

## **MEMÓRIA E GLOBALIZAÇÃO<sup>1</sup>**

Prof. Dr. Carlo Ginzburg<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo argumenta que o desenvolvimento do registro de dados nos últimos cinco mil anos pode ser visto como uma sequência de capítulos de uma narrativa basicamente contínua. Essa continuidade explica porque as reflexões de Platão sobre o oral e o escrito, bem como as observações de Aristóteles sobre a memória e a reminiscência ainda são relevantes no nosso mundo globalizado. Como conclusão, o texto comenta a tentativa de Paul Ricoeur de cobrir a distância entre a memória, a história e o esquecimento, assim como suas controversas implicações políticas.

**Palavras-chave:** Memória; Globalização; História Oral; Platão; Aristóteles

**Abstract:** The paper argues that the development of recording data over the last five thousand years can be regarded as chapters in a basically continuous narrative. This continuity explains why Plato's reflections on the oral and the written, and Aristotle's remarks on memory and reminiscence, are still relevant in our globalised world. In the conclusion, the paper comments on Paul Ricoeur's attempt to bridge the gap between memory, history and forgetting, as well as on its controversial political implications.

**Key-words:** Memory; Globalization; Oral History; Plato; Aristotle

1. “Memória” e “globalização” são termos pouco óbvios: uma discussão preliminar é, portanto, necessária. Começo pelo segundo termo. Eu também, como muitos outros, penso que a globalização não é um evento, mas um processo histórico de longo período. Podemos fazê-lo iniciar no século XV, quando as frotas chinesa e portuguesa lutaram pelo controle das rotas comerciais que atravessavam o Oceano Índico. A vitória portuguesa abriu a estrada para o mundo globa-

---

<sup>1</sup> Apresento aqui uma versão italiana, ligeiramente modificada, da intervenção que abriu o congresso internacional de história oral, dedicado ao tema *Memory and Globalization* (Roma, 23 de junho de 2004). A versão original inglesa apareceu em tradução espanhola (*Memoria y globalización*, in “Historia, antropología, y fuentes orales”, 32, 2004, pp. 29-40). Agradeço Sam Gilbert e Alberto Gajano que me ajudaram a melhorar a forma e o conteúdo dessas páginas. [tradução da versão italiana publicada em *Quaderni Storici*, n. 120, Anno XL (3), dezembro de 2005, pp. 657-669. Tradução: Henrique Espada Lima].

<sup>2</sup> Professor da *Scuola Normale Superiore di Pisa*. E-mail para contato: carlo.ginzburg@sns.it

lizado que é o nosso, onde um encontro acadêmico em Roma é aberto com uma conferência em inglês pronunciado com sotaque italiano por um historiador que ensina em Los Angeles. Daqui a cem anos, um encontro análogo poderia abrir-se em Londres com uma conferência em chinês pronunciado com um sotaque inglês por um historiador que ensina em Pequim.

Como todos sabemos, nas últimas décadas o processo histórico que chamamos de globalização entrou em uma fase nova, dramática. Um dos símbolos, e ao mesmo tempo um dos instrumentos mais eficazes, deste tumultuoso desenvolvimento recente, é um aparelho provido de memória: o computador pessoal. As reflexões sobre a memória e a globalização que pretendo propor partirão daqui.

2. Não sou nem um especialista em neurociências, nem um especialista em computadores. Uso com absoluta ignorância um computador pessoal e me interesso, por razões ligadas ao meu ofício, pelo modo pelo qual o presente modifica o nosso modo de ver o passado, e vice-versa. Procurarei demonstrar como a memória do computador – uma expressão das implicações antropomórficas agora já quase invisíveis – modifica a nossa noção de memória, nos seus múltiplos significados.

“Memória” é uma palavra ambígua. No início de um ensaio intitulado *Ricordi individuali, memorie collettive* (Lembranças individuais, memórias coletivas), o psico-biólogo Alberto Oliverio afirma que a distinção entre memória e lembranças já está presente na doutrina de Platão que identifica o conhecimento com a *anamnesis*, a reminiscência<sup>3</sup>. É uma afirmação sobre a qual vale à pena refletir.

