

ANPOCS 1999

Teoria da Memória, Teoria da Modernidade

Agosto de 1999

Resumo:

Tradições e memórias coletivas são temáticas cada vez mais importantes para os movimentos sociais contemporâneos. Indivíduos, comunidades, grupos sociais, sociedades e nações utilizam a memória na manutenção de suas identidades. Memórias coletivas tanto têm sido utilizadas por movimentos sociais emergentes em busca de sua autonomia, como por sistemas de poder totalitários. Como compreendê-las? Elementos simbólicos vazios de significado e passíveis de serem ressemantizados de acordo com jogos de poder ou um conjunto de valores, crenças e práticas transmitidas ao longo do tempo? Nesse artigo a autora procura considerar o significado e uso de memórias coletivas no mundo contemporâneo a partir de uma discussão teórica, primeiro sobre as transformações por que passaram os processos de resgate do passado e, segundo, sobre o caráter complementar de alguns dos processos de lembrança e esquecimento.

PALAVRAS-CHAVE: memória social, políticas de memória, identidade, modernidade.

Myrian Sepúlveda dos Santos

Departamento de Ciências Sociais

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Telefone: (55)(021) 587-7746/7678 Fax: (55)(021) 228-4049 E-mail: myrian@uerj.br

Endereço residencial: Rua das Laranjeiras, 322 ap. 602 - Laranjeiras

22240-002 Rio de Janeiro RJ

Tel/fax: 558-5352 E-mail: myrian@ax.apc.org

I.

Introdução

Muitos dos conflitos sociais e políticos desse final de século surgem enquanto resultado da luta mantida por diversos grupos sociais por maior autonomia e representação. Se povos e grupos sociais se defrontaram anteriormente com a questão da identidade em suas reivindicações políticas e com as dificuldades em se conciliarem com desejos e aspirações oriundos de culturas diversas, hoje essa é a questão que definitivamente marca nosso tempo. O debate sobre a persistência e/ou recriação da tradição como aspecto central das diversas identidades constituídas passa a ser tema obrigatório nas diversas teorias contemporâneas e torna-se tema político em praticamente todas as partes do mundo (Middleton 1990; Roth 1995). À medida em que o debate em torno das possíveis formas de interação e poder entre formações culturais diversas ocupa a arena central, surge a necessidade de definição dos limites específicos de cada uma das identidades coletivas que se forma. A questão da identidade é uma questão moderna onde entram em jogo não apenas a constituição do “self”, individual ou coletivo, mas também a constituição do passado. Indivíduos, comunidades, grupos sociais, sociedades e nações constroem suas memórias, preservam identidades e alcançam novos espaços políticos.

As teorias sobre a memória, ao desnaturalizarem e tornarem subjetiva a percepção do passado, substituem antigas teorias evolutivas e lineares da história, teorias mais recentes sobre o fim da história, bem como oferecem subsídios às novas construções sobre o passado. Nas últimas quatro décadas deste século, as teorias de evolução, desenvolvimento e processo passaram a sofrer uma crítica mais consistente no meio acadêmico e parecer a muitos ineficiente, ideológicas, ingênuas, e sem condições de oferecer explicações e interpretações mais profundas e complexas sobre as transformações mais recentes do mundo

contemporâneo. Memórias coletivas já consolidadas começaram a ser desconstruídas e associadas à preservação do poder estabelecido. Como denunciam diversos trabalhos (Hobsbawm & Ranger 1983; Gillis 1994), tradições têm sido inventadas por diversos sistemas de poder, com o claro intuito de controlar divergências e dissidências à hegemonia proposta. Mas se tradições e memórias coletivas tanto podem ser utilizadas em prol de movimentos sociais emergentes em busca de sua autonomia, como pensadas enquanto expressões de sistemas de poder totalitários, como compreendê-las? Elementos simbólicos vazios de significado e passíveis de serem ressemantizados de acordo com jogos de poder? Ou será que podemos ainda compreender a memória coletiva a partir de um conjunto de valores, crenças e práticas transmitidas ao longo do tempo?

Nesse artigo procuro considerar o significado e uso de memórias coletivas no mundo contemporâneo a partir de uma discussão teórica, primeiro sobre as transformações por que passaram os processos de resgate do passado. É preciso considerar que a memória apresenta continuidades e diferenças ao longo do tempo. A memória não é uma memória atemporal, ela é a memória que conhecemos e de que falamos, e que sofre influência do tempo histórico em que se insere. Em segundo lugar, procurarei analisar alguns dos processos de lembrança e esquecimento propriamente ditos. Memória aqui não é compreendida nem como memória individual, nem como memória coletiva, mas como o conjunto de possibilidades de relação entre passado e presente. Evidentemente são indivíduos que se lembram, mas indivíduos não são seres isolados no mundo e eles se lembram do passado por meio de representações adquiridas coletivamente, sendo que muitas dessas representações muitas vezes os antecedem e independem de suas vontades.

II. Sociedades tradicionais & modernas

Muitos dos teóricos que analisam sociedades contemporâneas apontam o aparecimento de um distanciamento histórico ou processo de temporalização, que se estabelece entre os séculos quinze e dezoito (Koselleck 1985).¹ A concepção predominante de tempo na modernidade seria a de tempo homogêneo e vazio capaz de ser preenchido seja pela crença no progresso, presente em teorias evolucionistas e filosofias da história, seja por um historicismo capaz de aprisionar e reordenar o passado em museus e discursos lineares da história (Benjamin 1968). Essas são análises que associam tempo histórico a um processo uniforme que gera seus próprios problemas e a um conceito de novo que se contrapõe ao de velho por se abrir para o futuro em um recomeço constante (Habermas 1987).

