

## O lugar da lembrança. Reflexões sobre a teoria da memória coletiva em Paul Ricoeur

Jeffrey Andrew BARASH<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo se dedica a examinar o conceito de memória coletiva interrogando-se a respeito da interpretação proposta por Paul Ricoeur em sua obra *A memória, a história, o esquecimento*. O autor apresenta uma leitura crítica da interpretação da memória coletiva em Ricoeur quando este busca compreender o fenômeno por analogia à memória pessoal e assume o risco, segundo essa leitura, de ocultar as dimensões da memória coletiva que escapam a tal relação analógica. O autor busca então ultrapassar o quadro dessa analogia por uma análise das fontes simbólicas e metapessoais da memória coletiva.

Palavras-chave: memória coletiva, símbolo, Paul Ricoeur

**Abstract:** This study examines the concept of collective memory through an investigation of Paul Ricoeur's interpretation of this concept in his work, *Memory, History, Forgetting*. In presenting a critical reading of the analogy Ricoeur establishes between collective and personal memory, the author argues that this analogy risks excluding those dimensions of collective memory which cannot be comprehended through such an analogical interpretation. The attempt is then made to surmount this difficulty through an analysis of collective memory in relation to its symbolic and metapersonal sources.

Keywords : collective memory, symbol, Paul Ricoeur

O tema da memória coletiva, que toca de maneira essencial a questão do princípio de coesão social, assume um papel singular no contexto heterogêneo de nossas sociedades contemporâneas. A função pública da memória coletiva, sob a forma de comemorações ou de museus, bem como a evocação de lembranças traumatizantes por toda uma coletividade, suscita um vivo debate em um grande número de campos de análise, indo das ciências cognitivas à Ciência Política, Sociologia, História e às demais disciplinas das Ciências Sociais. O grande mérito da obra de Ricoeur, *A memória, a história e o esquecimento*, é o de ter abraçado em sua reflexão numerosos argumentos oriundos de diversos campos de análise; todavia, o que manterá nosso interesse no propósito que se segue não é a diversidade das perspectivas que ele examina, mas a motivação profunda que nutre sua concepção de memória portadora de uma reflexão moral que atravessa toda a sua obra. Desde a primeira página de *Advertências* esta motivação está claramente expressa:

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Amiens, França.

Perturba-me o inquietante espetáculo causado ora pelo excesso de memória aqui, ora pelo excesso de esquecimento acolá, isso para não falar da influência das comemorações e dos abusos de memória – e do esquecimento. A idéia de uma política da memória correta, justa, é sob esse prisma, confessadamente um de meus temas cívicos<sup>2</sup>.

A intenção aqui anunciada expressa uma ambição considerável: em *A memória, a história e o esquecimento*, a reflexão feita por Ricoeur não aborda apenas a memória ou o esquecimento próprios a indivíduos ou a grupos restritos, mas também considera a ordem política, no sentido fundamental dessa expressão.

A preocupação em identificar “uma memória justa”, um autêntico “tema cívico” implica em uma política e, simultaneamente, alarga o espectro de sua reflexão à memória das coletividades nacionais e dos diversos grupos que a compõem, organizadas dentro das grandes ordens políticas conhecidas na época contemporânea. Como se deve ouvir a ordem moral que se propõe a reestabelecer a “justa memória” aplicando as categorias de um “excesso” de memória ou de um “excesso” de esquecimento a vastas coletividades políticas? Em que medida essa orientação moral é apropriada ao domínio político? Nesse propósito, buscaremos fornecer elementos que respondam a essas perguntas a partir de uma reflexão crítica sobre a obra de Paul Ricoeur *A memória, a história, o esquecimento*.

## I

Já na primeira parte da obra *A memória, a história, o esquecimento*, que se intitula “Da memória e da reminiscência”, Paul Ricoeur apodera-se de um problema fundamental que organiza toda a sua reflexão sobre as implicações políticas da memória: ele se pergunta como é possível, a partir da experiência primeira da memória - a que se enraíza inicialmente na esfera da pessoa e de sua intimidade -, dar-se conta de uma memória para muitos, ou seja, de uma “memória coletiva” estendendo-se até aos grupos políticos? Uma vez identificado, que condições nos permitiriam designar a esse princípio de coesão um “excesso” de memória ou um “excesso” de esquecimento?