Platão expõe a sua doutrina do conhecimento em vários diálogos. Um dos mais famosos é o *Fedro*. O seu conteúdo, como ficará claro também pela rápida exposição que dele farei, não pode ser reduzido ao seu subtítulo tradicional: *sobre o belo*. Em um dia quente de verão, Sócrates e um jovem, seu amigo, Fedro, fazem um passeio no campo próximo a Atenas. Chegando a uma fonte de água fresca, repousam à sombra de um grande plátano, circundados pela música das cigarras (sobre as suas origens míticas, Sócrates dedica uma das muitas digressões que pontuam o diálogo). No princípio da conversa, Fedro faz menção a um discurso do orador Lísias sobre o amor. A tese de Lísias é paradoxal: o amado deve conceder os próprios favores não àquele pelo qual está enamorado, mas àquele pelo qual não está, porque quem não está enamorado não perde jamais o controle de si. Sócrates queria saber mais sobre isso, mas Fedro recusa-se a retomar o discurso de Lísias:

Acreditas que aquilo que Lísias compôs com muito tempo e dedicação, ele que é o maior escritor dos nossos tempos, eu o possa referir de memória de uma maneira que seja digna dele,

uma vez que não passo de um profano? Seria preciso outro!  
(228 A 1-3)<sup>4</sup>

A presumida superioridade da escrita sobre a memória se torna o alvo da implacável ironia de Sócrates. Quando Fedro termina de ler o discurso de Lísias (com toda probabilidade, trata-se de uma hábil paródia confeccionada por Platão), Sócrates o liquida rapidamente, tratando-o como uma série de banalidades. Seguem dois discursos. No primeiro Sócrates retoma as teses de Lísias, ainda que de uma maneira retoricamente mais hábil; no segundo, muito mais longo, desenvolve a tese oposta: “os maiores bens vêm a nós mediante uma mania que nos é dada por concessão divina” (244 A 8-10). O amor é uma mania divina, um dom concedido à alma, que Sócrates descreve como um ser alado, imortal, destinado a viver um ciclo de existências, ora animais, ora humanas, que durará dez mil anos. Através da beleza do amado, a alma do amante rememora o mundo eterno das ideias.

Cada alma de homem, por sua natureza, contemplou os seres, pois de outro modo não teria vindo habitar este vivente. Mas, o lembrar-se desses seres, procedendo das coisas que vem aqui de baixo, não é coisa fácil para todas as almas (249 E 5.250 A2).

Conhecer significa, portanto, rememorar-se de uma realidade atemporal. Esta doutrina é o pano de fundo da última parte do diálogo, fundada sobre um suposto mito egípcio que Fedro acolhe com um lamento cômico: “Sócrates, é fácil para ti narrar contos egípcios, ou de qualquer outro país que quiseres” (275 B 3). O deus Theuth, inventor das letras (conta Sócrates) sustenta que a sua invenção “tornará os egípcios mais sábios e mais capazes de recordar, porque com elas se encontrou o remédio [*pharmakon*] da memória e da sabedoria” (274 E 5-7). Mas o rei Thamus não concorda:

A descoberta da escrita terá como efeito produzir o esquecimento das almas daqueles que a aprenderem, porque, confiando-se na escritura, se habituarão a recordar desde fora mediante signos estranhos e não desde dentro e de si mesmos: portanto, tu encontraste não o remédio da memória, mas o da reminiscência à memória. Da sabedoria, então, tu dás aos teus discípulos a aparência, não a verdade: de fato eles, tornando-se através de ti ouvintes de muitas coisas sem o ensino, acreditarão serem conhecedores de muitas coisas, enquanto, como com frequência acontece, na realidade nada saberão; e será bem difícil com eles conversar, porque terão se tornado conhecedores de opiniões, ao invés de sábios (275 A2- B3)

Esta declaração de desconfiança na escrita está formulada perto do final do *Fedro*: um exemplo entre os mais altos daquela forma dialógica que Platão empregava com maestria extraordinária. Isso dá uma nuance paradoxal à tese da incompatibilidade entre a sabedoria e a escritura exposta por Platão. Para resolver essa contradição alguns estudiosos sustentaram, suscitando muitas polêmicas, que nos diálogos de Platão se esconderia uma doutrina exotérica não escrita.<sup>5</sup> Não falarei deste tema (nem saberia fazê-lo); procurarei, por outro lado, inserir a hostilidade manifestada por Platão com relação à escritura em uma perspectiva mais ampla.

3. Neste contexto não é necessário sublinhar a importância da obra de Jack Goody sobre a interface entre o oral e o escrito (é o título de um de seus livros). A esta dicotomia cultural decisiva, Goody dedicou, a partir dos anos 60, uma série de estudos muito originais. Na conclusão de um deles, *A domesticação do pensamento selvagem*, Goody recordava que em situações sociais normais é raro que a gente se encontre a escutar monólogos prolongados, se excetuarmos os testemunhos processuais e os discursos fúnebres.

