes de responder a todos os estímulos externos, neutralizando-os. Os estímulos externos atravessavam a barreira de proteção da mente de cada um e eram internalizados. A modernidade deixava na memória dos indivíduos sua marca através do mesmo mecanismo pelo qual estímulos traumáticos aí se localizavam. Benjamin descreveu a condição do *flâneur*, de Baudelaire, do *homem blase* de Simmel, do cidadão K., de Kafka. Em todos esses casos, os indivíduos mostravam mal-estar, culpa, não por uma condição existencialista de perda de identidade, mas por se esquecerem de que haviam esquecido; os autônomos modernos tomavam-se incapazes de reagir às agressões que lhes eram perpetradas.

Benjamin associou o conhecimento a imagens dialéticas, ou seja, à presença de imagens relativas a diferentes experiências históricas num mesmo momento, numa mesma constelação, em conflito. A partir de tensões aparentes no imaginário do presente, seria possível a busca de um passado perdido. O que é fundamental no conceito de imagens dialéticas para o estudo da memória é que o confronto de diferentes formas de experiência humana, advindas de diferentes condições históricas, seria capaz de permitir ao passado intervir no presente, trazendo conhecimento. Este conhecimento, no entanto, não se dá sob a forma da razão, que tem por fundamento a "verdade", mas sob a possibilidade de uma prática libertária em relação ao passado, a redenção.

Para Benjamin, o tipo de experiência traumática seria a experiência da modernidade, que substituiria as experiências de vida descritas anteriormente. Os conceitos de memória confundem-se

com os conceitos de conhecimento e experiência e o argumento de Benjamin é que a memória na modernidade é aquela capaz de lidar com a representação alegórica; é a que está presente no interior da imagem mítica como seu reverso. A incorporação dos estudos de Freud aos defensores da teoria crítica permitiu uma compreensão muito mais abrangente dos processos de dominação e de alienação. A memória deixa de ser identificada apenas a processos seletivos em que lembrança e esquecimento cumprem a tarefa da adaptação ao mundo. Como veremos no capítulo que se segue, este veio será, na verdade, bastante explorado por intelectuais que operam com a distância inexorável entre significante e significado, denunciam as estratégias de poder relacionadas à construção do conhecimento - que tem sido bastante reificada contemporaneamente - e optam por técnicas de desconstrução similares às defendidas por Benjamin.

ENTRELAÇANDO DIFERENTES TIPOS DE MEMÓRIA

Benjamin apontou o confronto de imagens dialéticas como o único caminho possível ao conhecimento na modernidade. Ele ressaltou aspectos importantes até então ignorados, como a possibilidade de revelar a dominação que se oculta no texto do dominador. Ao contrário das teses que se tomam datadas e sofrem de certo anacronismo, as reflexões de Benjamin vêm abrindo novas perspectivas ao longo do tempo. Quanto mais o tempo passa, mais compreendido é o seu trabalho e melhores são as análises que a partir dele são elaboradas. Mas há em Benjamin, assim como em outros intelectuais da época, uma avaliação muito radical sobre o conteúdo da construção da personalidade na modernidade. Ao trabalhar com a representação alegórica, Benjamin mostrou que os homens não podem ser considerados sujeitos absolutos do conhecimento e ampliou consideravelmente os conceitos de alienação. Contudo, ao submeter todos os processos interativos às determinações da alegoria, repetiu o erro que fora por ele tão criticado, a universalização da experiência.

Podemos supor, entretanto, que os indivíduos modernos não sejam todos eles e a todo momento massacrados pelos es-

tímulos externos; podemos supor que diversas formas de reação e interação ocorram simultaneamente; que alguns vínculos com a tradição se mantenham e que outros seja rompidos; que algumas atitudes se relacionem à manutenção de normas e valores estabelecidos, enquanto outras reconstruam de forma reflexiva as estruturas sociais. Discutindo a tese da destradicionalização defendida por Giddens e outros, Paul Heelas procurou mostrar que a destradicionalização ocorreu, mas não foi suficiente para erradicar todas as demais formas de ação e interação (Heelas, 1996). É importante resgatar a multiplicidade de processos envolvidos com a memória.

Também Jürgen Habermas trabalhou com diferentes formas de ação social na modernidade. Ele descreveu a ação racional, reflexiva, em que o ator guia seus passos com o intuito de realizar objetivos anteriormente traçados; a ação interativa, em que atores negociam os significados de suas atitudes; a ação normativa, responsável pela reprodução de normas; e a ação comunicativa, capaz de coordenar de forma abrangente todas as demais. Seguindo o sistema estrutural-funcionalista estabelecido por Talcott Parsons, associou a cada tipo de ação um sistema próprio, descrevendo, com isso, os campos econômico, político, social e cultural (Habermas, 1984). A adequação destes tipos de ação aos domínios assinalados tem sido fonte de controvérsia e sua aplicabilidade é duvidosa. Ironicamente, pois é um dos herdeiros do legado da teoria crítica, Habermas foi também incapaz de ampliar a noção de alienação, restringindo os fenômenos sociais à sua construção. Não percebeu que o questionamento à razão não levaria à irracionalidade, mas, pelo contrário, seria responsável pelo alargamento de formas ampliadas de repressão que estão presentes em sentimentos, hábitos, atitudes e narrativas.

Mas Habermas contribuiu significativamente para a nossa compreensão de que há diferentes tipos de ação e interação social na modernidade. Jamais aderiu às construções da práxis reflexiva como síntese de todas as outras, mantendo-se sempre atento aos limites da razão que opera sob a lógica da política e do mercado. É importante, portanto, resgatar não só as diversas dimensões da racionalidade, como o faz Habermas, mas incorporar

também as tentativas de conhecimento que operam para além dos limites estabelecidos pela razão.

A memória, em consequência, pode ser compreendida como pensamento que se concretiza em ações; como ações que se concretizam em imagens e monumentos; e como monumentos que se concretizam em ações. A memória pode reconstruir o passado de acordo com os interesses do presente, mas pode apenas reproduzir estruturas dadas. A memória que está presente em atitudes do presente pode ser resultado tanto de interações repletas de significado quanto de estruturas coletivas arbitrárias. Monumentos, finalmente, podem perpetuar tanto acordos consolidados com base em laços de solidariedade como acordos entre gerações sobre barbáries perpetradas. Dessa forma, podemos compreender que a memória voluntária pode coexistir com a memória involuntária, e que lembrança e reminiscência podem igualmente coexistir. Da mesma forma, podemos dizer que situações traumáticas ocorrem e que memórias coletivas que se reproduzem contêm significados que não têm força para se expressarem.

Embora Benjamin tenha proposto um novo padrão de conhecimento, é importante destacar que ele compreendeu tanto a memória voluntária quanto a memória involuntária como formas de apreensão da realidade, e associou cada tipo de memória a um tipo de experiência humana, característico de um determinado período histórico. Além disso, sua noção de que o inconsciente traz um conteúdo que não é acessível à consciência é de fundamental importância, pois rompe com a ideia comumente defendida nas ciências sociais de que toda a verdade está contida em uma rede de significados presente entre indivíduos em interação. Até que ponto a ruptura entre historicidade e razão é uma característica da modernidade? Não seria ela uma condição que tem preocupado filósofos desde as primeiras formulações encontradas sobre o conhecimento?

Há um aspecto do trabalho de Freud que contribui bastante para a compreensão dos limites da teoria social. Freud introduziu uma nova questão para reflexão ao propor que o antagonismo traçado entre consciente e inconsciente fosse substituído pelo antagonismo entre o princípio do prazer e a pulsão de morte. Freud pro-

pôs uma explicação que tinha por base uma pulsão anterior àquela que resulta dos mecanismos de defesa do organismo. Definiu *drive* ou pulsão como um tipo de processo nervoso que libera energia; uma pulsão inerente à vida orgânica e voltada para restaurar um estado primitivo de vida. Como toda substância viva morre por causas naturais, Freud acreditou que também os seres humanos tinham uma pulsão voltada para a sua própria destruição e morte.

Para Freud, a pulsão à repetição seria resultado de uma pulsão primária (*<death instinct>*), que atuaria de forma diferente do processo nervoso estímulo-resposta regido pelo princípio responsável pela adaptação dos homens ao seu meio e que se manifestaria pela neutralização da energia liberada. Essa pulsão representaria um elemento anterior à defesa e se manifestaria sob a forma de liberação de energia. O sistema psíquico, como qualquer outra substância viva, teria como função a busca do estado de latência do mundo inorgânico; ele estaria a serviço da pulsão primária de morte (1968a).

O filósofo Paul Ricoeur chama a atenção para a falta de provas relativas à origem ou causa de comportamentos neuróticos na teoria de Freud.

Em 1930, Freud viu mais claramente que o instinto da morte permanece um instinto silencioso 'no interior' do organismo vivo e que ele se torna manifesto apenas na sua expressão social como agressividade e destruição. Este é o sentido de nossa afirmação anterior de que a interpretação da cultura possui o privilégio único de revelar o antagonismo dos instintos (Ricoeur, 1979:308)

Freud compreendeu que poderia haver comportamentos gerados por fatores diversos e redimensionou a tarefa interpretativa de forma a investigar comportamentos e não sua causa ou origem. Não há uma correspondência entre instinto e comportamento, pois experiências traumáticas poderiam ser resultado de estímulos liberados ou por um instinto (pulsão) ou pelos mecanismos de defesa dos estímulos externos e internalizados. O primeiro fator é anterior a qualquer aspecto social, enquanto o segundo é resultado de formas comunicativas.

Ricœur comparou a impossibilidade de determinação da origem do comportamento na teoria psicanalítica, a impossibilidade de determinação do significante na análise do significado linguístico. A análise de sentido de uma expressão linguística nunca alcança uma resolução final e definitiva:

Mas nada disto prova que aquilo que vem para a linguagem - ou melhor; que é trazido para a linguagem - é ou precisa ser linguagem. Ao contrário, porque o nível de expressão própria ao inconsciente não é linguagem, o trabalho de interpretação é difícil e constitui um verdadeiro avanço linguístico (Ricœur, 1978:312).

Outro aspecto que aparece no trabalho de Freud e que tem relação direta com a teoria social diz respeito à noção de transferência no tratamento psicanalítico. Embora nos seus primeiros trabalhos tenha usado a interpretação de textos em larga escala, nos seus últimos escritos os limites da interpretação já eram claramente apontados. Limitou a arte da interpretação ao afirmar que não importava se determinada fonte de ansiedade fora produzida pelo mundo externo ou pelo mundo da psique: o importante seria tratar o conteúdo reprimido fosse qual fosse sua origem. O método ou tratamento psicanalítico vai compreender a questão do conhecimento através da técnica dialógica da transferência. O conteúdo reprimido torna-se detectável apenas quando se presentifica na relação entre o psicanalista e seu analisando. A procura pela origem ou pelo trauma reprimido é substituída pelo tratamento dos efeitos do trauma, observáveis apenas a partir de uma interação social em que a compulsão à repetição de certas atitudes pode ser notada.

Há uma crescente produção de análises que tematizam a experiência sob a forma de trauma, apontando como possibilidade de conhecimento a análise daquilo que fora gravado na memória, ou seja, da impressão do estímulo traumático na matéria da memória no momento mesmo do choque. Estaria gravado na memória o mundo real tal como acontecera, pois o indivíduo não teria tido a possibilidade de perceber, interpretar ou responder ao estímulo agressor. O indivíduo seria portador de algo que ele

não tem a capacidade de interpretar. Eventos traumáticos não são assimilados nem fazem parte de experiências totais no momento em que alguém se confronta com eles, porque eles vão além do que é aceitável. A mediação necessária para que haja conhecimento sobre estes eventos está ausente: há um colapso da testemunha e um colapso de compreensão que ocorre no momento em que o evento acontece.

Ainda assim, indivíduos traumatizados tomam-se o sintoma de uma história que eles não possuem inteiramente. Isso acontece porque a história ocorre sem testemunhas. Eventos traumáticos têm sido considerados como parte de nossas vidas cotidianas; eles não estão necessariamente associados a períodos de guerra e de exceção. Como evento que ultrapassa a resposta imediata da ação, o trauma pode ser a causa de performances repetitivas, nas quais não há testemunha. O que acontece é que aqueles que sofrem o trauma ficam presos no interior do evento. Os pesquisadores procuram os fatores políticos, repetitivos, estéticos e ideológicos que determinam narrativas e nelas estão presentes sem serem expressos discursivamente.

Esta é uma tentativa de conhecimento atual, desenvolvida por historiadores que investigam o holocausto e situações traumáticas de toda ordem (LaCapra 1994; Caruth 1995 e 1996; Wood 1999). A dizimação e massacre dos nativos americanos, o tráfico negreiro, a segregação indiscriminada contra as mulheres têm sido algumas destas situações traumáticas que deixaram não só marcas em “estado puro” nos indivíduos vitimados, como em gerações subsequentes. Diversos investigadores procuram identificar a permanência do comportamento compulsivo e autodestrutivo ao longo de gerações causado não pela transmissão do conhecimento, mas sim pela ausência da transmissão do conhecimento. As bases teóricas destas últimas abordagens foram fornecidas por pensadores como Foucault, Lacan e Derrida.

MEMÓRIA E CONTRAMEMÓRIA

Deleuze, Lacan e Foucault excluíram de suas reflexões qualquer aspecto relacionado ao indivíduo racional nas explicações que geraram sobre os fenômenos sociais. Seus escritos nos mostram uma subjetividade subordinada à noção de temporalidade, radicalizando a crítica à “razão”. A memória foi descrita por Deleuze como um movimento em constante processo de diferenciação; por Foucault, foi compreendida enquanto contramemória, isto é, enquanto o não dito sobre o passado. A semelhança de Marcuse e Benjamin, esses autores destacaram a ruptura entre as palavras e as coisas, entre a razão e o reconhecimento. Diversamente aos argumentos dos primeiros, no entanto, não se voltaram para a associação entre indivíduo e memória como uma alternativa viável aos limites inerentes à razão. Há ainda nesses autores uma concepção de tempo que desafia formulações filosóficas anteriores, visto que criticam qualquer tentativa de resgatar o tempo através de uma perspectiva universal e metafísica (Santos, 2001).

Neste segmento, o objetivo é mostrar que os trabalhos de Jacques Lacan, Michel Foucault e Jacques Deleuze trazem uma contribuição importante à compreensão da memória. Primeiro, serão analisados os conceitos básicos de subjetividade e temporalidade em três conferências proferidas pelo filósofo Jacques Deleuze. Em segundo lugar, serão objetos de nosso escrutínio a questão do inconsciente estruturado como linguagem, em Jacques Lacan, e o conceito de arqueologia do saber, em Michel Foucault. Esses temas serão por nós tratados pelo fato de serem

bastante recorrentes em algumas das abordagens que concernem à memória coletiva. Embora não seja nosso objetivo desenvolver uma análise filosófica sobre a consciência possível da temporalidade, tema que ultrapassa bastante os limites desta pesquisa, algumas observações que Derrida faz às formulações de Hegel, Husserl e Heidegger serão mencionadas.

A DESCONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA

DERRIDA ENTRE NARRATIVA E MEMÓRIA

Na primeira parte deste trabalho, vimos que as várias correntes da teoria sociológica analisadas consideram a memória como uma construção social relativa ao passado, que é realizada através do uso da razão por um indivíduo ou por um grupo de indivíduos que interagem no presente. Ainda que se considerem as diferenças entre as teorias assinaladas, cindidas, *grasso modo*, entre os que afirmam, por um lado, que os indivíduos atuam com maior racionalidade, e os que sustentam, de outra parte, que não há muita objetividade nas interações sociais, mas, sim, reprodução ou manutenção de estruturas, é inegável que estas são abordagens que priorizam o pensamento ou a ação humana como fontes importantes da explicação do que seja a memória. Como vimos, mesmo os estudos contemporâneos sobre a memória coletiva, que têm por base abordagens fenomenológicas, subordinam a compreensão do passado às diferentes formas de subjetividade.

Escritores como Marcuse ou Benjamin, que tecem críticas radicais à modernidade, procuraram na memória, traduzida como inconsciente coletivo ou imagens-sonho, uma alternativa à razão instrumental. Mas, quando o questionamento ao lugar do “sujeito” ou “ator social” é radicalizado, até mesmo as alternativas encontradas se desfazem.

