

Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica

Elsa Peralta

Professora Auxiliar

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas – Universidade Técnica de Lisboa

eperalta@iscsp.utl.pt

Os estudos sobre memória social são uma rubrica geral de investigação que tem por objecto a análise das diferentes formas pelas quais somos moldados pelo passado, conscientemente ou inconscientemente, na esfera pública ou na esfera privada, de forma material ou comunicativa, e de modo consensual ou conflitual (Olick e Robins, 1998). Trata-se de um campo de estudo vasto que atravessa diferentes áreas disciplinares constituindo, por isso, um terreno de pesquisa de difícil delimitação conceptual.¹

Por se tratar de um âmbito de investigação tão vasto, que tem sido abordado pelas mais diversas perspectivas teóricas e disciplinares, será útil proceder a uma resenha crítica das principais abordagens de estudo sobre esta matéria, tanto mais que este campo de investigação tem vindo a receber uma atenção crescente por parte da academia, multiplicando-se os estudos que, directa ou indirectamente, incidem sobre o campo da memória social. Não obstante este interesse, são raros os títulos publicados, no país ou no estrangeiro, que ofereçam uma clarificação do corpo teórico específico deste âmbito de estudo.

Este artigo tem, precisamente, por objectivo apresentar uma revisão crítica das principais linhas teóricas do estudo da memória social. Apresenta, em primeiro lugar, a teoria da memória colectiva de Halbwachs, enfatizando a influência da perspectiva durkheimiana. De seguida, apresenta a abordagem das “políticas da memória”, uma abordagem que se centra no carácter instrumental da recordação colectiva e da sua construção no presente por parte dos poderes constituídos. A terceira perspectiva teórica apresentada assume que a memória social não pode ser apenas o resultado de estratégias do poder dominante, enfatizando a relação entre a memória oficial e a memória

¹ Ver Olick e Robbins (1998) e Misztal (2003).

popular de grupos subalternos, tomando por base a noção de “contra-memória” de Foucault e o trabalho desenvolvido pelo *Popular Memory Group*. A última perspectiva apresentada considera que a memória não pode apenas ser conceptualizada do ponto de vista “instrumental”, mas antes deve ser entendida como um sistema de significado que se produz ao longo do tempo.

Halbwachs e a memória colectiva

Sendo que recordar é um acto eminentemente individual, durante muito tempo se negligenciou a base social da memória e, só muito recentemente, as ciências sociais têm dedicado uma maior atenção a esta matéria. No entanto, e apesar do manifesto desinteresse por este tópico ao longo da maior parte do século XX, já desde o século XIX que a memória se havia tornado objecto de investigação científica², ainda que fosse estudada especialmente no âmbito da filosofia (e.g. Bergson), ou no âmbito da psicologia (e.g. Freud) e em contextos laboratoriais, embora descurando-se a sua base social.

É Halbwachs que, acusando a influência de Durkheim, viria a inaugurar uma conceptualização da memória enquanto fenómeno eminentemente colectivo, introduzindo este conceito no léxico das ciências sociais³. Para Halbwachs a função primordial da memória, enquanto imagem partilhada do passado, é a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado colectivo, conferindo-lhe uma ilusão de imutabilidade, ao mesmo tempo que cristaliza os valores e

² Ainda que a memória se tivesse constituído como objecto de investigação científica, os maiores contributos para o entendimento da memória enquanto representação do passado são originários da produção de teor novelístico, como é o caso do magistral *À la Recherche du Temps Perdu* de Marcel Proust.

³ Halbwachs desenvolveu o conceito de “memória colectiva” em 1925 e aplicou-o aos seus estudos de como o passado é recordado no seio de famílias, grupos religiosos e classes sociais, argumentando que qualquer análise sobre a origem das recordações pessoais deve tomar em consideração a influência que nelas exercem as instituições sociais como o parentesco, a comunidade, a religião, a organização política e a classe social. Halbwachs desenvolveu as suas noções sobre a memória colectiva em três das suas obras. Na primeira destas, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, publicada em 1925, formula a sua teoria sobre a memória colectiva. Na segunda, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de Mémoire Collective* [1941], apresenta um estudo histórico de como os cristãos utilizaram as memórias da sua formação religiosa para descobrir, por vezes com uma profícua imaginação, locais sagrados durante as suas visitas a Jerusalém. Na terceira obra, publicada postumamente, *La Mémoire Collective* [1950], aplica a sua teoria à análise de memórias de infância, das percepções de tempo e espaço e das diferenças entre história e memória.

as aceções predominantes do grupo ao qual as memórias se referem. Acusando nitidamente a influência das noções durkheimianas de solidariedade mecânica e de consenso moral (Durkheim, [1893]), Halbwachs considera, assim, que a memória colectiva é o *locus* de ancoragem da identidade do grupo, assegurando a sua continuidade no tempo e no espaço.

Com efeito, para Halbwachs, a identidade colectiva precede a memória, determinando aquela o conteúdo desta, considerando, portanto, que a identidade é estável e coerente. Nesta medida, negligencia a natureza dialógica, negocial, conflitual e intertextual quer da identidade quer da memória, o que reduz o poder explicativo da sua abordagem geral. Com efeito, toda a dinâmica processual decorrente das disputas ocorridas no palco social pela hegemonia da memória, ou seja, as lutas pela dominação, os conflitos, os interesses antagónicos subjacentes à construção social do passado, está ausente da análise de Halbwachs. Gérard Namer – que em *Mémoire et Société* (1987) irá aprofundar algumas ideias de Halbwachs – mesmo concordando com a ideia de que a memória é constituída dentro do grupo, não deixa de ressaltar a dimensão de negociação e de conflito subjacente a todo o processo de construção mnemónica, substituindo uma ênfase analítica assente na memória como carácter distintivo de grupos *localizados*, por outra baseada no antagonismo e no carácter relacional da memória.