Para responder a essa pergunta a respeito das características de uma memória em larga escala, Ricoeur enriquece nossa análise com toda uma reflexão anterior sobre o papel da memória na constituição da identidade humana. Com muita precisão, ele define as grandes etapas no desenvolvimento da reflexão filosófica sobre a memória e

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *A memória, a história e o esquecimento*, Paris, Éd. Du Seuil, 2000, p.1.

o modo pelo qual ela é investida no papel principal da elaboração moderna da identidade pessoal, depois das identidades coletivas. Como ele bem nos recorda, foi John Locke quem, rompendo com as teorias substancialistas da alma herdadas da Antiguidade e da metafísica moderna, colocou como fundamento único da identidade pessoal a experiência que cada indivíduo tem de si mesmo, enquanto “uma mesma coisa pensante em lugares e tempos diferentes”. De acordo com Locke, a identidade de uma pessoa se estende tão longe quanto a consciência de si pode se estender sobre as ações ou os pensamentos já passados. Desse modo, é baseado em uma consciência de si e os diferentes momentos de sua experiência que cada um se representa e constitui a unidade de seu próprio ser; é a partir da memória de si mesmo no passado que o indivíduo se conhece como sendo o mesmo de um tempo a outro, bem como de um lugar a outro<sup>3</sup>. Todavia, a questão do laço entre os indivíduos, entre as memórias singulares constitutivas da identidade de diferentes pessoas, não apresenta um problema particular para Locke que dele se ocupa no tema do contrato entre os indivíduos isolados e do quadro fornecido pelas instituições políticas para soldar o ser coletivo das sociedades políticas sem buscar por outro princípio de coesão social. Para Ricoeur, contudo, a perspectiva única do atomismo social e do contratualismo político não da conta dos complexos laços de coesão que unem as vastas coletividades modernas. Ele busca outro laço e outra identidade coletiva que ultrapasse as memórias pessoais dos indivíduos.

Para tanto, Ricoeur resiste à tendência inversa, a que recusa a experiência pessoal de atribuir um estatuto de “autêntico sujeito” na elaboração de lembranças<sup>4</sup>. Toma-se como prova disso, a maneira pela qual ele submete a seu crivo a teoria da memória coletiva elaborada por Maurice Halbwachs, nomeadamente em *Os quadros sociais da memória e A memória coletiva*. Halbwachs tentou demonstrar que a memória coletiva, longe de ser composta por um conjunto de memórias individuais, encontra-se, sobretudo, no fundamento da memória e da consciência pessoal. Está análise, como salienta Ricoeur, torna a reduzir a consciência pessoal a uma fonte coletiva, aos quadros sociais sobre os quais ela se ergueria: nosso meio social agiria sobre nós, quer estejamos ou não conscientes de sua influência e, nesse sentido,

---

<sup>3</sup> John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, liv.II, 27,9, Paris, Vrin, 1983, p.264-265. Citado por Paul Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 125. Ver igualmente a esse respeito meu artigo “As fontes da memória”, *Mémoire, histoire, Revue de métaphysique et de morale*, nº1,1998, p.137-148.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p.149.

nossos pensamentos e lembranças mais íntimas receptam uma rede de significados oriundos da coletividade externa a nós. Além de sua trajetória entre essas duas escolhas, Ricoeur está em busca de um princípio de coesão capaz de considerar simultaneamente a experiência pessoal em sua autonomia<sup>5</sup> e a dimensão metapessoal da experiência coletiva com a qual ela está estreitamente ligada. Ele busca o ponto de apoio indispensável à identificação desse princípio em uma das fontes mais antigas de sua empreitada filosófica, a fenomenologia de Husserl, e particularmente na quinta parte das *Meditações cartesianas*, que questiona em seus fundamentos a busca originária do outro. Para Husserl, a condição que possibilita a compreensão de outrem nasce de uma apresentação a *priori*, de uma experiência analógica do outro pelo próprio ego, ainda que essa constituição do outro em mim, ou segundo a terminologia de Husserl, a experiência de “outros não-eu sob forma de outros eu”, longe de se limitar à simples busca por uma pluralidade de outros isolados, se apresenta, de ora em diante em mim como comunidade<sup>6</sup>. Esse ato constitutivo, presente em todos os níveis de sua articulação no mundo social, serve como ponto de partida à teoria da intersubjetividade, das dimensões interpessoais às “comunidades intersubjectivas superiores” que designam as coletividades expandidas. Ricoeur tem consciência de que Husserl não invoca a noção de memória comum em sua teoria da constituição dessas comunidades<sup>7</sup>, de resto fica evidente que Husserl coloca o princípio de coesão da identidade coletiva no ego transcendental que ele pressupõe, fundamento absoluto do sentido inerente ao mundo comum vivido, o papel da memória comum reside certamente secundário. Esta é a razão pela qual Ricoeur, mesmo adotando o vocabulário da intersubjetividade husserliana, continua cético em relação ao idealismo transcendental de Husserl porque implica em colocar a soberania do eu no coração da constituição do outro e fundamenta sobre tal base o sentido intersubjetivo. Desde seus primeiros escritos, todo o trabalho hermenêutico de Ricoeur consistiu em romper com essa noção de soberania do cogito sob qualquer forma, buscando limitar seu papel na constituição do sentido de sua experiência. Ele nomeia “cogito ferido” ou “cogito