Com a escrita temos a oportunidade de realizar esse monólogo [...] Ela permite ao indivíduo “exprimir” os seus pensamentos demoradamente e sem interrupções, acrescentar correções e emendas, e de acordo com uma fórmula adequada. Naturalmente que para isso não basta apenas a escrita, mas sim uma letra cursiva e os instrumentos que permitem um registro rápido. Para registrar um discurso interno (os pensamentos) ou externo (a fala) o papel e o lápis são claramente melhores que o estilete e a tabuinha de argila, tal como a estenografia é mais eficaz que escrever as palavras todas e a máquina de escrever elétrica é mais vantajosa que a manual.<sup>6</sup>

Esta página é de 1977. Poucos anos depois Goody teria certamente atualizado o elenco sublinhando a superioridade do computador sobre os instrumentos mais antigos de registro do pensamento. E, todavia, poder-se-ia sustentar que todos os instrumentos mencionados na lista (incluindo o computador) implicam diferenças de quantidade, não de qualidade. Com a invenção da escrita, um evento geralmente datado em torno de 3000 a. C., “o problema do armazenamento na memória – escreve Goody – deixava de dominar a vida intelectual do homem”.<sup>7</sup> Foi sem dúvida uma inflexão histórica decisiva. Mas os progressos na capacidade de registrar dados que se desenvolveram ao longo dos cinco mil anos sucessivos poderiam ser considerados como capítulos de uma narração ininterrupta: um fenômeno de longuíssima duração. Se nos colocamos nessa perspectiva, que contrasta com a tendência difundida de ver o presente como uma novidade absoluta,

as reflexões de Platão sobre a escrita e a oralidade, mesmo formuladas de um ponto de vista muito distante do nosso, nos aparecem de imediato muito próximas.

Para Platão o monólogo silencioso que a escritura tornou possível, tão elogiado por Goody, era uma fonte de preocupação. “Por que – dizia Sócrates voltando-se a Fedro – é isso que tem de horrível a escritura, similar, na verdade, à pintura: de fato, as criaturas da pintura estão em frente a nós como se estivessem vivas, mas se lhes perguntas alguma coisa, permanecem de boca fechada, cerradas em um solene silêncio; e o mesmo se dá com os discursos. Tu acreditarias que falam pensando eles mesmos alguma coisa, mas se, querendo compreender bem, lhes perguntas alguma coisa sobre aquilo que falaram, continuam a repetir uma só e a mesma coisa. E uma vez que um discurso tenha sido escrito, ele anda por todo lado, passando das mãos daqueles que o entendem para as mãos daqueles que nem se importam, e não sabe a quem deve falar e a quem não” (275 D4-13).

A palavra escrita, diz Sócrates, imita o original, isto é “o discurso que é gravado, mediante a ciência, na alma de quem aprende”. “Você quer dizer – interrompe Fedro – o discurso daquele que sabe, o discurso vivo e animado, do qual a palavra escrita, pode-se dizer com razão, é uma imagem [*eidolon*]?”. “Sim, é claro”, responde Sócrates. Portanto, o original pode emergir apenas do intercâmbio dialético exemplificado pelos diálogos de Platão, ou seja, por uma forma de interação intelectual ignorada pela cultura oral tradicional.<sup>8</sup> A escritura, por outro lado, é apenas uma cópia: como a pintura.

4. Podemos nos perguntar se, e até que ponto, seja lícito considerar Sócrates como porta-voz de Platão. Essa pergunta, que foi colocada infinitas vezes, suscitou nos estudiosos controvérsias sem fim. Uma coisa é certa: os discursos, atribuídos a um indivíduo (Sócrates) que se dirigia diretamente a um grupo restrito de amigos e conhecidos, foram transmitidos por uma série de escritos que se dirigiam, enquanto escritos, a um público muito mais vasto (mesmo se Platão não pudesse imaginar a forma da sua própria fama póstuma). Deve-se acrescentar que a paradoxal desconfiança com que Platão olhava a escritura era formulada em uma sociedade que se servia de documentos escritos de vários gêneros: dos tratados aos contratos.<sup>9</sup> A ideia de que um uso seletivo da escritura pudesse ser uma arma contra o esquecimento havia inspirado, entre outros, o famoso início da obra de Heródotos:

Os resultados das investigações de Heródotos de Halicarnasos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e

dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam.<sup>10</sup>

No *Timeo* (22 A-C) Platão referiu-se às tradições esquecidas sobre o passado grego conservadas no Egito, sublinhando o poder do esquecimento. Mas, como explica o mito pseudo-egípcio contado no final do *Fedro*, a escritura não serve para contrastar o esquecimento, ao contrário, o prepara, atrofiando a memória.

