

2 Memória e Ressentimento

A educação pela pedra

Uma educação pela pedra: por lições;
para aprender da pedra, freqüentá-la;
captar sua voz inenfática, impessoal
(pela de dicção ela começa as aulas).
A lição de moral, sua resistência fria
ao que flui e a fluir, a ser maleada;
a de economia, seu adensar-se compacta:
lições de pedra (de fora para dentro,
cartilha muda), para quem soletrá-la.
Outra educação pela pedra: no Sertão
(de dentro para fora, e pré-didática).
No Sertão a pedra não sabe lecionar,
e se lecionasse não ensinaria nada;
lá não se aprende a pedra: lá a pedra,
uma pedra de nascença, entranha a alma.

João Cabral de Melo Neto

O poema de João Cabral de Melo Neto nos fala da educação, não a educação tal como se imagina, da didática, da pedagogia, etc. Não a educação *de fora para dentro, cartilha muda*, mas a educação *de dentro para fora, pré-didática*. O poeta nos fala de uma educação da vida e para a vida, é preciso *freqüentá-la*, trata-se também de uma forma de experimentar o tempo através da educação, mas educação num sentido vital, de agir e viver e aprender pela pedra, pelo comparecimento. O poema de João Cabral serve perfeitamente para dar o ponto de partida num tema a ser desenvolvido ao longo de toda a dissertação, o **ressentimento**. Ao abordar o mote educação, João Cabral vai bordejando questões como moral, tempo, vida. Sua educação pela pedra coloca desde já a necessidade de desconfiar da *lição de moral, sua resistência fria ao que flui e a fluir, a ser maleada*. Outra importante *lição de pedra* colocada pelo poeta diz respeito à importância de saber discernir a lição que vem de fora para dentro, cartilha muda, da lição que vem de dentro para fora, pré-didática.

O que quer dizer João Cabral de Melo Neto ao se referir a uma educação pela pedra? E o que há neste poema que fala sobre educação que se relaciona ao tema do ressentimento e da memória? Estas são questões que serão retomadas ao final, foram colocadas agora como mote para ingressarmos no tema propriamente

deste capítulo: as relações tecidas entre o ressentimento, memória e história. Dentro desta perspectiva, minha exposição organiza-se em duas partes: Primeiramente, dedicar-me-ei por apresentar as definições do termo ressentimento à luz das filosofias de Baruch de Espinosa¹ e Friedrich Nietzsche², finalizando o tema do ressentimento com a visão da psicanalista Maria Rita Kehl³; a seguir, abordarei a questão da memória através dos estudos de três autores, Walter Benjamin⁴, Maurice Halbwachs⁵ e Michael Pollak⁶.

2.1 Os Ressentimentos da Memória

Estou profundamente surpreso, encantado; tenho um precursor e que precursor! Eu conhecia pouco Espinosa: que eu me tenha voltado para ele justamente agora me foi inspirado pelo instinto. (...). Sua tendência suprema é a minha, que faz do conhecimento o mais potente dos afetos (...). Em suma: minha solidão que, como sobre cumes elevados, com frequência tornou minha respiração difícil e esvaziou meu sangue, é ao menos uma dualidade.

Nietzsche (1881)

¹ Em relação ao texto mais famoso de Espinosa, a *Ética*, foi priorizado as partes IV – Da servidão humana ou das forças das afecções e V – Da potência, da inteligência ou da liberdade humana. Tais partes, que finalizam a *Ética*, constituem a teoria dos afetos de Espinosa.

² Em Nietzsche foi utilizado, sobretudo, seu ensaio de 1887, *A genealogia da moral*. É através deste texto, que Nietzsche elabora a noção de ressentimento.

³ Maria Rita Kehl é doutora em psicanálise pelo departamento de Psicologia Clínica da PUC/SP e clínica, desde de 1981, em consultório particular. É conferencista, ensaísta e poeta. Escreve artigos sobre cultura, comportamento, literatura, cinema, televisão e psicanálise para a imprensa. É autora de diversas obras, entre elas, *Processos Primários e Sobre Ética e Psicanálise*. Em relação à autora, foi utilizado seu mais recente livro: *Ressentimento*, publicado pela Editora Casa do Psicólogo em 2004.

⁴ Walter Benjamin, crítico literário alemão, nasceu em Berlim em 1892 e morreu em Pirineus em 27 de setembro de 1940. Foi refugiado judeu alemão, diante da perspectiva de ser capturado pelos nazistas, preferiu o suicídio. De sua obra foi privilegiado: *Obras escolhidas*, v. I, *Magia e técnica, arte e política*, trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁵ Maurice Halbwachs (1877-1945), foi sociólogo francês da escola durkheimiana. De sua obra foi utilizado seu estudo sobre o conceito de *memória coletiva*: *A memória coletiva*, trad. Laís Teles Benoir, São Paulo: Centauro, 2004.

⁶ Michael Pollak nasceu em Viena, Áustria, em 1948, e morreu em Paris em 1992. Radicado na França formou-se em sociologia e trabalhou como pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS. Seu interesse acadêmico voltado de início para as relações entre política e ciências sociais, tema de sua tese de doutorado orientada por Pierre Bourdieu e defendida ne *Ecole Pratique des Hautes Études*, em 1975, estendeu-se a diversos outros campos de pesquisa, que confluíram para uma reflexão teórica sobre o problema da identidade social em situações limites. De sua obra foram utilizados os artigos “Memória, esquecimento, silêncio” e “Memória e identidade social”, ambos publicados na Revista Estudos Históricos da Fundação Getúlio Vargas – FGV, volumes 3 e 5 respectivamente.

Abordar um tema como o ressentimento é sempre um desafio. Tal tema demanda do pesquisador uma consideração com afetos como rancor, ódio, inveja, desejo de vingança; sentimentos que evocam a parte sombria e terrificante da memória. O ressentimento é esta constelação afetiva e, quando o associamos a um outro tema marcadamente controverso como a memória da luta armada, a sensação é de se estar tocando em pontos nevrálgicos. Como veremos no decorrer da dissertação, apesar de bordejar uma perigosa e indesejada demanda de julgamento por parte do historiador, o tema proposto foi trabalhado de forma a evitar construções maniqueístas e simplistas do processo histórico. Tal pressuposto teórico não teria fundamento senão através da preocupação em incorporar ao tema da memória da luta armada a sua faceta descontínua, fragmentária, numa palavra, afetiva.

A noção de ressentimento a ser trabalhada na pesquisa é devedora das filosofias de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Baruch de Espinosa (1632-1677). Como podemos ver através da epígrafe do presente capítulo, em 1881, Nietzsche reconheceu em Espinosa um precursor e um companheiro. De fato, suas obras concordam em vários aspectos, discordam em outros tantos, mas para efeito da presente pesquisa, será importante analisar uma característica, presente em ambas as filosofias, e que irá trazer desdobramentos importantes para a construção do conceito de ressentimento: a preocupação em decifrar o que aumenta e o que diminui a potência vital.