Ao longo deste trabalho, procurou-se mostrar que diferentes abordagens filosóficas sobre a memória trabalharam basicamente com dois tipos de memória, duas formas de experiência ou consciência espaço-temporal: uma relacionada à percepção do

passado em um determinado momento do presente; e outra, a um processo contínuo de aprendizado. A associação entre essas duas experiências é em certa medida similar à tarefa da teoria social de alcançar uma síntese entre teorias da ação e da estrutura. Voltando aos questionamentos filosóficos, a síntese entre memória involuntária e memória voluntária é descrita por muitos como a impossível tarefa de traçar uma correspondência entre um estado mental e sua expressão linguística, entre significados da memória e termos linguísticos.

Dentre os filósofos contemporâneos, Derrida tem sido o que questionou de forma mais radical a possibilidade de contarmos histórias *com* nossas memórias, ou seja, ele questionou a possibilidade de pensarmos esses dois termos em separado, e, portanto, de expressarmos no presente experiências adquiridas no passado. Será que a narrativa do presente pode dar conta de algo separado de seu próprio ato de criação?

Eu nunca soube como contar uma história. E como não há nada de que eu goste tanto quanto a memória, e a Memória em si mesma, Mnemósine, tenho sempre sentido esta incapacidade como uma triste doença. Por que a narração me foi negada? Por que não recebi este dom? (Derrida, 1989: 3)

Entre janeiro e fevereiro de 1984, três semanas após a morte de Paul de Man, Jacques Derrida proferiu algumas conferências sobre a memória, publicadas dois anos mais tarde. Nessas conferências, sustentou que a memória deveria ser considerada a um só tempo alegoria e ironia, o que para ele representava tolerância e não insolência, como muitos poderiam qualificar.

No livro que reúne essas conferências, *Mémoires for Paul de Man* Derrida, refletindo inicialmente sobre um poema de Hölderlin, *Mnemosyne*, descreveu a memória como uma lamentação impossível, “um velório *en défaut*, na ausência de” (Derrida, 1986: 3-43). Afirmou que a memória não tem um objeto em si mesmo para ser recordado e que não podemos nunca esperar desmascarar seus objetos. A lamentação é impossível porque não há um corpo para ser velado. O autor definiu a memória

a partir da ausência do corpo a ser pranteado. Evidentemente, o corpo ausente gera a impossibilidade de a memória revelar o passado. Seria uma infidelidade pensarmos ser possível a recriação de uma imagem, de um ídolo, de um ideal, do “outro”, que está ausente, porque o “ser” do outro em nós nunca poderia ser a ressurreição do “outro”. Derrida criticou, assim, as abordagens que consideram a memória passível de resgatar o passado uma vez acontecido. Mas se o passado não pode ser recuperado pelo presente, nem por isso ele está morto. Não há nenhuma lamentação a ser feita porque o objeto do lamento não existe: só vive dentro de “nós”. Dessa perspectiva, Derrida viu a memória como uma lamentação que ocorre na ausência de algo a ser lamentado. Rejeitou tanto a noção de morte quanto a de imortalidade.

Além de estabelecer como impossível a identidade entre passado e presente, Derrida chamou a atenção para o fato de que, se a memória é incapaz de resgatar um passado real, ela também está longe de ser uma mera faculdade psicológica capaz de recriá-lo por si mesma (Derrida, 1986: 33-34). “Re-criar” o passado é impossível, porque o movimento que fazemos de interiorização do outro preserva em nós a vida, o pensamento, o corpo, a voz, o olhar e a alma do outro, embora na forma de sinais, símbolos, imagens e representações mnemônicas, que são apenas fragmentos lacunares, dispersos e separados. Como não há morte, não há possibilidade de origem e não há presença. O passado não existe para ser descoberto; e também não pode resumir-se a uma criação de indivíduos no presente. Derrida pensa a memória enquanto movimento, ação e promessa e a inscreve em um movimento contínuo. Contribui, desta forma, para a nossa compreensão de que a história, enquanto narrativa do presente, não é capaz de representar o passado real; desfaz ainda a mistificação mais recente de que memórias coletivas trariam o passado para o presente.

Ao longo da conferência *A Arte da Memória*, Derrida fez uma crítica à noção hegeliana de que há possibilidade de conhecimento a partir da dialética entre passado e presente (Derrida, 1986: 47-88). Para Derrida, não é possível o encontro entre passado e presente, porque a memória é inseparável da promessa de ressurreição do momento anterior. A memória não pode trazer

esperança de conhecimento e legitimação porque está sujeita ao movimento contínuo de seu objeto e aos limites impostos pelo texto do presente. Como a memória não se resume ao ato absoluto de lembrar e esquecer, não podemos dizer “memória”, mas sim “em memória de”.¹

Demida enfatizou não só a impossibilidade de expressão do outro em nós, em termos de presença, mas também a impossibilidade deste encontro em termos de movimento. Ele rejeitou qualquer possibilidade de reconciliação entre passado e presente. A memória, segundo ele, não tem a capacidade de resgatar o passado, porque se, por um lado, o outro não pode ser expresso ou encontrar um lugar em si mesmo, pois o outro também não existe em si mesmo, independente de nós, por outro lado, o outro nos marca e esta marca é a lei. O significado está, portanto, acima de qualquer tipo de interiorização, subjetividade, movimento dialético.

Para Demida, Hegel, em sua *Encyclopedia* teria diferenciado de forma equivocada *Gedächtnis* e *Erinnerung* com o intuito de relacionar esses termos dialeticamente. Definiu *Gedächtnis* como memória reflexiva, que pensa e preserva em si própria a memória de *Denken* e, ao mesmo tempo, como faculdade mecânica de memorização. *Erinnerung* por sua vez, foi compreendida como reminiscência, ou seja, como a memória que interioriza e preserva experiências vividas no passado. O argumento de Demida é que estas duas memórias, que podemos chamar de memorização, no sentido de técnica mnemônica, e de lembrança, enquanto memória interiorizada, não detêm a independência pre-

1. Embora Derrida procure distanciar-se do pensamento de Heidegger, considerando este último também como um representante da metafísica, a crítica à noção de tempo linear e infinito, atribuída a Hegel (1977), foi feita inicialmente, e de forma brilhante, por Heidegger, que, em *Ser e Tempo* afirmará que a tese principal presente na interpretação vulgar de tempo - a de que o tempo é “infinito” - empobrece a noção de temporalidade. O tempo é compreendido como uma sucessão ininterrupta de “agoras”. Se a caracterização de tempo mantém esta sucessão de “agoras”, nenhum princípio ou fim pode ser encontrado. Cada momento é imediatamente o que não é mais. O tempo é então infinito em ambas as direções, passado e futuro. Heidegger vai associar esta concepção vulgar de tempo não só a Hegel, mas ao pensamento filosófico metafísico desde os clássicos (Heidegger, 1996: 385-396 e Heidegger, 1996: 416-417).

vista pelo pensamento dialético. Não há relação dialética entre elas porque essas formas de experiência não existem separadamente. A relação entre as duas memórias descritas por Hegel não seria dialética, porque qualquer coisa que relacionasse a memória ao pensamento estaria presa à ordem do nome. Para Derrida, o nome é a única possibilidade da memória.

Para Derrida, Hegel, ao reunir a essência do “ser” a seu “ser-passado”, *Wesen à Gewesenheit*, estabeleceu os vínculos entre história e liberdade, pois seria esta consciência histórica que estabeleceria as condições de autonomia do sujeito em seu mundo. Mas será que há algo que vem do passado, independentemente do presente, e que é capaz de proporcionar o surgimento do conhecimento e da liberdade? Argumenta o filósofo francês que na essência do discurso há uma promessa sem a possibilidade do acontecimento, representando o contrário do movimento dialético, no qual aquele que perde ganha e no qual sempre que alguém perde, alguém ganha. Para Derrida, não há um passado independente do presente e, portanto, não há um passado que a memória possa utilizar para libertar os homens do presente.

Embora criticando Hegel, há também no trabalho de Derrida um questionamento muito contundente à noção de que o pensamento possa se distanciar do mundo que o contém. A relação entre pensamento e história não é pensada através da dialética. Para Derrida, o indivíduo não tem a capacidade de resgatar o passado não só porque o passado não existe em si mesmo, mas também porque tampouco o indivíduo existe enquanto uma entidade autoperferenciada. Não há consciência autônoma e livre capaz de reanimar o passado. Quando os indivíduos se lembram de eventos passados, eles não têm a habilidade de ver nada com um novo olhar, pois fazem parte de uma cadeia de significados da qual não têm o menor controle. A crítica de Derrida à noção de intencionalidade pode ser mais bem compreendida quando consideramos sua crítica ao trabalho de Husserl. No ensaio *Le signe et le clin d'oeil*, Derrida analisou as conferências de Husserl, publicadas sob o título *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (1964). Sua crítica é que Husserl acreditou que a não presença e a alteridade são internas à presença; defendeu uma noção de tem-

poralidade que privilegia o presente, o agora, e, portanto, tomou-se incapaz de lidar com a questão da continuidade, com a noção de *durée*, privilegiada por Bergson, Heidegger, Ricœur, Freud e tantos outros (Derrida, 1967: 67-77).

Para Derrida, portanto, a questão da continuidade não poderia ser compreendida dentro da esfera da intencionalidade. Mas se o ato de prantear um corpo ausente não pode ser admitido nem em termos da dialética hegeliana, nem em termos da intencionalidade defendida por Husserl, ele também não pode ser admitido em termos da tradição hermenêutica, que aponta para a possibilidade de compreensão de heranças transmitidas ao longo de um tempo contínuo.

A noção heideggeriana de *Da-sein* implica que a representação do “ser” é sempre diferente do “ser-em-si-mesmo”, ou da verdade inerente ao “ser”. Ao inserir o “ser” no tempo, na tradição que o contém, Heidegger encontra sua totalidade.² A crítica de Derrida é que Heidegger assimilou dois conceitos que precisariam ser percebidos separadamente: *Anwesenheit*, presença em geral do “ser”, e *Gegenwartigkeit*, presença do “ser” em um sentido temporal. Ao assimilar estes dois termos, Heidegger percebeu o “ser” como prisioneiro apenas dele mesmo. Este erro fez com que Heidegger percebesse o traço como sendo prisioneiro do texto e não pudesse chegar à percepção do traço em si mesmo (Derrida, 1982: 29-67).

Seguindo a crítica de Paul De Man à apropriação heideggeriana da poética de Hölderlin, Derrida enfatiza a distinção entre “lei” e “ser”. Não há possibilidade de nenhum “ser-em-si”, ou de qualquer presença ontológica deste “ser”, como pensava Heidegger. Com esta afirmação, Derrida procura fazer uma distinção entre seu pensamento e toda a filosofia metafísica. Ao afirmar que a materialidade que existe é mais antiga que aquela que apa-

2. Heidegger vai afirmar, por exemplo, que a tarefa da filosofia tem sido a de interpretar a totalidade primordial do *Da-sein* considerando as possibilidades de uma existência autêntica e inautêntica em termos das bases existenciais e ontológicas. Para ele, a temporalidade revelou-se como esta base e, portanto, como a estrutura primordial do ser do *Da-sein* (Heidegger, 1996: 397).

rece em oposição à subjetividade e ao negar que a narrativa possa estar dentro de um contexto forjado pela tradição, Derrida situa também como metafísico o pensamento de Heidegger (Derrida, 1986: 53).

Para Derrida, há apenas a possibilidade de nomear uma ordem que, na sua essência, é sempre distinta do “ser” imediato. Seguindo esta percepção, ou seja, de que não há um “ser” independente de sua expressão linguística, ou ainda, de que não há uma memória independente do nome, do texto, da narrativa, enfim, de que não há uma história independente de sua condição histórica, mas que esta condição histórica não é a essência de si mesma, Derrida continua sua análise apontando a finitude e os limites dos diversos fenômenos associados à memória.

Não há, portanto, para Derrida, tradição ou abordagem ao “ser” que seja capaz de dar qualquer materialidade ao ato de ser; mas existe a “lei”, que está além da interiorização e que não pode ser reduzida à essência do “ser”. Como inexiste o entrelaçamento entre forma e conteúdo, que seria o suporte do pensamento simbólico, mas o que existe é tão somente a memória presa ao texto do presente, não há a possibilidade de afirmação da memória em relação a um outro significante, seja através da relação dialética que poderia haver entre passado e presente, seja através da percepção de continuidade entre passado e presente. Se não podemos pensar passado e presente como dois termos distintos; se a narrativa do presente é incapaz de dar conta de um fenômeno em progresso; se a memória não tem um objeto para ser lembrado e um sujeito que lembra, afinal, o que é a memória?

Derrida nos anuncia que nada há de fixo em que possamos nos amparar: é dele a afirmação de que tudo passa e tudo acontece referindo-se ao contexto e à lei. Quando diz que só podemos falar “em memória de”, ele introduz a noção de “*différance*”³, com “a”, que significa diferir no sentido temporal e no sentido de

3. Derrida opta pela grafia “*différance*” ao invés de “*différence*” para indicar um processo constante de diferenciação e para que seu conceito não seja confundido com um processo em que um termo constitui-se meramente pela diferença ou oposição a seu antecedente.

nunca ser idêntico. Ao pensar “em memória de”, pensa o que excede e o que se coloca como alternativa aos conceitos de memória e esquecimento. Além disso, por afirmar um diferir contínuo, “em memória de”, Demida suspende o desejo e anula seus efeitos, porque o compreende inscrito numa cadeia de significados imprevisíveis. A medida que não há um futuro a ser desejado, é possível a promessa do presente para realizações futuras que não contêm em si mesmas a certeza das regras do jogo.

No conceito de memória criado por Demida, o que chama nossa atenção é o movimento de ruptura, de heterogeneidade e de disjunção. Ele lida com signos que estão presentes quando lembramos o passado, recriamos experiências vividas anteriormente ou meramente reproduzimos palavras em sequência. No entanto, ele invalida a concepção de memória que se volta para a representação do passado, da mesma forma que o conceito de sujeito que visa alcançar consciência plena através da memória. Tanto a história quanto a memória retomam o passado dentro da ordem do nome e o poder de nomear é a única possibilidade. O ato de dar nomes significa estar inscrito em traços ou sobrevivências do passado, que marcam cada inscrição do presente. Se não temos acesso ao passado, é porque este está além de nós e de nossa presença. Essencialmente, a memória, como pensamento ou ato que inscreve a si mesmo, não pode ser pensada em relação a nenhuma anterioridade, mas dentro de sua manifestação externa, que é função apenas de si mesma.

Em suma, para Demida, a memória não implica o “ato de lembrar o passado”, pois nenhum dos dois termos (passado e presente) pode pressupor o outro; o passado nunca está totalmente presente, e jamais permite ser revivido integralmente na interioridade da consciência. Assim, a legitimação da narrativa (seja ela sobre o passado ou sobre o presente) é dada apenas durante o ato de recitar a si própria. Como a memória envolve o ato de contar histórias, aparece como um ato contínuo, o que é capaz de engendrar a “ilusão” de uma duração no tempo; mas isto não implica que ela seja a própria duração (Demida, 1986: 83), pois a memória não suporta nenhuma forma concreta em si própria. Em sua totalidade, é sempre contemporânea ao ato de contar histórias

e não pode considerar o passado, pois a anterioridade está além do nosso pensamento, do nosso conhecimento.

Se pensamos anterioridade ou passado, pensamos origem e fundação, e a memória não se refere à origem e nem vive em sua presença. A memória em movimento não é *immémte*, a representação de um passado no presente; ela não tem um significado em si mesma, e não pode afirmar-se a si própria no presente. Para Derrida, nem o passado, nem a intencionalidade do presente e, nem mesmo a percepção do passado em sua continuidade temporal com o presente têm a capacidade de propiciar um conhecimento crítico, no sentido de um conhecimento que ultrapasse os limites impostos pelo que ele denomina “lei” ou “ordem”. Para Derrida, se há um significado do passado a ser buscado, este não pode ser compreendido nem no passado nem nos atos do presente, porque ele se encontra além das possibilidades do conhecimento subjetivo e da sua legitimação.

Sabemos que o tempo só para em nossas imaginações e que o passado não pode ser compreendido a partir da representação do que já foi. Não há como questionar Derrida quando ele afirma que a memória não resgata o passado tal como ele foi. Mas Derrida contrapõe a essa perspectiva um argumento questionável: à medida que o passado coexiste com o presente, ele nem dá origem ao presente, nem está contido em sua forma original, diferenciada do presente, no presente. Nesse sentido, a memória não pode ser nem o ato de lembrar o passado (que não existe enquanto passado, separado do presente), nem o ato de constituição do não idêntico. Se todo o passado tem uma relação de continuidade com o presente, não faz sentido pensá-lo nem em termos simbólicos, nem alegóricos. Para pensarmos a alegoria, esta precisaria ser pensada em seus próprios termos, isto é, sem qualquer relação direta com origem ou significado anterior.