Em suma, de acordo com uma variada gama de teorias sociais as revoluções industriais do Ocidente, o estabelecimento dos Estados Nacionais, o surgimento de regimes capitalistas e socialistas, a burocratização das organizações institucionais, a predominância da ciência cartesiana e o desencantamento do mundo, todos, seriam aspectos associados a uma forma específica de espacialização e temporalização. Nesse contexto, são muitos os que falam de um processo de musealização (Samuel 1994) em que a memória passa a ser apenas a reconstrução do passado guiada por funções ou interesses sociais, perdendo as características de continuidade, permanência e processo que poderiam ser associadas às antigas sociedades tradicionais.

Sociedades tradicionais seriam exemplificadas como sendo comunidades locais, orientadas para o passado, e imersas em uma indefinida extensão espaço-temporal, em que as

¹ Esse distanciamento histórico tem sido o objeto de estudo de vários autores, que, no entanto, depreendem dele conseqüências diversas para a sociedade. Análises como a de Lukács (1971), Walter Benjamin (1968) e outros membros da Escola de Frankfurt, como Horkheimer e Adorno (1988) denunciavam, na primeira metade desse século, como resultante desse processo de distanciamento espaço-temporal, um isolamento maior entre os homens e perda de consciência histórica. Koselleck (1985), no entanto, foi aquele que aprofundou a análise dessas transformações e apontou o aparecimento de uma concepção de tempo moderna que rompe com a tradição e volta-se para o futuro. Estudos mais recentes têm acentuado o ritmo mais acelerado desse distanciamento frente a novos meios de comunicação e o caráter contingente de práticas sociais e seu caráter de incerteza em relação ao futuro (Giddens 1990; Thompson 1990).

relações entre os indivíduos se dariam sempre face-a-face, sem que houvesse distanciamento entre aspectos da vida pessoal e coletiva. Nessas condições, indivíduos tinham suas identidades forjadas por autoridades locais permanentes e memórias coletivas comuns. Nas sociedades modernas, ao contrário, instituições racionais e burocratizadas penetrariam nos interstícios da vida cotidiana ao mesmo tempo em que novos meios de comunicação tornariam possível um fluxo de informação independente das relações interpessoais responsáveis pela criação das mensagens em circulação. Essa dinâmica seria responsável pela quebra de relações interpessoais, aumentando o isolamento entre indivíduos e subordinando-os a imaginários coletivos, como, por exemplo, a memória nacional.²

Ora, as teorias que apontam uma ruptura radical entre o tradicional e o moderno aceitam o esmorecimento ou mesmo a impossibilidade de o passado influir sobre o presente na modernidade. A percepção de que convivemos com o estabelecimento de unidades de tempo homogêneas, padronizadas e independentes de laços interpessoais, característico do mundo moderno, implica na crença da destruição irremediável dos elos entre presente e passado. O tempo enquanto fluxo contínuo de experiências, substrato da história mestra da vida, em que cada um poderia sempre aprender a partir de um repertório de múltiplas vivências qual o caminho a repetir o passado de forma satisfatória, deixando de lado erros já cometidos, fica dessa forma banido do pensamento moderno. Análises contemporâneas, que de uma forma ou de outra partem do antagonismo entre tradição e modernidade, apontam enquanto desdobramento da modernidade para dois caminhos antagônicos. Estes são, por um lado, o pesadelo da amnésia coletiva, do fim da consciência história e da autonomia do sujeito (Lyotard 1984), e, por outro, a utopia da sociedade desvencilhada das amarras da tradição, que encontra seu rumo a partir da possibilidade infinita de reconstrução do passado pelo

² O livro organizado por Heelas (1996) reúne um conjunto de artigos, em grande parte derivados de uma conferência internacional ocorrida em 1993, sobre o tema da destradicionalização bastante significativo dos debates contemporâneos atuais.

indivíduo. Nessa última vertente, comunidades locais, com seus horizontes circunscritos e limitados, dariam vez a sociedades modernas povoada por indivíduos com maior mobilidade, oportunidades de escolha e poder de influência sobre outros (Giddens 1990).

É interessante observar que as teses sobre destradicionalização, embora tragam novos conteúdos para a análise da modernidade, guardam em relação a grande parte das teorias sociais a mesma pretensão de considerar sociedades a partir de seu processo de construção que tem início no presente. A aceitação de uma ruptura entre presente com o passado sob a hegemonia do primeiro tem sido hegemônica nas teorias sociais. O passado aparece para o presente, quando muito, enquanto o entrave a ser superado para que novos ideais sejam realizados. Karl Marx, por exemplo, deixou bem clara a possibilidade de uma ruptura radical com o passado, o que em outras palavras pode significar uma destradicionalização, ao afirmar que a revolução social não poderia tirar sua poesia do passado, mas sim do futuro; que os mortos deveriam enterrar seus mortos; ou, ainda, que se a frase, anteriormente, ia além do conteúdo, era chegada a hora de o conteúdo ir além da frase (Marx 1985: 323-404). Em Marx, a concepção de ruptura associa-se à sua análise de modernidade, uma vez que para ele o capitalismo era por natureza profundamente disruptivo, capaz de dissolver relações sociais e fazer com que tudo o que fosse sólido se desmanchasse no ar, em frase tornada clássica pelo livro de Berman (1982). Émile Durkheim, apesar de afirmar em diversos trabalhos que a sociologia e a história eram disciplinas intrinsecamente associadas, evidentemente não lidava com a história enquanto processo, mas apoiava-se em uma dimensão evolutiva da história, em que a função principal do historiador seria a de selecionar entre uma multiplicidade de fatos de modo a reter aqueles que fossem vitais e que servissem ao método científico e comparativo das ciências sociais.³

³ Uma análise excelente da relação entre a sociologia Durkheimiana da família, da individualização e da religião e a história encontra-se em um artigo publicado por Robert N. Bellah em 1959.