Além disso, ainda que conceda que é o indivíduo que recorda, Halbwachs não deixa de sublinhar que o indivíduo que recorda fá-lo *apenas* enquanto membro de um grupo social. Como refere, “É na sociedade que as pessoas adquirem normalmente as suas memórias. É também na sociedade que recordam, reconhecem e localizam as suas memórias” (1992 [1925]:38). Esta conceptualização pressupõe uma sujeição das memórias individuais aos padrões colectivos, visto que, em última análise, o que recordamos, enquanto indivíduos, é sempre condicionado pelo facto de pertencermos a um grupo.

Ao sujeitar a memória a este determinismo social, Halbwachs negligencia as tensões dialécticas existentes entre a memória individual e a construção social do passado. Tal como notaram Fentress e Wickham, Halbwachs enfatizou excessivamente a “natureza colectiva da consciência social e [concedeu] um relativo desprezo à questão do relacionamento entre a consciência individual e a das colectividades que esses indivíduos efectivamente constituíram”, concebendo o indivíduo como “uma espécie de autómato, passivamente obediente a uma vontade

colectiva interiorizada” (1992:7). É precisamente para evitarem uma excessiva sujeição do indivíduo a um determinismo colectivo na linha da escola durkheimiana, que estes autores preferem a designação “memória social” em detrimento da denominação “memória colectiva” forjada por Halbwachs (Fentress e Wickham, 1992).

As contribuições de Halbwachs denotam, porém, em muitos aspectos, uma grande actualidade. A premissa de que todos os grupos sociais desenvolvem uma memória do seu próprio passado colectivo e que essa memória é indissociável da manutenção de um sentimento de identidade que permite identificar o grupo e distingui-lo dos demais é ainda o ponto de partida de todos os estudos sobre esta matéria⁴. Porém, a conceptualização que Halbwachs faz de memória colectiva leva-o a conceber quer a memória, quer a identidade que a determina, como sistemas estáticos e coerentes de aceções e valores que permitem manter e solidificar os laços afectivos existentes entre os membros de um grupo, material e mentalmente identificado no espaço e no tempo. O grupo, conforme concebido por Halbwachs, é uma entidade autónoma e independente no seio do qual é mantida uma ligação exclusiva com um passado comum. As memórias subsistem porque fazem parte de um conjunto de valorações e aceções que são comuns a *todos* os membros do grupo, na medida em que as imagens privadas que cada um tem do passado são submetidas a padrões apropriados mantidos colectivamente (Halbwachs, [1950]).

A abordagem das políticas da memória

Sendo contemporâneo de movimentos culturais e políticos conducentes a uma formalização progressiva das memórias públicas por parte dos aparelhos ideológicos dos Estados-Nação, Halbwachs negligenciou não só o facto de que as memórias sociais são frequentemente o produto de uma construção política deliberada, mas também o facto de que as construções mnemónicas encenadas pelos Estados são manifestamente incoerentes com a ordem social, feita de tensões e conflitos.

⁴ A perspectiva inaugurada por Halbwachs tem servido de inspiração a vários estudos, promovidos por historiadores sociais, antropólogos e sociólogos, que pretendem investigar a forma como os grupos sociais partilham o seu passado comum e como essa partilha se processa, sendo especialmente de referir *How Societies Remember* de Paul Connerton [1989] que explora a importância das ritualizações do mito e da história. Também nesta perspectiva se insere o estudo de Françoise Zonabend (1984), que analisa as noções de história local numa localidade de França.

Esta abordagem ao estudo da memória, concentrada especialmente na esfera pública da sua reprodução e divulgação, apenas seria inaugurada nos finais da década de 1970, quando o conceito de memória começou a atrair a atenção dos cientistas sociais. Antes, e apesar da introdução do conceito no léxico das ciências sociais por parte de Halbwachs, é difícil encontrar na produção sociológica subsequente menções explícitas ao conceito de memória social, ainda que este estivesse implícito em muitas obras de referência que marcaram a produção científica nesta área. Fora de França, as obras e as teorias de Halbwachs foram negligenciadas durante muito tempo e os cientistas sociais concederiam pouca atenção ao tópico da memória social, que era referido apenas como um conceito residual não gozando de um estatuto teórico autónomo no conjunto das formulações conceptuais próprias das ciências sociais. O que é bastante paradoxal visto que, como nota Terdiman (1993), os finais do século XIX e inícios do século XX registaram uma autêntica obsessão pela memória.

Seria muito devido à inauguração de uma linha de investigação que ficou conhecida como abordagem “presentista” da memória social – por enfatizar o facto da memória ser uma construção do presente – que este conceito ganha grande popularidade junto dos mais variados ramos disciplinares, suscitando vários estudos que se concentram na instrumentalização da memória por parte de diferentes regimes políticos através dos meios de comunicação social, do sistema de ensino, dos monumentos e dos museus e de celebrações e rituais públicos. Devido a este enfoque na dimensão política da memória, esta abordagem também tem recebido outras designações, como sejam a “teoria das políticas da memória” ou a “teoria da invenção das tradições” (Misztal, 2003).