Nietzsche foi o filósofo que desnudou a patologia do ressentimento na vida moderna. Para isso, Nietzsche irá articular a atitude ressentida diante da vida aos valores morais impostos pelo cristianismo; uma forma de experimentar o tempo fundada no que ele chamou de *espírito de vingança* – a negação da própria vida. Nietzsche fez do ressentimento uma verdadeira configuração psíquica e cultural, um *habitus* próprio à civilização judaico-cristã, aos valores morais que a fundamentam e que teriam conseqüências sociais e políticas múltiplas e socialmente decisivas. É importante destacar que Nietzsche associará à sua concepção de ressentimento uma filosofia da história, uma crítica das religiões, uma denúncia da moral, um conjunto de juízos sobre a vida política da Europa no final do século XIX e um diagnóstico sobre a sua decadência. Assim, para o filósofo, o ressentimento estaria na base do igualitarismo democrático destruidor,

na raiz dos movimentos populares, socialistas e anarquistas e, em uma só palavra, na origem da decadência das sociedades ocidentais.

No entanto, para a presente pesquisa, importa, sobretudo, reter a significação do conceito de ressentimento. As hipóteses históricas de Nietzsche serão abandonadas em proveito de uma análise dos diferentes componentes do ressentimento. Trata-se de tomar unicamente por objeto de pesquisa a descrição fenomenológica do ressentimento. Tal descrição será um esforço em conservar uma definição mínima e não dogmática do ressentimento.

Por outro lado, perceberemos no decorrer da presente análise da memória da luta armada que fica muito difícil falar do ressentimento no singular. Será preciso, sobretudo, atentar à diversidade das formas de ressentimento e falar de ressentimento sempre no plural, e não de um ressentimento que tomaria as dimensões de uma essência universal. Atendendo a este pressuposto teórico, acredito, estaremos respeitando o caráter multifacetado da construção da memória da luta armada; tal pressuposto funcionará ainda como um instrumento de defesa da demanda por julgamento e, como uma forma de conferir ao tema da memória da luta armada a complexidade requerida.

O ressentimento ocupa um lugar de destaque na filosofia nietzscheana, cujo objeto central, desde *O nascimento da tragédia* (1870) até *O crepúsculo dos ídolos* (1888), sempre foi a crítica dos valores que impregnam a vida moderna. Esta crítica inclui o estudo da gênese dos valores a partir de Sócrates e Platão - que teriam destruído o espírito trágico da Grécia pré-socrática - e a proposta de transformação do próprio princípio de onde derivam estes valores - a “transvaloração de todos os valores”.⁷

Para entendermos o que Nietzsche quis dizer com esta frase enigmática, e o que isto irá influenciar na elaboração de seu conceito de ressentimento, será preciso analisar algumas questões referentes à própria idéia que Nietzsche fazia sobre a construção do conhecimento e sua importância na transmutação dos afetos tristes, porque passivos, a alegres, porque ativos. Neste tocante, a alusão à teoria dos afetos de Espinosa será de grande valia. O conceito de ressentimento como um afeto reativo, portanto, passivo e gerador de tristeza, será formulado através

⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 26.

desta passagem pelas filosofias de Nietzsche e Espinosa. No mesmo movimento, o ressentimento funcionará como chave de leitura de suas filosofias.

Uma sugestiva forma de ingressar na filosofia nietzscheana é avaliar qual era a atitude originante de seu filosofar. Não as causas históricas que motivaram o aparecimento de sua filosofia, mas sim, o ato do filosofar considerado em si mesmo, enquanto comportamento existencial através do qual Nietzsche chega a assumir o mundo na condição de problema filosófico. Qual era a inquietação do jovem Nietzsche que o levou a instaurar a sua filosofia? Esta pergunta é respondida pelo próprio filósofo:

Por um escrúpulo que me é peculiar, e que confesso a contragosto – diz respeito à *moral*, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral -, escrúpulo que surgiu tão cedo em minha vida, tão insolicitado, tão incontido, tão em contradição com ambiente, idade, exemplo, procedência, que eu quase poderia denominá-lo meu “*a priori*” – tanto minha curiosidade quanto minha suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal.⁸

Portanto, a questão dos valores de bem e mal, a questão da moral e da origem dos preconceitos morais inquietavam Nietzsche desde a mais tenra idade. Em contrapartida, muito cedo, Nietzsche adotou uma determinada atitude filosófica crítica de todo conhecimento fundado na procura das origens. Previu o autor que a questão da moral deveria ser tratada não em função de suas origens, mas de seu *valor*. Tratava-se em avaliar o *valor* dos valores morais que impregnavam a vida moderna; para isso, obviamente, Nietzsche propunha um novo critério de avaliação dos valores. Este critério será, no dizer do filósofo, seu conceito de **vontade de potência** – uma pulsação, um movimento de expansão, de afirmação da própria vida:

Por fortuna, logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se

⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 9.

neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?”⁹

A preocupação do filósofo, portanto, está em esclarecer o problema da moral. Para isso, Nietzsche elege a vida como critério de avaliação dos valores morais. A ruptura promovida por Nietzsche é com toda a tradição do humanismo greco-cristão - uma concepção antropológica do homem como sentido e medida de todas as coisas. Toda a filosofia nietzscheana propõe trazer o homem de volta à vida, estabelecer uma aliança, uma consonância entre o homem e a vida. E isto, só seria possível através da superação da perspectiva antropológica da tradição do humanismo greco-cristão, situando-se para além de bem e de mal.

O conhecimento, para Nietzsche, deve ser atrelado à vida. Sua filosofia é uma filosofia da e para a vida. Vida, para Nietzsche, é sempre um modo de ser no mundo, é sempre uma *forma*, uma atitude diante do mundo, diante do tempo. Se na tradição humanista o conhecimento, a razão e a moral funcionam como os elementos controladores das paixões, dos vícios e dos afetos; em Nietzsche e em Espinosa, o conhecimento não é considerado como algo oposto aos instintos (ou afetos), o conhecimento é justamente o que permite uma transmutação dos afetos de tristes (passivos) a alegres (ativos). Nesta perspectiva, o conhecimento não se dá no âmbito teórico, e sim na prática. Conhecer o “real” é conhecer a coisa singular, sua forma particular, imanente à vida.