Max Weber, sem dúvida, é, entre os clássicos da teoria social, aquele mais sensível às possíveis influências do passado sobre o presente e há uma série de estudos voltados para as diversas concepções de história presente em seu trabalho. Guenther Roth e Wolfgang Schluchter (1984, 1985), por exemplo, ao considerarem as visões da história em Weber, levantam questões importantes. Até que ponto o processo de racionalização (do qual o capitalismo econômico é apenas um aspecto) pode ser considerado como parte de um processo de longa duração? Ou, contrariamente, podemos atribuir a Weber uma preocupação em enfatizar que as forças da racionalização superariam as forças da persistência e da continuidade, e seriam responsáveis por levar a civilização ocidental a um novo caminho? Para os autores, a história em Weber demonstra uma heterogeneidade de objetivos e desdobramentos e é melhor considerada em seu aspecto pragmático do que pessimista (1984: 205). Mas, mesmo sem entrar no mérito dos meandros teóricos do pensamento de Weber, é possível afirmar que sua teoria da racionalização e do desencantamento do mundo ocidental tem sido apropriada e tem dado sustentação a uma série de análises sobre o mundo ocidental moderno, que associam esse processo à substituição do mito e da magia por uma nova forma de conduta racional, baseada em cálculos quantitativos de perdas e ganhos, que é capaz de eliminar a percepção de um tempo de longo duração. De diversos ângulos – desenvolvimento de forças produtivas, teoria evolutiva da história e processo de racionalização – a teoria social conforme construída por seus clássicos apontou para a desintegração dos velhos valores e relações sociais e para o surgimento de novos.

Recentemente, alguns autores têm afirmado que o mundo em que nos encontramos difere substancialmente daquele de quatro ou cinco décadas atrás, devido a uma aceleração radical nesse processo de distanciamento espaço-temporal (Beck, 1992; Giddens 1990). Há uma tentativa crescente de construção de novos aparatos teóricos capazes de dar conta das especificidade dessa modernidade tardia, em que indivíduos optam por práticas contingentes,

flexíveis e sempre abertas a uma nova forma de resposta capaz de lidar com o fato de que o risco da perda total é sempre uma das possibilidades a ser considerada.

É interessante observar que, embora assumindo uma proposta de construtivismo social em relação à tradição muito próxima a delineada acima, há aqueles autores que defendem a margem de liberdade do indivíduo em relação à tradição, sem que procurem fundamentar suas teorias em uma análise evolutiva ou comparativa da história. Pierre Bourdieu, por exemplo, trabalha com a idéia de que não há uma correlação imediata entre estruturas objetivas e práticas sociais e que as ordens normativas não devem aparecer como ordem simplesmente dadas (1976). Dessa forma, tradições poderiam ser pensadas enquanto orientações temporais dadas pelo estado ou por representações coletivas hegemônicas. Seguindo os ensinamentos do autor, pode-se concluir que embora tradições funcionem de maneira quase imperceptível, influenciando atitudes e motivações, elas sempre são passíveis de serem refeitas e reconstruídas em práticas sociais. Aos indivíduos e grupos sociais são atribuídas as capacidades contínuas de inovação e transformação.

Tanto para os que consideram a contingência como resultado de um momento histórico, quanto para aqueles que a consideram como condição inerente a práticas sociais, memórias devem ser consideradas eletivas e reflexivas e identidades enquanto resultado de esquemas compreensivos, redes construídas de relações interpessoais, e resultado de um jogo de interesses políticos. Há em ambas as abordagens a premissa de que o passado é apenas aquele que pode ser compreendido e utilizado pelos indivíduos no presente; ele morre sem deixar rastros, vestígios, espectros. É evidente que a oposição radical entre passado e presente traz alguns problemas que precisam ser resolvidos. Em primeiro lugar, podemos nos perguntar o seguinte: Até que ponto é factível afirmar que as formas tradicionais de ser e pensar foram totalmente substituídas pela reflexividade moderna? Longe de nos propiciar um instrumento de análise que evidencie movimentos múltiplos e diversificados, as teorias

construtivistas que analisamos acabam por generalizar, padronizar e negar a existência de formas múltiplas de percepção e utilização do passado por sociedades contemporâneas. São muitas as teorias que têm apontado a necessidade de analisar não o antes e depois, como se esses fossem estados fixos, mas a relação entre esse antes e esse depois. Nesse sentido, não faz sentido pensarmos em dois momentos, o tradicional e o moderno, em oposição e obedecendo a uma linearidade histórica, mas na coexistência entre práticas descritas como pertencentes à tradição e aquelas vinculadas à modernidade.⁴

Há uma outra questão, no entanto, que se remete a conceitualização de tradição e modernidade. Será que a reconstrução da memória na modernidade obedece a um caráter eminentemente reflexivo? Indivíduos desencaixados, no sentido dado por Giddens (1990), seriam capazes de gerar práticas sociais independentemente de heranças e tradições do passado? *Habitus*, ou o processo de estruturação, conforme definido por Bourdieu, seriam as únicas condições da prática social na história? Será, ainda, que a possibilidade de reconstituir contingente ou reflexivamente nossas memórias é uma condição específica da modernidade tardia? Esses são aspectos que procurarei responder a seguir.

Da maneira que vejo, nós, inegavelmente, vivemos um momento específico da história que guarda suas especificidades, inclusive no que diz respeito a relação entre passado e presente. No entanto, este aspecto de reflexividade e contingência atribuídos à subjetividade deste final de século e, mais especificamente, à construção reflexiva do passado, não pode ser considerada enquanto uma novidade. Meu argumento aqui é que não há uma especificidade teórica no que diz respeito à reflexividade e reconstrução da memória, como aparece nas teorias da destradicionalização, mas uma ocorrência mais freqüente desta forma de lembrar

⁴ Grande parte dos artigos presentes no livro organizado por Heelas (1996) questiona a rigidez da tese da destradicionalização tal como defendida por Beck e Giddens e aponta para multiplicidade de processos de reconhecimento do passado em coexistência no presente. O trabalho de Canclini (1992) sobre culturas híbridas também se destaca ao procurar entrelaçar práticas tradicionais, baseadas na manutenção de estruturas normativas locais, e aquelas consideradas modernas ou reflexivas. Também merece ser destacado nesse sentido o trabalho de

em democracias ocidentais, embora esta ainda esteja longe de ser totalizante e capaz de substituir toda uma gama de conflitos e idiossincrasias na relação entre presente e passado. Procurarei mostrar como no trabalho de Frederic Bartlett, escrito na primeira metade deste século, a memória já é descrita a partir dos seus processos de reconstrução. Em segundo lugar, será também meu intuito mostrar que nas teorias que se apóiam em um construtivismo social, e aqui me refiro tanto às teorias de Bartlett, quanto às teorias mais recentes de Giddens e Bourdieu, as memórias coletivas só podem ser pensadas enquanto resultado de um mecanismo de interação entre ator e estrutura, em que a dimensão temporal se encontra ausente.