Esta abordagem teórica ao estudo da memória assume que as imagens do passado são estrategicamente inventadas e manipuladas por sectores dominantes da sociedade para servir as suas próprias necessidades no presente. Esta perspectiva procura, assim, especialmente analisar *quem* controla ou impõe o conteúdo da memória social e *de que forma* esta memória socialmente imposta serve os propósitos actuais dos poderes instituídos. Os investigadores que assumem este paradigma⁵, de entre os quais Hobsbawm e Ranger, com a sua obra *The Invention of Traditions* (1983), são os representantes mais notabilizados, têm procurado

⁵ Esta abordagem ao estudo da memória tem sido especialmente popular no meio académico, sendo inúmeros os autores que têm analisado a manipulação da memória social por parte de grupos dominantes. De entre estes, podem ser referidos, a título exemplificativo, Lane (1981); Lindstrom (1982); Hunt (1984); Goody (1986); e Baker (1990).

demonstrar que as tradições são deliberadamente inventadas e difundidas pela esfera política, mediante a imposição de uma memória oficial.

Podendo ser aplicado à investigação dos mais variados contextos e períodos históricos, este paradigma do estudo da memória está especialmente associado a um contexto discursivo particular que pode ser designado de Modernidade⁶, conceptualizada por referência às profundas transformações sociais, políticas e económicas ocorridas no século XVII e intensificadas nos finais do século XIX e inícios do século XX, quando passaram a ser intencional e maciçamente criadas formas materiais e técnicas de transmissão mnemónica⁷. Ou seja, a memória, antes transmitida por repetição, passa a ser construída por recollecção (Hutton, 1993), muito devido à necessidade de substituição das lealdades prevaletentes para com uma comunidade religiosa ou para com um rei ou imperador hereditário, pela filiação colectiva a um espaço simbólico com o qual o conjunto de cidadãos que dele fazem parte se identificam: a Nação (Thiesse, 2000). Para Gellner (1998), o vínculo social básico necessário à construção deste edifício nacional é o princípio da semelhança cultural. Este princípio tem por base uma cultura e uma história comuns que unem e identificam uma população com a sua comunidade de origem e de destino. Este novo modelo de coesão social seria socialmente publicitado por recurso à oficialização de uma memória colectiva deliberadamente desenhada para simbolizar a unidade nacional, garantir a legitimidade do Estado e sustentar o consenso político-social.

Com efeito, de entre as investigações que se inserem neste paradigma, a maior parte dos estudos coloca a ênfase na análise do impacto destas

⁶ Entendo por Modernidade a difusão de uma racionalidade Ocidental inaugurada com o Iluminismo e com as formas institucionais associadas à vida moderna e à emergência do Estado-Nação, como sejam o capitalismo, o industrialismo e a coordenação administrativa, a vigilância e o controlo, acompanhadas do deslocamento, desorganização e desestruturação de comunidades tradicionais e de formas de vida, abalando as estruturas do mundo pré-moderno. A este propósito ver Habermas (1989).

⁷ A memória permite transportar o passado para o presente e pode fazê-lo de duas formas: mediante a acção ou através da recordação. No primeiro caso, estamos perante memória-hábito, que se refere à capacidade de reproduzir uma certa *performance*. No segundo caso, ao contrário da memória-hábito, é necessária uma construção sobre o passado que, assim, adquire uma distância crítica em relação ao presente. É, portanto, ao contrário do hábito, um processo activo e intencional como refere Young (1988). Ambas, claro está, coexistem num mesmo período, não se podendo dizer que uma substituiu a outra. Esta distinção é classicamente devida a Henri Bergson que, em *Matière et Mémoire* [1896], conceptualiza a memória de forma dual: a memória-hábito, que remete para a repetição e para a acção; e a memória-imaginação, referente a processos de invenção e de simulação.

representações na coesão social do grupo e na legitimação da autoridade instituída, por contraponto à perda de um sentimento de comunidade precipitada pela ideia de Modernidade. Este tipo de investigações foca-se na forma como os monumentos, os museus, as grandes exposições, o cinema, os manuais escolares e os discursos públicos veiculam uma determinada versão do passado, fornecendo bases teóricas especialmente relevantes para a exploração dos meios culturais utilizados por regimes autoritários.

Contudo, a transversalidade explicativa de alguns dos postulados desta abordagem, em especial no que se refere à relação entre memória e poder, bem como a premissa de que todas as tradições são, de alguma forma, “inventadas”, faz com que esta seja uma referência incontornável em qualquer estudo sobre memória social. Além disso, a premissa de que as tradições são inventadas demonstra que os actos de memória são actos simbólicos, implicando sempre recordação, tradução, esquecimento e ausência, de acordo com o discurso epistemológico do construcionismo (Berger e Luckmann, [1966]), rebatendo as versões “naturalizadoras” ou “essencialistas” quer da tradição quer da identidade.

Apesar da popularidade que esta abordagem conseguiu junto de muitos investigadores que se interessaram, directa ou indirectamente, pelo estudo da memória e apesar da validade indiscutível de alguns dos seus postulados, a verdade é que se verifica um crescente reconhecimento da debilidade de algumas das suas premissas (Schwartz, 2000). Esta debilidade, que resulta sobretudo da desvalorização da dimensão experiencial em prol da dimensão política e da aceção da univocidade das representações mnemónicas, não pressupõe a caducidade desta abordagem geral, impondo, antes, a sua actualização mediante a inserção analítica na realidade cultural no seio da qual as “políticas da memória” estão hoje imbricadas.