Assim, é bem sugestiva a representação que Nietzsche faz do homem do humanismo greco-cristão como um aleijado¹⁰. A figura do aleijado é usada por Nietzsche como uma metáfora para a crítica a uma determinada forma de ser, de viver que tem no ressentimento o seu afeto mais poderoso. No entanto, fica evidente que, por mais que sirva para evocar metaforicamente uma degeneração da *forma* - a representação da tradição do humanismo greco-cristão através da figura do aleijado / corcunda -, tal situação ainda é uma *forma*. Vida, para Nietzsche, é sempre *forma*. Isso quer dizer que, no caso do corcunda, tirando-se a deformação, a vida ficaria amorfa.

⁹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 9.

¹⁰ No discurso “Da redenção”, de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche promove a conversa do profeta Zaratustra com o corcunda. “Da redenção” fala da superação do ressentimento, do espírito de vingança. O corcunda, como um aleijado, está ali representando a deformação que é o homem a medida que ele se realiza através do humanismo greco-cristão.

Neste sentido, é possível dizer que será precisamente esta relação do homem e de sua *vontade de potência* (todo movimento de afirmação da vida) com o tempo que irá revelar como aparece na filosofia nietzscheana o conceito de ressentimento – *espírito de vingança*. Isto se dá, porque o ressentimento é entendido como uma vingança contra o tempo, contra o “foi assim”. Foi Martin Heidegger quem melhor analisou esta característica da filosofia nietzscheana. Numa importante passagem de Assim falou Zaratustra, Nietzsche define vingança da seguinte forma: “A aversão da vontade contra o tempo e seu ‘foi assim’”. Neste sentido, Heidegger salienta a importância de se interpretar este “foi assim” de Nietzsche não como o passar do tempo, mas como o tempo passado. Assim, para Heidegger, o ressentimento não é contra o puro e simples passar, “mas contra o passar na medida em que ele só deixa o passado existir como passado, deixa-o petrificar-se na rigidez do definitivo. O ressentimento da vingança é contra o tempo na medida em que este reduz tudo ao ‘foi assim’, deixando o ‘ir’ ir-se embora. O ressentimento da vingança não é contra o puro e simples ‘ir’ do tempo, mas contra o fato de que ele deixa o ‘ir’ ir-se embora no passado”¹¹.

Deste modo, percebemos que o espírito de vingança nietzscheano nasce da constatação de que o tempo não possa retroceder, de que a vontade humana não possa querer para trás.

Baruch de Espinosa representou, para o século XVII, o mesmo espírito demolidor de crenças e ortodoxias que Nietzsche, para o século XIX. A influência da *Ética* de Espinosa sobre a orientação axiológica da filosofia nietzscheana mostra-se evidente, sobretudo, quando focalizamos a preocupação comum dos dois filósofos em condenar toda uma tradição humanista greco-cristã que considera os vícios e as paixões um erro. Tradição esta, que compreende que os afetos, a corporeidade e as sensações devem ser reprimidos, pela razão, para que o homem imponha seu império sobre sua animalidade, sobre a natureza e sobre o acaso, tornando-se, assim, propriamente “humano”. Diversamente desta tradição filosófica, Nietzsche e Espinosa vão construir seus argumentos elegendo como critério de avaliação das ações humanas os conceitos de afetos ativos e afetos reativos. Em outras palavras, as ações humanas serão analisadas na medida em que contribuem ou enfraquecem a potência vital do indivíduo. Estão, portanto,

¹¹ HEIDEGGER, M. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 78. Citado da obra de MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, p. 106.

preocupados em enfatizar a vida no singular, em sua imanência. Descartam qualquer formulação acerca de uma *natureza humana*, que queira estabelecer como patamares de julgamento das ações humanas aspectos fora da história, transcendentais, universais e eternos.

A preocupação dos dois filósofos em privilegiar a potência vital como critério de avaliação das ações e dos sentimentos humanos encontra expressão, sobretudo, nos conceitos de *vontade de potência* (Nietzsche) e *conatus* (Espinosa). De forma geral, são conceitos que se aproximam em vários aspectos, e servem para designar, cada um a seu modo, a potência vital presente em todo indivíduo. Tal potência provém da própria vida, como uma pulsação, uma pulsão originária de vida e de expansão, que leva todo indivíduo a buscar expandir sua potência de agir. Como um movimento da vida e para a vida, tais conceitos servirão em suas filosofias como verdadeiros critérios de avaliação dos afetos humanos. Por isso, é possível falar em afetos¹² ativos e afetos reativos. Os afetos ativos são aqueles que, para Espinosa, estão de acordo com o *conatus*, e para Nietzsche, com a *vontade de potência*. Os afetos reativos, por sua vez, seriam provenientes de causas externas ao *conatus* e à *vontade de potência*. O que está em jogo, portanto, nestas definições conceituais, de ambos os filósofos, é discernir o que pode ser causa adequada (causa interna) dos afetos, do que é causa inadequada (causa externa).

A servidão, para Espinosa, não consiste no domínio das paixões corporais sobre o intelecto propriamente humano; mas em o homem, corpo e alma, se afetar por causas que não são internas, no sentido de não advirem de seu próprio *conatus*. De forma muito parecida, Nietzsche irá definir a servidão como sendo fruto de afetos reativos:

Este ponto de vista *necessariamente* voltado para o mundo exterior, ao invés de voltar-se sobre si mesmo – pertence propriamente ao ressentimento: (...) lhe é preciso, para falar fisiologicamente, de excitações exteriores para agir – sua ação é no fundo uma reação.¹³

¹² Espinosa define afeto como as afecções do corpo, ou seja, os encontros entre os homens, e as idéias e sentimentos que nascem desses encontros. Por isso, para Espinosa, os afetos podem aumentar ou diminuir, ajudar ou contrariar a potência de agir do corpo, assim como, as idéias que nascem destas afecções.

¹³ NIETZSCHE, F. *Op. cit.*, p. 30.

Neste ponto, é possível compreender a atitude de Nietzsche em buscar a origem da justiça da tradição humanista greco-cristã no terreno do ressentimento. Segundo Nietzsche, isso ocorre quando a justiça se apresenta como uma forma sacralizada de vingança, promovida pelos afetos reativos. O ressentimento não pode jamais ser gerador de valores, escreve o filósofo. Uma moral “nobre”, feita para a orientação dos homens superiores, nasce de um sim a si mesma e à vida – traços de uma afirmação da vontade de potência:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador.¹⁴

É importante dizer que o emprego feito por Nietzsche de termos como “moral nobre” e “moral escrava” não devem ser interpretados como categorias políticas ou sociológicas, tratam-se de *categorias vitais*. Servem para falar de modos de ser, formas do homem lidar com o sofrimento, com a dor, numa palavra, com a própria vida. Assim, para o filósofo, *vida nobre, forte, aristocrática* referem-se a um *tipo* peculiar de homem: aquele que dá direção a sua vida, manda em si mesmo, realiza a sua própria tarefa e, desta forma, liberta a força que o torna como é. Daí a máxima de Nietzsche – “torna-te quem tu és”, que não remete à fidelidade a um ser essencial e sim ao compromisso com as conseqüências dos atos e escolhas.