MEMÓRIA COMO *DIFFÉRENCE*

Derrida dedicou parte considerável de seu trabalho ao diálogo com a teoria freudiana. Para ele, tratava-se de retirar o conceito freudiano de traço da metafísica da presença, ou seja, de

desconstruir a tentativa da psicanálise de revelar a verdade oculta no inconsciente. Em *Freud et la scène de l'écriture*, considerado por ele como a elaboração dos argumentos já apresentados em *De la grammatologie* (1967b), Derrida já havia delineado sua crítica à psicanálise. Encontramos, entretanto, em *Mal d'archive: Une impression freudienne*, o argumento mais sedimentado do autor sobre alguns conceitos básicos de Freud que dizem respeito à memória, a situações traumáticas e à pulsão ou instinto de morte⁴ (Derrida, 1995).

Como vimos, Freud, em *Interpretação dos Sonhos*, trabalhou com dois sistemas psíquicos ou mentais, consciente e inconsciente, como se fossem processos distintos, embora pertencentes ao mesmo sistema; a partir de 1920, no entanto, apresentou uma versão mais complexa dos processos psíquicos, descrevendo o instinto de morte como um processo capaz de liberar energia em situações traumáticas. Diferenciou este instinto destrutivo de processos desencadeados por mecanismos voltados para a proteção do sistema nervoso contra estímulos externos. Um estímulo forte o suficiente para ultrapassar o sistema de defesa seria incorporado ao sistema como fonte de energia liberada a partir do interior de nós mesmos. Freud enfatizou que, embora o instinto direcionado à autodestruição não estivesse em contradição com os demais mecanismos de defesa, seria anterior a estes últimos e agiria de forma independente destes (Freud, 1968a). O conceito de *instinto* defendido por Freud denota alguma força que surge a partir de nós, indivíduos, e não a partir do processo de interação entre os homens e seu mundo. Freud, portanto, descreveu dois processos: o que era traduzido e percebido pela consciência; e um outro, que estava além do sistema relativo à consciência.

O objetivo de Derrida em *Mal d'archive* foi desconstruir a oposição que Freud estabeleceu entre consciente e inconsciente, vinculado este último a traços da memória, entre o sistema de defesa (*pleasure reality principle*) e o instinto de morte.

4 Embora haja uma divergência sobre a utilização dos termos “instinto”, “impulso” ou “pulsão”, esta diferença não será considerada aqui, uma vez que os termos estão sendo utilizados em paralelo ao significado atribuído a eles por Freud.

Segundo Derrida, Freud trabalhou com a ideia de um arquivo mental, *hypomnēsis*, que seria distinto tanto da *mēmē* quanto da *anamnēsis* (Derrida, 1995: 37-8). A noção de um arquivo mental seguia a ideia de um *hypomnēma*, isto é, um aparato mental documental. Como, para Derrida, o passado não existe em si mesmo para ser resgatado pelo historiador, também não existiria o arquivo mental para ser resgatado pelo psicanalista, tal como descrito por Freud.

Para o filósofo, há uma contradição no conceito freudiano de instinto de morte, uma vez que, ao mesmo tempo em que ele permite e condiciona o processo de formação do arquivo, também é responsável pela anulação da memória e a extinção do próprio arquivo. Ele vai explorar o fato de que o instinto de morte ameaça qualquer possibilidade de formação do arquivo. O arquivo, portanto, não é feito de traços que ficaram impressos em uma matriz para serem resgatados. O arquivo é o que toma o lugar do estímulo original; ele não existe sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e em uma determinada exterioridade (Derrida, 1995: 25-27). Enfim, o que existe para Derrida é a resposta ao estímulo: a origem, a fonte, o ponto de partida não têm expressão. A constatação que pode ser feita é que para o filósofo a memória tem sempre como referência o mundo exterior, pois o significado do que estaria arquivado em um sistema para além da consciência seria sempre determinado pela estrutura que expressa a memória e não pela memória que foi arquivada. Em consequência, a busca empreendida pela psicanálise à origem, à causa, estaria fadada ao insucesso.

A crítica à tentativa de a psicanálise revelar uma verdade oculta não poderia ser mais radical. Em *La carte postale*, Derrida aproxima a psicanálise a um texto que, como qualquer outro, precisa ser compreendido pelo conceito de *différance*. Se o arquivo, ou seja, os traços da memória guardados no inconsciente não existem, podemos concluir que também não pode existir a ciência que tem como proposta revelá-los. Derrida questiona a tarefa da psicanálise de decifrar um texto, pois para ele o texto diz mais sobre si mesmo do que o texto decifrado pela psicanálise. Ele questiona a habilidade de a psicanálise revelar o conteúdo

do inconsciente da mesma forma que questiona a capacidade de a memória revelar traços do passado ou a possibilidade de a ciência desvendar a verdade (Derrida, 1980: 441-524). Uma “ciência do arquivo” deveria envolver uma teoria da institucionalização, quer dizer, uma teoria que procurasse explicar como os significados são institucionalizados, bem como uma teoria do direito, que permitesse tal institucionalização (Derrida, 1995:15).

A grande dificuldade da utilização pelas ciências sociais das reflexões de Derrida é que, além de refutar a tarefa interpretativa que tem por base a revelação de um conteúdo oculto e afirmar que não há nada além do texto a ser explicado, o filósofo também critica duramente aqueles que fazem do texto seu objeto de forma positiva, pois, segundo ele, há no texto a marca do poder, da lei, da institucionalização. Vimos que as teorias sociais contemporâneas procuram oferecer um instrumental teórico-metodológico para possibilitar a tarefa de interpretação dos textos que são construídos por indivíduos em interação. Mas, para Derrida, não há nem sujeito, nem aparato conceitual que permita “revelar” uma verdade que esteja oculta no texto.

Derrida, portanto, associou o conceito de memória à ordem do “nome” e tomou-o independente de qualquer alusão à intencionalidade e ao passado. Para ele, não há nada a ser recordado e ninguém a recordar. Mas será que precisamos ser tão radicais como Derrida e afirmar que qualquer procura de significação e de objetividade através da representação do passado leva a humanidade à prisão e ao obscurantismo? Será que não há nenhuma possibilidade de podermos contar histórias *com* nossas memórias?

MEMÓRIA, HISTÓRIA E PSICANÁLISE

Lacan: consciente e inconsciente e na ordem do discurso

O trabalho do psicanalista francês Jacques Lacan é extremamente complexo e assumiu contornos diferenciados ao longo de sua vida. Novamente, não será possível analisar sua obra como um todo, mas nos interessa aqui resgatar seu conceito de “ego desintegrado” e a forma pela qual ele é incorporado pela psica-

nálise.⁵ Em seus primeiros trabalhos, Lacan defendeu a teoria da fase do espelho para explicar a formação da subjetividade através de encontros intersubjetivos. O indivíduo começaria a construção de sua identidade através da apropriação de sua imagem no outro. De acordo com Lacan, esse processo de identificação não seria resultado do complexo de Édipo ou de restrições sociais à sexualidade, como foi descrito por Freud, porque esse processo ocorreria anteriormente a qualquer reação sexual.

Há em Freud tanto a defesa de uma terapia psicanalítica baseada em um processo de transferência, em que se privilegiam as experiências interpessoais, quanto a defesa de uma terapia voltada para a revelação de instintos reprimidos, cuja dinâmica tem como base regras hipotéticas e objetivas do funcionamento psíquico. Freud desenvolveu sua teoria sobre os sistemas do consciente e do inconsciente através da descrição de impulsos, pulsões e instintos regulados por uma dinâmica entre “id”, “ego” e “superego”, as três instâncias de mediação inerentes ao indivíduo. Lacan deu continuidade ao argumento de Freud de que haveria dois sistemas, o consciente e o inconsciente; distanciou-se, porém, da tentativa de Freud de procurar explicar os atos e pensamentos por meio de teorias que buscavam compreender o funcionamento da mente e do corpo a partir de instintos (pulsões) e reações a estímulos.

Para Lacan, é necessário considerar que há uma *cadeia significante* simbólica que compreende uma lei, que é responsável pelos *efeitos* passíveis de serem compreendidos pela psicanálise, e que é anterior à formação da subjetividade tal como descrita por Freud (Lacan, 1966: 19). Rejeitando a diferenciação freudiana entre ego e id, Lacan argumenta que os dilemas do ego não podem ser resolvidos pela insistência sobre sua própria autonomia e autoidentidade, mas pela aceitação de suas implicações no domínio da “intersubjetividade” (Dews, 1987: 59).

O conceito de “subjetividade” de Lacan refere-se à diferença — corretamente observada por Peter Dews — entre a ênfase de Freud

5. As reflexões aqui elaboradas sobre o trabalho de Lacan referem-se basicamente às teses defendidas em *Écrits: Le Champ Freudien* (Lacan, 1966).

sobre a importância da conquista progressiva do ego sobre o id e a noção de que o ego deve ser prioritariamente compreendido a partir da dialética do “ver e ser visto” (Lacan, 1966: 57). Essas foram divergências que não fizeram Lacan negar a ênfase freudiana na terapia psicanalítica. A ambivalência da teoria freudiana permitiu a Lacan rejeitar explicações mais dogmáticas sobre o funcionamento dos processos mentais e enfatizar no processo da psicanálise seu aspecto interativo. O conceito de subjetividade não poderia ser buscado em uma teoria psicanalítica que tivesse por base as noções de “instinto” ou “arquétipo”, pois o gosto pela ordem e o amor ao belo não têm fundação permanente (Lacan, 1966: 216).

Para Freud, a experiência da psicanálise tinha como objetivo revelar a natureza humana. Lacan trabalhou com a experiência da intersubjetividade no tratamento psicanalítico, rejeitando completamente a explicação de Freud sobre pulsões e funcionamento dos sistemas mentais. Ele defendeu uma tese bastante inovadora para a época em que vivia ao defender a noção de que a subjetividade era uma mera noção operacional - ela realizava-se em uma ordem imaginária.

Lacan afirmou que não poderia haver explicação para o significado do inconsciente fora das condições sociais e históricas da vida moderna. Seguindo essa linha de pensamento, diferenciou “impulsos” de “instintos”: associou o primeiro vocábulo a “desejo” e condicionou-o ao discurso do “outro”; e atribuiu ao segundo - fundado ou não em definições biológicas - uma forma de conhecimento exclusivamente funcional. Para a experiência psicanalítica, o conhecimento funcional de como os instintos operavam não tinha interesse. Para ele, a psicanálise não poderia oferecer nenhuma contribuição à psicologia ou à neurologia, mesmo em se tratando de repressão sexual. A psicanálise significava, portanto, a “ciência” da ilusão, ou seja, a arte da interpretação simbólica (Lacan, 1966: 131). É importante notar que Lacan não se referiu à ilusão e ao imaginário como aspectos da irrealdade, mas como imagens que pertencem ao mundo e às suas determinações.

Apesar de Lacan ter afirmado que o sujeito só existe em termos do “outro”, sua teoria foi muito além de teorias existentes

sobre imagem especular, presente na ideia tradicional de interações entre sujeitos. Lacan afirmou que não existiria sentido a ser buscado no processo intersubjetivo, como os teóricos interacionistas costumam acreditar; pois a construção da subjetividade estaria em constante mudança. Ao pensar esse processo contínuo de mudanças, ele inviabilizou a possibilidade de que reminiscências do passado implicassem algum encontro entre passado e presente.

Ora, as semelhanças entre os pontos levantados por Demida e Lacan contra a psicanálise são muito grandes. Podemos também fazer um paralelo entre o conceito de Lacan de um “ego desintegrado” e a noção de *différance*. Com base nesse aparato teórico, podemos formular o conceito de “memória desintegrada”, que nos leva a desconsiderar qualquer tentativa de se procurar na memória resquícios de experiências armazenadas do passado.

Se aceitamos que a natureza da subjetividade deve ser associada a um processo contínuo de reconstrução, como Lacan, chegamos à conclusão de que aqueles estudos da psicologia experimental que procuravam compreender a função da memória medindo a capacidade de lembrar objetos anteriormente apresentados ao indivíduo, estavam equivocados. Ulric Neisser já havia detectado esse impasse nos estudos sobre a memória. Não era possível considerar que a memória trabalhasse com padrões fixos de reconhecimento. De acordo com Lacan, a psicologia experimental trabalha com a miragem do que seria a verdade (Lacan, 1966: 217), ou seja, com a ilusão da verdade ao invés de trabalhar com a verdade, pois esta está em contínua transformação.

A teoria lacaniana também se contrapõe à análise que é feita das construções sociais, fantasias, representações, como se essas fossem objetos imutáveis, pois, como dito anteriormente, há uma cadeia significante anterior à construção da subjetividade e das ações do presente (Lacan, 1966: 131). Lacan vinculou o inconsciente às determinações sociais, às estruturas da linguagem, e desqualificou qualquer conceito de subjetividade que não considerasse esse aspecto. Nesse contexto, também a memória só pode ser pensada enquanto parte de determinações sociais, presas a uma cadeia de significados. A diferença é que aquele

que lembra não tem acesso ou controle sobre a cadeia de significantes.

Lacan, da mesma forma que Derrida, criticou as abordagens da psicologia social que procuravam respostas para reações psíquicas a partir de teorias estáticas. Para ele, o inconsciente interfere como o discurso que se constitui. O significado de “atividade social” não pode fugir às determinações de impulsos inconscientes. Assim, os indivíduos não existem nem em si mesmos nem em seus atos, já que eles estão em constante transformação e dependem uns dos outros para se constituírem. A partir da crítica à redução da subjetividade ao discurso feito pelo consciente, Lacan afastou-se das teorias que procuram o significado na lógica inerente à construção social.

Ao descartar a teoria dos instintos sexuais reprimidos como pedra angular da formação da personalidade, Lacan procurou definir a dualidade entre consciência e inconsciência apenas a partir da ordem do discurso. Para ele, a desintegração da unidade imaginária constituída pelo sujeito permite a diferenciação entre consciente e inconsciente. Não haveria o discurso unitário dentro de “si mesmo”, mas sim um discurso que pertence ao domínio do inconsciente e que representa o discurso do outro (Lacan, 1966:237).

Assim como Lacan, Derrida também considerou, primeiro, que o passado só existe quando nos lembramos dele e, segundo, que o nosso lembrar não parte de uma estrutura cujas regras estejam disponíveis à interpretação, pois, ao recordarmos, somos determinados por impressões que não se restringem ao que acontece no presente. O passado que é lembrado, portanto, não pertence nem ao passado nem ao presente. A partir da rejeição tanto do passado como uma entidade independente, quanto do sujeito como entidade autônoma, podemos colocar fortes limites às teorias que consideram a memória do passado como alternativa ou como crítica às condições sociais do presente.

Lacan observou corretamente que não há possibilidade de considerar apenas a atividade humana consciente, porque o movimento realizado é sempre de “dis-junção”. Separou o inconsciente tanto de atos sociais quanto de mecanismos psíquicos.

De certa maneira ampliou a teoria freudiana da repressão e do inconsciente ao associar este último a múltiplas possibilidades que não são restritas a mecanismos defensivos ou biológicos específicos.

A teoria de Lacan oferece alguns argumentos teóricos que foram amplamente apropriados nos nossos dias. Esses argumentos têm sido usados, por exemplo, por feministas que desafiam a interpretação clássica freudiana sobre o papel da autoridade paterna no processo de constituição da subjetividade. Aqueles que trabalham com cultura popular têm desafiado diagnósticos simplistas de controle cultural e alienação, mostrando que há uma relação entre fantasia e ideologia e o poder da sedução que se encontra no interior do fetiche. Da mesma maneira que Marcuse anteriormente encontrou no movimento de 68 uma procura de felicidade que tinha sua origem em um inconsciente reprimido, o autor Slavoj Žižek, um dos mais competentes e criativos intelectuais a trabalhar com Lacan e com uma vertente da teoria crítica, volta ao tema da ideologia retirando a cultura popular do limbo.

Ao tecer, por exemplo, algumas considerações sobre as duas versões cinematográficas da peça *The Children's Hour*, mostra que, embora a segunda versão atenuie muitas das incoerências que são encontradas na primeira, isto é, seja “politicamente correta” em seu discurso, é a primeira versão que se apresenta com mais força, sendo geralmente aceita como superior à segunda. Žižek procura mostrar que a versão que parece mais ingênua e com menos dados sobre a realidade traz consigo elementos que descortinam aspectos do inconsciente que dizem muito mais da realidade do que a versão que se pretende realista.