Com efeito, importa rever o carácter unívoco das “políticas da memória”, na medida em que, no contexto dos sistemas mais abertos e democráticos que caracterizam a contemporaneidade, as invenções mnemónicas pressupõem sempre negociação e conflito. Sendo certo que a construção social do passado está directamente relacionada com a legitimação dos poderes instituídos, quer sejam de âmbito nacional, regional ou local, não se pode reduzir exclusivamente o conceito de memória social à noção de “falsa consciência”, tanto mais que a construção da memória é um processo negociado entre diversos actores sociais e a sua natureza é eminentemente conflitual e em constante transformação.

Por outro lado, esta abordagem classifica as tradições em termos de uma dicotomia “verdadeiro/falso”, considerando que apenas as comunidades que se baseiam em “tradições” mais antigas são genuínas e autênticas quando o que realmente importa, como nota Benedict Anderson (1983), é que estas comunidades sejam colectivamente “imaginadas”. Hobsbawm (1983) chega mesmo a distinguir a “tradição”, inventada pelos Estados-Nação com um propósito ideológico, do “costume”, próprio das sociedades tradicionais. O argumento é que as tradições que são apresentadas pelas ideologias nacionais como ancestrais são produtos recentes não sendo, portanto, genuínas, diferindo dos costumes característicos das designadas sociedades tradicionais e cuja função era técnica em vez de ideológica. Segundo esta aceção, a tradição está inexoravelmente ligada à legitimação do *status quo*, sendo utilizada como um suporte para o exercício do poder e da autoridade. Este entendimento do conceito de tradição limita, portanto, a possibilidade de recriação cultural por parte dos vários grupos sociais, o que é discutível se aplicarmos este modelo às sociedades contemporâneas, caracterizadas pela fluidez e pela diversidade.

Portanto, o que deve ser fundamentalmente questionado nesta abordagem não é o facto de que as tradições são inventadas e construídas, nem o pressuposto de que a invenção das tradições incorpora *sempre* relações de poder. Na verdade, o grau em que a celebração de um passado colectivo concorre para a construção ou manutenção da legitimidade política deve sempre ser considerado como uma variável em qualquer estudo da memória social. O que se questiona é, antes, se esta deve ser a única variável em estudo, não abordando a possibilidade da permanência de memórias de grupo ou de outras memórias espacialmente localizadas em paralelo com as memórias oficiais.

A abordagem da memória popular

Com efeito, o estudo da memória social é bem mais complexo do que as generalizações dos teóricos do nacionalismo parecem fazer crer. Estudos posteriores sobre a memória social têm vindo, precisamente, a conceptualizar a possibilidade de confrontação das versões do passado emanadas pela ideologia dominante por parte de certos grupos e segmentos sociais que não aderem às representações oficiais do passado. Pelo facto de se concentrar na resistência popular à ideologia dominante, esta perspectiva do estudo da memória social foi designada de “abordagem da memória popular” (Misztal, 2003).

Não descartando a premissa de que a memória é instrumental e influenciada por objectivos do presente, esta abordagem considera a possibilidade das versões do passado serem emanadas a partir do local e do particular, podendo ser posteriormente utilizadas e assumidas pelos poderes instituídos. É certo que as versões dominantes do passado estão directamente relacionadas com as esferas de poder. Mas é certo também que a análise das representações do passado deve incluir a relação existente entre a ordem hegemónica e as memórias vernáculas dos grupos sociais (Bodnar, 1992).

A este propósito são especialmente relevantes as teorias de Foucault (1980) acerca da relação entre poder e conhecimento. Procurando relacionar a produção social do conhecimento com as práticas sociais e as questões políticas e ideológicas, Foucault considerou que quem controla as memórias dos grupos também controla as suas dinâmicas internas, o que torna evidente a relação entre memória e poder. Contudo, Foucault rejeita o reducionismo da análise marxista que limita a análise do poder às questões de classe. Na sua opinião, o poder encontra-se distribuído de forma circular, numa rede de relações sociais, pelo que não se pode limitar aos interesses de uma classe em particular. As relações de poder estão, assim, presentes em todos os níveis da existência e operam nos vários contextos da vida social.

Ao reconhecer a existência de diferentes ideias, instituições e discursos, Foucault não considera ser possível a emergência de uma verdade única, universal e hegemónica que exerça um domínio sobre toda a sociedade, concedendo sempre um espaço à resistência e à negociação de significados. Portanto, não se pode falar na verdade do conhecimento num sentido absoluto, mas numa “formação discursiva”: uma troca de ideias na esfera pública, mediante a qual certas questões, agendas e definições são estabelecidas como resultado das lutas de poder entre os participantes nesse discurso, definindo um determinado “regime de verdade” que permite que as acepções predominantes num determinado momento se tornem inteligíveis (Foucault, 1970).

Reconhecendo a pluralidade de forças, práticas e regimes que coexistem no seio de uma mesma sociedade, e rejeitando a existência de verdades absolutas emanadas e sustentadas por uma única esfera de poder, Foucault considera que também a memória⁸, enquanto formação

⁸ Ainda que o conceito de memória não tenha sido central no conjunto das teorizações formuladas por Foucault, este autor não deixa de se debruçar sobre este conceito,

discursiva, suporta um determinado “regime de verdade” que se encontra em permanente revisão. É neste sentido que formula o conceito de “contra-memória” (1977), incluindo na análise das representações do passado a voz daqueles que foram silenciados e marginalizados pelos discursos dominantes. As memórias veiculadas por estes discursos estão em constante revisão, incorporando práticas discursivas alternativas, as quais podem, elas próprias, transformar-se, à medida que a sua popularidade aumenta, nestes mesmos discursos dominantes. É por esta razão que a “contra-memória” se pode transformar em discurso dominante à medida que determinados grupos promovem diferentes versões do passado de forma a ganharem controlo sobre um centro político ou para legitimarem a sua orientação separatista, integrando a sua “contra-memória” no “regime de verdade” tido para uma certa sociedade⁹.