Nietzsche opera com uma ética da responsabilidade: na recusa ao arrependimento o que se valoriza é a confiança no impulso que produz um ato a cujas conseqüências, boas ou más, ele não renunciará. Como na Ética de Espinosa, Nietzsche recusa que o valor moral de um homem seja avaliado por sua capacidade de sentir remorso e culpa pelo ato cometido.

Se partimos do pressuposto de que o conceito de **ontologia** é sempre uma construção teórica, um *logos* sobre o ser, sobre o real, sobre a existência; podemos dizer que a ontologia de Nietzsche, enquanto instrumento de construção do real, é apresentada numa proposta imanentista. Para entender melhor esta característica *imanentista* da filosofia nietzscheana será preciso apresentar os

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*, p. 29.

fundamentos de suas críticas à toda uma tradição histórica judaico-cristã, tradição esta que Nietzsche apontará como que fundamentada no ressentimento – espírito de vingança. Primeiramente, pode-se dizer que em vez de falar numa tradição judaico-cristã, Nietzsche falará de uma **metafísica** judaico-cristã. O emprego do termo metafísica já denuncia a preocupação do filósofo em direcionar seu olhar para a singularidade da vida, sua imanência, seu modo de ser no mundo. Isso porque, metafísica, para Nietzsche quer dizer essência, modo de ser.

Assim, a metafísica no ocidente (a tradição judaico-cristã), sua força, sua vida, seu modo de ser no mundo é marcada pelo que Nietzsche chamou de *espírito de vingança*.

Deste modo, se a filosofia de Nietzsche é constantemente associada à uma crítica dos valores que impregnam a vida moderna, isto se deve, sobretudo, a articulação feita por Nietzsche entre os valores morais impostos pelo cristianismo e o que ele entende por ressentimento - *espírito de vingança*. É interessante observar que Nietzsche fundamenta sua crítica da modernidade através de um estudo da gênese dos valores a partir de Sócrates e Platão que teriam destruído o espírito trágico da Grécia pré-socrática. E é através do resgate deste espírito trágico, dionisíaco que Nietzsche constrói sua filosofia numa proposta imanentista.

A princípio, isso poderia parecer uma contradição, pois se o conceito de metafísica é atrelado à idéia de essência, ontologia e espírito, ou seja, de algo de que se fala para além (meta) do corpo (física), ficaria estranho dizer que Nietzsche propõe uma filosofia imanentista (junto à vida, imanente ao corpo) e logo após afirmar que ele propõe uma outra metafísica em detrimento da metafísica judaico-cristã. No entanto, isso não ocorre. A metafísica proposta por Nietzsche, inspirada no espírito trágico, dionisíaco da Grécia pré-socrática é uma *metafísica imanentista*. Em outras palavras, se a idéia de metafísica nos remete a pensarmos numa essência da vida, desde já, fora da história e, neste sentido, transcendental, eterna e universal, pode-se dizer que a metafísica proposta por Nietzsche é uma metafísica da não-essência. Neste sentido, voltamos àquele comportamento existencial da vida de Nietzsche, que o levou a assumir o mundo na condição de problema filosófico: para o filósofo, a única certeza que se pode ter da Vida e do Homem (Vida e Homem enquanto categorias universais e eternas), a única verdade, a única essência é justamente a não-essência, a não-verdade.

Como podemos ver, a idéia do homem como um ser racional – propagada na tradição moderna desde Sócrates, e, exemplificada na frase “penso, logo existo” -, ou mesmo a crença no homem como um ser faltoso – difundida na esteira dos estudos freudianos com a psicanálise – não encontram sentido quando remetidos à filosofia nietzscheana¹⁵ Sua filosofia é contrária a toda afirmação metafísica sobre a natureza dos valores, para Nietzsche, os valores são criações humanas, determinadas a partir de conflitos de força e de poder.

É importante tocar nestes pontos da filosofia de Nietzsche, sobretudo nesta ruptura provocada pelo filósofo com toda uma tradição metafísica da modernidade, para entendermos com mais propriedade sua concepção de ressentimento – espírito de vingança.

Segundo Nietzsche, na modernidade os valores predominantes foram criados a partir da aliança entre a tutela da igreja e a coerção que o Estado impõe sobre os instintos vitais, em troca da proteção aos indivíduos. O Estado, escreve Nietzsche, foi a mudança mais profunda que a humanidade produziu¹⁶; sua tutela contribuiu para transformar os homens ativos em culpados. Esta transformação de homens ativos para culpados será preponderante na análise nietzscheana da vida moderna. A idéia de que o homem civilizado é um eterno culpado de todas as suas manifestações vitais em obediência aos valores morais em que acredita. Por isso, Nietzsche vincula sua teoria a respeito do ressentimento com uma crítica ao desempenho do Estado Moderno – responsável pela submissão voluntária dos indivíduos, que se tornam fracos e sem coragem para lutar.

Assim, Nietzsche irá permear sua obra com conceitos e expressões como “moral escrava”, “má consciência”, rejeição a tudo o que é “não-eu” e o despertar da culpa no outro, como aspectos definidores do ressentimento. Em relação a estes temas, a teoria dos afetos de Baruch de Espinosa - construindo a idéia de *afetos ativos* e *afetos reativos*, o conceito de *conatus* como parâmetro de avaliação das ações humanas – foi, sem dúvida, uma forte influência para as formulações de Nietzsche acerca do ressentimento. É, portanto, na proposta de empreender uma análise de aspectos socioafetivos à luz do tema do ressentimento, que se percebe uma grande proximidade entre as suas filosofias.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, p. 267. Nietzsche dirá: “‘o homem é mau’ – foi o que me disseram os mais eminentes sábios para me consolar.”

¹⁶ Id. *Genealogia da moral: uma polêmica.*, p. 75.

No seu mais recente livro publicado¹⁷, a psicanalista Maria Rita Kehl apresenta ao público o resultado de suas longas pesquisas sobre o tema do ressentimento. Ela constata que, em primeiro lugar, o ressentimento é o que se pode chamar de constelação afetiva, própria do homem contemporâneo. Segundo a autora, o ressentido é um fraco, é aquele que remoe uma vingança que nunca será executada por se tratar de um sentimento de agressão imaginária ou real que não foi defrontada. Kehl articula o tema por meio de pontos de vista diferentes e tece uma análise crítica do ressentimento e seus ganhos secundários.