O ponto interessante é que embora, na segunda versão, a distorção apontada pela censura seja corrigida, a primeira versão é, como regra, considerada bem superior à versão de 1961, principalmente porque é cheia de erotismo reprimido... (Žižek, 2000: 248).

É inegável, portanto, que o trabalho de Lacan apresenta novas perspectivas para a compreensão da formação das identidades sociais e, conseqüentemente, possibilita aos estudos que

se voltam para as memórias coletivas um leque muito maior de enfoques de análise.

FOUCAULT E A ARQUEOLOGIA DO SABER

Para o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, o passado é recuperado somente enquanto é uma necessidade do presente: não há objetividade histórica. Na sua avaliação da história, a crítica direcionada à teoria evolucionista, onde a história é vista como uma recuperação de um passado linear e progressivo, é evidente. Sua afirmação também sugere que não há possibilidade de alcançar a integridade do passado em sua temporalidade diacrônica. Nietzsche fez a crítica a três modalidades da história: aquela que venera monumentos, a que respeita continuidades antigas e aquela que acredita ser possível a crítica de uma injustiça do passado baseada na verdade sustentada pelos homens do presente. Há perigos distintos em cada uma delas. A história crítica, por exemplo, seria capaz de separar o homem de toda fonte verdadeira e sacrificar o próprio movimento da vida na procura da verdade (Nietzsche, 1983: 57-123). Além de negar a possibilidade de uma objetividade histórica, o filósofo colocou uma pá de cal sobre as pretensões de se atribuir à história a tarefa de explicar racionalmente o passado ou compreender tradições herdadas.

Diversos autores deram continuidade a este posicionamento de Nietzsche. Michel Foucault⁶, um dos mais importantes her-

6. Para uma excelente análise do trabalho de Michel Foucault, ver Sheridan (1980). Foucault nasceu em 1926, em Poitiers, França; estudou filosofia por muitos anos e deixou uma obra extremamente singular em que, através de uma perspectiva histórica e social, denuncia as estratégias de poder relacionadas aos discursos científicos e políticos. Em 1954, publicou *Maladie mentale et personnalité*, obra com a qual iniciou suas investigações a respeito dos discursos sobre a loucura. Em 1966, no mesmo ano em que Lacan publicou *Écrits* Foucault publicou *Les mots et les choses*, onde ironicamente questionou a relação entre as palavras e as coisas, abandonando os termos do estruturalismo e substituindo-os por uma tentativa de ruptura dos códigos presentes em discursos do conhecimento. *L'archéologie du savoir* foi publicada em 1969 consolidando esta perspectiva teórica. Mas será apenas a partir da publicação de seu artigo sobre Nietzsche, em 1971, que passará a denunciar de forma mais sistemática a presença do poder nos discursos. O livro sobre Pierre Rivière, jovem camponês que

deiros desta argumentação, negou igualmente à história a tarefa de revelar a verdade do passado ao enfatizar que nela não há nenhuma essência a ser descoberta. Ao apontar os limites dos usos da história, Foucault procurou mostrar que as palavras não guardam um sentido único; que os desejos não se orientam para uma única direção; e que o mundo dos discursos e desejos conhece invasões, conflitos e amadilhas. Ao analisar a crítica de Nietzsche às três modalidades da história, reiterou o pensamento do filósofo alemão:

A veneração dos monumentos se toma paródia; o respeito por continuidades antigas se toma dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade do homem do presente se toma a destruição do homem que mantém conhecimento pela injustiça própria à vontade de conhecimento (Foucault, 1977: 164).

A afirmação de Nietzsche de que “nós queremos servir à história somente enquanto a história serve à vida” (Nietzsche, 1983: 59) tomou-se uma das principais fontes da genealogia de Foucault sobre o conhecimento. Também para Foucault, o passado é lembrado à medida que é uma necessidade do presente, não havendo nenhuma objetividade histórica, nem, menos ainda, alguma teoria capaz de descobrir cientificamente um movimento linear e progressivo entre passado e presente. Ressaltou que na história da razão não havia essência ou que a essência era fabricada de estranhas maneiras. Os escritos de Foucault são exemplos de ironia, ceticismo e desencanto com o passado. Suas ideias foram formuladas em oposição aos estudos históricos tradicionais, e ele dispensou tanto a antecedência da teoria quanto o foco no comportamento humano em suas análises sobre a constituição das teorias do saber estabelecidas no presente.

deixa um relato escrito explicando as razões por que matara a família, apareceu logo depois, mostrando o interesse de Foucault em pesquisar o estabelecimento dos sistemas penitenciário, jurídico e médico. Este livro pode ser assim considerado o embrião de um conjunto de obras, hoje consagradas, como *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (1975) e *Histoire de la sexualité* (1976, 1978).

Em contraste com Nietzsche, que não acreditou em nenhuma possibilidade de objetividade e manteve-se no campo da filosofia, Foucault constituiu um método de investigação e ampliou seus objetivos: sua genealogia do conhecimento implicou uma pesquisa sobre a constituição das práticas sociais.⁷ Assim, apesar de sua rejeição à “história”, os trabalhos de Foucault influenciaram profundamente a tradição da pesquisa histórica e, como tais, adicionaram uma nova dimensão à percepção do papel desenvolvido pela memória nas práticas e instituições da sociedade. Foucault refutou a possibilidade de se dar conta dos eventos do passado através da procura de origens, de causas e consequências, de estruturas explicativas; no entanto, estabeleceu ele próprio um método de investigação.⁸

Em *L'archéologie du savoir* - obra que representou uma tentativa de organizar as bases teóricas de estudos prévios - Foucault afirmou que o “discurso” era um sistema governado por regras. Sua argumentação diferia das várias formas de estruturalismo existentes, pois, para estas correntes, as regras não definiam uma existência muda, ou mesmo o uso canônico do vocabulário,

7. Ricoeur desenvolve uma análise magistral das teses levantadas por Nietzsche, mostrando que as críticas do filósofo à história monumental, à história tradicionalista e à história crítica perdem densidade pelo excesso com que são feitas, pois os problemas apontados não estão localizados no cume do pensamento da história, mas seriam apenas possibilidades a serem contornadas (Ricoeur, 2000: 377-384).
8. O historiador Paul Veyne, ao escrever sobre a influência de Foucault na história, elucida como os historiadores têm utilizado seus *insights* teóricos: “Vê-se o método seguido: consiste em descrever, muito positivamente, o que um imperador paternal faz, o que faz um chefe-guia, e em não pressupor nada mais; em não pressupor que existe um alvo, um objeto, uma causa material (os governados eternos, a relação de produção, o Estado eterno), um tipo de conduta (a política, a despolitização). Julgar as pessoas por seus atos e eliminar os eternos fantasmas que a linguagem suscita em nós. A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, “escondida”, e se podemos, provisoriamente, chamá-la “parte oculta do *iceberg*”, é simplesmente porque ela partilha da sorte da quase totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, frequentemente, consciência deles, mas não temos o conceito para eles. Do mesmo modo, quando falo, sei geralmente que estou falando e não estou em estado de hipnose; entretanto, não tenho a concepção da gramática que aplico intuitivamente; acredito exprimir-me naturalmente para dizer o que é preciso; não estou consciente de que aplico regras estritas.” (Veyne, 1998: 248).

mas antes a ordenação dos objetos. Ao invés de buscar o sentido inerente às “estruturas discursivas”, ele investigou as estratégias que possibilitavam a formação do discurso. Para ele, as estratégias não eram anteriores ao discurso; não estavam enraizadas nas profundezas de um silêncio (Foucault, 1969).

Apesar de Foucault ter tido sua primeira formação na Academia Francesa de Filosofia, seguiu seu percurso acadêmico com um diploma em psicopatologia e passou longos períodos observando práticas psiquiátricas em hospitais para doentes mentais. Em *Maladie mentale et personnalité*, seu primeiro trabalho publicado, percebeu que estava errado em reduzir a doença mental a um ponto de vista psicológico, pois a relação entre conflitos sociais e distúrbios do organismo não é nem simples, nem imediata. Muito cedo Foucault se deu conta de que a busca pela compreensão científica do que fosse a loucura se provava ilusória. Em contraste com explicações relativas ao corpo físico, Foucault procurou mostrar que a doença mental era moldada por um discurso, e que, portanto, era esse discurso que precisava ser desconstruído para que pudessemos compreender a loucura. Argumentou que não cabia à psicologia tratar a loucura, uma vez que a loucura era uma noção historicamente construída.

Ao ser premiado com o título de doutor pela Universidade Francesa por seu trabalho sobre a loucura, Foucault já havia estabelecido a premissa principal que esteve presente nos seus trabalhos subsequentes: todas as formas de interpretação e representação envolvem discursos que perpetuam o poder. Para ele, a única maneira de investigar os discursos era romper com o domínio das certezas e conceitos absolutos. Se em uma primeira abordagem à loucura ainda era possível encontrar uma relação entre esta doença mental e uma doença física, em escritos posteriores esses dois termos já não foram correlacionados. Para Foucault, o que passou a importar foi a desconstrução dos discursos de poder que constituíam a loucura.

As investigações levadas a efeito por Foucault podem ser utilizadas pela antropologia, sociologia, história e política, pois elas têm como objetivo revelar as estratégias responsáveis pela constituição das práticas que são o objeto dessas disciplinas. Da perspectiva foucaultiana, os discursos não são tratados como

conjuntos de símbolos que permitem a busca de sentido em estruturas anteriores, não perceptíveis. Embora compostos de símbolos, o que os discursos fazem é mais do que designar um sentido sobre algo. E é justamente este “mais” que toma os discursos irreduzíveis à linguagem e à fala (Foucault, 1969). Assim, Foucault não estava à procura do conhecimento tradicionalmente considerado, enquanto revelação de um sentido oculto, inalcançável pelo senso comum. Buscou revelar as lutas de poder inerentes à constituição dos aparatos e eventos institucionais, às estratégias conflitantes. Depois de Foucault, é difícil pensar em qualquer tema social sem associá-lo a disputas pelo poder.

No capítulo anterior, mostrou-se que Marcuse, Benjamin e outros membros da Escola de Frankfurt apontaram com grande pessimismo a possibilidade de tomarem o mundo real transparente através do conhecimento. A crítica que fizeram ao processo de reificação, conceito este herdado de Lukács⁹, foi tão severa e totalizante que o conhecimento tomou-se praticamente impossível. A chamada teoria crítica, entretanto, manteve como meta superar as barreiras ao conhecimento. Foucault, tal como os demais componentes da Escola de Frankfurt, também foi um crítico tenaz das teorias que se voltavam para a análise de símbolos e representações, enfatizando as ligações entre discurso e poder e denunciando a objetividade da ciência como uma farsa. Entretanto, Foucault procurou fundamentar as bases da crítica à razão crítica, pois a crítica não poderia ter como base a razão. Distanciou-se, aqui, de toda tradição que marcara a produção da escola crítica de pensamento, ligada à Escola de Frankfurt. Para Foucault, tratava-se de investigar palavras sem língua ou voz.

Há ainda o paralelo a ser feito entre o trabalho de Foucault e o de Benjamin, pois também este último priorizou palavras e ob-

9. Em *History and Class Consciousness*, Lukács procurou mostrar que os fenômenos históricos e culturais são lidos como uma segunda natureza pelas sociedades capitalistas. Marx tinha descrito que as relações de produção apareciam aos trabalhadores como trocas justas e a mercadoria, como fetiche (1982). Lukács amplia este argumento e cria o conceito de reificação para designar um tipo de ilusão que atravessa as trocas sociais: todas as relações humanas apareceriam como naturais e inevitáveis como se objetos fossem (Lukács, 1971).

jetos sem língua ou voz, fortalecendo a investigação como uma tarefa similar a do arqueólogo. Mas enquanto o trabalho de Benjamin é muito pouco sistemático e bastante crítico a qualquer tentativa de estabelecimento de um único método de investigação, podemos dizer que o conjunto dos escritos de Foucault sinalizou um caminho investigativo. A arqueologia do saber é hoje técnica corrente da historiografia.

Podemos dizer que a obra de Foucault desbravou o caminho para que os eventos em instâncias pouco prováveis como os sentimentos, o amor, os instintos pudessem ser reconhecidos em sua singularidade, apartados dos discursos que procurassem envolvê-los segundo uma finalidade lógica ou evolucionista. Seu método "arqueológico" baseia-se no conhecimento paciente dos detalhes; e fica em algum lugar entre experiência e pensamento, performance e razão. Foucault trabalhou com textos do passado, procurando, não as proposições afirmativas, mas algum distúrbio que pudesse ser percebido na expressão escrita. Colocou os textos no divã e os tratou como se fosse um psicanalista laciano. Procurou estratégias associadas a símbolos, repetições, incoerências. Trabalhou com a memória em contraposição à história, mas com um tipo muito particular de memória.

Ao desenvolver, por exemplo, algumas pesquisas visando a sublinhar a relação entre psiquiatria e justiça criminal, compreendidas por ele como dois sistemas de conhecimento e poder, Foucault investigou uma carta deixada por Pierre Rivière, um provinciano francês de vinte anos, que matou sua mãe grávida, sua irmã de dezenove anos e seu irmão de sete. Depois disso, foi preso; e finalmente julgado culpado nos anos 30 do século XIX. Na prisão, Rivière escreveu uma carta - uma exposição e explicação de quarenta páginas sobre seus atos - o objeto de estudo de Foucault. Este se interessou pelos diferentes discursos embaralhados nas memórias deixadas por Pierre Rivière (Foucault, 1973).

Foucault apontou o uso de conceitos psiquiátricos, ou melhor, de várias indicações da presença desses novos conceitos no julgamento - uso considerável de símbolos, sintomas presentes nos depoimentos das testemunhas e em diversos tipos de provas

- apesar de só haver referências extremamente discretas à insanidade no dossiê do prisioneiro. Foucault publicou a carta de Rivière, assim como outros documentos relacionados ao julgamento, para desenhar um mapa dos combates entre os discursos, para reconstruir confrontos e batalhas, para redescobrir a interação que se fazia entre discursos que se apresentavam ou como armas de ataque ou como armas de defesa (Foucault, 1973).

Foucault buscou denunciar os vários discursos de poder que se autodefiniam como a verdade e se colocavam acima do que era percebido como um conflito. Dentro de uma mesma sociedade, havia indivíduos com memórias diferentes de suas experiências cotidianas, sendo estas últimas resultantes de discursos distintos que marcavam suas vidas. Foucault explicou o caso de Rivière:

(...) é que se tratava de um dossiê, isto é, de um acontecimento em tomo do qual e a propósito do qual vieram a se cruzar discursos de origem, forma, organização e função diferentes: o do juiz de paz, o do procurador (...) do médico de província e o de Esquirol; os dos aldeões com seu prefeito e seu cura. Por fim o do assassino. Todos falam ou parecem falar da mesma coisa - pelo menos é ao acontecimento do dia 03 de junho que se referem todos esses discursos. Mas todos eles, e em sua heterogeneidade, não formam nem uma obra nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos. E ainda dizer uma batalha não é dizer o bastante; vários combates desenrolaram-se ao mesmo tempo e entrecruzando-se (Foucault, 1977:XII).

Como Foucault perseguiu a tarefa de desconstruir o sistema do conhecimento, ele aceitou como inevitável a desconstrução do mito da subjetividade. Se Foucault trabalhou com a memória em contraposição à história, com o relato deixado por Rivière para apontar as incongruências inerentes ao discurso tido como lógico, esta memória esteve muito longe de ser considerada um atributo da razão individual. De acordo com Foucault, Rivière era tanto autor quanto sujeito do seu relato; havia um sentido duplo em sua carta-testamento. Para ele, o desejo, a atitude e a narrativa do assassino só foram possíveis porque foram produzi-

dos pelas diferentes práticas discursivas de seu tempo. O relato ou memorial de Rivière representava meramente o lugar em que a luta pelo poder de discursos ocorria, e sobre a qual ele não tinha controle.

Foucault identificou a bizarrice do texto à “racionalidade” presente no discurso de um “louco”. O testemunho de Rivière trouxe algumas surpresas, pois alguém que havia sido considerado ‘meio idiota’ na sua vilá acabara sendo capaz de escrever e raciocinar; alguém que os jornais haviam retratado como ‘maluco delirante’ e ‘maniaco’ havia escrito quarenta páginas de explicações. O texto, nos meses que se seguiram ao julgamento, gerou uma batalha entre os que detinham os poderes sobre os discursos médico e jurídico (Foucault, 1973). Para Foucault, não havia significado a ser revelado nas intenções declaradas por Rivière; seria impossível interpretar seu discurso. Destacou, entretanto, que o testemunho deixado por Rivière era belo.