5. Alguém poderá pensar que estas discussões não nos dizem respeito. O mundo em que vivemos é completamente distinto do mundo em que vivia Platão. Ninguém, talvez, compartilha a doutrina das ideias que alimentava o ataque lançado por Platão contra a palavra escrita. Mas quando Sócrates compara as palavras escritas às imagens, recordando a obediência cega da gente simples do passado em confronto com as profecias emanadas da árvore colocada no templo de Zeus em Dodona (275 B 6-C4), percebemos algo de conhecido. Argumentações análogas foram frequentemente formuladas com relação à televisão, ainda que, em geral, ao poder hipnótico das imagens se contraponha a atitude crítica gerada pela palavra escrita. Sem dúvida, a invenção da escrita ampliou enormemente a possibilidade de conhecimento. E, todavia, somos inclinados a pensar que a acumulação dos dados (humana ou digital) e a capacidade de acessá-los através da memória não seja sinônimo de conhecimento. É lícito comparar a escritura, que Platão criticava como mero depósito de informações, a uma base de dados?

6. Se examinarmos os termos gregos que Platão usa ao discutir a memória e as noções a ela conectadas, a resposta a esta pergunta torna-se subitamente menos clara.

Tomemos o mito pseudo-egípcio que Sócrates conta na última parte do *Fedro*. O deus Theuth proclama que a escritura por ele inventada é um “fármaco da memória e da sabedoria” (*mnemes te gar kai sophias pharmakon*). O rei Thamus retruca que a escritura “não é o fármaco da memória, mas da reminiscência à memória” (*oukoun mnemes all’upomneseos*). As palavras *mneme* e *upomnesis* derivam do mesmo verbo, *mimnesko*, recordar: mas a segunda é precedida do prefixo *upo*, que introduz uma nuance negativa, em queda.<sup>11</sup> Uma palavra conexas, *upomnema*, comparece em outra passagem do *Fedro* (276 D 3-4), na qual Sócrates fala com aprovação do “material” escrito, usado “para acessar a memória” [*upomnemata*]” uma vez que se chega “à velhice, que traz o esquecimento”.<sup>12</sup>

A falta de uma distinção clara entre memória (*mneme*) e reminiscência (*anamnesis*) emerge em uma passagem do segundo discurso de Sócrates sobre

o amor. O verbo *anamimnesko* vem usado duas vezes no mesmo parágrafo para designar a reminiscência da verdadeira beleza experimentada pelo enamorado que conhece a beleza terrena. Sócrates comenta: “Restam poucas almas nas quais está presente a lembrança [*mnemes*]” das “realidades sagradas que viram então” (249 D7-250 A5). Aqui, ao invés de *mneme* teríamos esperado *anamnesis*. Tem-se a impressão que no *Fedro* a oposição entre memória e reminiscência, central no pensamento de Platão, acaba sendo expressa através de uma terminologia menos rigorosa.

7. Na realidade, a linguagem da qual nos servimos para afrontar estes temas deriva mais de Aristóteles que de Platão. Em um breve e densíssimo tratado intitulado *Sobre a memória e reminiscência* (*Peri mnemes kai anamnesis*), Aristóteles traçou uma distinção conceitual e terminológica entre estas duas “afecções da alma”, em uma perspectiva resolutamente antiplatônica.<sup>13</sup> A reminiscência (*anamnesis*) “não consiste em reencontrar a memória, nem de encontrá-la”, diz Aristóteles, “porque quando alguém aprende ou recebe uma impressão sensorial não recupera nenhuma memória” (451 a 21-24). Quanto à memória (*mneme*), Aristóteles pergunta-se em que modo, “uma vez que a afecção está presente e a coisa ausente, tem-se memória daquilo que não está presente”. A resposta propõe uma explicação baseada em uma analogia: a memória é “uma espécie de desenho [*zographema*]”; “o movimento que se gera imprime como um traço [*typon*] daquilo que é sentido, como quem marca a cera de um lacre com um anel de sigilo” (450 a 30-32).

Atrás dessa passagem é possível ver uma referência a uma página do *Teeteto* (191-194), onde Platão compara as lembranças da percepção e dos pensamentos às marcas deixadas por um sigilo na cera e define a essas marcas um dom que Mnemosyne, deusa da memória e mãe das musas, imprime nas nossas almas (191 ss.). Aristóteles ignorou a referência à Mnemosyne, limitando-se a sublinhar que a impressão existe, “enquanto a alma tem dela a sensação” (450 a 28-29).