Como deixa claro em seu livro, Maria Rita Kehl lembra que o ressentimento é um afeto que pertence ao senso comum e não à uma estrutura clínica. Freud não tratou do tema diretamente, mas segundo a autora, a psicanálise pode e deve fornecer instrumentos para a compreensão do processo de formação e instalação do ressentimento. Kehl relata o comportamento do paciente que, ao procurar o analista, coloca-se no lugar de vítima inocente de um mal causado por um outro, muito mais poderoso que ele, e se coloca como alguém “coberto de razão”. A repetição da queixa como meio de gozo e de defesa, o que, segundo a autora, garante a integridade narcísica do eu.

A psicanalista aplica a expressão freudiana “covardia moral” para caracterizar o ressentimento. Tal expressão traz importantes semelhanças com o termo empregado por Nietzsche quando associou o ressentimento ao que seria uma “moral escrava”. É interessante destacar que Maria Rita Kehl exemplifica estas expressões com um caso clínico de um sujeito que, como todos os ressentidos, tem a pretensão de que é possível “ganhar o jogo sem jogá-lo”.

Por isso, enquanto patologia social, a política do ressentimento deve ser identificada com a política da vitimização. Segundo Tzvetan Todorov, um fenômeno que floresce no mundo contemporâneo:

A primeira forma de renúncia à autonomia diz respeito aos indivíduos isolados; ela consiste em se pensar sistematicamente como não responsável por seu próprio destino, talvez como vítima. (...) Ninguém quer ser vítima, isso não tem nada de agradável; em contrapartida, todos querem ter sido; eles aspiram ao estatuto de vítima.¹⁸

¹⁷ KEHL, M. R. *Ressentimento*.

¹⁸ TODOROV, Tzvetan. *O homem dezenraizado*, p. 225.

Assim, para Maria Rita o ressentimento não é uma estrutura clínica, e tão pouco se confunde rigorosamente com um sintoma, embora se possa considerá-lo como uma *solução de compromisso* entre dois campos psíquicos, o do narcisismo e o do Outro. Ressentir-se significa atribuir a um outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer.

O homem do ressentimento, incapaz de se responsabilizar por seus próprios atos, atribui a culpa de seu infortúnio ao outro. O ressentido é fiel a si mesmo, fiel ao seu sofrimento, a sua dor. No ressentimento há a formação de um conformismo entre o individualismo e as exigências do narcisismo. O ressentido precisa do outro para atribuir a ele seus fracassos. Vai interpretar fracasso como prejuízo – “alguém me fez”.

A lógica do ressentimento privilegia o indivíduo em detrimento do sujeito, e contribui para sustentar nele uma integridade narcísica que independe do sucesso de seu empreendimentos. O ressentido interpreta a versão imaginária da falta como prejuízo, preserva, assim, sua ilusão de integridade narcísica. É aquele que cedeu de seu desejo para logo em seguida acusar, ou invejar, aquele que não cedeu de seu desejo, ou felicidade. No ressentimento, a mágoa não acaba, está no mesmo lugar da defesa narcísica. O ressentido não quer reparação, ele quer o sofrimento do outro. Se a melhor vingança é a da volta por cima, o ressentido não quer essa vingança. Ele não quer se esquecer da mágoa, se esquecesse livraria o outro da culpa.

Segundo Maria Rita Kehl, nenhuma expressão designa tão bem o ressentimento como a de *covardia moral*. Nestes termos, se falta “coragem moral” ao ressentido, deve-se caracterizá-la como a coragem de arcar com a responsabilidade pelo seu desejo. Aquilo que o ressentido abre mão não é de satisfazer seu desejo, mas de comprometer-se com o desejo, tomado como causa. Nas palavras de Kehl:

A expressão “covardia moral” pode ser entendida de duas maneiras, que não se excluem. Primeiro: sendo uma covardia, é no plano moral que vamos avaliá-la. Segundo: é uma espécie de covardia que se justifica com argumentos morais. (...) O ressentimento expressa a tentativa do eu de evitar confrontar-se com sua própria covardia e com os prejuízos que ela lhe causou.¹⁹

¹⁹ KEHL, M. R. *Ressentimento*, p. 59.

Segundo a psicanalista Giovanna Bartucci²⁰, o que caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de receber e reconhecer o outro em sua diferença radical. Nestes termos, o sujeito na cultura do narcisismo encerra o outro como objeto para seu usufruto. Essa situação permite compreender melhor os destinos que a memória da luta armada vem assumindo ao longo das últimas décadas, uma direção marcadamente autocentrada, na qual o horizonte intersubjetivo se encontra esvaziado, desinvestido das trocas inter-humanas e, o *trabalho da memória* encontra-se esgotado.

Desta forma, é possível situar o ressentimento como uma solução de compromisso muito conveniente para os impasses da cultura do narcisismo, porque o candidato ao ressentimento preserva sua ilusão de integridade narcísica, atribuindo a um outro a responsabilidade pelo seu ato (ou pela sua renúncia). Ao mesmo tempo em que não se arrisca a errar ou a perder, pode sempre alimentar uma fantasia de inocência, já que não se implicou com as conseqüências de sua escolha. O ressentido aparenta uma superioridade moral, sempre enumera as razões mais elevadas para ter ficado de fora do jogo. Só que ele não se conforma por ter ficado de fora do jogo e volta para responsabilizar alguém, ou o “mundo cruel”, por sua covardia.

2.2 A Memória dos Ressentimentos

Como pensar a memória nos dias de hoje? Que destino dar a ela? Quais os caminhos percorridos para sua construção? Ou melhor, o que confere sentido para o sujeito contemporâneo que experimenta este “tempo fragmentado, tempo deslocado, tempo modelado, tempo repetitivo-veloz-volátil, tempo sem memória?”.²¹ E quando a memória a ser construída é uma memória de dor, memória ressentida, memória silenciada, memória heróica, memória envergonhada, memória solapada pela força da versão oficial. Estes são os caminhos, veredas tortuosas, ocultas, difíceis de percorrer. São sentimentos e ressentimentos que atravessam a construção da memória da luta armada.

²⁰ BARTUCCI, G. “Psicanálise e estéticas de subjetivação.” In *Psicanálise, cinema e estéticas de subjetivação*, p. 13-17.

²¹ NOVAES, A. “Sobre tempo e história”. In *Tempo e História*, p. 7.