Difícilmente alguém discordaria de que Pierre Rivière deixou um documento impressionante e bem escrito sobre suas razões para o assassinato; e este é um aspecto que deve ser considerado. Para Foucault, o que importa é que o discurso fez parte de “confrontos e batalhas”. No entanto, é preciso chamar atenção para um aspecto que está sempre ausente das reflexões de Foucault, a atuação do agente do discurso nas práticas discursivas. Se consideramos que paralelamente aos discursos médico e jurídico, houve também na defesa de Rivière, seu próprio discurso, único e forte o suficiente para se confrontar com seus rivais, podemos colocar limites também às abordagens defendidas por Foucault.

Há aqui de se considerar um aspecto muito simples: mesmo sendo constituído por um mosaico de discursos diferentes, o testemunho de Rivière teve o poder de confrontar os outros de modo a influenciar seu próprio destino. Seu discurso entrou na batalha. Portanto, Pierre Rivière não pode ser considerado apenas como resultado das batalhas travadas entre aqueles que tinham o poder do discurso. Se há estratégias de dominação que são politicamente opressoras, certamente há também estratégias de resistência. Esta resistência pode surgir, por exemplo, da capacidade de utilizar e entrelaçar discursos já formalizados de um

modo particular. Mas a beleza e o poder do discurso de Rivière resultam em grande parte da sua autonomia em relação aos discursos do padre, do médico e até do juiz.

A estranheza do texto também surge do fato de que entendemos e seguimos Rivière na matança de sua família apesar de nossa aversão diante de seus atos. Sentimo-nos humilhados à medida que lemos seu relato sobre sua humilhação, e buscamos reagir a este sentimento como ele fez através dos assassinatos. O discurso de um louco torna-se compreensível para diferentes plateias. Apesar de o relato de Rivière poder ser julgado como apenas mais um discurso, não se trata de um discurso qualquer, mas sim de um discurso que consegue se comunicar pelo sentido que veicula. A defesa que Rivière faz de seu pai, o assassinato de sua mãe grávida, sua culpa e sua reivindicação por justiça são aspectos que de uma maneira ou de outra encontram ressonância. O ponto a ser levantado é que instintos, impulsos, desejos ou fantasias também entram nos discursos e estão conectados com relações sociais de poder sem, por si mesmos, serem meros efeitos discursivos.

Alguns argumentos defendidos por Foucault nos remetem às observações feitas por Halbwachs sobre a memória, uma vez que, para ambos os autores, a história era aquela reconstruída no presente por atores cuja racionalidade poderia ser reduzida a um mosaico de discursos. A ênfase no estudo das representações coletivas segundo essa perspectiva tem sido desenvolvida por diversos autores e alguns deles chamam a atenção para os paralelos entre as heranças deixadas por Halbwachs e Foucault (Hutton, 1993).

Entretanto, para Foucault, não foi suficiente destituir o sujeito da sua capacidade de autoria; para ele, foi importante apontar não a autonomia dos discursos, ou da memória coletiva, mas as estratégias de poder que marcavam esses discursos. Portanto, enquanto Halbwachs estudou a memória através de suas representações, creditando a elas a função de organizar a sociedade, Foucault atribuiu às construções coletivas um sentido disciplinador, coercitivo e excludente. A crítica radical à autonomia do sujeito e a denúncia de que representações coletivas implicavam

exclusão social fizeram com que o trabalho de Foucault fosse lido com interesse pelos autores próximos à teoria crítica. Ainda assim, as bases teóricas que sustentam as duas análises são bem diferentes. Há uma distância considerável entre essas abordagens teóricas, pois, enquanto na teoria crítica permanece a nostalgia relativa à perda do significado inerente às representações coletivas, para Foucault está é uma tarefa inalcançável.

Algumas premissas estruturalistas também têm sido apontadas no trabalho de Foucault. Para os estruturalistas, pensamentos e ações pessoais só existem porque são formulados de acordo com regras que lhes são anteriores. Nesse contexto, procura-se compreender as regras que estruturam as memórias coletivas, identificadas a mitos e representações coletivas de toda ordem. Não há sentido a ser desvendado nem a partir do sujeito falante, nem nas experiências vividas. Foucault, tal como aqueles que se alinhavam à abordagem defendida por Lévi-Strauss¹⁰, não acreditou nem que indivíduos pudessem ser sujeitos capazes de dar sentido a seus objetos, nem que pudessem interpretá-los.

Mas, apesar de manter alguns aspectos da abordagem estruturalista em referência ao fenômeno social, Foucault criticou o estruturalismo. Utilizou-se da ideia nietzschiana da história e negou que qualquer sentido pudesse ser deduzido de um sistema gerador de símbolos. Como vimos, essa crítica foi feita por Benjamin, Taussig, Zizek e tantos outros. Para Foucault, não haveria sentido a ser descoberto nem na ação, nem em regras constituintes do tecido social. Só a dispersão e a descontinuidade inerentes ao discurso do sujeito poderiam ser traçadas (Foucault, 1969).

10. Claude Lévi-Strauss associou linguística e antropologia, procurando estruturas formais subjacentes aos sistemas do casamento, aos métodos de classificação e aos mitos. Sua premissa fundamental foi a de que o significado inerente aos mitos obedecia a uma matriz geradora, a uma lógica própria que não estava presente de forma reflexiva nas práticas sociais. Obteve enorme reconhecimento na academia até o final da década de 1960, por quebrar com teorias evolutivas e apontar “verdades” ocidentais, tais como natureza e cultura enquanto construtos sociais operacionais de uma determinada ordem social. Influenciou pensadores de áreas diversas, como Roland Barthes, Jacques Lacan e Jean-Pierre Vernant. Na década de 1970, teorias pós-estruturalistas prosseguiram com as críticas dos estruturalistas às teorias da ação, mas insistiram no caráter processual e indeterminado das palavras e dos símbolos.

As pesquisas de Foucault sobre as genealogias do poder causaram profundo impacto sobre os estudos realizados no campo das ciências sociais. Assim como Derrida ou Lacan, Foucault acreditou que o “outro” só existe em “nós”; ele não é independente de nós. Por outro lado, o “nós” também carece de qualquer dimensão de autonomia, pois é dependente do “outro”, da história, do contexto. Não é surpreendente, portanto, que, apesar de pequenas diferenças, as premissas básicas defendidas por Derrida e Lacan estejam também presentes nos escritos de Foucault. Embora inicialmente estes autores tenham sido duramente criticados por fortalecerem a irracionalidade, colocando em risco as conquistas da civilização, suas obras vêm mostrando cada vez com mais vigor um potencial de denúncia sobre as narrativas consolidadas, que até então se encontrava ausente das ciências sociais. Foucault declarou que, em todas as genealogias que fez, ou seja, em seus estudos sobre a psiquiatria, o procedimento penal e a sexualidade, a natureza do poder que se colocou à vista - em toda violência, agressão e absurdo do percurso dos últimos quarenta anos - esteve em risco (Foucault, 1980).

Embora na história, como nas ciências sociais como um todo, abordagens contemporâneas busquem a interpretação de práticas observáveis a partir de uma conjugação tanto do sentido de textos cujos significados dependem de dispositivos discursivos e formais, quanto do sentido que pode ser associado às posições e disposições de agentes sociais, é inegável que o trabalho de Foucault foi fundamental para a percepção da maneira pela qual os discursos são apropriados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XX terminou. O século XXI começa com crepúsculo e obscuridade (Eric Hobsbawm, 2002:448).

Ao longo deste livro, foram destacadas as abordagens que contribuíram de forma mais efetiva para a construção da noção que temos hoje do que seja a memória coletiva. Por memória coletiva podemos compreender uma gama razoável de definições: de representações coletivas, no sentido durkheimiano do termo, a situações traumáticas, em que a relação da memória com o passado se restringe ao teor ético e moral, desconsiderando seu valor epistemológico. Nos dois extremos, encontramos, por um lado, os que confinam o conhecimento do passado a testemunhos parciais dos fatos, sejam eles objetivos ou subjetivos; e, por outro lado, temos aqueles que rejeitam radicalmente qualquer assertiva de verdade referente ao passado e sublinham a impossibilidade da objetividade no que tange à memória.

A perspectiva aqui defendida não recai sobre nenhum destes dois polos, como também não fica presa ao impasse que resulta da tentativa de alinhar uma síntese entre eles. Optou-se por considerar o problema da objetividade como o mal necessário e a crítica ao saber constituído como apenas uma advertência a ser incorporada. As diversas abordagens à memória aqui analisadas foram consideradas como potencialmente capazes de trazer à tona alguns dos elementos presentes na relação entre memória, tempo e sociedade. Como esta relação não é nem estática nem

única, tampouco podem ser as teorias da memória, que devem ser consideradas antes como complementares e parciais do que como excludentes e totalizantes. Embora aparentemente inofensiva, esta postura implica limitar o escopo de cada uma das assertivas de verdade, bem como das críticas radicais a elas endereçadas, o que não é um caminho sem conflitos no mundo acadêmico, pois a comprovação científica deixa de ser a última palavra na legitimação do conhecimento.

Outro argumento que está presente nas análises realizadas é o de que não há uma teoria social conservadora ou revolucionária em si mesma. Procurou-se mostrar como as diversas contribuições teóricas, de Halbwachs a Derrida, sobre a memória coletiva podem trazer aspectos importantes para que uma crítica a processos de constrangimento, repressão e exclusão seja realizada. Zygmunt Bauman nos fornece um diagnóstico para essa questão ao afirmar que o paradoxo ético da condição pós-moderna é o de propiciar aos agentes a possibilidade de escolha moral sem lhes dar o conforto de uma orientação universal que a modernidade oferecia (Bauman 1992).

É importante ressaltar que adotar uma maior flexibilidade e incorporar teorias anteriormente consideradas antagônicas não implica aceitarmos qualquer assertiva. Escrever sobre a memória é escrever, por um lado, sobre a relação entre indivíduo e sociedade e, por outro, sobre a relação entre passado, presente e futuro. Não são poucos os pensadores que nos dizem que o que lembramos no presente é sempre diferente do que aconteceu no passado. É importante, portanto, trazer sempre para o debate a noção de que a representação do passado, que aparece aos nossos olhos como igual à matriz, figurando a ilusão de que o passado está sendo literalmente reproduzido e encobrendo diferenças, pode ser utilizada e manipulada para atender a interesses de grupos diversos. Procurou-se mostrar, entretanto, que não há apenas ilusões nas reconstruções do passado, mas que memórias coletivas podem também ser compreendidas como um imaginário coletivo e, enquanto tal, a partir de sua condição histórica. Se a ênfase apenas na ilusão da representação é um perigo, é preciso ressaltar que igualmente nefastos às sociedades contemporâneas

são a celebração do lugar da contingência e o descompromisso com utopias partilhadas. Fica claro, mais uma vez, que não há escolhas radicais a serem feitas, e que é necessário abraçar as contribuições que nos deixam estas duas frentes teóricas e conviver com ambas, estabelecendo para cada uma delas os limites necessários, se pretendemos um mundo melhor.

Ao longo deste livro, foram resgatadas três abordagens radicalmente distintas com relação à memória. A primeira está calcada na premissa do conhecimento científico e, inegavelmente, trouxe avanços importantes para a compreensão do que sejam e de como operam os regimes de lembrança e de esquecimento; ela é defensável porque sistematizou o conhecimento e dissociou o significado da memória da livre interpretação em que tudo poderia ser dito e afirmado, sem que nada pudesse ser negado. No primeiro capítulo, foram sistematizadas as contribuições das ciências sociais sobre os diversos significados da memória. Dois momentos se destacam: o fundador, científico e positivista, e o contemporâneo, marcado pela influência das teorias da linguagem e pela flexibilização das assertivas de verdade. Esses trabalhos tiveram o grande mérito de, ao tomar a memória sujeito e objeto do conhecimento, proporcionar uma melhor compreensão da multiplicidade e das polaridades existentes no regime de lembrar.

Em um primeiro momento, a sociologia e a psicologia social explicaram a memória a partir de representações coletivas e de estruturas da percepção, isto é, sob a forma ou de quadros sociais da memória ou de *schemms* (Halbwachs, 1925 e Bartlett, 1932). Estas primeiras teorias erraram - embora suas afirmações não estivessem completamente equivocadas - porque se detiveram apenas em um dos aspectos da memória. Podemos explicar a constituição de lembranças do passado tanto a partir das representações coletivas, quanto de processos interativos. Entretanto, ao se definirem como as únicas possibilidades explicativas para todo e qualquer fenômeno relacionado à memória, as teorias funcionalistas e interacionistas tomaram-se inadequadas.

Ao envolverem em suas análises as contribuições da fenomenologia e das teorias da linguagem, as teorias sociais tomaram-se capazes de explicar com maior facilidade os fenômenos

da memória. Conceitos como o de *habitus* ou prática social, implicando simultaneamente a manutenção de estruturas e a ação intencional, foram incorporados aos estudos de representações coletivas. Uma dimensão de continuidade temporal, não contemplada nas abordagens que privilegiavam a reconstrução ativa do passado por agentes sociais, acabou por ser incorporada às teorias correntes. Sínteses teóricas, como aquelas formuladas por autores como Elias e Bourdieu, proporcionaram aos estudos desenvolvidos no campo das ciências sociais a possibilidade de compreender uma rede de significados que transitavam entre ação, práticas interativas e estrutura (Elias, 1982; Bourdieu, 1989).

A partir da compreensão de que as memórias coletivas são constituídas e constitutivas, podemos afirmar, por exemplo, que jomais, livros, panfletos, romances populares, figuras, vinhetas e demais tipos de lugares de memória desempenharam um papel importante na formação de uma comunidade imaginária, que, por sua vez, foi capaz de sustentar a ideia de um Estado-Nação e o sentimento de pertencimento presente na base de uma série de práticas sociais voltadas para a defesa do nacionalismo (Anderson, 1991). Em uma de suas versões mais abrangentes, que procura conferir igual peso à história, à cultura e a novas formas de solidariedade, as memórias coletivas são associadas a um etrossimbolismo histórico. Nessa vertente, o poder inerente às diferentes formas de nacionalismo e identidades nacionais modernas é explicado a partir das diversas formas pelas quais os mitos, memórias, tradições e símbolos de herança étnica são vivenciados, redescobertos e reinterpretados (Smith, 1999:9).

As abordagens que conceberam a memória coletiva como construção simbólica marcaram um avanço teórico, uma vez que veicularam um conjunto de conceitos capazes de explicar um maior número de fenômenos. Mas é importante perceber os limites inerentes à redução de memórias coletivas às construções sociais. Dois desses limites podem ser destacados de imediato. Em primeiro lugar, encontramos-nos frente a um debate em que as memórias coletivas são entendidas como construções sociais, moldadas, fabricadas e mobilizadas segundo o contexto em que se inserem. A memória, individual ou coletiva, passou a ser invés-

tigada apenas a partir dos processos que a constituem e daqueles que são constituídos por ela. A autonomia relativa das imagens constituídas cristalizou-se em condição ontológica e qualquer menção ao antagonismo entre ação criativa e estrutura coercitiva no que tange à memória foi abandonada. O conceito de ideologia desaparece, pois os significados são sempre negociados.

A segunda questão é que estas abordagens não resolvem antinômias anteriores. Alguns autores têm procurado mostrar que certas representações coletivas permanecem relevantes por longos períodos, preservando seu significado uma certa autonomia em relação aos processos interativos responsáveis pela sua manutenção (Douglas, 1966; Shils, 1981). Outros pesquisadores, transgredindo igualmente a simples constatação de que um evento lembrado tem correspondência com práticas sociais, procuram mostrar as demandas competitivas de diversos grupos presentes nos processos constitutivos das representações coletivas (Middleton, 1990). Estão corretos tanto os trabalhos que, sem negarem práticas interativas constitutivas, preocupam-se com os processos de exclusão decorrentes de representações coletivas, como aqueles que, sem negarem a importância de campos simbólicos constitutivos de práticas sociais, enfatizam o processo pelo qual os indivíduos negociam, defendem e impõem seus interesses (Hobsbawm, 1983; Middleton, 1990). Onde se encontra, afinal, o significado da memória coletiva? Nas regras que organizam determinadas estruturas das lembranças ou nas práticas sociais interativas responsáveis pela sua construção?