No âmbito da análise do conteúdo e da localização precisa de memórias alternativas que existem sob a hegemonia dos discursos dominantes, vir-se-iam a revelar de grande interesse os estudos desenvolvidos desde 1980 pelo *Popular Memory Group* no *Centre for Contemporary Studies* em Birmingham¹⁰. Quer para o *Popular Memory Group*, quer para outros investigadores que utilizam o conceito de “memória popular” (Lipsitz, 1990; Wallace, 1996), a ordem política dominante não pode ser concebida de forma monolítica, unívoca ou totalizadora, mas antes como um espaço de contestação, dinâmico e fluido, que reflecte o constante conflito entre as formações sociais dominantes dos poderes governantes e as formações sociais marginalizadas. As formações sociais marginalizadas procuram concessões representacionais das formações dominantes; as formações dominantes procuram constantemente incorporar as formações marginalizadas se querem manter algum nível de consenso. Para esta equipa de investigação, é a interacção entre estes actores, entendida

considerando a memória enquanto prática detentora de uma “materialidade discursiva” (1978:15) que deve ser investigada no seio de diferentes formações discursivas o que, conjuntamente com as noções de poder/conhecimento formuladas por este autor, permite discernir sobre a razões pelas quais certas vozes são ouvidas na arena pública e outras não.

⁹ Para Foucault, estas versões são comumente veiculadas pelos *mass media*.

¹⁰ Os estudos protagonizados pelo *Popular Memory Group* surgem como o resultado de um crescente criticismo face à abordagem da “invenção das tradições”. Na sua principal obra, *Making Histories* (Johnson *et al.*, 1982), o Grupo argumenta que a “abordagem presentista” reduz a representação do passado à acção dos poderes instituídos, não contemplando a possibilidade da pluralidade das versões do passado que existem no seio de uma mesma comunidade.

enquanto processo hegemónico de dominação ideológica e de resistência, que define o conteúdo da memória em cada momento.

A memória social é, assim, concebida pelo *Popular Memory Group* como um espaço de contestação entre diferentes vozes, cada uma delas procurando fazer ouvir a sua versão do passado. Com efeito, ainda que assuma existirem processos reais de dominação político-ideológica no que concerne à memória social, e ainda que considere que a durabilidade e penetração social de determinada versão do passado é maior quando esta é veiculada na esfera pública por instituições dominantes, como sejam os museus, os tribunais ou o sistema de ensino, o *Popular Memory Group* não deixa de abordar a interacção conflitual entre os sentidos atribuídos ao passado. Como vários autores têm demonstrado através de reflexões teóricas sobre o tema ou através de estudos empíricos¹¹, toda a representação do passado é essencialmente polissémica, envolvendo conflito e negociação entre interesses políticos, sociais e culturais. Neste sentido, qualquer estudo sobre memória social em contextos contemporâneos deve debruçar-se sobre a forma como as memórias de grupos subalternos se relacionam com a representação dominante/oficial do passado, quer essa relação seja de contraste absoluto, quer seja de forte similitude.

Tomando por base estes contributos teóricos, os estudos mais recentes sobre memória social apresentam uma versão mais moderada da tese “presentista” da dominação ideológica, considerando que nas sociedades contemporâneas, caracterizadas pela fluidez dos movimentos da população, pela multiplicidade das escolhas individuais e pela pluralidade de discursos, tornou-se difícil conceber a possibilidade de uma memória pública unívoca.

Os estudos mais recentes abordam, por isso, a multiplicidade da invenção das tradições e a multivocalidade das memórias. Estes estudos, dos quais *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century* (1992) de J. Bodnar é a obra mais assinalável, focam-se especificamente na construção da memória na esfera pública, assumindo que esta pode ser simultaneamente multivocal e hegemónica, fazendo incidir a sua análise sobre variados grupos e colectividades da sociedade civil, encarando a construção da memória como o resultado de uma negociação entre narrativas e discursos que expressam interesses

¹¹ A título exemplificativo podem ser apontados dois estudos que se inserem nesta abordagem da memória popular: *Fascism in Popular Memory* de Luisa Passerini (1987) e *Anzac Memories: Living with the Legend* de Alistair Thomson (1994).

comummente dissonantes, num processo dinâmico que envolve um debate constante entre a criação, a preservação, a erradicação e a consensualização de memórias. Por um lado, consideram inevitável a coexistência de versões conflituais sobre o passado numa mesma sociedade; por outro, assumem que, ainda que não se possa reduzir a memória a simples questões de política, esta acaba sempre por reflectir as principais relações de poder que se impõem num dado momento, não tanto mediante um aparelho coercivo, mas principalmente através de um subtil processo de comunicação.

Em suma, a memória social não pode ser encarada apenas como sendo determinada, regida e coercivamente imposta por uma constelação de poderes que emana uma versão monolítica do passado. É certo que a construção social do passado encerra, *sempre*, relações de poder e de dominação, mas deve-se ter em conta a pluralidade de actores e de forças que contribuem para esta construção. A Pós-modernidade veio evidenciar que os indivíduos podem pertencer a uma multiplicidade de grupos e de identidades e que, portanto, as suas memórias são construídas de forma dinâmica, conflitual, selectiva e dialógica, não se limitando à modelação imposta por um grupo exclusivo.