Pensando o tema da memória nas sociedades contemporâneas, o antropólogo Gilberto Velho adverte que o ato de *lembrar* se confunde com o de *projetar*. Trata-se, pois, de uma particular combinação, *lembrar e projetar*, a *memória* e o *político*. A memória como atividade essencialmente política, a memória como objeto de desejo dos agentes sociais. Apesar do tema do projeto privilegiar um caráter sensível e afetivo da construção da memória (os ressentimentos), acredito que qualquer pesquisa sobre a memória não pode negligenciar sua faceta *voluntária* – função política de controle voluntário do passado (e, portanto do presente). A memória da luta armada situada num lócus de disputa sempre em transformação. Apropriar-se deste passado, monopolizar, se possível, a sua memória, passa a ser um objetivo crucial para os que vivem e estão em luta no presente. Ao escrever sobre as relações entre *memória* e *projeto* e sua importância para a constituição de *identidade(s)*, Gilberto Velho esclarece:

O projeto e a memória associam-se e articulam-se ao dar significado à vida e às ações dos indivíduos, em outros termos, à própria identidade. Ou seja, na constituição da identidade social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a memória e o projeto individuais são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo, suas motivações e o significado de suas ações, dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória.²²

A disputa mnemônica é, portanto, um domínio da vida social deflagrador do balanço de forças envolvendo indivíduos, classes, grupos e instituições constitutivos de uma dada formação histórica. Adotando-se tal corolário, resta ao pesquisador pensar os sujeitos que lembram, integrá-los num todo relacional, buscar suas inter-relações e interdependências, os sentidos que dão liga à interação. Vislumbrar na memória que autorizam as linguagens e os demais suportes expressivos com que reconhecem e representam a si mesmos e ao mundo externo. Articular os relatos memorialísticos às experiências sociais dos sujeitos estudados, às dimensões econômica, simbólica, política e psico-individual que o conformam. Segundo Pierre Bourdieu:

Os campos de produção cultural propõem, aos que neles estão envolvidos, um espaço de possíveis que tende a orientar sua busca definindo o universo de problemas, de referências, de marcas intelectuais..., em resumo, todo um

²² VELHO, G. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*, p. 101.

sistema de coordenadas que é preciso ter em mente – o que não quer dizer na consciência – para entrar no jogo.²³

O trabalho de lembrar empreendido é, pois, envolto neste *espaço de possíveis* de que nos fala Bourdieu; *espaço* que transcende os sujeitos singulares e que funciona como uma espécie de sistema comum de coordenadas que faz com que, mesmo que não se refiram uns aos outros, os sujeitos que lembram estejam objetivamente situados uns em relação aos outros.

Dentro desta perspectiva, a noção de memória evocada na pesquisa apresenta dupla função: ela é *instrumento* de ação no conflito social e *método* de reflexão que aponta para a existência de uma relação inteligível entre as tomadas de posição (as escolhas dentre os possíveis) e as posições no campo social. Trata-se de pensar a memória como um local de cruzamento de experiências e expectativas, de passado e futuro, de vigília e sonho; procurando uma aproximação com a capacidade inventiva / escolha do indivíduo em sociedade, no todo relacional. O espaço de possibilidades inventivas do sujeito que lembra (produção de sentidos) e o lócus de recepção possível (recepção de sentidos) serão concebidos nesta tensa relação.

Como parâmetros conceituais de análise, as contribuições epistemológicas acerca da temática da memória referentes a três autores, Maurice Halbwachs²⁴, Walter Benjamin²⁵ e Michael Pollak²⁶ serão de grande ajuda. São autores que constroem suas análises acerca da memória privilegiando sua dimensão afetiva, sem descuidar de seu caráter essencialmente político. Suas análises da memória são discordantes em inúmeros pontos e não pretendo unificá-las em torno de um argumento comum; pelo contrário, meu desejo é, respeitando as particularidades de enfoques e conceitos de cada um, aproveitar ao máximo suas contribuições de modo a explorar como se tece no processo de construção da memória da luta armada as relações entre os afetos e o político.

Pode-se dizer, primeiramente, que suas análises da memória ocultam uma concepção transformadora do que seja o tempo. Suas ponderações sobre o ato

²³ BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*.

²⁴ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*.

²⁵ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov” (1936) In *Magia e técnica, arte e política*.

²⁶ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, vol. 3, nº 3, p. 3-15. Ver também Michael Pollak, Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, p. 200-212.

de lembrar, individual ou coletivo, sugerem uma visão do tempo privilegiada no sentido de evocar regiões da experiência irreduzíveis ao pensamento preocupado em conferir à história o estatuto científico. O *tempo*, sob suas análises, não é mais o meio homogêneo, móvel contínuo e uniforme onde se desenrolam os fenômenos históricos, mas um princípio de coordenação entre elementos que não dependem do pensamento ontológico, porque colocam em causa regiões da experiência que lhe são irreduzíveis.

Para tratar da memória, estes autores sustentam uma concepção de tempo capaz de evocar dimensões estruturantes da sua percepção: a dimensão humana, afetiva e sensível, mas também, social, política e cultural. Rompem, assim, com duas posturas, bastante disseminadas e aparentemente opostas diante da questão: uma, segundo a qual o tempo é um dado objetivo da natureza, que não se diferencia de outros objetos senão pela sua incapacidade de ser visível. Essa visão, que sustenta uma existência ontológica do tempo, como “um rio que flui”, surgiu sobretudo a partir de Galileu, e tem em Newton seu maior expoente. Em oposição, por volta do século XVIII, apareceu outra percepção do tempo segundo a qual ele irrompe como mais um aspecto da consciência (espírito, razão, etc.) humana. Kant é o grande representante dessa vertente, que percebe o tempo como não mais que uma síntese *a priori* de qualquer experiência humana. Ambas as teorias, aparentemente opostas, compartilham de pressupostos idênticos ditados pela filiação epistemológica que separa sujeito e objeto, corpo e alma.

Caminhando em direção oposta, Halbwachs, Benjamin e Pollak compreendem o tempo como uma *síntese simbólica*, um bem cultural que é transmitido socialmente de geração em geração, sua percepção, portanto, não é inata no homem.

Maurice Halbwachs enfatiza os pontos de referência que estruturam a memória, elos que vinculam a memória de cada indivíduo, de cada grupo à memória da coletividade a que pertence. A análise de Halbwachs confere importância para o caráter positivo que toda memória coletiva carrega consigo, função social da memória que se torna portadora de uma força quase institucional ao reforçar a coesão social, não pela coerção, imposição ou violência simbólica, mas pela adesão afetiva ao grupo. Para Halbwachs, a “memória individual” existe, mas ela está enraizada dentro de quadros sociais. A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedade múltiplas dentro das quais cada

indivíduo está engajado, coloca-se na interseção de várias correntes do “pensamento coletivo”.