III. A construção social da memória por seus clássicos

O trabalho do psicólogo inglês, Frederic Charles Bartlett, escrito em 1932, é considerado fundamental a grande parte das teorias sobre memória desenvolvidas no campo da psicologia social (Neisser 1988). É importante destacar que Bartlett foi contemporâneo do sociólogo francês Maurice Halbwachs e que, embora algumas análises procurem perceber a complementaridade entre as duas contribuições, eu gostaria de ressaltar que as duas abordagens referem-se à construção social da memória e que devem ser consideradas enquanto diferentes possibilidades de reconstrução social do passado pelo presente. Como ficará claro a seguir, a diferença entre elas pode ser melhor considerada em termos de possibilidade histórica, do que em termos de oposição teórica.

Halbwachs, sociólogo e discípulo de Durkheim, procurou, através de um trabalho denso de argumentação e análise, publicado em 1925, retirar a discussão da memória coletiva

Walter Benjamin sobre a possibilidade de coexistência de experiências históricas singulares em um único momento (Benjamin 1968), bem como a análise de sua concepção da história por Buck-Morss (1989).

dos campos disciplinares da biologia e da psicanálise e caracterizá-la definitivamente enquanto um fenômeno social.⁵ Para ele, comportamento, pensamento e memória de indivíduos eram aspectos que precisavam ser compreendidos como resultado de processos de socialização e não como resultado de processos individuais ou subjetivos. Um dos aspectos cruciais que levantava em sua análise era o seguinte: Como os indivíduos são capazes de reproduzir práticas sociais idênticas durante diferentes gerações, se eles nascem, vivem e morrem dentro de um único ciclo biológico?

Para o sociólogo, ainda que memórias aparecessem como lembranças estritamente individuais, elas deveriam ser compreendidas a partir da presença de quadros sociais estruturados relacionados a grupos sociais como família, grupo de vizinhos, partidos políticos e associações profissionais. Se a transmissão de informações e conhecimento era dada através de laços interpessoais, a possibilidade criativa de indivíduos na percepção desses quadros era considerada praticamente nula. Sua preocupação foi claramente o estudo dos quadros sociais capazes de dar sustentação à ressemantização contínua do passado realizada por indivíduos. Para ele, memórias, individuais ou coletivas, baseiam-se em estruturas fixas que antecedem os indivíduos (Halbwachs 1925; 1950). Em suma, preocupação de Halbwachs foi a de estudar as marcas deixadas na rocha pelo movimento do mar, ou seja, pelo processo interacionista, e não as poças d'água, que seriam apenas resquícios desse processo, deixadas pelo mar entre as rochas em seu refluxo (Hutton 1993).

Halbwachs rejeitou a possibilidade de investigar a transmissão do passado entre gerações através processos interativos e comunicacionais. Para Halbwachs, a singularidade apresentada pelas memórias deveriam ser compreendidas a partir das múltiplas combinações possíveis de quadros da memória acessíveis aos indivíduos ao longo de suas vidas e não às inovações que estes pudessem criar ao entrarem em contato com as representações coletivas.

⁵ Para uma análise das principais obras de Maurice Halbwachs e uma avaliação de seu trabalho para o estudo da memória, ver Santos 1994, 1998.

O que veremos a seguir é que esta perspectiva foi bastante criticada pelos defensores da história oral ou daqueles estudos que se voltam para os processos interativos de construção da memória. Diversas são as teorias que procuram mostrar que, embora a memória coletiva possa se cristalizar em textos, ritos e monumentos, essas são representações coletivas que são reapropriadas de acordo com interesses, desejos e práticas de grupos diversos. Corretamente, foram muitos os autores que apontaram que indivíduos, através práticas reflexivas e cotidianas, reinterpretam e dão novos significados ao passado que se apresenta em monumentos, rituais, festividades e comemorações.

A reflexividade inerente à apropriação do passado foi explicada por Bartlett como uma auto-reflexividade que retira de si mesma os parâmetros para reconhecimento e interpretação do diferente (passado). As teorias construídas por Bartlett, da mesma forma que as de Halbwachs, procuravam alternativas às teorias da psicologia que analisavam a capacidade humana de rememorar através de experiências de laboratório. Para aqueles que acreditavam que mecanismos físicos e biológicos explicariam a memória, o ato de lembrar era considerado uma função estritamente individual realizado por mecanismos biológicos desenvolvidos pelo cérebro. As memórias individuais eram diferentes para cada indivíduo porque estes apresentavam diferentes capacidades físicas de rememorar. Bartlett, então, em um livro publicado em 1932 (1961), chamado *Remembering: a study in Experimental Social Psychology*, estabeleceu uma assertiva que chega até os nossos dias de hoje com força incontestável: a memória é uma função que ocorre no interior de um grupo social e está intimamente ligada à percepção, à imaginação e ao pensamento construtivo. Ou seja, para se compreender a memória não se pode partir do indivíduo singular, mas dos indivíduos em interação. A partir deste pressuposto básico, ou seja, de que a memória não é uma condição de indivíduos isolados, mas de indivíduos em sociedade, Bartlett procura reestruturar a relação entre indivíduo e representações sociais através do conceito de esquema.