A memória como sistema cultural

Mas não basta considerar a memória como um espaço social de instrumentalização política-ideológica, mesmo que se concedam alguns limites a essa instrumentalização, nomeadamente no que toca às possibilidades de negociação e de contestação. Sendo certo que a esfera política e os grupos sociais utilizam o passado por motivos instrumentais, a relação entre o passado e o presente é uma relação mais complexa que deriva do facto da memória ser um sistema cultural de atribuição de significado que se produz ao longo do tempo (Olick e Levy, 1997).

Ao relacionar eventos passados com eventos do presente, a memória é, com efeito, parte integrante dos mecanismos de atribuição de significado próprios de uma cultura. Esta acepção resulta de uma nova abordagem por parte das ciências sociais, que deixaram de colocar o seu enfoque no estudo das estruturas sociais e dos sistemas normativos para passarem a enfatizar o estudo da “prática”, expandindo a noção funcionalista de cultura como um conjunto de normas, valores e atitudes, para uma acepção de cultura como dimensão simbólica constitutiva de todos os processos sociais (Crane, 1994). Também a introdução de uma perspectiva temporal por parte das ciências sociais, conjugando as

abordagens sincrónica e diacrónica na análise da realidade, tem promovido uma clarificação dos mecanismos através dos quais o passado é incorporado no presente (McDonald, 1996).

Assim sendo, e tomando por referência a acepção simbólica de cultura forjada por Geertz em *The Interpretation of Cultures* (1973) – “Religion as a Cultural System” e “Ideology as a Cultural System”, e em *Local Knowledge* (1983) – “Common Sense as a Cultural System” e “Art as a Cultural System”, segundo a qual a cultura é definida como uma organização de padrões simbólicos através dos quais a experiência individual adquire um significado colectivo, também a memória pode ser considerada um sistema cultural articulado de atribuição de significado.

De acordo com esta perspectiva, a memória fornece referentes de significação constituídos por visões partilhadas do passado que são geradas pelo presente e orientadas para o futuro. Como em Benjamin (1992), a memória implica, assim, uma constante dialéctica entre o passado, o presente e o futuro. Estas visões partilhadas correspondem ao mapa conceptual comum de um grupo, sendo, portanto, um mecanismo essencial de produção de significado cultural (Schwartz, 2000). Este passado, que é evocado pelo presente, não é o mesmo que aquele constituído pelos eventos decorridos num tempo pretérito. É, antes, uma interpretação criativa e plástica que permite preencher a distância que medeia a experiência e a recordação, convertendo o passado em memória. Tal como Andreas Huyssen referiu, o passado não é o mesmo que a memória, mas antes tem de ser “articulado para ser memória” (1995:3).

A memória é, portanto, uma “sistema de representação”, tal como definido por Stuart Hall (1997), que permite criar uma “imagem” do passado que corresponde a quadros de significação do presente. São estes quadros de referência que nos dizem o que, em cada momento, deve ser recordado e o que deve ser esquecido, fornecendo uma “ética” feita de recordação e esquecimento.

Esta abordagem remete para uma análise hermenêutica da memória, segundo a qual o que retemos do passado não só reflecte o presente como também fornece um quadro de referência para a interpretação do mundo. Neste sentido, a memória é um esquema interpretativo transmitido ao longo do tempo, o que justifica a evocação de uma acepção de memória como “verdade” (Giddens, 1992) ou como “conhecimento tácito” (Shils, 1981), que está radicado nas práticas sociais quotidianas e que organiza as acções individuais. Este conhecimento tácito não é fixo nem estático,

sendo maleável às condições do presente e mobilizável por variados contextos discursivos.

Esta acepção segundo a qual a memória é uma forma de “conhecimento tácito” que fornece as pressuposições que nos permitem atribuir significado ao mundo, aproxima-se do conceito de *Habitus* formulado por Bourdieu (2002). Este conceito refere-se ao sistema de disposições que compreende as estratégias e as práticas, pelas quais a ordem social se concretiza, tornando-a evidente e significativa à medida que estas disposições são incorporadas e interiorizadas mediante um processo de interação social e num contexto historicamente constituído. Refere-se, assim, ao “passado que sobrevive no presente e que se tende a perpetuar no futuro na medida em que se torna presente nas práticas estruturadas de acordo com os seus princípios” (Bourdieu, 2002:177). Trata-se, portanto, de um sistema de criação de esquemas práticos que expressam memórias e identidades, organizando a forma como os indivíduos entendem o mundo e nele actuam, ainda que conceda espaço para a maleabilidade e a improvisação, permitindo, nesta medida, a adaptação à mudança social. O passado não é, portanto, uma entidade fixa e rígida.

Tal assumpção pressupõe não apenas que a memória colectiva é um sistema cultural de atribuição de significado, mas também que é um sistema de atribuição de significado alterável ao longo do tempo (Zelizer, 1995). Trata-se, portanto, de um processo dinâmico, e não estático, de recriação cultural, que fornece um quadro de significação mediante o qual a sociedade mantém a estabilidade e a identidade, enquanto se adapta à mudança.