Platão e Aristóteles sugeriram umnexo entre memória e um instrumento – o sigilo – que havia descerrado um espaço de restrições e de possibilidades cognitivas.<sup>14</sup> Este objeto ambíguo, situado na intersecção entre a imagem e a escritura, entre presença e ausência, parece ter exercido uma função importante na emergência da escritura, da qual poderia ser considerado uma sorte de símbolo.<sup>15</sup> O profundo eco da escritura como experiência social, capturado no pensamento de Platão e de Aristóteles, pode ser condensado na palavra *typos* e na constelação de significados que giram em torno dela: caractere, impressão, imagem, cópia. No *Fedro*, Platão havia expressado a própria desconfiança em con-

fronto à escritura enquanto “produzida por caracteres externos” (*up’allogrion typon*) que provocavam uma atrofia da memória (275 A 4). No pequeno tratado *Sobre a memória e a reminiscência*, Aristóteles se serve do sigilo (e, por extensão, da escritura) como de uma metáfora cognitiva que mostrava o funcionamento da memória e da reminiscência – dado que esta última, enquanto experiência meramente humana, “implica a memória e é seguida pela memória” (451 b 5-6).

8. A linguagem que usamos para falar da memória baseia-se ainda hoje sobre metáforas usadas por Platão e Aristóteles. Por exemplo, dizemos que os acontecimentos de 11 de setembro de 2001 deixaram um traço indelével na memória das testemunhas. Este último termo foi por muito tempo ligado à visão direta, ou *autopsia*, para usar a linguagem dos médicos e dos historiadores da Grécia antiga.<sup>16</sup> Mas a absoluta maioria daqueles que, em todo o mundo, assistiram ao ataque contra as *Twin Towers*, fizeram isso olhando uma tela de televisão: o instrumento que permitiu um acesso simultâneo e universal a um evento sem precedentes, global no sentido literal do termo. As palavras das quais nos servimos não acusam nenhum indício do fato de que a nossa experiência da realidade é mediada por tecnologias capazes de armazenar quantidades enormes de palavras e imagens, que em parte são recuperadas e difundidas, e em parte permanecem sepultadas nos arquivos digitais. Mas como eu já disse, considero que entre os caracteres e as imagens imateriais projetadas sobre as telas dos nossos computadores e das nossas televisões e a marca física deixada por um sigilo ou por um estilete sobre uma tabuleta encerada, existe uma diferença quantitativa e não qualitativa. Nos dias imediatamente sucessivos ao 11 de setembro, foram criados trinta mil websites ligados ao evento: um imenso arquivo que armazenava dados de fato, testemunhos, fotografias, análises políticas e assim por diante. Essa memória gigantesca era extremamente frágil. Em média, os websites têm uma vida efêmera: sessenta, cem dias; apenas a metade dura mais de um ano.<sup>17</sup>

Para Platão, a reminiscência ou anamnese tornada possível por “caracteres externos” era alguma coisa de irremediavelmente inferior à sabedoria. Se pensarmos no vastíssimo aparato anamnésico que circunda cada habitante do globo, e no fluxo incessante de imagens e de palavras que inunda grande parte da humanidade, somos tentados a transformar a recriminação de Platão em uma série de perguntas. Qual é o efeito dessas imagens, destas palavras? Superficial? Profundo? Em que medida elas agem sobre os indivíduos e as suas escolhas? Estas perguntas, por si só de modo algum novas, suscitaram respostas muito variadas. Mas para ir além de uma reflexão superficial temos necessidade de uma arqueologia da memória, baseada em uma série de estudos de caso que mostrem como memórias e experiências interagem no interior de existências in-

dividuais específicas, consideradas como pontos de intersecção entre configurações sociais e culturais diversas, presentes e passadas.

9. Muitos estudiosos de história oral estarão provavelmente de acordo ao reconhecer a importância de uma arqueologia da memória. Mas será verdade que a história é o instrumento mais adequado para um projeto do gênero? Não seria preferível recorrer à memória? A pergunta não é, de fato, paradoxal. Refiro-me a dois fenômenos relativamente recentes, parcialmente ligados: 1) A insistência sempre mais difundida sobre as implicações políticas e morais da memória; 2) a tendência a borrar os limites entre memória e história.<sup>18</sup> Começarei dizendo alguma coisa sobre o primeiro fenômeno.

Todos aqueles que se ocupam da história colonial consideram a memória como um tema central e, ao mesmo tempo, um instrumento de análise fundamental. Em um âmbito histórico diverso, no fim do século vinte os estudiosos reagiram à aproximação do desaparecimento das últimas testemunhas da Shoah, acentuando a importância já grande atribuída à memória. O impulso de salvaguardar as memórias de um horror sem precedentes gerou arquivos, museus e cerimônias oficiais, como o dia da memória celebrado em toda a Europa. Advertiu-se sobre a necessidade de explorar, registrar e divulgar aquelas memórias porque muito já havia se perdido no esquecimento.