A memória coletiva, no seu entender, não resulta de uma construção cristalizada por um grupo estabelecido, ela, pelo contrário, postula a mudança das perspectivas e seu relativismo recíproco. Assim, o autor destaca não apenas a seletividade de toda memória, mas a existência de um processo de “negociação”, capaz de conciliar memória coletiva e memórias individuais. Halbwachs situa no centro do processo de construção da memória, condição necessária de todo ato de lembrar, a idéia de reconhecimento. O olhar do Outro, sua escuta, seu testemunho, seu reconhecimento são fatores essenciais no processo de “negociação” da memória:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos compreender que uma lembrança possa ser ao mesmo tempo reconhecida e reconstruída.²⁷

A alusão de Halbwachs ao processo de rememoração é instigante, sua percepção da memória caminha num viés construtivista, está preocupado com a memória não enquanto resultado, mas enquanto construção, como e porque a memória se solidifica adquirindo duração e estabilidade? Para a memória se beneficiar do testemunho dos outros é preciso haver concordância, fazer sentido. Este ato de escuta e reconhecimento necessário no processo de “negociação” da memória, tal qual Halbwachs sustenta, permite que a memória reforce a coesão social. A negociação da memória é necessária para conciliar memória coletiva e memórias individuais.

Neste momento, um argumento importante da pesquisa ganha sentido. Se a “negociação” da memória implica em conciliação, minha hipótese destaca que a conciliação que a memória da luta armada traz em si é menos fruto de uma

²⁷ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*, p. 38-39.

“negociação” (reconhecimento e investimento no trabalho da memória), e mais das soluções de compromisso típicas do ressentimento. O ressentimento na memória da luta armada oculta a covardia moral. A memória assume um caráter fabuloso e delirante, simplificando a complexidade do fenômeno social “luta armada” em termos de um confronto entre os bons e os malvados, ou entre algozes cruéis e vítimas inocentes. O trabalho de *negociação* da memória, como Halbwachs enfatiza, capaz de gerar conciliação e reforçar a coesão social, não se opera aqui. A conciliação que a memória da luta armada traz em si é menos fruto de uma negociação (escuta recíproca), e mais do ressentimento que desencoraja a memória e o desagravo. Os ganhos subjetivos do ressentimento – quando a memória passa a ser um veículo do gozo ressentido – se tornam visíveis: o ressentido é sempre um prejudicado, um ofendido que se recusa a superar o agravo que atesta sua superioridade sobre os demais. O ressentimento não é o sofrimento dos puros, o ressentimento é o sofrimento dos que se julgam puros. O ressentido não se reconhece nas conseqüências de seus atos. Sua pureza estando fora de questão, a culpa pelos insucessos fica toda do lado de seus adversários.

Uma outra importante contribuição a ser utilizada na pesquisa são as análises de Michael Pollak sobre a memória, mais especificamente seu conceito de *memória subterrânea*. Pollak ajuda a considerar a memória como fruto de uma estratégia ou luta para definição de uma narrativa muitas vezes solapada pela força da memória oficial. A memória, neste sentido, não é uma substância coletiva unitária. Ela é múltipla e também feita de esperas e silêncios.

Tal qual as análises anteriores, a abordagem de Pollak se interessa pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e formalização das memórias. Ao contrário de Halbwachs, Pollak acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva. Seu conceito de *memória subterrânea* é uma forma de privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias na construção da memória coletiva.

O interesse de Pollak acerca das significações do silêncio serão de grande valia para a pesquisa. O autor compreende o silêncio não como esquecimento, mas como estratégia de sobrevivência, para isso, evoca o exemplo dos sobreviventes dos campos de concentração que, após serem libertados, retornaram à Alemanha ou à Áustria:

Seu silêncio sobre o passado está ligado em primeiro lugar à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que, de perto ou de longe, ao menos sob a forma de consentimento tácito, assistiram à sua deportação. Não provocar o sentimento de culpa da maioria torna-se então um reflexo de proteção da minoria judia. Contudo, essa atitude é ainda reforçada pelo sentimento de culpa que as próprias vítimas podem ter, oculto no fundo de si mesmas. (...) Em face desta lembrança traumatizante, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança “comprometedora”, preferem, elas também, guardar silêncio. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão tão grave, ou até mesmo de reforçar a consciência tranqüila e a propensão ao esquecimento dos antigos carrascos, não seria melhor se abster de falar?²⁸

Acredito que o exemplo de Pollak acerca da memória recente dos judeus serve de referência no tocante à memória da luta armada no Brasil. Permite pensar que o silêncio, ou mesmo, a recusa da memória e do desagravo, pode adquirir razões bastante complexas. Da mesma forma, possibilita indagar se há vontade de memória (vontade de escuta), ou se o investimento das energias na reconstrução da democracia no Brasil, ao longo dos anos de abertura, acabou exaurindo a vontade de ouvir a mensagem. A essas políticas do silêncio acrescentam-se aquelas do ressentimento. Se o ressentimento é a atitude defensiva de quem não quer se defrontar com seus erros, cabe trabalhar com a hipótese de que seu sintoma não está somente na falta de escuta por parte da sociedade civil, mas no interior do discurso da própria esquerda difundido na memória da luta armada que obteve ampla receptividade da opinião pública. Parece que alguns militantes não querem admitir que foram derrotados porque não souberam lutar, ou porque seus pontos de vista estavam muito distantes do restante da sociedade e não obtiveram apoio. Então, avaliam suas derrotas com atitudes ressentidas, seja simplificando a complexidade da luta armada em termos de um confronto entre os bons e os malvados, ou entre algozes cruéis e vítimas inocentes, seja alimentando a ilusão de que não havia relações de identidade entre parcelas significativas da sociedade civil com o projeto político vitorioso em 64.

O silêncio a que Pollak faz alusão é moldado, portanto, pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. Desta forma, Pollak marca a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável. Se a lembrança atende a necessidades psíquicas, se o reconhecimento/escuta é a mola-mestra que permite o *trabalho da*

²⁸ POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, vol. 3, nº 3, p. 5-6.

memória, resta ao historiador distinguir as conjunturas favoráveis ou desfavoráveis à emergência das *memórias subterrâneas*, descobrindo, assim, de que forma “o presente colore o passado”.

Ao pensar o significado da tarefa de rememorar e suas condições de possibilidade, Walter Benjamin aponta para a necessidade de pensar as possibilidades de experiência na modernidade, preocupava-se Benjamin com a construção de uma memória coletiva. “Em que medida é possível pensar uma memória que não se restrinja ao individual, nesse mundo fragmentado onde não se vive mais uma experiência comum?”.²⁹ Ao diagnosticar a modernidade como atravessada pela ausência de uma experiência comum, Benjamin coloca em questão a própria tarefa da história. É neste sentido que Benjamin lança mão de uma noção específica de memória como condição essencial para a possibilidade de elaboração de uma nova experiência histórica. Trata-se de uma concepção de memória que tem por função última a construção de pontes. Pontes construídas através de cadeias de significantes e significados, e que tem a atribuição de unir a tarefa de escrever história (ou mesmo o simples lembrar) com a dimensão política relacionada à construção de uma experiência comum. *As condições de possibilidade de uma história real [história vivida] são, ao mesmo tempo, condições de seu conhecimento [história narrada].*³⁰

Trata-se então de pensar os dois filmes propostos a partir de uma *via crúcis*: local de cruzamento de experiências e expectativas, memória e esperança, passado e futuro, vigília e sonho. É neste movimento, que garante o entrecruzamento entre presente e passado, que os fragmentos de um tempo perdido podem ser revividos, oportunidades para derramar lembranças e abrir as comportas da memória.