É básica, no trabalho de Bartlett, em primeiro lugar, a idéia de que o que é lembrado precisa antes ter sido percebido. Em outras palavras, nós só podemos nos lembrar do que foi percebido anteriormente por nós. Indivíduos para lembrarem-se de algo, teriam, primeiro, que ter percebido aquilo que mais tarde seria lembrado. Além da percepção, a memória compreenderia também os processos de seleção e construção e, tal como os demais processos cognitivos, a memória não poderia ser analisada como resposta automática, destituída de julgamento. O ato de lembrar envolveria a percepção e o conhecimento em um processo pelo qual indivíduos construiriam o passado a partir de suas atitudes em relação a todo um conjunto de experiências passadas já organizadas. A teoria de Bartlett repousa na idéia 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. Ela definitivamente exclui de seus quadros de referência a associação entre memória e indivíduo isolado, por um lado, e a crença em um passado distante, independente, capaz de se contrapor à consciência, por outro (Bartlett 1961:213).

Para Bartlett, portanto, é evidente que a memória, tal qual o pensamento, é influenciada por convenções sociais presentes na sociedade. Ou seja, determinados grupos sociais têm mais facilidade de memorizar o que lhes é familiar e mais dificuldade em memorizar o que nunca fez parte de suas experiências cotidianas. Mas quais são os mecanismos pelos quais influências sociais determinam o que um indivíduo se lembra do passado? O segundo aspecto importante no trabalho de Bartlett é a forma como ele concebe a relação entre memória e sociedade. Para responder a esta pergunta, Bartlett procura estudos sobre a cultura. Vários são os exemplos dados por ele deste processo com base em incidentes observados entre os Swazi, um pequeno grupo de nativos africanos, localizado no Transvaal e considerado por ele convenientemente pequeno, homogêneo e isolado (240-244).

Acompanhar suas reflexões em torno desses exemplos, não deixa de ser um exercício interessante.

Bartlett descreve uma cena relatada por um atônito observador inglês que fizera parte dos primeiros grupos a se aproximar dos Swazis. Em uma noite de lua cheia o inglês vê, do cume de uma colina, em uma clareira entre os arbustos, um grande círculo de Swazis sentados lado a lado, em silêncio, no chão. Cada homem tinha sua lança, a maior parte deles seus machados de guerra, e todos eles uma clava (knobkerries). O feiticeiro entrou no círculo em seus trajes completos, usando máscara, roupa cobrindo o corpo e colar de ossos. Ele começou a dançar em círculos, muito vagarosamente e em total silêncio, começando próximo do meio e movendo-se gradualmente na direção dos homens sentados, até círculos muito próximos dos Swazis. Ninguém falava, ninguém se movia. Em um determinado ponto do círculo o feiticeiro empinou, levemente, como se fosse um cavalo ao estranhar algo não percebido pelo seu guia. Ele repetiu esses movimentos duas ou três vezes em locais diferentes e cada vez que isso acontecia um murmúrio de excitação era ouvido. Então, ele fez novos círculos, com saltos maiores nos mesmos locais, e a excitação cresceu. Na última rodada ele pulou selvagemmente em cada um daqueles mesmos lugares. Ao final, todos os homens recuaram e com suas lanças mataram imediatamente aqueles que ocupavam os lugares marcados pelo feiticeiro. Cinco ou seis homens foram mortos em meio a uma excitação selvagem.

Bartlett explica que, entre os Swazis, acreditava-se que todas as calamidades acontecidas, doenças, mortes, más colheitas, eram atribuídas às influências malévolas de algum membro do grupo, sendo que somente o feiticeiro tinha a capacidade de detectar pelo odor quem eram estes homens. Embora o Swazi fosse normalmente bastante pacato, nestas cerimônias ele matava, não por raiva ou paixão, mas devido a uma excitação selvagem compartilhada pelos demais membros do grupo. Bartlett argumenta que eles não matariam se não estivessem em grupo ou mesmo em situações que não fossem a da cerimônia descrita.

Com este exemplo, ele procura mostrar como condutas são socialmente determinadas, ou seja, como elas só acontecem e só fazem sentido para um determinado grupo e só acontecem no interior desse 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 narra a chegada de um nativo Swazi em um dos pequenos vilarejos (kraal). O nativo conversava sentado com o chefe local, quando ele viu sair de um buraco de chão e aproximar-se dele uma maamba. 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. Bartlett, como, aliás todos nós, se pergunta por que motivo o nativo fora atacado. A resposta, segundo ele, é simples: porque o nativo tinha matado o avô de seu agressor. Qualquer outro Swazi presente na cena teria agido da mesma maneira que o Swazi agressor, porque a serpente negra era associado por eles a seus antepassados mortos. Contudo, argumenta Bartlett, um inglês na mesma situação certamente teria cumprimentado efusivamente seu convidado após a morte da serpente e procurado para ele um presente apropriado. Este exemplo mostra que por mais que duas pessoas possam se parecer e ter características pessoais similares elas terão condutas totalmente opostas dependendo de como compreendem as condições externas. Diferentemente do primeiro exemplo, neste, a conduta aparece como sendo individual, sem necessitar da presença física de outros membros do grupo no mesmo local. Se a influência do grupo não é direta, ela

certamente é indireta, porque a conduta também é influenciada pelas crenças, tradições, costumes, sentimentos e instituições partilhadas pelo grupo.

Há ainda a descrição de uma visita que um grupo de chefes Swazis fizera à Inglaterra com o objetivo de chegarem a um acordo sobre uma disputa de terras (247-248). Quando os chefes retornaram, os ingleses estabelecidos em Swaziland, curiosos, perguntaram quais as principais lembranças que tinham da Inglaterra. O que permanecera de forma mais firme e vívida na memória dos chefes Swazis fora a imagem do policial inglês controlando o trânsito com a mão levantada. Por que uma ação tão simples causara tamanha impressão? Bartlett vai trabalhar, neste último caso, com o processo de convencionalização para explicar o encontro entre grupos sociais diferentes, cada qual com seu próprio conjunto de valores. Os Swazis ficaram fortemente impressionados com o gesto do policial porque eles saudam seus companheiros e visitantes com o mesmo gesto. O gesto familiar, em um país estrangeiro, foi imediatamente percebido porque ele se adaptava ao quadro perceptivo do povo Swazi.