A medida que consideraram a independência entre as diversas esferas como norma universal e procuraram trabalhar com representações simbólicas como ponto de partida, alguns autores reproduziram o mesmo erro das teorias precedentes, isto é, reduziram a complexidade dos fenômenos associados à memória àqueles passíveis de serem analisados pelos quadros analíticos formulados. Não obstante a tentativa de resolver as antinômias entre determinação e intencionalidade, hábito e recordação, o vivido pré-verbal e o trabalho da língua, as coisas e as palavras, as teorias contemporâneas continuaram a reproduzir indeterminação no status epistemológico.

Um dos argumentos centrais defendidos ao longo deste texto foi o de que a ênfase quer nos processos interativos, quer nas estruturas não é resultado de um erro metodológico ou teórico a ser superado por nova síntese: o paradoxo é endêmico à noção moderna de cultura. São vários os autores que assinalam que, a partir do momento em que a noção de uma ordem transcendente ou divina foi substituída pela noção de uma ordem construída pelo homem, o mundo passou a ser visto da perspectiva de uma lógica circular, pois os homens passaram a ser constituídos historicamente e passaram a ser criadores da história. De um momento para o outro, o mundo era reduzido àquilo que poderia ser compreendido pelo homem em seus múltiplos sentidos; tomava-se preso ao conceito (Heller, 1991; Bauman, 1999:xii). O problema, portanto, localiza-se na incapacidade de as teorias parciais perceberem que suas contribuições não podem ser universalizadas; elas serão mais acuradas quando referidas a determinado contexto e propiciarão maior ensinamento quando forem capazes de explicitar seus limites teóricos.

No segundo e terceiro capítulos, foram apresentadas alternativas à definição de memória coletiva como construção simbólica. Mesmo considerando a memória coletiva como representação e todas as derivações que daí se desdobram, temos que admitir, na esteira do comentário do filósofo americano Edward Casey, que, o quer que seja a memória, ela excede o escopo da razão humana. Quando se trata de produzir uma descrição exata da memória, encontramos-nos como se estivéssemos à deriva no mar, uma vez que ela está inserida em indefinições e esquecimentos linguísticos (Casey, 1987). O argumento a ser defendido é que a memória do passado não é apenas a memória que pode ser percebida em seu processo de construção, pois ela chega a nós, muitas vezes, sem ser requisitada, sombreada, com imagens desfocadas, fornecendo a importante indicação de que algo foi esquecido e perdeu-se no processo de rememoração. A partir de reflexões já sistematizadas pela filosofia, a psicanálise e a teoria literária, alguns pensadores negaram à memória o ciclo hemenêutico da interpretação e questionaram, em primeiro lugar, o discurso científico, elegendo-a sujeito do conhecimento. Afirmaram que sim-

bolos não são apenas formas de expressão negociadas e que a memória, independentemente de sua relação com o passado, tem um impacto sobre as práticas sociais que se deve também a uma estrutura não simbólica. Não seria suficiente, portanto, explicar o distanciamento sempre existente entre práticas comemorativas e rituais e as narrativas inerentes às lembranças recordadas. Há de se lidar com o lado não linguístico da memória.

Uma das críticas presente nos grandes formuladores da teoria social contemporânea, como Habermas e Bourdieu, dirige-se aos pós-estruturalistas, pelo espaço que abrem à irracionalidade e à sabotagem aos avanços da civilização (Habermas, 1987; Bourdieu, 2001). É bem verdade que autores como Foucault não estão preocupadas em apontar a quem as narrativas servem, mas apenas em denunciar estratégias disciplinares a que todos estão submetidos. Nosso mundo, entretanto, tem mostrado que civilização e barbárie não são termos antagônicos. No momento em que estas considerações finais são escritas, a cidade de Bagdá está sendo totalmente destruída sob o aval da razão e das utopias democráticas. Frente às injustiças que ocorrem em nome da razão, é preciso ampliar as fronteiras e passar a considerar mais seriamente o que nós dizem os críticos da razão.

Zizek oferece uma série de exemplos na literatura e no cinema para explicar a diferença entre modernos e pós-modernos. Segundo ele, enquanto o romance de James Joyce possibilita uma interpretação infundável, o de Kafka apresenta uma concisão proverbial que bloqueia qualquer tentativa de interpretação. Os modernos estariam cientes de um Deus ausente e trabalhariam com as construções sociais que ocorrem em Sua ausência. A espera infinita de Beckett pelo Godot que nunca chega é um exemplo. Em *Blow up*, outro ícone do modernismo, o diretor Antonioni também se contenta em mostrar que o jogo pode ocorrer sem o objeto, a trama policial sem a presença do corpo. Na ala pós-moderna, argumenta Zizek, estão os escritores que trabalham não com a incompletude que decorre de um ente ausente, mas com a inconsistência inerente ao presente. Há a mulher sedutora e obscena de *O Processo* que ocupa o lugar da lei e que nada apresenta a não ser sua máscara. Kafka é o escritor da pre-

sença inerte e penosa; mostra que a catástrofe não é a ausência, mas a própria coisa como o vazio encarnado. Não há nenhuma intenção de procurar causas capazes de explicar a obscenidade da mulher, e muito menos a intenção de acomodar-se à espera infinita. Denunciam-se a presença obscura, os elos entre transgressão e lei. Há um bloqueio de interpretação porque os pós-modernos abandonam a tentativa de procurar a correspondência entre significante e significado, ou mesmo entre causa e efeito. A angústia que traz o universo de Kafka deve ser lida com base na definição lacaniana de que estamos perto demais de *das Ding*. O problema não é a ausência de Deus, mas a proximidade com o "outro" de Deus, que está presente, visível, pronto para ser denunciado. Hitchcock, em *Um barco e nove destinos*, filma uma cena em que um marinheiro alemão é resgatado por um grupo de naufragos aliados. A tela mostra o marinheiro alemão, que se agarra à borda do bote e diz somidente, *Danke schön*, ficando a câmara fixada no alemão. A única imagem que o espectador vê na tela é a do marinheiro; os aliados estão ausentes, mas é no olhar e na expressão do marinheiro, que logo abandona o riso em perplexidade, que a reação dos aliados é percebida (Žizek, 1992). O passado se foi, não temos registro dele enquanto tal, enquanto passado, mas podemos percebê-lo em sua ausência, nas marcas que deixou sobre os sobreviventes.

É neste sentido que todos aqueles que querem compreender o que é a memória devem escutar com cuidado o que dizem autores como Lacan, Foucault ou Derrida; estes são pensadores que não se contentam com o dito e procuram o não dito no dito. Através dos seus textos, podemos compreender que a reconstrução da tradição não é capaz de reproduzir o passado, mas ela o contém. É a volta da ideologia à cena principal, sem que haja mais a verdade a ser descoberta. Além disso, também nos dizem estes autores que o presente não é capaz de eliminar completamente experiências vividas anteriormente, pois as narrativas do presente contêm o passado ainda que na sua ausência. Também retiram do presente a capacidade de subordinar as utopias do futuro, uma vez que estas são determinadas também pelo passado. A ambivalência, neste caso, é inerente ao texto que se apresenta

ao observador e não está à espera de nenhuma resolução final. Sem dúvida, esta redução da análise à verdade da “coisa,” tal como ela se apresenta, é chocante; mas este choque não deixa de ser uma crítica. Em suma, o que se procurou mostrar foi que a contribuição destas abordagens é fundamental, pois elas denunciam de modo exemplar a onipotência do presente. Mostram não só que é impossível haver uma representação fiel do passado, pois passado e presente são irremediavelmente distintos entre si, mas ainda que os textos do presente estão longe de controlarem os significados construídos ao longo do tempo; na verdade, eles reproduzem as arbitrariedades do passado independentemente das vontades ou intenções de seus autores.

Os historiadores também têm procurado mostrar a incapacidade de os testemunhos resgatados seja pela história oral, seja pela história da cultura, denunciarem as barbáries cometidas. Se a história oral e a história da cultura resolvem em parte o problema do distanciamento entre o historiador e seu objeto, distanciamento que ocorre nas grandes narrativas historiográficas em que estruturas explicativas eram aplicadas aos eventos, estas últimas abordagens, por seu turno, ignoram, em primeiro lugar, que o evento nunca é vivido como ele é, porque a relação entre a pessoa e o evento excede o que a pessoa pode ver e compreender, e, em segundo, que a escrita, a linguagem ou qualquer outra construção simbólica não conseguem tudo dizer, apresentam incontornáveis limites. Também a escrita da história vai resgatar a ideia de que a história só pode ser apreendida na inacessibilidade de sua ocorrência¹.

1. O debate na historiografia sobre a memória coletiva é muito extenso e nem sempre tem como referência o termo “memória”. Além disso, da mesma forma que nas ciências sociais, o conceito de “memória coletiva” aparece com diversos significados. De modo semelhante ao que está sendo apresentado aqui, LaCapra trabalha com uma distinção entre história e trauma, ausência e perda, teoria e prática, duas abordagens historiográficas, associando a primeira àquela que privilegia a pesquisa documental e a segunda às abordagens construtivistas. Procura uma perspectiva diferente das duas anteriores, sem que seja identificada a uma tentativa de fundi-las, ou seja, procura justificar assertivas da verdade baseadas em evidência tanto no nível da estrutura quanto no de eventos. Seu livro, portanto, é uma tentativa de mostrar como essas duas escritas historiográficas interagem entre si (LaCapra, 2001).

O problema destas abordagens, entretanto, está muito próximo ao das abordagens analisadas no primeiro capítulo, uma vez que elas universalizam seu diagnóstico, isto é, o preenchimento do vazio com a obscenidade é descrito como a única verdade. A tensão entre experiência vivida e expressão verbal, entre memória-hábito e memória-lembrança, entre sujeito e objeto da interpretação desaparece porque não se procura mais a correspondência entre estes polos. É preciso voltar ao conceito de ideologia, mas não apenas para sucumbir diante dele. O desdobramento teórico do diagnóstico feito por estes autores não pode ser a defesa do fim da história, ou ainda, a afirmação de que a história só pode ser percebida na inacessibilidade de sua ocorrência.

Na segunda parte deste livro, foram trabalhadas as reflexões sobre a memória deixadas por dois autores que mantiveram vínculos com a Escola de Frankfurt, Marcuse e Benjamin. Ainda que não tenham resolvido todos os aspectos relativos à memória aqui levantados, os dois escritores tiveram o mérito de perceber que a luta contra as ideologias constituídas deve ser travada e que ela não se restringe ao combate às falsas ideias. Foram céticos sobre a possibilidade de decifrar as construções sociais por meio da interpretação, pois denunciaram os limites da interpretação; além disso, procuraram nos textos do presente as arbitrariedades cometidas através do fragmento do real desprovido de sentido. No que tange à memória, a contribuição destes autores é essencial. Marcuse, ao analisar o movimento de 68, reconheceu nas práticas correntes uma crítica à sociedade, crítica esta que tinha por base a memória da liberdade e que estava muito distante do discurso que se propunha a revolucionar a sociedade a partir de análises da conjuntura histórica e social. Benjamin, muito próximo do argumento hoje desenvolvido pelos pós-modernos, denunciou a presença da barbárie nos testemunhos da cultura.

Há, portanto, pontos de mediação entre a produção intelectual dos membros da Escola de Frankfurt e aquelas oriundas das tradições moderna e pós-moderna. Por um lado, os frankfurtianos jamais abriram mão de compreender as lutas pelo poder travadas no plano simbólico; por outro, foram capazes de

suspender a abrangência da razão e associarem conhecimento a poder. Esses foram autores que denunciaram a barbárie ou o poder contido no texto da lei. Em destaque, ainda outra marca fundamental presente entre os autores da Escola de Frankfurt que certamente foi preservada ao longo deste livro: o quadro teórico estabelecido jamais se separou do contexto histórico analisado, pois, subjacente às suas produções teóricas, esteve sempre a dialética entre teoria e práxis (Jay, 1973). As contradições inerentes às formulações teóricas foram compreendidas por eles como índice das efetivas contradições históricas e sociais. Diferentemente das tradições pós-modernas, não universalizaram suas análises. É ainda de Žizek a observação de que o preenchimento do vazio no universo de Kafka sempre pela coisa obscena, suja e repulsiva é exatamente idêntico à percepção sempre igual de Deus como Bem Supremo (1992: 188). Não cabe, portanto, trabalhar nem com Deus, nem com seu outro, mas com a tensão entre os dois.

Nesse sentido, tanto Marcuse quanto Benjamin trabalharam na interseção entre o moderno e o pós-moderno. Mantiveram, por exemplo, os conceitos freudianos de instintos e pulsões para evidenciar a barbárie interna à própria cultura, mas sempre os contextualizaram. Não eliminaram a determinação biológica, mas a trataram como uma segunda natureza, como uma história cristalizada capaz de se opor às relações sociais existentes. A memória, compreendida enquanto objeto e sujeito do conhecimento, foi analisada a partir de uma questão a mais: como nos livramos das opressões do passado que não estão colocadas no palco de negociações do presente?

Benjamin denunciou a opressão que estaria oculta nos textos do presente. Ao passar da vertente de um ciclo infinito de interpretações para o conceito de imagens dialéticas, ele justificou a mudança não pela procura de uma coerência teórica, mas pelas condições trazidas pela modernidade. Diagnosticou uma sociedade totalitária, sem abrir mão, contudo, da busca do conhecimento e de uma prática revolucionária, encontrada por ele na redenção das injustiças do passado. A tensão dialética entre teoria e práxis aparece em grande parte dos teóricos da Escola

de Frankfurt, como em diversos autores por eles influenciados (Jacoby, 1977; Žižek, 1992).²

A repressão não é identificada apenas a processos de negociação e consentimento, ou processos de hegemonia; é apontada como resultado da ausência da expressão verbal, não podendo, portanto, ser reconhecida pelo mundo da razão. Taussig utilizou-se desse argumento para explorar a permanência de antigos massacres de nativos americanos nas narrativas dos colonizadores que se reproduzem no presente (Taussig, 1986). Há um grupo crescente de pesquisadores que, ao investigarem questões como racismo e feminismo, apontam formas de exclusão que não são negociadas nas esferas públicas existentes (Gilroy, 1993; Butler, 1993). Mulheres, negros, crianças, grupos étnicos e religiosos, homossexuais e portadores de deforquidades físicas são setores da população cujas vozes não são ouvidas. São indivíduos que passam por rejeição, humilhação e sofrimento, mas que, por não terem palavras para expressar o que sentem, não são capazes de superar sua dor. A intenção é mostrar que há formas de repressão que não são negociadas. A voz, a razão e o discurso igualitário podem também trazer com eles segregações e exclusões.

No que tange à memória, Benjamin não procurou resolver a tensão entre memória-hábito e memória-lembrança através de uma síntese entre elas, mas associou-as a diferentes experiências adquiridas e a diferentes momentos históricos. Esse ponto é de fundamental importância para o argumento aqui desenvolvido de que as antinômias e paradoxos teóricos apontados devem ser considerados como índices de contradições sociais efetivas e não como falhas teóricas. Procuramos mostrar ao longo deste trabalho que os indivíduos se relacionam entre si e com o mundo que os cerca de diversas maneiras e que, mesmo considerando os diferentes momentos históricos em que se inserem, essas formas de

- 2 De acordo com Žižek, “o gesto fundamental da teoria crítica da sociedade consiste em apreender essa contradição teórica como o índice imediato da contradição social efetiva ... O que parece, à primeira vista, ser uma ‘insuficiência teórica’, uma ‘imprecisão conceitual’ de Freud, revela a ‘contradição’ decisiva de toda a história alienada e contém, por isso, a mais profunda verdade histórica” (Žižek, 1992:17).

ser, agir e pensar não podem ser reduzidas a um único componente. Temos, portanto, tradições continuadas, bem como processos interativos responsáveis pela atribuição de novos significados às tradições existentes, que correspondem a situações diferenciadas e que requerem instrumentais teóricos também diversificados.³

Apesar do pessimismo que atravessou o pensamento dos defensores da teoria crítica, é preciso considerar que eles nos deixaram lições imprescindíveis, pois mesmo se os caminhos abertos por eles não respondem a todas as questões, esses teóricos foram incansáveis na denúncia de que há um conflito a ser superado no interior da dimensão simbólica e comunicativa. A grande lição deixada pelos frankfurtianos foi a de que jamais abandonaram a procura do significado último dos fenômenos sociais, apesar de se mostrarem reticentes quanto às possibilidades de interpretação no mundo em que viviam. Frente às tentativas frequentes de substituição da história pela memória, não há como não nos indagarmos, afinal, do que estamos nos esquecendo. Para Benjamin, a negação do aspecto destrutivo inerente à condição humana por discursos da ciência e por aqueles que defendiam a natureza harmoniosa do homem poderia ser responsável pelos piores crimes da humanidade. Talvez estas sejam as chaves para melhor compreendermos o diagnóstico de Hobsbawm sobre esse início de milênio, recuperando, ao lado da memória que se fortalece, a história que sofre ameaça de extinção.