O passado é, assim, simultaneamente permanente e mutável. Permanente porque não podemos alterar o que realmente aconteceu; mutável porque adequamos o que realmente aconteceu conforme as ansiedades do presente. É por esta razão que existem limites à instrumentalização do passado. O passado, conforme representado por cada presente, não pode ser totalmente uma invenção *ex-nihilo* nem o produto exclusivo de uma manipulação política-ideológica pois, em última análise, tem de haver alguma correspondência entre a forma como um determinado colectivo humano se auto-percepciona e a representação que dele é feita para que a mesma se torne minimamente verosímil. Além disso, não obstante a selectividade da memória, as escolhas que são feitas têm de ter por base quer o conjunto de categorias disponíveis em cada momento, quer por referência os sistemas de significação que, em cada período, configuram a percepção da própria cultura.

O passado, conforme atestou Schudson (1997), marca-nos *pessoalmente, socialmente e culturalmente*, fazendo parte das vidas de cada um independentemente da instrumentalização que sobre ele se fizer. Tal acontece especialmente no caso das experiências traumáticas ou de outras especialmente marcantes, em que o passado se torna “parte de nós”, compelindo-nos à sua recordação, como pode ser ilustrado pela abordagem de Mannheim [1928] no que concerne à construção das identidades geracionais¹².

Nesta medida, ainda que as memórias colectivas sejam fruto de uma manipulação político-ideológica, esta manipulação não explica, *de per se*, porque razão certas versões do passado subsistem e outras desaparecem. Apenas quando baseadas na experiência, podem estas versões ideológicas do passado subsistir ao longo do tempo. Neste sentido, também a experiência social deve ser considerada como uma dimensão relevante do estudo da memória. Enquanto construção social, a memória deve, desta forma, situar-se num espaço que medeia a manipulação ideológica e a experiência social que os membros de uma comunidade específica têm de determinados eventos, sugerindo uma abordagem dinâmica e processual da memória colectiva (Irwin-Zarecka, 1994). Neste sentido, a memória é, como referiu Neisser (1967), uma construção intencional baseada em traços mnemónicos de experiências anteriores.

Esta perspectiva permite enfatizar a dimensão social da memória sem, contudo, esquecer a sua dimensão individual. A memória é social porque nela influem os constrangimentos sociais próprios de determinado grupo. A memória é social porque pressupõe sempre uma relação de partilha cultural no seio do grupo social. Mas a memória é social principalmente porque é um sistema de organização e mediação cultural do acto mental de recordar.

As memórias são o produto da mente individual em relação com o mundo exterior. São os mundos interpessoais e culturais em que os indivíduos vivem que constituem as suas memórias. Nesta medida, a memória colectiva pode ser vista como um quadro de referência partilhado de

¹² Mannheim [1928] argumenta que os eventos políticos e sociais modelam as gerações na medida em que proporcionam partilha de experiências. Schuman & Scott (1989) desenvolvem e testam as teorias de Mannheim acerca das relações existentes entre gerações e memória social, solicitando a indivíduos de diferentes idades que hierarquizam vários eventos históricos em termos de importância relativa, tendo observado grandes diferenças nas respostas obtidas, o que comprova a existência de diferenças geracionais no que concerne à recordação de eventos passados.

recordações individuais. A memória social é, assim, constituída pela integração de diferentes passados num passado comum aos membros de uma colectividade, referindo-se àqueles elementos da recordação individual que são comumente partilhados pelo grupo, fornecendo as bases para a construção de uma significação colectiva. Nesta acepção, a memória individual, ao invés de estar subordinada à acção unificadora da colectividade, revela-se potencialmente como um espaço interpretativo, resistindo frequentemente às convenções estabelecidas e/ou reinventando novas convenções. A memória deverá, portanto, ser entendida como o resultado da intersecção de histórias pessoais e sociais, concebendo o indivíduo enquanto agente interpretativo autónomo, embora sempre sublinhando que o acto de interpretação individual está sempre relacionado com o universo cultural no qual o indivíduo está inserido¹³. Em suma: a construção do passado, embora assentando sempre em quadros de significação e em contextos culturais específicos, não deixa também de estar moldada pelas experiências emocionais e pelas expectativas pessoais de cada indivíduo.

Esta conceptualização da memória enquanto quadro de significação que permite conciliar as suas dimensões colectiva e individual sugere a aplicação do conceito de *frame* forjado por Goffman (1974), o qual se refere ao processo mediante o qual as experiências individuais são organizadas em actividades socialmente significativas. A forma como, em cada momento, *vemos* o passado corresponde necessariamente ao mapa conceptual de determinado grupo ou comunidade mnemónica. Este mapa conceptual determina não apenas o que, em cada momento, deve ser recordado ou deve ser esquecido, como também *organiza* as experiências individuais, conferindo-lhes uma significação colectiva. Por esta razão, o acto individual de recordar implica sempre um acto de reconhecimento relativamente a quadros de significação e a contextos culturais mais vastos. Tal não obsta a que este processo seja por natureza múltiplo e volátil, pois podem existir uma multiplicidade de *frames*, em constante conflito, negociação e, por conseguinte, em processo de mudança.