O conceito de convencionalização permite a Bartlett entrelaçar processo cognitivo e convenção social. É oportuno destacar que Mary Douglas, em sua introdução ao trabalho de Halbwachs, faz uma crítica radical a Bartlett por este não perceber processos que antecedem os indivíduos e atribui o que há de positivo em sua teoria, isto é, a preocupação com as convenções sociais, à influência de dois antropólogos que trabalharam com ele, W. H. R. Rivers e A. C. Haddon (Douglas: 1986: 81-90). Embora a crítica de Douglas seja bastante parcial e resulte da ênfase dada pela autora ao estudo de representações coletivas e não ao processo de construção dessas representações, a contribuição dos dois antropólogos sobre o desenvolvimento dos conceitos de convencionalização é notória. Mas, é inegável que o psicólogo britânico amplia as contribuições de Rivers and Haddon em dois sentidos. Primeiro, relaciona-as diretamente ao processo cognitivo e, segundo, utiliza-as para explicar não apenas a troca entre culturas distintas, mas o processo de construção do passado. A definição de

convencionalização remete a um processo pelo qual determinados códigos de um grupo x são percebidos pelo grupo y através de convenções e técnicas já existentes neste grupo y. Embora mostre insatisfação com o termo “esquema”, ele o utiliza para explicar que indivíduos internalizam convenções sociais em disposições organizadas, chamadas “esquemas,” as quais seriam responsáveis pela possibilidade de incorporação de novas experiências. Esquema representa a sucessão de experiências integradas, em que cada nova experiência encontra-se sob o controle e a direção das experiências precedentes da mesma série. Uma nova imagem do passado pode ser reconhecida somente à medida em que ela se confronta com um conjunto de imagens que já fazem parte das consciências dos indivíduos e que já foram transformadas por eles. O passado é reconhecido e modificado por convenções institucionalizadas e hábitos já estabelecidos que foram interiorizados em processos anteriores.

Bartlett ainda prioriza a interpretação da memória como sendo uma organização ativa do passado por indivíduos. O objeto de sua análise não são, mas condutas que surgem diretamente destes elementos.

Se voltamos agora à comparação entre esta abordagem e aquela apresentada por Maurice Halbwachs, podemos observar que a explicação do reconhecimento através de esquemas interiorizados não difere substancialmente da afirmação de Halbwachs de que indivíduos seriam o resultado das múltiplas composições de representações coletivas sobre o passado. Há, no entanto, uma diferença de abordagens. Enquanto Halbwachs voltou-se para a análise dos quadros sociais da memória, ou seja, para crenças, costumes, instituições e tradições, Bartlett direcionou sua pesquisa para a o processo de apropriação e construção desses quadros de referência. Se, como afirma o psicólogo, memórias coletivas não são capazes de definir a natureza, força e fraqueza da atitude do grupo, a memória presente em um círculo familiar, grupo religioso ou classe social não se reduz à percepção de que alguns indivíduos possam ter dela, como afirma o sociólogo.

Se considerarmos que há representações coletivas que estão em sua complexidade além da percepção e capacidade de apropriação dos indivíduos, por um lado, e que há mecanismos internos aos indivíduos que não se resumem ao processo de reconhecimento do mundo exterior, podemos concluir que ambos, Halbwachs e Bartlett, escreveram sobre parte de um mesmo processo através de prismas diferenciados. As posições de Halbwachs e Bartlett reproduzem a antinomia clássica existente na teoria sociológica no que diz respeito ao objeto de análise priorizado para explicação da sociedade. Por um lado, prioriza-se o estudo das representações coletivas e, por outro, o das ações individuais. A teoria proposta por Halbwachs por si só não é capaz de nos explicar a reapropriação e transformação de ícones sagrados em função de interesses particulares, da mesma forma que está fora do alcance de Bartlett a percepção de que há memórias coletivas capazes de serem mantidas independentemente da vontade daqueles que lembram.

Trabalhos recentes procuram ultrapassar essa dicotomia analítica através de teorias que dêem conta dos processos de determinação e criação em práticas sociais. As teorias de Giddens e Bourdieu podem ser compreendidas neste sentido. Mas, o que nos interessa apontar é que estas teorias mais recentes não se afastam de forma definitiva das teorias propostas por Halbwachs e Bartlett. Ao se considerar a lembrança apenas como resultado de um processo construtivista social, teorias mais recentes também não se dão conta de que há muito mais a explicar sobre a memória. Os processos de lembrança e esquecimento extrapolam o reino da vontade e do interesse, das imposições de sentido e das lutas por ressemantização. Um estudo mais aprofundado da memória implica em explicarmos, por um lado, que não somos capazes de esquecer o que queremos e, por outro, que somos capazes de nos lembrar de fatos indesejados quando menos esperamos.

IV. A memória enquanto fenômeno cultural

Algumas abordagens à memória têm se destacado ao afirmar que o ato de lembrar corresponde às construções sociais presentes em determinados contextos. Para o psicólogo Ulric Neisser, por exemplo, as pesquisas desenvolvidas na área da psicologia acrescentaram muito pouco conhecimento sobre o funcionamento da memória. Elas foram desenvolvidas quase inteiramente enquanto pesquisas de laboratório baseadas em testes realizados com longas listas de palavras sem sentido com o objetivo de descobrir as capacidades do indivíduo de memorização. Após praticamente cem anos de estudos, pesquisas sobre as causas do esquecimento podem afirmar apenas generalizações já há muito estabelecidas como “a dependência mnemônica na similaridade”, e “o efeito positivo de um tempo maior de estudo”. Mesmo pesquisas que consideram a memória enquanto resultado de experiências sociais, como aquelas desenvolvidas por Bartlett, restringiram-se apenas ao estudo de estruturas sociais internalizadas (Neisser 1982).