---

<sup>5</sup> É Proust que nos lembra que a memória repousa, em última análise, sobre a intenção que o indivíduo atribui a uma experiência e demonstra a importância que ele lhe concede: “Mesmo com memórias iguais” ele escreve “duas pessoas não se recordam das mesmas coisas. Uma terá dado pouca atenção a um fato em relação ao qual outra guardará grande remorso.” Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, tomo III, *Le temps retrouvé*, Paris Gallimard, Éd. de la Pléiade, p.971

<sup>6</sup> Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phenomenologie*, traduction de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 74-91.

<sup>7</sup> Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 143.

quebrado” o cogito convidado a ser, de tal modo, mais humilde<sup>8</sup>. Não é para menos que ele conserva o papel paradigmático que Husserl atribui à analogia entre a consciência pessoal e a comunidade e que ele utiliza para elaborar toda sua concepção de coesão social e de memória coletiva.

É desse modo que ele escreve, “por analogia unicamente, e em relação à consciência individual e a sua memória, que se toma a memória coletiva por uma coletânea dos traços deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos referidos e a quem se reconhece o poder de trazer à cena essas lembranças em comum por ocasião de festas, de ritos, de celebrações políticas”<sup>9</sup>. O princípio da analogia entre o indivíduo e o grupo rege, em Ricoeur, duas categorias principais de análise da memória, por um lado a “dívida” e o “dever da memória”, por outro, o trabalho da memória no modelo da terapia psicanalítica. É daí que se origina minha principal questão: a relação analógica entre o indivíduo e a sociedade nos permite situar o “lugar” da memória coletiva? O recurso a essa analogia permite a identificação do princípio de coesão?

É essa tendência constante em reconduzir a memória coletiva às figuras analógicas de uma memória pessoal que convém examinar mais de perto, questionando-nos sobre a legitimidade de sua ambição em liberar, em toda a sua profundidade, o princípio de coesão da memória coletiva. Se Ricoeur denuncia, no idealismo transcendental de Husserl, sua pretensão em reconduzir todo sentido aos atos constitutivos de um ego, o fato de privilegiar a relação analógica entre pessoa e comunidade não implica o risco de ocultar a ou as dimensões da identidade coletiva que escapam a essa caracterização por analogia com a identidade pessoal? Parece-me indispensável identificar uma significação coletiva que seja capaz de transpor toda definição analógica em relação à memória pessoal sem, contudo, cessar de alimentar a identidade dos diferentes membros de uma comunidade. Dito de outro modo, busco questionar aqui o sentido da memória coletiva à qual se atribui a base fundadora do laço entre os diferentes membros da comunidade, antes de confrontar minha análise ao trabalho de Paul Ricoeur.

## II

O que é a memória coletiva? À primeira vista, esse fenômeno reagrupa não apenas um grande número de fenômenos, mas igualmente fenômenos que se situam

---

<sup>8</sup> Paul RICOEUR, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Éd. Du Seuil, 1965, p.425; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p.22-27.