3. Apesar da crítica de Habermas à primeira geração da Escola de Frankfurt por não ter ela passado da filosofia do sujeito à filosofia da linguagem (Habermas, 1987), a subordinação da experiência ao contexto, que implica um limite à ideia do indivíduo tal como visto pelo liberalismo, pode ser apreendida em Habermas no diagnóstico que faz da tensão existente entre diferentes formas de agir e interagir, correspondentes ao mundo da vida, mercado e Estado. Sua tentativa de coordenar as diversas esferas apontadas pela ação comunicativa não foi capaz de dar conta de toda uma série de exclusões e repressões que não passam pela esfera comunicativa (Habermas, 1984).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. 1967. Sociology and psychology. In *New Left Review* Londres, v. 46, nov-dez, p.67-80.

AGOSTINHO. 1961. *Confessions* Baltimore: Penguin Books.

ALEXANDRE, Jean-Michel. 1968. Introduction: Maurice Halbwachs (1877-1945). *La Mémoire Collective* M. Halbwachs. Paris: Presses Universitaires de France.

ANDERSON, Benedict R. O'G. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* London, New York Verso.

ARATO, Andrew. 1977. The Antinomies of the Neo-Marxian Theory of Culture. In *International Journal of Sociology*, p 3-25.

----- and Eike Gebhardt. 1987. *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum

ARENDT, Hannah. 1968a. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.

----- 1968b. Introduction: Walter Benjamin: 1892-1940. In *Illuminations*. New York: Harcourt Brace & World.

BACHELARD, Gaston. 1957. *La poétique de l'espace* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses Universitaires de France.

BARTLETT, Frederic Charles. 1961. *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University press.

- BAUDELAIRE, Charles. 1994. *Les fleurs du mal*. Paris: Garnier.
- BAUMAN, Zygmunt. 1999. *Culture as praxis*. London: Sage Publishers.
- BATAILLE, George. 1995. Concerning the Accounts Given by the Residents of Hiroshima. In *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth: 221-235. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BECK, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London, Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- _____, Anthony Giddens & Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- BENJAMIN, Walter and Peter Demetz. 1978. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- _____. 1968a. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt: 217-252. New York: Harcourt Brace & World.
- _____. 1968b. Thesis on the Philosophy of History. In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt: pp.253-64. New York: Harcourt Brace & World.
- _____. 1968c. On Some Motifs in Baudelaire. In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt: 155-200. New York: Harcourt Brace & World.
- _____. 1968d. The Storyteller. In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt: 83-110. New York: Harcourt Brace & World.
- _____. 1968e. The Image of Proust. In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt: 201-215. New York: Harcourt Brace & World.
- _____. 1971. *The Origin of German Tragic Drama*. London: NLB.
- _____. 1978a. On Language as Such and on the Language of Man. In *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings*, ed. Peter Demetz: 314-332. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

BENJAMIN, Walter. 1978b. Surrealism. In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz. 177-192. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

----- 1978c. Critique of Violence. In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz. 277-300. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

----- 1978d. Paris, Capital of the Nineteenth Century. In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz. 146-162. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

----- 1989a. On the Program of the Coming Philosophy. In *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith. 1-12. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1989b. Korvolut N (re the theory of knowledge; theory of progress). In *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith. 48-83. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1996. Goethe's Elective Affinities. In *Selected writings*, ed. Marcus Paul Bullock and Michael William Jennings. 297-360. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

BERGSON, Henri Louis. 1920. *L'énergie spirituelle*. Paris: F. Alcan.

----- 1922. *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*. Paris: F. Alcan.

----- 1985. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France.

----- 1966. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France.

BERMAN, Marshall. 1982. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.

BERNSTEIN, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BORGES, Jorge Luis. 1966. *Ficciones*. Obras completas, v. 5. Buenos Aires: Emecé Editores.

- BOSWELL, David & Jessica Evans (eds). 1999. *Representing the Nation: A Reader. Histories, heritage and museums*. London: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre. 1979. *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Éditions de Minuit.
- _____. 1989. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa, Portugal: Difel.
- BUCK-MORSS, Susan. 1989. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- BURKE, Peter. 1990. *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-89*. Key Contemporary Thinkers. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- _____. 1992. *New Perspectives on Historical Writing*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that Matter*. London: Routledge.
- CARUTH, Cathy (ed.). 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- _____. 1996. *Unclaimed Experience*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- CARRUTHERS, Mary. 1990. *The book of memory: A study of memory in medieval culture*. Cambridge studies in medieval literature ; 10. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press.
- CASEY, Edward S. 1987. *Remembering: A Phenomenological Study*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington: Indiana University Press.
- CHARTIER, Roger. 1988. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difusão Editorial, Ltda.
- DAMATTA, Roberto. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DAVIS, Natalie Zemon & Randolph Stam. 1989. "Introduction: Memory and Counter-Memory". *Representations*, v. 26, pp. 1-6.

- DERRIDA, Jacques. 1967. Le signe et le clin d'oeil. In *La voix et le phénomène*, pp. 67-77. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1967b. *De la grammatologie*. Collection «critique». Paris: Éditions de Minuit.
- 1980. *La carte postale : De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1989. *Mémoires for Paul de Man*. New York: Columbia University Press.
- 1995. *Mai d'archive : Une impression freudienne*. Incises. Paris: Galilée.
- DEWS, Peter. 1987. *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London, New York: Verso.
- DILTHEY, Wilhelm. 1989. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- DOMINGUES, José Maurício. 2000. *Social creativity, collective subjectivity and contemporary modernity*. London: MacMillan Press.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & K. Paul.
- 1985. Introduction. *The Collective Memory*. M. Halbwachs. New York: Harper & Row.
- 1986. *How Institutions Think*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- DURKHEIM, Emile. 1968. *Les Règles de la Méthode Sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- EAGLETON, Terry. 1981. *Walter Benjamin or: Towards a Revolutionary Criticism*. New York: Schocken Books.
- EBBINGHAUS, Hermann. 1987. *Memory: A Contribution to Experimental Psychology*. New York: Dover Publications.

ELIAS, Norbert. 1982. *The Civilizing Process*. New York: Pantheon Books.

_____ 1983. *The Court Society*. New York: Pantheon Books.

ELLIOTT, Anthony. 1992. *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. Cambridge, Mass.; Oxford, England: Basil Blackwell Ltd.

FENTRESS, James & Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell.

FISCHER, Michael M. J. 1986. Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*, ed. James Clifford and George E. Marcus: 194-231. Berkeley: University of California Press.

FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard.

_____ 1977. "Nietzsche, Genealogy, History". In *Language, Counter-memory, Practice*. New York: Cornell University Press, pp. 139-164.

_____ and Blandine Barret-Kriegel. 1973. *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*. Paris: Gallimard.

_____ et alii. 1977. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Trad. Denize Lesan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal.

_____ and Colin Gordon. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-19 77*. New York: Pantheon Books.

FREUD, Sigmund. 1968a. Beyond the Pleasure Principle. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Sigmund Freud, James Strachey, Anna Freud, Camie Lee Rothgeb and Scientific Literature Corporation, v. 18. London: Hogarth Press, p. 7-64.

FREUD, Sigmund. 1968b. The Interpretation of Dreams. In *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Sigmund Freud, James Strachey, Anna Freud, Carrie Lee Rothgeb and Scientific Literature Corporation, v: 4 e 5. London: Hogarth Press.

----- 1968c. Civilization and Its Discontents. In *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Sigmund Freud, James Strachey, Anna Freud, Carrie Lee Rothgeb and Scientific Literature Corporation, v:21. London: Hogarth Press, p. 57-146.

----- 1968d. The Unconscious. In *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. Sigmund Freud, James Strachey, Anna Freud, Carrie Lee Rothgeb and Scientific Literature Corporation, v: 14. London: Hogarth Press, p. 161-215.

GAD AMER, Hans-Georg. 1991. *Truth and Method*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

GIDDENS, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

GIDDENS, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

GILLIS, John R (ed). 1994. *Commemorations: The Politics of National Identity*. New Jersey: Princeton University Press.

GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

HABERMAS, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.

----- 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press.

----- 1983. Walter Benjamin. Consciousness-Raising or Rescuing Critique. In *Philosophical-Political Profiles* 29-63. Cambridge, Mass.: MIT Press.

HABERMAS, Jürgen. 1989. *The New Conservatism Cultural criticism and the Historians' Debate*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press.

HALB WACHS, Maurice. 1909. *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)*. Paris: Editions Rieder et Comély.

_____. 1912. *La classe ouvrière et les niveaux de vie: recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*. Paris: Librairie Félix Alcan.

_____. 1913. *La théorie de Thome moyen. Essai sur Quetelet et la statistique morale*. Paris: Librairie Félix Alcan.

_____. 1924. *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*. Paris: Stock.

_____. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.

_____. 1928. *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1930. *Les causes du suicide*. Paris: Librairie Félix Alcan.

_____. 1933. *L'évolution des besoins des classes ouvrières*. Paris: Librairie Félix Alcan.

_____. 1936. *L'espèce humaine. Le point de vue du nombre* (en collaboration avec MM. Sauvy, Ulmer et Boumier), dans l'Encyclopédie française, tome VII.

_____. 1938. *Morphologie sociale*. Paris: Librairie Armand Colin.

_____. 1968. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1971. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, étude de mémoire collective. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 1972. *Classes sociales et morphologie*. Paris: Éditions de Minuit.

HALB WACHS, Maurice. 1980. *The collective memory* New York: Harper & Row.

----- and J. H. Alexandre. 1950. *La mémoire collective* Ouvrage posthume publié. Paris: Presses Universitaires de France.

HALL, Stuart. 1992. The Question of Cultural Identity. In *Modernity and its Futures*, ed. Stuart Hall, David Held and Anthony G. McGrew. 273-326. Cambridge: Polity Press & Open University.

HEELAS, Paul, Scott Lash e Paul Morris. 1996. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.

HEIDEGGER, Martin. 1996. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit* SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Tradução de Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1977. *Phenomenology of Spirit* Oxford: Clarendon Press.

----- 1987. *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

HELD, David. 1980. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* Berkeley: University of California Press.

HELLER, Agnes. A Sociologia como desfeticização da modernidade, *Novos Estudos CEBRAP*, 30: 204-215, julho, 1991.

HOBBSAWM, Eric J. and Terence O. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition* Cambridge, Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press.

----- 2002. *Tempos Interessantes: Uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras.

HOGGART, Richard. 1957. *The uses of literacy, changing patterns in English mass culture* Fair Lawn, N.J.: Essential Books.

HORKHEIMER, Max and Theodor W. Adorno. 1972. *Dialectic of Enlightenment* New York: Herder and Herder.

HUSSERL, Edmund. 1964. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Bloomington: Indiana University Press.

HUTTON, Patrick H. 1988. Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Ariès Connection. *Historical Reflections* 15, no. 2:311-322.

_____. 1993. *History as an Art of Memory*. Burlington, Vt.; Hanover: University of Vermont; University Press of New England.

HUYSSSEN, Andreas. 1995. *Twilight Memories: Marking Time in a culture of Amnesia*. New York: London: Routledge.

JACOBY, Russel. 1977. *Amnésia social, uma crítica à psicologia conformista, de Adler a Laing*. Rio de Janeiro: Zahar.

JAMES, William. 1983. *The Principles of Psychology*. Cambridge, Mass.; London, England: Harvard University Press.

JAMESON, Fredric. 1974. *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

JAUSS, Hans Robert. 1988. On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections. In *Studies in Contemporary German Social Thought*, ed. Gary Smith: 176-184. Cambridge, Mass.: MIT Press.

JAY, Martin. 1973. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little Brown.

_____. 1984. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.

JOHNSON, Richard et al. (eds). 1982. *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*. London: Hutchinson and CCCS.

KANT, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Londres: Everyman's Library.

KARADY, Victor. 1972. Présentation. In *Classes sociales et morphologie*, M. Halbwachs. Paris: Les Éditions de Minuit.

KOSELLECK, Reinhart. 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press.

KOTHE, Flavio R. 1978. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática

KUNDERA, Milan 1986. *The Book of Laughter and Forgetting* London: Penguin Books.

LACAN, Jacques. 1966. *Écrits: Le Champ Freudien* Paris: Éditions du Seuil.

LACAPRA, Dominick 1994. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* Ithaca: Cornell University Press.

LE GOFF, Jacques. 1988. *Histoire et mémoire* Paris: Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Anthropologie structurale* Paris: Plon.

LUKÁCS, György. 1971. *History and Class Consciousness; Studies in Marxist Dialectics* Cambridge, Mass.: MIT Press.

----- 1989. *The Historical Novel* Harmondsworth: Penguin.

MACDONALD, Dwight. 1962. *Against the American Grain* New York: Random House.

MARCUSE, Herbert. 1970. *Five Lectures; Psychoanalysis, Politics and Utopia* Boston: Beacon Press.

----- 1974. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* Boston: Beacon Press.

----- et alii. 1978. Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz and Telman Spengler. *Telos*, pp. 125-153.

----- 1988. *Negations: Essays in Critical Theory* London: Free Association.

MARX, Karl. 1985. O Dezoito de Brumário de Luís Boraparte. In *Marx: Vida e Obra* São Paulo: Abril Cultural, pp. 323-404.

----- 1982. *O capital* São Paulo: Abril Cultural.

----- e Friedrich Engels. 1993. *A Ideologia Alemã* (Feuerbach), São Paulo, Hucitec.

MCCOLE, John 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- MEAD, George Herbert and Charles W. Morris. 1934. *Mind, Self & Society; from the Standpoint of a Social Behaviorist* Chicago, 111.: The University of Chicago Press.
- MIDDLETON, David and Derek Edwards. 1990. *Collective remembering: Inquiries in Social Construction* London, Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- MONTLIBERT, Christian de (ed.) 1997. *Maurice Halbwachs 1877-1945* Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg
- NAMER, Gérard. 1987. *Mémoire et Société*: Paris: Méridiens Klincksieck
- _____ 1994. Postface. *Les cadres sociaux de la mémoire* M Halbwachs. Paris: Albin Michel.
- _____ 1997. Halbwachs. In *Maurice Halbwachs 1877-1945*, ed. Christian de Montlibert: 11-16. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg
- _____ 2000. *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: Hamattan
- NEISSER, Ulric (ed.). 1982. *Memory Observed: Remembering in natural contexts* San Francisco: W.H. Freeman
- _____ 1982a. What are the Important Questions? In *Memory Observed: Remembering in natural contexts*, ed. Ulric Neisser: 3-19. San Francisco: W.H. Freeman
- _____ 1982b. John Dean's Memory: A Case Study. In *Memory Observed: Remembering in natural contexts*, ed. Ulric Neisser: 139-160. San Francisco: W.H. Freeman
- _____ 1986. Nested Structure in Autobiographical Memory. In *Autobiographical Memory*, ed. David C. Rubin: 71-81. Cambridge, Cambridgeshire, New York: Cambridge University Press.
- _____ 1990a. New Vistas in the Study of Memory. In *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*, ed. Ulric Neisser and Eugene Winograd: 1-10. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press.
- _____ 1990b. What is Ordinary Memory the Memory of? In *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to*

the Study of Memory, ed. Ulric Neisser and Eugene Winograd: 356-373. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm 1983. On the Uses And Disadvantages of History For Life. In *Untimely Meditations*; R. J. Hollingdale (trad.). Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp. 57-123

----- and Francis Golffing 1990. *The birth of tragedy, and the genealogy of morals*; New York: Anchor Books.

NORA, Pierre. 1984. *Les lieux de mémoire*; Bibliothèque Illustrée des Histoires. Paris: Gallimard.

ONG, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*; London; New York: Methuen.

OSBORNE, Peter. 1997. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: A política do tempo de Walter Benjamin. In *A Filosofia de Walter Benjamin: Destruição e Experiência*, ed. Andrew E. Benjamin and Peter Osborne: 72-121. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PARSONS, Talcott and Edward Shils. 1951. *Toward a General Theory of Action*; Cambridge: Harvard University Press.