Nos projetos dedicados às memórias da Shoah e às histórias dos países ex-coloniais podemos recolher um sentimento análogo: uma necessidade de ressarcimento simbólico em confronto às vítimas. Em ambos os casos, a história havia fornecido no passado uma moldura que permitia um exame analítico da memória (assim como de outros temas): através de um confronto com a documentação escrita e os documentos produzidos propositalmente pelos pesquisadores, era possível inserir as lembranças individuais em uma perspectiva adequada. Nas últimas décadas, foi dito em muitas partes que a historiografia não é capaz de enfrentar as implicações morais e políticas da nossa relação com o passado. Aqui se pode colher a intersecção com o segundo dos fenômenos aos quais me referia acima: a tendência a borrar os confins entre a história e a memória e a dar maior peso a documentos carregados de uma forte carga emotiva, proveniente de testemunhas que foram vítimas ou executores, em confronto com os documentos ligados a uma perspectiva científica distanciada. Esta atitude foi ulteriormente reforçada pelas tendências neo-céticas em âmbito histórico, filosófico e literário, assimiláveis ao pós-modernismo em sentido lato.<sup>19</sup>

É provável que a tendência a estender o âmbito da memória em confronto ao âmbito da história sobreviva ao desaparecimento, talvez iminente, da moda neo-cética. Por mais de quatro séculos a história acompanhou e facilitou a con-

quista do mundo por parte da Europa em primeiro lugar, e depois pelos Estados Unidos. Em um mundo mais globalizado, a tentativa de provincializar a Europa (para retomar a sugestiva expressão de Dipesh Chakrabarty) pode terminar por enfatizar a memória em prejuízo da história, dado que a memória é, de uma forma ou de outra, familiar a todas as sociedades humanas.<sup>20</sup> Quais preços cognitivos serão pagos com uma inflexão do gênero é difícil dizer: verossimilmente muitos elevados.

10. Por ora, entretanto, a tentativa mais notável, mesmo se em última análise pouco convincente, de borrar os confins entre história e memória veio de um pensador profundamente radicado na tradição intelectual européia: Paul Ricoeur. O seu imponente volume *A memória, a história, o esquecimento* começa com uma penetrante leitura dos textos dos quais parti: o *Fedro* de Platão e *Sobre a memória e a reminiscência* de Aristóteles<sup>21</sup>. Deste último Ricoeur tirou a frase – “a memória é do passado” – que citou no início da própria pesquisa. Depois de ter sublinhado o profundo desinteresse de Platão pela dimensão temporal da memória, Ricoeur examinou as observações de Aristóteles sobre as recordações como traços, que ele releu à luz das reflexões sobre os traços e indícios feitas pelos historiadores do século vinte<sup>22</sup>. Ricoeur explora a possibilidade de interpretar o traço (documentário, psíquico ou cerebral) como pontes entre a memória e a história, enquanto ligado a eventos sepultados no passado. Mas porque esta ideia é constantemente associada ao termo “enigma”<sup>23</sup>? E por que é definida como “tormentosa”<sup>24</sup>? Uma resposta possível, mesmo que indireta, a estas perguntas chega ao fim do livro, quando o leitor se encontra de modo imprevisto de frente a um outro “enigma”, também sepultado no passado: a culpa. Com essa culpa não especificada aflora o tema que unifica o livro de Ricoeur: “O perdão, se existe, é o horizonte compartilhado pela memória, pela história e pelo esquecimento”<sup>25</sup>.

Ricoeur enfrenta os temas, conectados entre si, do perdão e do esquecimento em uma perspectiva política. Mais de uma vez retorna sobre o caso de Vichy e sobre os modos diversos através dos quais a França, passo a passo, fez as contas com esse capítulo reprimido do próprio passado.<sup>26</sup> Parece que Ricoeur queria criar uma ponte entre memória e história para criar as condições não apenas para uma “memória feliz” (*mémoire heureuse*), mas também para um “esquecimento feliz” (*oubli heureux*)<sup>27</sup>. Mas no fim, Ricoeur é obrigado a reconhecer que ambos são impossíveis. O hiato entre história e memória é insuperável<sup>28</sup>. A última palavra do livro de Ricoeur é “inachèvement”, incompletude.