<sup>9</sup> Paul RICOEUR, *Ibid*, p.145.

em diferentes níveis da experiência. Pode tratar-se, por exemplo, da experiência de um grupo restrito – quer seja uma família, uma classe escolar ou uma associação profissional. As lembranças são então relativamente simples, pode ser também um acontecimento importante que tenha marcado a vida de um grupo tão bem que os membros se lembrarão dele durante toda sua vida. Em outro nível, podemos evocar as lembranças, que os grupos mais amplos partilham e que marcam, fundamentalmente, a identidade pessoal de cada um, ainda que revelem práticas coletivas bem mais antigas que cada um dos membros do grupo. Como tais são as práticas políticas ou religiosas, regidas por sistemas de significação simbólica. Por exemplo, quando indivíduos de mesma nacionalidade ouvem o hino nacional de seu país, eles se levantam em sinal de patriotismo, enquanto que os membros da Igreja cristã celebram o rito da eucaristia lembrando-se das palavras de Cristo – “Este é meu corpo, dado a vós; fazeis isso em minha memória”. Neste caso, as identidades dos grupos restritos apelam às lembranças das comunidades ampliadas e se nutrem de práticas simbólicas que fundam toda a experiência coletiva como tal.

Essa breve análise convida-nos a concluir, de maneira preliminar, que a possibilidade de referir a memória coletiva além da esfera da experiência pessoal, qualquer que seja a variedade dos níveis nos quais se possa situá-la, reside no poder comunicativo dos símbolos. A adoção de símbolos, como as bandeiras no domínio político ou a hóstia no rito religioso, confere um sentido à experiência, acessando uma rede profunda de reminiscências metapessoais. De modo surpreendente, contudo, visto o interesse manifestado por Ricoeur pelo símbolo em seus trabalhos anteriores, ele não insiste muito no tema em sua interpretação da memória<sup>10</sup>, enquanto que, para mim, é essa dimensão metapessoal do símbolo que poderia ajudar-nos a ultrapassar o quadro da relação analógica com a pessoa, ao qual se limita a teoria da memória coletiva em Ricoeur. O laço entre interação simbólica e memória coletiva poderia ser o local de ultrapassagem da analogia, como vou demonstrá-lo a partir do célebre discurso de Martin Luther King, “I Have a Dream” (eu tenho um sonho).

Martin Luther King pronunciou esse discurso em 28 de agosto de 1963, no decorrer da “Marcha sobre Washington” que reuniu quase 250 000 participantes.A

---

<sup>10</sup> É verdade que Ricoeur, em trabalhos anteriores, propõe uma definição restrita do símbolo que, como em Kant, limita sua função à designação por imagem de um sentido do significado ausente. As implicações dessa definição de símbolo, concebido por oposição ao conceito mais amplo da forma simbólica em Ernst Cassirer são objeto de análise em meu artigo “Metacritical Reflexions on Paul Ricoeur’s Interpretation of Cassirer’s Concept of the Symbol”, *Journal Phänomenologie*, Vienne, Autriche, nº 21, 2004, p.9-17.

manifestação havia sido organizada pelo Movimento dos direitos cívicos para protestar contra a desigualdade política e social sofrida pelos negros americanos. Um forte componente comemorativo caracterizava a manifestação, posto que, reunida diante do monumento comemorativo erguido em honra do presidente Abraham Lincoln, ela evocava a célebre Proclamação de emancipação através da qual Lincoln, durante a Guerra da Secessão, havia decretado a libertação dos escravos negros. Martin Luther King jamais deixou de atrair a atenção sobre essa comemoração, sempre lembrando a seus ouvintes que a promessa de igualdade feita por Lincoln à população negra americana não havia jamais sido fielmente observada. A evocação dessa promessa não cumprida contribuiu enormemente para conferir certa solenidade ao discurso de Martin Luther King, mas isso não explica sua força pois na realidade, e em outro nível, o pastor protestante lembra algo além, algo que está no coração do próprio discurso de Lincoln, o princípio da igualdade sobre o qual foi fundada a Nação americana, a partir da declaração de independência em 1776 -“ Nós concebemos essa verdade como evidente em si, que todos os homens são criados iguais”- citada por Lincoln e retomada por Martin Luther King. Ainda mais importante, os patriarcas fundadores dos Estados Unidos não se contentaram em legitimar politicamente o princípio da igualdade, mas eles lhe atribuíram uma aprovação divina. Após Lincoln, que invoca por sua vez o fundamento providencial do princípio da igualdade, Martin Luther King lembra, com sua eloquência peculiar, sua profunda fonte escatológica. Assim, após haver vislumbrado um final ao conflito racial e a possibilidade de que crianças negras e brancas pudessem andar em paz, de mãos dadas, o pastor protestante evoca uma visão profética – tirada do Evangelho segundo São Lucas, que lembra, por sua vez, as palavras do profeta Isaías (40,3-5): “Então a glória do Senhor se revelará, e toda carne subitamente a verá”<sup>11</sup>. Este exemplo nos permite estabelecer uma distinção importante, necessária para elucidar o fenômeno da memória coletiva. Em um primeiro estágio da análise, podemos nos referir à memória coletiva que partilham todos os que escutaram Martin Luther King, em 28 de agosto de 1963. Lembro-me o quanto seu discurso, que pude ver e ouvir através da televisão enquanto jovem colegial, foi emocionante no carregado contexto do ano de 1963 que, alguns meses mais tarde, devia igualmente ver o assassinato do Presidente John Kennedy. A lembrança que um grupo retém de uma experiência partilhada constitui assim o primeiro “lugar” da memória coletiva. Em 28 de agosto de 1963, os manifestantes, os telespectadores e todos os contemporâneos que puderam tomar conhecimento do