O trabalho de Neisser é interessante porque ele acrescenta uma dimensão a mais nos estudos até então apresentados, o do tempo que é presente não na reapropriação que indivíduos fazem dele, mas em situações que definem esta mesma reapropriação. O processo de construção do passado passa a fazer sentido apenas ao ser considerado em relação a sua inserção em determinados contextos sociais. Qualquer significado da lembrança ou do esquecimento não deve ser procurado nem no passado, nem nas intenções enunciadas no presente, mas nos processos sociais em que as lembranças foram constituídas. Ao se afirmar que indivíduos reconstróem suas lembranças a partir de contextos sociais, não se vê possibilidade de que os indivíduos possam ser percebidos fora da trama social que os contém.

Neisser se preocupa em explicar “para que” e “como” as pessoas comuns se lembram e se esquecem do passado. As importantes questões sobre a memória a serem explicadas são

as diferenças individuais em memorizar; limitações da memória na primeira infância; e a habilidade que temos em nos lembrar de compromissos, nomes de pessoas, recitar poemas, ou encontrar o caminho de casa depois de muitos anos de viagem. Estas são lembranças que não podem ser explicadas sem que se considere as situações em que ocorrem.

Ao invés, portanto, de a pesquisa voltar-se para os sistemas de armazenamento, percepção e seleção de experiências passadas, ele deve procurar compreender as circunstâncias em que a memória ocorre. Nos trabalhos sobre memória semântica de E. Tulving, Neisser afirma ter encontrado a chave que o permitiria não só responder as questões que o preocupavam sobre a memória, como ultrapassar as dicotomias entre mecanismos de cognição e convenções sociais. Tulving diferencia a memória semântica da memória episódica. Enquanto a última seria expressão de experiências específicas e pessoais, ou seja, a capacidade de recordar o primeiro nome de uma lista previamente estudada, a primeira seria expressão de um conhecimento acumulado sobre fatos não pessoais. A memória semântica expressaria o conhecimento sobre uma variedade de elementos, desde a fórmula do cloreto de sódio até a política internacional. Ela seria constituída do conhecimento organizado por palavras, símbolos verbais, significados, conceitos e regras, ou seja, elementos da linguagem. Indivíduos não teriam a capacidade de organizar livremente esses elementos, uma vez que eles viriam já organizados em série pela sociedade.

Neisser apropriadamente observou que o que tem acontecido com os novos estudos sobre memória não representa somente novos métodos ou teorias, mas uma nova definição de memória (1990: 356). Estabeleceu como objeto de estudo fatos, histórias, rotinas familiares, habilidades, material aprendido na escola, desenhos geográficos e experiências pessoais. Sua pesquisa empírica sobre memória representa um questionamento aos limites rígidos entre disciplinas no estudo da memória. O estudo da memória, para ele, implica necessariamente na interdisciplinaridade, uma vez que volta-se para uma grande variedade de temas, como

tradições familiares, práticas de comemoração, memórias autobiográficas e memórias institucionais. Esta perspectiva interdisciplinar relaciona-se a debates sobre subjetividade e tempo que permeiam as ciências sociais como um todo. O tempo, nesse contexto, é o tempo lembrado e deve ser compreendido enquanto uma experiência social e não como uma sucessão de unidades de duração uniformes. O tempo é utilizado pelos indivíduos para que estes definam a si próprios e suas condutas e não para manter sociedades unidas ou funcionando. O objeto de estudo devem ser os atos sociais de rememoração. O tempo não deve ser pensado em contiguidade com a memória coletiva, mas à rememoração coletiva. A memória é a memória de simples eventos ou seqüências de eventos que acontecem no mundo e precisa ser estudada enquanto tal (1990: 359).

Para mostrar a ineficácia de estudos sobre a memória que se baseiam apenas na memória episódica, ou na capacidade de rememoração de palavras, frases ou narrativas, em que o que importa é a reprodução de palavra a palavra, Neisser analisa um dos relatos mais importantes da história política dos Estados Unidos, o testemunho de John Dean, conselheiro do presidente Richard M. Nixon, frente à Comissão do Senado que investigava as Atividades da Campanha Presidencial no caso Watergate. Dean foi elemento chave na resolução do escândalo Watergate, uma vez que ele afirmou que Nixon sabia e participava da tentativa de impedir as investigações, deixando claro o envolvimento da Casa Branca no assalto e escuta telefônica havidos no Comitê Nacional Democrático. Seu depoimento foi confirmado posteriormente com a liberação das fitas gravadas. O resultado da investigação é sabido por todos, os envolvidos foram declarados culpados pela justiça e Nixon renunciou ao cargo de presidente.

Neisser comparou o testemunho de John Dean com as fitas que foram gravadas dos encontros por ele relatados com o presidente e analisou a memória de Dean. Ele mostrou que apesar da intenção de Dean de fornecer o testemunho o mais acurado possível, ele não

lembrou da maioria dos detalhes que ocorreram nas reuniões descritas, esquecendo até mesmo a temática principal de diversas reuniões. O que ele relatou referia-se ao que ele esperava que fossem as reuniões e não aos diálogos transcritos pelas gravações. Por exemplo, ele lembrou que Nixon tinha lhe dito que ele estava fazendo um bom trabalho, embora este comentário não aparecesse nas fitas.