11. *A memória, a história, o esquecimento* é um livro difícil de definir. Nas suas páginas a reflexão teórica se entrelaça a uma dolorosa, elusiva auto-

análise. Mas o seu tema principal – a política da memória – se tornou, no mundo globalizado que é o nosso, sempre mais importante. Em que modo uma comunidade nacional pode fazer as contas com o próprio passado, sobretudo quando, como sucede com frequência (talvez sempre) ele compreende capítulos escabrosos, dolorosos, em todo caso difíceis de aceitar? Nas últimas décadas esta pergunta foi formulada um pouco por todo lado, em níveis muito diversos. Uma infinidade de congressos e de números monográficos de revistas produziram uma quantidade correspondente de ensaios sobre a memória e o esquecimento. Citei destes apenas um: um volume que recolhe os anais do congresso que aconteceu em Royaumont em 1987. Além de um notável ensaio de Nicole Loraux sobre a anistia na Grécia, ele compreende uma série de densas *Reflexões sobre o esquecimento* de Yosef Yerushalmi, o autor de *Zakhor*: a palavra hebraica que significa “recorda”, no imperativo.<sup>29</sup> Em direção ao fim do ensaio, Yerushalmi se pergunta, remetendo-se ao artigo de um jornalista sobre o processo de Klaus Barbie, chefe da Gestapo em Lion, se “o contrário do ‘esquecimento’ não seja ‘memória’, mas ‘justiça’”<sup>30</sup>.

12. Comecei falando da oposição entre oralidade e escritura. A pergunta de Yerushalmi abre uma perspectiva diversa, baseada na oposição entre esquecimento e justiça. A primeira abordagem examina a memória de um ponto de vista cognitivo; a segunda de um ponto de vista moral, jurídico e político. Como é óbvio, as duas abordagens são complementares: mas uma análise adequada dos modos pelos quais elas se sobrepõem e se entrelaçam exigiria um outro ensaio. Limitar-me-ei a acenar para um fenômeno impressionante: as comissões instituídas em várias partes do mundo (mas especificamente na África e na América Latina) para investigar as violações dos direitos humanos que se verificaram em um passado mais ou menos recente.<sup>31</sup> O exemplo mais conhecido é o da comissão sul-africana pela verdade e a reconciliação, que desenvolveu seus trabalhos entre 1995 e 1998. No relatório final, o arcebispo Desmond Tutu, que havia presidido a comissão, disse a propósito do *apartheid*: “Estamos todos de acordo em considerar que a África do Sul deva fazer as contas com a história e com a herança que ela nos deixou”<sup>32</sup>. O objetivo da comissão, mesmo não se tratando propriamente da verdade dos historiadores, era, como é óbvio, o de chegar à verdade. Procurava-se também chegar à justiça? Em certo sentido, sim, mesmo que muitos tenham reconhecido uma ofensa clamorosa à justiça na decisão mais discutida da comissão: a anistia ilimitada concedida a todos os responsáveis por crimes ligados a motivações políticas que fossem dispostos a fornecer confissões plenas e particularizadas. Mas o significado da comissão deve ser procurado em outro lugar: na confiança profunda que a memória, contraposta ao esquecimento,

tenha o poder de cicatrizar as feridas da história. “A dura realidade do passado”, declarou Tutu, deve ser conhecida para atingir “a unidade nacional através da verdade e da reconciliação. Estamos convencidos que sem a verdade seja impossível superar o trauma”<sup>33</sup>.

Muitas vítimas ou familiares das vítimas do apartheid assistiram em um tribunal às confissões particularizadas dos torturadores e dos assassinos: uma experiência terrível. Mas ninguém pediu às vítimas ou aos seus familiares perdoar ou esquecer. Mesmo o arcebispo Tutu, que em seguida publicou um livro intitulado *No Future without Forgiveness (Nenhum futuro sem perdão)*, no relatório da comissão usou a palavra “perdão” apenas uma vez, quando imaginou que um dos máximos responsáveis pelo *apartheid* teria podido dizer: “foi um sistema maléfico, que teve consequências terríveis. Peço-lhes que nos perdoem incondicionalmente”<sup>34</sup>. O pedido de perdão teria sido voltado às vítimas, aos seus parentes, à população negra da África do Sul. Mas em outros casos, mais próximos de nós, os solenes pedidos de perdão ligados aos eventos que se verificaram muitos séculos antes soam de modo ambíguo. Quem tem o direito de perdoar a quem?

13. No mundo que habitamos, lacerado de ódios intermináveis, insistir exclusivamente no poder da memória em cicatrizar as feridas do passado seria frívolo. A memória é uma força ambivalente: pode produzir fidelidade ou obstinação, ódio, cega intolerância. Mas a memória é, como Platão disse sobre a escritura, um *pharmakon*: um remédio e, ao mesmo tempo, um veneno.<sup>35</sup>

---

## NOTAS:

<sup>3</sup> A. Oliverio. *Ricordi individuali, memorie collettive*. Turim: Einaudi, 1993, p. 4.

<sup>4</sup> As citações são tiradas de Platão, *Fedro*. Trad. G. Reale, Milão: Rusconi, 2002 [a tradução das passagens citadas no texto são feitas diretamente do texto de Ginzburg. Nota do tradutor].