Assim sendo, e na medida em que o significado atribuído ao passado não é fixo nem monolítico, sendo permanentemente construído e reconstruído por uma multiplicidade de actores ao longo do tempo, é indiscutível que a complexa reflexividade da memória apenas pode ser analisada mediante a adopção de um modelo dialógico, que releva a natureza dinâmica e inter-subjectiva da memória social (Misztal, 2003:77). Este modelo parte de um

¹³ A memória autobiográfica é um exemplo disso mesmo (Neisser, 1982:48).

duplo pressuposto: qualquer acto de representação do passado encerra sempre relações de poder e a selectividade da memória é inevitável e inerente ao facto de que interpretamos o mundo – e, como tal, o passado – tendo por base a nossa própria experiência e no contexto de quadros culturais de significação que são profundamente mediados por leituras idiossincráticas (Irwin-Zarecka, 1994).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B. 1983. *Imagined Communities*, London and New York, Verso.
- BAKER, K. M. 1990. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, New York, Cambridge University Press.
- BENJAMIN, W. 1992. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio de Água.
- BERGER, P. L. e LUCKMANN, T. 1999 [1966]. *A Construção Social da Realidade: Um Livro sobre a Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Dinalivro.
- BERGSON, H. 1999 [1896]. *Matière et Mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 6.^a ed., Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- BODNAR, J. 1992. *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press.
- BOURDIEU, P. 2002. *Esboço de Uma Teoria Prática, Precedido de Três Estudos de Etnologia Cabila*, Oeiras, Celta.
- CONNERTON, P. 1999 [1989]. *Como as Sociedades Recordam*, 2.^a ed., Lisboa, Celta.
- CRANE, D. 1994. *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Oxford, Blackwell.
- DURKHEIM, E. 1968 [1893] *De la Division du Travail Social*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FENTRESS, J. e C. WICKHAM. 1992. *Memória Social*, Lisboa, Teorema.
- FOUCAULT, M. 1970. *The Order of Things*, London, Tavistock.
- FOUCAULT, M. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- FOUCAULT, M. 1978. “Politics and the Study of Discourse”, *Ideology and Consciousness*, 3, 3-26.
- FOUCAULT, M. 1980. *Power/Knowledge*, Brighton, Harvester.

- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- GEERTZ, C. 1983. *Local Knowledge*, New York, Basic Books.
- GELLNER, E. 1998. *Nacionalismo*, Barcelona, Ediciones Destino.
- GIDDENS, A. 1992. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Polity Press.
- GOFFMAN, E. 1974. *Frame Analysis: An Essay on Face-to-Face Behaviour*, New York, Harper & Row.
- GOODY, J. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*, New York, Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. 1989. *The New Conservatism*, Cambridge, Polity Press.
- HALBWACHS, M. 1992 [1925] “The Social Frameworks of Memory” in L. A. Coser (ed. and transl.), *On Collective Memory*, Chicago, Chicago University Press, 191-235.
- HALBWACHS, M. 1992 [1941]. “The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land” in L. A. Coser (ed. and transl.), *On Collective Memory*, Chicago, Chicago University Press, 191-235.
- HALBWACHS, M. 1968 [1950]. *La Mémoire Collective*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HALL, S. 1997. “Introduction”, in S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications and The Open University, 1-11.
- HOBSBAWM, E. 1983. “Introduction: Inventing Traditions”, in E. Hobsbawm e T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.
- HOBSBAWM, E. e T. RANGER. 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUNT, L. 1984. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press.
- HUTTON, P. 1993. *History as an Art of Memory*, Hanover, VT: University Press of New England.
- HUYSEN, A. 1995. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, Routledge.
- IRWIN-ZARECKA, I. 1994. *Frames of Remembering: The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick, Transaction Books.
- JOHNSON, R. et al. 1982. *Making Histories: Studies in History Writing and Politics*, London, Hutchinson.
- LANE, C. 1981. *The Rites of Rulers: Rituals in an Industrial Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LINDSTROM, L. 1982. “Leftamap Kostom: The Political History of Tradition on Tanna (Vanuatu)”, *Mankind*, 13, 316-329.

- LIPSITZ, G. 1990. *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*, Minneapolis, University of Minneapolis Press.
- MANNHEIM, K. 1952 [1928]. "The Problem of Generations", in *Essays in the Sociology of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 276-322.
- MCDONALD, J. (ed.) 1996. *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MISZTAL, B. 2003. *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, Philadelphia, Open University Press.
- NAMER, G. 1987. *Mémoire et Société*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- NEISSER, U. 1967. *Cognitive Psychology*, New York, Appleton-Century-Crofts.
- NEISSER, U. 1982. "Memory: What are the Important Questions?", in U. Neisser (ed.), *Memory Observed: Remembering in Natural Context*, San Francisco, W. H. Freeman, 3-19.
- OLICK, J. K e D. LEVY .1997. "Collective Memory and Cultural Constrain: Holocaust Myth and Rationality in German Politics", *American Sociological Review*, 62, 927-936.
- OLICK, J. K. e J. ROBBINS. 1998. "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- PASSERINI, L. 1987. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHUDSON, M. 1997. "Lives, Laws and Language: Commemorative versus Non-commemorative Forms of Effective Public Memory", *The Communication Review*, 2(1), 3-17.
- SCHUMAN, H. e J. SCOTT. 1989. "Generations of Collective Memory", *American Sociological Review*, 54, 359-381.
- SCHWARTZ, B. 2000. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*, Chicago, Chicago University Press.
- SHILS, E. 1981. *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Terdiman, R. 1993. *Present Past: Modernity and Memory Crisis*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- THIESSE, A-M. 2000. *A Criação das Identidades Nacionais*, Lisboa, Temas e Debates.
- THOMSON, A. 1994. *Anzac Memories: Living with the Legend*, Melbourne, Oxford University Press.
- YOUNG, M. 1988. *The Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*, London, Thames & Hudson.
- WALLACE, M. 1996. *Mickey Mouse History and other Essays on American Memory*, Philadelphia, Temple University Press.

ZELIZER, B. 1995. “Reading the Past against the Grain”, *Critical Studies in Mass Communication*, 12, 214-39.

ZONABEND, F. 1984. *The Enduring Memory: Time and History in a French Village*, Manchester, Manchester University Press.