A questão importante a ser ressaltada é que a discrepância entre os relatos realizados de memória e as fitas gravadas não se contrapõe ao fato de que Dean manteve durante todo o seu testemunho uma impressão acurada do envolvimento de Nixon no encobrimento das investigações. Apesar de ser incapaz de se recordar fielmente das palavras ditas nas reuniões e mesmo não se lembrando de aspectos essenciais das reuniões, Dean estava correto em seu testemunho em um nível mais profundo. Ele foi capaz de caracterizar corretamente a situação, bem como o caráter e comprometimento dos personagens envolvidos. Pode-se concluir, portanto, primeiro, que John Dean reconstruiu o que aconteceu nas reuniões ao invés de delas se recordar inteiramente e, segundo, que, essa reconstrução do passado foi direcionada pela ênfase do seu papel em cada reunião e não pelo passado em si mesmo. Ainda a ressaltar o fato de que Dean estava absolutamente correto apesar de o testemunho não ser fiel às fitas gravadas (Neisser 1982: 139-160)

A questão central, portanto, é a defesa de que não há uma possibilidade de compreensão do que seja a memória se não são considerados as situações específicas em que as construções sobre o passado se realizam. Essa abordagem nos leva além dos processos de manutenção e construção da memória e procura explicar a correspondência entre o mundo conhecido e estruturas do conhecimento, apontando a tarefa para os que procuram explicar a memória como sendo a de descrever estas associações. A questão a ser observada é que esta abordagem, ao restringir sua atenção para a associação entre memórias individuais e suas representações e trabalhar com a dimensão temporal diacrônica, ou seja, ao procurar explicar

a memória não dita, perde a possibilidade de denunciar os descompassos da memória construída, ou seja, as arbitrariedades de representações coletivas, por um lado, e os usos e abusos presentes na reconstrução da tradição, por outro.

V.

Conclusão

No final dos anos 90, podemos perceber que da mesma forma que o debate em torno da teoria social assume novas direções, também os estudos sobre a memória ampliam seu escopo teórico e passam a considerar os limites que temos em compreender a memória, se esta é pensada em relação a uma sociedade em movimento e mudança. As teorias sociais da memória desenvolvidas por Halbwachs e Bartlett desafiaram, nas primeiras décadas desse século, não só a pressuposição de que o passado é um dado natural a ser descrito ou enunciado, mas também a noção de que memórias são o resultado de um desejo ou capacidade puramente individual. Elas falharam, no entanto, por não perceber que o passado não é apenas aquele que é apropriado interativamente por construções do presente. Procurei mostrar como os teóricos que apontam para um processo de destradicionalização, que poderíamos também chamar de sócio-construtivistas, ao apontarem para os processos contínuos de reconstrução do passado, nada mais fizeram do que a incorporação de teorias anteriores sobre os processos de manutenção e reconstrução do passado, sem resolverem os impasses deixados por elas. Até que ponto nós podemos falar em um mundo para além da tradição?

Através do trabalho de Neisser, também procurei mostrar que muitas das teorias que ainda trabalham com uma dimensão temporal diacrônica, tornando a tradição mais do que

mera reconstrução, acabam por também reificarem suas abordagens utilizando a tradição como fator de indeterminação. Em suma, a proposta do trabalho é propor que, ao invés de pensarmos que as transformações sociais e políticas contemporâneas foram capazes de eliminar mapas, tradições e costumes que guiavam os seres humanos, procuremos perceber rupturas e continuidades. Afirmar que somos nós quem construímos o passado e que esse passado não existe independentemente das condições impostas pelo presente, não nos autoriza a negar heranças e tradições. A compreensão do que seja a memória no mundo contemporâneo e seu papel na construção de identidades coletivas requer uma reconstrução de paradigmas, onde os processos descritos de criação de uma multiplicidade de papéis, imagens e práticas e de maior flexibilidade na construção de identidades devem ser considerados lado-a-lado com processos que nos mostram que tradições são capazes de gerar identidades criativas, e que mitos subsistem e celebram a ordem social, ainda que fornecendo novos modelos de identidade.

Bibliografía

Bartlett, F.C. 1961 (1932) *Remembering: a Study in Experimental Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Beck, Ulrich. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London, Sage.

Bellah, Norbert N. (1959) "Durkheim and History" in *American Sociological Review*, vol. 24, no. 4.

Benjamin, Walter. (1968) "Theses on the Philosophy of History", in *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Berman, Marshall. (1982) *All that Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. NY: Simon & Schuster.

Bourdieu, Pierre. (1976) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Buck-Morss, Susan. (1989) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, The MIT Press.

Canclini, Nestor Garcia (1992) *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

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

Habermas, Jürgen. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Mass., The MIT Press.

Halbwachs, Maurice. (1925) *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Presses Universitaires de France.

Halbwachs, Maurice. (1950) *La Mémoire collective*. Paris, Presses Universitaires de France.

Heelas, Paul, Scott Lash & Paul Morris. (1996) *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hobsbawm, Eric & T. Ranger (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, M & Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. New York, Continuum, 1988.

- Hutton, Patrick H. (1993) *History as an Art of Memory*. Hanover e London, University Press of New England.
- Koselleck, Reinhart. (1985) *Futures Past: Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Lukács, Georg. (1971) *The Theory of the Novel*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Lyotard, Jean-François. (1989) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Marx, Karl. (1985) “O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte” in *Marx: Vida e Obra*. São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 323-404.
- Middleton, David e D. Edwards. (1990) *Collective Remembering*. London, SAGE Publications.
- Neisser, U. (ed). (1982) *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*. Oxford: W. H. Freeman.
- Neisser, U. e E. Winograd. (1990) *Remembering Reconsidered: Ecological and Traditional Approaches to the Study of Memory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Roth, Guenther & Wolfgang Schluchter. (1984) *Max Weber's Vision of History*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Roth, Michael S. (1995) *The Ironist's Cage: Memory, Trauma, and the Construction of History*. New York, Columbia University Press.
- Samuel, Raphael. (1994) *Theatres of Memory*. London, Verso.
- Santos, Myrian S. (1994) *Memory: Social Construction and Critique*. Nova Iorque, Tese (Doutorado). New School for Social Research, 1994.
- Santos, Myrian S. (1998) “A Luta da Memória contra o Esquecimento”, in
- Schluchter, Wolfgang. (1985) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Thompson, John B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Stanford, Stanford University Press.