<sup>5</sup> Platão, *Fedro*, cit. pp. 31-34 (com remissões bibliográficas a H. Krämer, K. Gaiser, G. Reale).

<sup>6</sup> J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 160 (trad. portuguesa de Nuno Luís Madureia: *Domesticação do Pensamento Selvagem*, Lisboa: Presença, p. 178).

<sup>7</sup> Idem, *Ibidem*, p. 37 (ed. port. p. 47).

<sup>8</sup> G. Gambiano. *Platone e le tecniche*. Turim: Einaudi, 1971, p. 148.

<sup>9</sup> R. Thomas. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

<sup>10</sup> Herodôtos, *Le Storie*. Org. por L. Annibaletto, I, Milão, 1982, p. 29 (ed. Brasileira *História*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988, p. 19).

<sup>11</sup> P. Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: 2000, pp. 175-176.

- <sup>12</sup> Em outra passagem (*Fedro*, 249 C 5-8) *upomnema* tem uma conotação positiva.
- <sup>13</sup> Aristóteles. *L'anima e il corpo. Parva naturalia*. Trad. A. L. Carbone. Milão: Bompiani 2002 (modificada pontualmente). Cf. R. Sorabji. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972.
- <sup>14</sup> Ver também D. F. Krell. "Slabs of Wax: Aristotle and Plato on Memory, Reminiscence and Writing", In *Of Memory, Reminiscence, and Writing*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1990, pp. 13-50. Na frase que segue, a expressão "experiência social" remete a M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford: Clarendon Press, 1972. Ver também G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: Chicago University Press, 1980.
- <sup>15</sup> *Naissance de l'écriture: Cunéiformes et hiéroglyphes*. Paris: Éd. de la Réunion des musées nationaux, 1982 (Catálogo), p. 50.
- <sup>16</sup> A. Momigliano. "History Between Medicine and Rhetoric", In *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1987, pp. 13-25, em particular p. 13.
- <sup>17</sup> S. Vitali. *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'età del computer*. Milão: Bruno Mondadori, 2004, pp. 208 e ss.
- <sup>18</sup> Sobre ambos os temas ver as reflexões úteis de E. Traverso. *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*. Paris: La Fabrique, 2005.
- <sup>19</sup> Me ocupei destes temas em *Reações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- <sup>20</sup> E. Hobsbawm. "The Social Function of the Past: Some Questions", In *Past and Present*, 55, maio, 1972. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- <sup>21</sup> P. Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- <sup>22</sup> Idem, *Ibidem*, p. 156.
- <sup>23</sup> Idem, *Ibidem*, p. 474.
- <sup>24</sup> Idem, *Ibidem*, p. 543: "problématique centrale de l'image-souvenir, à savoir la dialectique de présence, d'absence et de distance qui a inauguré, accompagné et tourmenté notre recherche".
- <sup>25</sup> Idem, *Ibidem*, p. 593.
- <sup>26</sup> Idem, *Ibidem*, p. 109. Aqui aflora a inconfessada dimensão autobiográfica do livro: Ricoeur, que vinha de posições de direita, no curso da guerra (transcorrida em grande parte em um campo de prisioneiros alemão) mantém um longo comportamento favorável ao regime de Vichy. Ver a biografia de F. Dosse, *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*, Paris: Ed. de la Découverte 1997.
- <sup>27</sup> Ricoeur, P. *La mémoire...*, cit. pp. 643-ss.
- <sup>28</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 643.
- <sup>29</sup> Y. H. Yerushalmi et alli. *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil, 1988. E ver também Y. H. Yerushalmi. *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle-London: University of Washington Press, 1982, 1996.
- <sup>30</sup> Y. H. Yerushalmi. "Réflexions sur l'oubli", In *Usages de l'oubli*, cit. p. 20.
- <sup>31</sup> K. Christie. *The South African Truth Commission*. London: Palgrave, 2000, pp. 54-55, pp. 58-59. Ver também Ricoeur, cit. p. 624 e ss.
- <sup>32</sup> *Truth and Reconciliation. Commission of South Africa Report*, I, Bath 1999, p. 1 [ver a versão eletrônica, disponível em: <http://www.info.gov.za/otherdocs/2003/trc/> - nota do tradutor].
- <sup>33</sup> Idem, *Ibidem*, p. 2.
- <sup>34</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 18-19.
- <sup>35</sup> A ambivalência do termo *pharmakon* é sublinhada, em uma perspectiva diversa, por J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, In Derrida, J. *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972. Ver também A. Lollini, *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana: verità e riconciliazione*, Bologna: Il mulino, 2003.