POMIAN, Krzysztof. 1987. *Collectionneurs, Amateurs et Curieux: Paris Venise, XVI-XVIII Siècle*; Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard.

POULOT, Dominique. 1997. *Musée, Nation, Patrimoine (1789-1815)*; Paris: Gallimard.

PROUST, Marcel. 1987. *À la Recherche du Temps Perdu*; Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.

RICCEUR, Paul. 1970. *Freud and Philosophy; an Essay on Interpretation*; The Teny Lectures. New Haven: Yale University Press.

----- 1978. Image and Language. In *Psychoanalysis and Language*; ed. Joseph H. Smith. New Haven: Yale University Press.

----- 1979. Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture. In *Interpretive Social Science: A Reader*; ed. Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley, Ca.: University of California Press.

----- 1981. The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings. In *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on*

Language, Action, and Interpretation, ed. Paul Ricœur & John B. Thompson. Cambridge, England; New York: Cambridge University Press.

RICŒUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: L'ordre philosophique. Paris: Seuil.

RIESMAN, David. 1950. *The Lonely Crowd: a Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press.

ROSE, Steven P. R. 1998. How Brains Make Memories. In *Memory*, ed. Patricia Fara and Karalyn Patterson: 134-161. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

ROSEN, Charles. 1988. On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections. In *Studies in Contemporary German Social Thought*, ed. Gary Smith: 129-175. Cambridge, Mass.: MIT Press.

ROTH, Michael S. 1995. *The Ironists' Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History*. New York: Columbia University Press.

SAMUEL, Raphael. 1994. *Theatres of Memory*. London, New York: Verso.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. 1998. Sobre a Autonomia de Novas Identidades Coletivas: Alguns Problemas Teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 38, pp. 151-165.

_____. 2000. Teoria da Memória, Teoria da Modernidade. In *Teoria Social e Modernidade no Brasil*, eds. Leonardo Avritzer & José Maurício Domingues: 84-105. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

_____. 2001. Memory and Narrative in Social Theory: The Contributions of Jacques Derrida and Walter Benjamin. *Time & Society* 10, no. 2/2: pp. 163-189.

SCHACHTEL, Ernst. 1982. Memory and Childhood Amnesia. In *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, ed. Ulric Neisser: 189-200. San Francisco: W.H. Freeman.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. 1981. *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

- SCHUTZ, Alfred. 1997. *The Phenomenology of the Social World* Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston, 111.: Northwestern University Press.
- SHAKOW, D. 1930 Hermann Ebbinghaus. *American Journal of Psychology* 42: 505-18.
- SHERIDAN, Alan. 1980. *Michel Foucault: The Will to Truth* London, New York: Tavistock.
- SHILS, Edward. 1981. *Tradition* Chicago: University of Chicago Press.
- SIMMEL, Georg. 1971. *On Individuality and Social Forms; Selected Writings* Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, Gary. 1988. *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections* Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- SMITH, Anthony D. 1999. *Myths and Memories of the Nation* Oxford: Oxford University Press.
- SORABJI, Richard. 1972. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press.
- STEINBERG, Michael P. 1996. *Walter Benjamin and the demands of history* Ithaca: Cornell University Press.
- TAUSSIG, Michael T. 1986. *Shamanism Colonialism and the Wild Man: A study in Terror and Healing* Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- THOMPSON, John B. 1990. *Ideology And Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- 2000. *Political scandal: Power and visibility in the media age* Cambridge; Malden, MA: Polity Press; Blackwell.
- TIEDEMANN, Rolf. 1989. Historical Materialism or Political Messianism? In *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith 43-83. Chicago: University of Chicago Press.

- TIEDEMANN, Rolf. 1999. Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Work. In *The Arcades Project*, ed. Rolf Tiedemann. 929-45. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- TULVING, Endel. 1972. Episodic and Semantic Memory. In *Organization of Memory*, ed. Endel Tulving, Wayne Donaldson, Gordon H. Bower and United States. Office of Naval Research. 381-403. New York: Academic Press.
- TURNER, Victor Witter. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & K. Paul.
- VERRET, Michel. 1972. Halbwachs ou le deuxième âge du durkheimisme. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, pp 311-331.
- VEYNE, Paul Marie. 1998. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- WEBER, Max. 1993. *Metodologia das ciências sociais*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 1999. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Translated by Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília.
- _____. 2001. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1968. *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- WOHLFARTH, Irving. 1978. On the Messianic Structure of Benjamin's Last Reflections. *Glynn*. Baltimore: Johns Hopkins, p. 148-212.
- WOLIN, Richard. 1982. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption*. New York: Columbia University Press.
- WOOD, Nancy. 1999. *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Postwar Europe*. Oxford & New York: Berg.
- YATES, Frances Amelia. 1966. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

YERUSHALMI, Yosef Hayim 1982. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. The Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies. Seattle: University of Washington Press.

ZIZEK, Slavoj. 1992. *Eles não sabem que fazem O sublimar objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

----- 2000. Da capa senza fine. In *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, ed. Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek: 213-262. London: Verso.

ÍNDICE REMISSIVO DE TEMAS

Ação prática, 27
Ação social, 83, 87, 159
Adorno, Theodor, 103-109, 123, 129, 139
Agostinho, 31-32
Alegoria, representação alegórica, 123, 128-131, 132, 135, 138, 153-154, 158, 167, 174
Alienação, 34, 109-110, 120-121, 158-159, 182
Amnésia coletiva, 55-57, 115, pesadelo da amnésia coletiva, 21, 24-25, 34, amnésia infantil, 112-113
Antropologia social, 41, 50, 62, 96, 98, 186
Arendt, Hannah, 21-25, 88
Arqueologia do saber, 165, 188
Autobiografias, 94
Aura, 132-135, 148, 151

Bachelard, Gaston, 32
Bartlett, Frederic Charles, 26-27, 39-40, 59-101, 113-117, 197
Bataille, Georges, 36, 122
Baudelaire, Charles, 125, 132, 135-136, 143, 148, 157
Bauman, Zygmunt, 196, 200
Beck, Ulrich, 83, 86-87
Benjamin, Walter, 33-35, 80, 101-103, 106, 122-165, 204-207
Bergson, Henri-Louis, 25-26, 42, 51-59, 88-101, 146-151, 171
Blaise, homem *blaise*, 157

Borges, Jorge Luís, 36
Bourdieu, Pierre, 29, 96-98, 198, 201
Burguesia, 123
Burke, Peter, 29, 85

Capitalismo, 48,81, capitalismo liberal, 106, capitalismo pós-industrial, 105, 106, 107, capitalismo de estado, 106, capitalismo avançado, 112
Casey, Edward S., 25, 32, 72, 145-147, 200
Catástrofe, 36, 202
Cerário, 67-68
Chartier, Roger, 95-96
Civilização, 110-112, 115, 118, 121, 139, 193, 201
Comemorações, 94, 146
Complexo de Edipo, 178
Consciência espaço-temporal, percepção espaço-temporal, 85, 166, consciência histórica, 86, 170
Convencionalização, processo de, 49, 53, 59-68, 82
Construção social, 30, 34, 39, 76-101
Crítica redentora, 123, 139, 141
Culturalismo, 27, 49, 58, 116

Demida, Jacques, 35, 165-183, 202
Desconstrução, 158, 166, 186, 189
Desencantamento do mundo, 81, 134
Destradicionalização, 86, 159
Dialética do esclarecimento, 105
Différance, 35, 172, 175-177, 180
Dilthey, Wilhelm, 149-153
Dimensão espaço-temporal, 80, 83
Douglas, Mary, 58-59, 62, 66, 78, 199
Durée, 52, 90-91, 148, 171
Dunkheim, Emile, 26, 39,42-51, 80, 83, 97,195

Ebbinghaus, Hermann, 51, 60, 70
Edwards, Derek, 71, 84

- Elias, Norbert, 96-97, 198
 Ética protestante, 48
 Esclarecimento, dialética do esclarecimento, 105
 Escola de Frankfurt, 33-34, 99, 101-109, 120, 123, 129, 137, 153, 187, 204-205, 207
 Esquecimento, 25-31, 35-37, 57, 69-70, 73, 88, 89, 114, 115-122, 138, 152, 158, 173, 197
 Esquema, *schemata, schemata*, 59-76
 Estruturalismo, 27, 29, 34, 83, 143, 183, 192
 Estrutural-funcionalismo, 80, 97
 Experiência, *Erfahrung Erlebnis*, 106, 126, 150-151
- Fantasmagorias, 33, 123
 Fato social, 44, 48, 117
 Fenomenologia, 34, 72, 83, 88, 109, 138, 146, 149, 166
 Fenômeno arcaico, ur-fenômeno, 139
 Filosofia da linguagem, 207
 Filosofia da história, 109, 131, 140
 Filosofia do sujeito, 34, 207
Flâneur, 136, 157
 Freud, Sigmund, 42, 55, 57, 67, 91, 102, 106-114, 117-122, 144-165, 171, 174-183, 205
 Foucault, Michel, 34, 36, 59, 93, 96-97, 163-166, 183-195, 201-202
 Funcionalismo, 26, 41, 46, 83, 197
- Gadamer, Hans-Georg, 151
 Genealogia, 184-185, 193
 Giddens, Anthony, 83, 86-87, 97, 159
- Habermas, Jürgen, 34, 129, 139, 159, 201
 Halbwachs, Maurice, 25-27, 39-101, 116-117, 152-153, 191, 196-197
 Heelas, Paul, 159
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 109, 137, 139, 166, 168-171
 Heidegger, Martin, 109, 138, 146, 166, 171-172
 História cultural, 95-96, história da cultura, 203
 Hobsbawm, Eric, 21, 85, 195, 199, 207
 Holocausto, 36, 163

Horkheimer, Max, 104-108, 123, 141-142
Husserl, Edmund, 83, 87, 109, 138, 145, 166, 170-171
Hutton, Patrick H., 93-95, 191
Huysen, Andreas, 86

Identidade, 13, 71, autoidentidade, 178, identidade coletiva, 17, identidade construída, 18, identidades nacionais, 198, políticas de identidade, 84-85, 96, 98, 134, perda de identidade, 157
Ideologia, 139, 182, 199, 202-204
Imagens dialéticas, 131-140
Interacionismo, 26, 41, 57, 59-76, 83, 159, 162, 197
Intemalização, 70, 106, 111, 113, 115
Interdisciplinaridade, estudos interdisciplinares, 13, 29, 71, 73, 83

James, William, 42, 71-72, 83
Jay, Martin, 103-109, 205

Kant, Immanuel, 80, 82, 127, 137, 145, neokantianismo, 87
Koselleck, Reinhart, 86
Kundera, Milan, 28

Lacan, Jacques, 165, 177-183, 188, 193, 202
Le Goff, Jacques, 86
Lévi-Strauss, Claude, 143, 192
Lukács, Gyorgy, 104-105, 128-133, 187

Marcuse, Herbert, 33-34, 101-122, 153, 157, 165-166, 182, 187, 204-205
Marx, Karl, 48, 80-83, 102, 104-106, 109-115, 131-132, 136-137, 141
Mauss, Marcel, 50
Memória, arte da, 21, fragmentos de, 23, perda de, 21-25, memória e liberdade, 24, 27, 35-39, 115-122, memória coletiva, 25, 39-51, memória social, 30, memória e conhecimento, 31, memória e história, 31-35, 88-101, lugares da, 51-59, 93, construção da, 59-68, memória episódica e memória semântica, 68-76, memória individual e social, 76-88, dualidade da, 80, pluralidade da, 28, 158-165, memória e conhecimento crítico, 101-103, 115-122, memória e redenção, 144-154, memória e

trauma, 154-158, memória-hábito e memória-lembrança, 204, 206, memória voluntária e involuntária, 144-154, memória autobiográfica, 114, memória e narrativa, 166-174, em memória de, 174-177, pós-memória, 13, quadros sociais da, 44, 46, 51-59, 76, 78, 98, 197

Middleton, David, 71, 84

Modernidade, 24, 34, 81, 83, 84, 86, 99, 123, 125, 126, 131-140, 148, 153, 156-166, 196, 205

Montagem, trabalho de montagem, 122, 132, 138-139, 143-144, 153

Morfologia social, *morphologie sociale*, 41-51

Monumentos, 94, 98, 152, 160, 183-184

Nacionalismo, 11, 84, 198

Namer, Gérard, 47

Neisser, Ulric, 27, 68-76, 113-114, 152, 180

Nietzsche, Friedrich, 35, 105, 183-185

Nora, Pierre, 86, 95, 98

Parsons, Talcott, 159

Percepção espaço-temporal, consciência espaço-temporal, 85, 166

Pomian, Krzysztof, 85

Positivismo, 43

Pós-estruturalismo, 34, 201

Pragmatismo, 83

Princípio do prazer, 55, 118, 160

Proletariado, classe trabalhadora, 107, 110, 119, 123, 135

Proust, Maree, 42, 80, 131-140, 146, 148-151

Pulsão, instinto de morte (*death instinct*), 110-111, 118, 155, 158-165, 175

Ranger, Terence, 84-85

Razão instrumental, racionalidade instrumental, 103-109, 166

Reconhecimento, teoria do, 61, 64, 67, 68, 69, 91, 129, 151, 165, 180

Redenção, crítica redentora, 140-144

Ricoeur, Paul, 33, 95, 98, 161-162, 171

Roth, Michael, 86

Samuel, Raphael, 80, 86

Schachtel, Ernst, 112-119

Scholem, Gershom, 124, 129

Schutz, Alfred, 83, 87, 93

Simmel, Georg, 82, 157

Símbolo, representação simbólica, 128-129

Sociedade unidimensional, 103-115

Suicídio, 44, 50

Surrealismo, movimento surrealista, 138-139

Swazi, Swaziland 62-65

Taussig, Michael, 144, 192, 206

Tempo social, 27, tempo linear, 85, 140, 169, tempo e subjetividade, 72, tempo e espaço, 46, 51, 145, tempo histórico, 141, dimensões diferenciadas do tempo, 88, tempo vivido, 90, tempo de agora (Jetztzeit), 139, tempo e différance, 174-177

Teologia judaica, 124

Teoria crítica, 13, 33, 99, 101-103, teoria do choque, 156, 162, 203, teorias da linguagem 29, 122-131, 166-174, 177-183, 197, 207, teorias do reconhecimento, 61, 64, 67, 68, 69, 91, 129, 151, 165, 180, teorias estruturalistas e estruturais-funcionalistas, 27, 29, 34, 80, 83, 97, 143, 183, 192, teorias funcionalistas, 26, 41, 46, 83, 197, teorias interacionistas, 26, 41, 57, 59-76, 83, 159, 162, 197, teoria pragmática, 83

Tragédia da cultura, 122, 123

Thompson, John B., 86

Tradição, perda da, 21-25, 122-131, tradição cristã, 46, elementos da, 54, tradição inventada, 84-88, tradição e costume, 85-88, tradição e modernidade, 126, tradição e hermenêutica, 151, 171, destraditionalização, 159

Trauma, experiências traumáticas, 36, 55, 67, 111, 119-121, 154-165, 175, 195, 203

Tulving, Endel, 68-71, 78

Weber, Max, 47-48, 80-82, 88, 96, 102, 106

Wittgenstein, Ludwig, 83

Wood, Nancy, 163

Yates, Frances - 21, 24, 32

Yerushalmi, Yosef Hayim, 98

Zizek, Slavoy, 182, 192, 201-202, 205-206

Para alguns, a perda da memória é uma das grandes ameaças do mundo moderno. A partir do fim da tradição oral e do surgimento da escrita, passamos a nos confrontar com a perda de transmissão de conhecimento e valores entre gerações. A memória, que é transmitida por textos, objetos, pedras e máquinas, traz apenas traços do que foi o passado. Para outros, entretanto, a quebra dos vínculos com a tradição proporciona aos indivíduos uma vontade imbuída de força inovadora jamais vivenciada anteriormente. Em ambos os casos, lutar pela memória pode significar a conquista da liberdade, pois tanto a consciência da historicidade quanto a construção do passado por atores do presente apontam novas possibilidades de ação. Mas, sabemos, também, que a memória nem sempre se associa a movimentos pela liberdade; ela pode ser responsável por coerções, exclusões e toda sorte de controle social. Este livro traz à tona as diversas tentativas da teoria social de proporcionar alternativas de conhecimento frente à perda de valores inerentes à modernidade. Procura ainda mostrar que a percepção do passado articula-se com experiências múltiplas e diversificadas de tempo e espaço que precisam ser simultaneamente consideradas.

ISBN 978-989-26-0264-6



9 789892 602646 >

• U



C •