Há um quadro de Klee que se chama *Ângelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode

²⁹ PENIDO, S. S. T. *O caleidoscópio da memória: Bérqson, Freud e Proust na Filosofia da História de Walter Benjamin*. In: Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC-RJ, 1992, p. 13.

³⁰ KOSSELECK, R. *Lê futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*.

mais fechá-la, essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.³¹

Para Walter Benjamin, o passado deixa de ter como fundamento um móvel contínuo. Se o futuro é incerto, se não pode ser qualificado, a história sempre será aberta às perspectivas e esperanças do homem. É desta forma que a concepção de memória em Benjamin está diretamente atrelada à preocupação do autor em resgatar a noção de *experiência comum* na modernidade e, conseqüentemente, resguardar uma dimensão aberta da história, que seja plural e, necessariamente, carregada de humanidade.

A memória, para Benjamin, não diz respeito apenas à questão da construção de identidades individuais, grupais ou nacionais. A memória adquire *status* maior ao informar das possibilidades de realização da história vivida. Aqui, história narrada e história vivida se encontram numa relação de reciprocidade que tem na memória sua substância catalisadora. Benjamin permite pensar a memória como fonte constitutiva e perene da história. Nesse sentido, o passado não constitui uma reserva de conhecimento caracterizada por uma única versão, sendo reconstruído na disputa e diversidade de interpretações. O conceito de *trabalho da memória* permite a aproximação de temas como memória, esquecimento, história e ressentimento. Ele faz entender que não existe experiência fora da transmissão. É a transmissão que transforma o vivido em experiência, ao dotá-lo de um sentido compartilhado. Apostar no *trabalho da memória* demanda, portanto, investimento daquele que narra e daquele que escuta. O resultado é a simbolização do vivido, permitindo que ele se agregue ao presente. Não se trata de esquecimento, mas da transformação da memória, inscrição no campo simbólico - no campo das representações coletivas - as marcas do vivido.

A crítica de Nietzsche à memória como subproduto do ressentimento não pode ser tomada de maneira categórica para nortear a relação dos indivíduos e dos grupos sociais com seu passado. Há casos em que lembrar é tão ou mais importante do que esquecer: casos em que o esquecimento não se dá às custas da

³¹ BENJAMIN, W. "Sobre o conceito de história." In *Obras Escolhidas I - Magia e técnica, arte e política*, p. 226.

superação de um agravo, mas do recalque de suas marcas mnêmicas³². Há eventos que não se consegue esquecer; outros não devem ser esquecidos. Acredito que a memória da luta armada se enquadra nos dois casos. A memória do sofrimento alimenta o ressentimento quando sua evocação serve para criar e consolidar a figura da vítima, de modo que esta passe a colher os ganhos secundários da autopiedade. Por outro lado, nem sempre o esquecimento é “libertador”, há casos, como no caso da memória da luta armada, em que é importante denunciar alguns agravos do esquecimento, tanto no sentido de buscar reparação quanto no de evitar o ressentimento.

Acredito que o *trabalho da memória* é importante precisamente nestes casos onde não se consegue esquecer e, ao mesmo tempo, é intolerável recordar, ou impossível de se transmitir. São casos em que é urgente se fazer ouvir. Para explicar a importância do outro na reconstrução da memória, Jeanne Marie Gagnebin resgata os dois sentidos do conceito de *testemunha*:

Não seria somente aquele que viu com os próprios olhos (o horror) (...). Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e aceita que suas palavras revezem a história do outro. (...) somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas ousar esboçar uma outra história, e inventar o presente.³³

Daí a importância do *trabalho da memória*. Trabalho implica transformação de uma coisa em outra; trabalhar a memória é transformar seus resíduos, de modo a que eles se incorporem aos termos da vida presente sem que precisem ser recalçados. É o *trabalho da memória* que permite o verdadeiro esquecimento. O ponto central, no entanto, é que é impossível que este trabalho seja feito apenas por aqueles que vivenciaram esta história, ele requer o testemunho. Trata-se de um trabalho de simbolização que por sua própria natureza não pode ser individual, ele é coletivo. Não se trata de retornar sempre ao mesmo ponto, nem de repetir o ocorrido, e sim de inscrever no campo simbólico, no campo das representações coletivas, as marcas do vivido.

³² “O esquecimento: ao mesmo tempo injustiça absoluta e consolação absoluta”. KUNDERA, M. *L'art du roman*, p. 176. Citado do artigo de Paul Zawadski “O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia”. In BRESCIANI, S. NAXARA, M. (orgs.). *Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível*, p. 375.

³³ GAGNEBIN, J. M. “Memória, história e testemunho” In BRESCIANI, S. NAXARA, M. (orgs.). *Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível*, p. 85-93.

O *trabalho da memória*, cujo porta-voz pode ser o historiador, o cineasta, o ficcionista, faz suplência à tradicional figura benjaminiana do *narrador*, tornado obsoleto no mundo em que a transmissão oral da experiência foi substituída pela informação. A informação, enunciado impessoal que não leva a marca da experiência, é insuficiente para substituir a falta do narrador. O narrador, para Walter Benjamin³⁴, poderia ser qualquer membro de uma comunidade que tivesse o talento de transformar o vivido em experiência compartilhada. As narrativas transmitidas de geração em geração, de narrador em narrador, são como elos de uma corrente que ligam o presente ao passado, mas que se modificam aos poucos à medida que cada narrador insere seu estilo particular, seu grão de invenção, às velhas histórias que formam a transmissão da experiência coletiva. Seu trabalho não consiste apenas em inscrever na memória comum os grandes feitos e os grandes traumas. Ele é aquele que recolhe os restos da vida miúda, das pequenas aventuras e desventuras, para tecer com eles uma rede de sentido com a qual a sociedade se identifica.

Benjamin faz entender que não existe experiência fora da transmissão. É a transmissão que transforma o vivido em experiência, ao dotá-lo de um sentido compartilhado. É a simbolização do vivido, e não o recalque das marcas mnêmicas, que permite que ele se agregue ao presente, transformando e dando consistência as vivências atuais. Não se trata de ressentimento, nem de esquecimento, mas trabalho, transformação. Para não alimentar o ressentimento, o *trabalho da memória* deve ser capaz de escrever a história como lugar de apagamento da memória, capaz de evocar a memória/reconhecimento em detrimento da memória/ressentimento.

³⁴ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov (1936).” In *Obras Escolhidas I - Magia e técnica, arte e política*.