---

<sup>11</sup> Martin LUTHER KING, *Autobiography*, New York, Warner Bross, 1998, p.226.

acontecimento através dos jornais, dele guardaram uma lembrança coletiva, cada um a partir de sua diferente perspectiva. Tomada nesse sentido, a memória coletiva dura o tempo de vida dos membros do grupo que dela se recordam e com eles desaparece. É nesse momento que a memória coletiva viva, como bem o demonstrou Paul Ricoeur, seguindo a teoria de Maurice Halbwachs, cede lugar à pesquisa e à narrativa histórica que, dando seguimento à desapareição de toda lembrança viva, busca representar o acontecimento.

Todavia, esse nível de definição de memória coletiva parece bem pobre. Teria sido possível, de fato, escutar o discurso de Martin Luther King sem apreender a medida de sua significação pois ele poderia ter sido ouvido de maneira distraída, como se ouve qualquer discurso político. Poderiam ter sido retidos, então, fenômenos aleatórios ou mesmo triviais – o belo sol de agosto, a importância inédita das forças de segurança presentes, a tensão extraordinária que reinava no dia. Portanto, é indispensável distinguir entre a lembrança direta de um acontecimento daquela de outro momento com o qual ela é frequentemente confundida: sua incorporação simbólica. Essa incorporação precede toda narrativa histórica e dela se distingue. Em sua fluidez e em seu imediatismo, ela não se confunde tampouco com a palavra que entendemos por “tradição”. Se é verdade que o trabalho da imaginação acompanha a atividade da memória coletiva (examinar essa questão em profundidade ultrapassaria o nosso propósito), ele se constitui *fortiori* em um momento essencial da incorporação simbólica da memória coletiva. Ao que parece, a incorporação simbólica se realiza no momento mesmo em que ocorre a experiência direta do próprio acontecimento – que constitui assim o núcleo de toda lembrança posterior. No caso do discurso que o pastor pronunciou nos degraus do Lincoln Memorial em Washington, seus contemporâneos puderam apreciar a grandeza do acontecimento e a importância da contribuição de Martin Luther King – hoje objeto de uma comemoração nacional - porque imediatamente compreenderam a profundidade teológica e política de seu discurso. Isso não impede, contudo, que outras maneiras de incorporar simbolicamente esse acontecimento concorram entre si – indo até à contradição. Os sulistas hostis à mensagem do pastor negro e o chefe do FBI na época, J. Edgar Hoover lhe devotaram uma hostilidade implacável e, desse modo, atribuíram a seu discurso uma significação simbólica bem diversa daquela atribuída por seus aliados. Nesse sentido, a memória coletiva é, desde sua gênese, uma memória fragmentada<sup>12</sup>. Ao mesmo tempo, é a

---

<sup>12</sup> Doron MENDELS, *Memory in Jewish, Pagan and Cristian Societies of the Graeco-Roman World. Fragmented Memory – Comprehensive Memory – Collective Memory*, Londres, Clark, 2004, p.30-47.

carga simbólica que permite à memória coletiva servir de fonte de continuidade temporal das identidades coletivas e que, quando codificada, se presta à formação do que nomeamos a “tradição”. É aqui que podemos estabelecer uma distinção essencial para nossa discussão. Tratando-se de uma experiência coletiva, nós distinguimos entre as lembranças pessoais retidas a partir de múltiplas perspectivas e o local coletivamente identificável e comunicável constituído pela incorporação simbólica da memória coletiva. A “memória coletiva” não poderia ser reduzida a um ou a outro desses momentos, mas oscila entre os dois modos de reminiscência. Assim, em um extremo encontra-se a singularidade de perspectivas que conduz toda experiência coletivamente significativa à rede das lembranças pessoais; em outro extremo, a incorporação simbólica alça a memória além da esfera pessoal e lhe confere um sentido que se comunica em uma esfera comum e pública.

Por um lado, é possível confinar o ato de lembrar tão completamente na esfera da experiência pessoal que a profundidade de seu sentido coletivo se esvai (o belo sol que iluminou o céu do mês de agosto, a forte e inabitual presença das forças policiais, etc.); por outro lado, mesmo após o desaparecimento de toda lembrança pessoal e viva do acontecimento, sua incorporação simbólica pode continuar a prestar uma forte significação a uma experiência coletiva ulterior (“Eu tenho um sonho”). É a partir da densidade de suas múltiplas estratificações que a incorporação simbólica permite à memória coletiva perpetuar-se muito além das vidas dos que diretamente presenciaram um acontecimento, em sua articulação ao mesmo tempo contínua e mutável. E a dimensão perdurável da incorporação simbólica da linguagem e do gesto corporal constitui uma fonte metapessoal de toda interação entre pessoas.

### III

Tratando-se do conceito de memória coletiva, tal como o elaborado por Paul Ricoeur, parece-me que, ao privilegiar demasiadamente categorias de análise oriundas da experiência pessoal, ele oculta a profundidade das camadas da memória coletiva. Esta tendência se manifesta, a meus olhos, sobretudo quando ele aplica tanto ao indivíduo quanto à comunidade, categorias tais como “dívida” ou “trauma psicológico”. Evidentemente, não nego que seja possível atribuir uma dívida, um dever ou uma experiência traumática a comunidades inteiras; bem ao contrário, isso parece-me um direito. Mas se vejo na análise sutil à qual Paul Ricoeur submete a noção de dever moral coletivo ou de trauma partilhado, evidenciando o nível tácito e reprimido da

memória coletiva, uma das contribuições mais originais de seu livro, *A memória, a história, o esquecimento*, não posso me impedir de indagar-me, ao mesmo tempo, se tais categorias podem auxiliar, em sua essência, o que designamos sob o vocábulo “memória coletiva”.

Para retomar nosso exemplo a respeito de Martin Luther King, é possível, sem dúvida, caracterizar seu movimento em termos psicológicos e sublinhar o trauma vivido pelos negros americanos, violentamente arrancados do contexto africano e submetidos a séculos de escravidão nos Estados do sul dos Estados Unidos. Logo após sua libertação, eles foram vítimas de um século de injustiças e de discriminação, privados que estavam de seus direitos elementares. As mudanças na legislação americana, devidas em grande parte à força moral de suas táticas não violentas, que os estabeleceram em seus direitos, não fizeram cessar inteiramente as condições de desigualdade. Em razão do trauma sofrido, poderíamos interpretar a relação entre a sociedade americana em seu conjunto e os negros americanos em termos de dívida, considerando-se a promessa de igualdade não cumprida, sobretudo quando Martin Luther King afirmou em seu discurso “Eu tenho um sonho”, que havia ido a Washington para “descontar um cheque”. Ou ainda, inversamente, tendo por base os esforços já feitos em prol dos negros em termos de reconhecimento dos direitos civis, poderíamos qualificar de “abuso” de memória o descontentamento persistente entre certos grupos de negros americanos que teriam como objetivo principal converter uma situação inicial de injustiça em um novo estado de credor privilegiado. Não é, pois, particularmente vantajoso “instalar-se na condição de vítima”, no intuito de reivindicar outras formas de reparação? Como o escreve Tzvetan Todorov aplicando categorias da psicologia de terapia familiar no âmbito político: “Ter sido vítima vos dá o direito de queixar-vos, de protestar e de reclamar<sup>13</sup>. Adotando uma perspectiva psicológica similar em *A memória, a história, o esquecimento*, Paul Ricoeur, salientando que não deseja alongar esse ponto, não contesta, de modo algum, a idéia que a postura de vítima “engendra um privilégio exorbitante, que coloca o resto do mundo em posição de devedor”<sup>14</sup>. Desse modo, ele abandona a idéia de um “dever de lembrar” o qual substitui, segundo a terminologia freudiana aplicada ao tema, por um “trabalho de memória” sobre a experiência traumática passada<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Tzvetan TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, 1995, p.56.

<sup>14</sup> 13. Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p.104.

<sup>15</sup> Ibid. Para um exame crítico de Ricoeur sobre este ponto, ver os artigos de Rainer ROCHLITZ. “La mémoire privatisée” *Le Monde* de 26 de junho de 2000 e de Sarah GENSBURGER e Marie-Claire LAVABRE Entre “devoir de mémoire” et “abus de mémoire”; *La sociologie de la mémoire collective*

Contudo, ignorando o escopo simbólico do discurso de Martin Luther King, ou reduzindo-o à dimensão única de um sentimento de rancor ou raiva – foi uma raiva legítima motivada pelo sentimento de ter sido vítima de injustiça -, poderíamos muito bem digerir esse discurso no plano de uma simples reivindicação formulada por um grupo de pressão. Em todo caso, essa análise falha em identificar a força simbólica que alimenta a memória coletiva ao lhe conferir uma significação própria ao âmbito metapessoal, e o método que consiste em explicar as reminiscências coletivas através de sua analogia com os processos psíquicos individuais e os princípios oriundos da moral individual oculta a profundidade simbólica e a capacidade de persistência de certas experiências específicas às coletividades políticas, enquanto elas emergem somente no espaço que se abre entre a reminiscência pessoal e a incorporação simbólica.

Para exemplificar o que Todorov e Ricoeur mencionam, lembro os genocídios do século XX e, especificamente a exterminação das comunidades judaicas pelo nazismo. Parece-me que aí as categorias de dívida e de dever de memória, bem como as de trabalho de memória, passam ao largo do essencial. Atrás da realidade do desaparecimento físico de vastas comunidades, convém identificar uma ruptura na continuidade do próprio mundo europeu, que deixa muda toda tentativa de expressão simbólica. O essencial aqui, creio, escapa completamente às categorias de quantificação em termos de esquecimento físico, bem como às categorias de moral individual aplicadas a personalidades coletivas, quer dizer, escapa à designação de dois grupos que se confrontam sob forma de devedores ou credores, de paciente ou terapeutas. Trata-se aqui menos de completar um “trabalho” para retificar o excesso de memória ou o excesso de esquecimento e mais de despertar-nos para a compreensão de que esse desaparecimento afeta a própria identidade da Europa, cujas raízes se encontram na Antiguidade, e que os genocídios do século XX, mais do que qualquer outro acontecimento histórico, a desfiguram irrevogavelmente.

A quase ausência, em *A memória, a história, o esquecimento*, de uma análise do símbolo em relação à memória coletiva me parece mais surpreendente e lamentável na medida em que Paul Ricoeur empenhou-se, em seu livro sobre Freud, em sublinhar os limites da interpretação psicanalítica dos símbolos, mostrando que se os mesmos podem efetivamente ser sintomas de neuroses, perde-se, contudo, uma parte de seu significado ao se querer analisá-los excessivamente em termos de sintomatologia. Sem dúvida, o símbolo pode ser, em um sentido regressivo, o sintoma

---

comme tierce position” in Bertrand Müller, dir., *L’histoire entre mémoire et épistémologie*. Autour de Paul Ricoeur, Dijon-Quetigny, Payot Lausanne, 2000, p. 75-98.

de uma doença, mas ele pode igualmente cobrir um sentido progressivo e remeter à inspiração, como no caso de uma obra de arte, de uma doutrina religiosa ou de um fundamento político<sup>16</sup>.

Essa última interpretação parece-me ser capaz de nutrir substancialmente minha própria teoria da incorporação simbólica, posto que é nomeadamente a força dessa incorporação que, através de seus meandros, seus deslocamentos e rupturas, responde pela persistência da memória coletiva em seus níveis mais profundos.

---

<sup>16</sup> Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p.514-543.