



**Antonio Leal de Oliveira**

**O direito à memória como um dos  
fundamentos da dignidade humana:  
memória política e a justiça para as vítimas do  
progresso**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo programa de Pós-  
Graduação em Direito na PUC-Rio

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Bethania de Albuquerque Assy

Co-Orientador: Prof. Daniel Angel Borrillo

Rio de Janeiro

Agosto de 2017



**Antonio Leal de Oliveira**

**O direito à memória como um dos  
fundamentos da dignidade humana:  
memória política e a justiça para as vítimas do  
progresso**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção  
do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação  
em Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Bethânia de Albuquerque Assy**  
Orientadora  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Daniel Angel Borrillo**  
Co-orientador  
CNRS

**Prof. José Maria Gómez**  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Véronique Champeil-Desplats**  
Université Paris Nanterre

**Prof. Vera Karam de Chueiri**  
UFPR

**Prof. Nelson Camatta Moreira**  
FDV

**Prof. Augusto César Pinheiro da Silva**  
Vice-Decano Setorial de Pós-Graduação do  
Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de agosto de 2017.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Antonio Leal de Oliveira**

Mestre em Direito Público pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ano de obtenção do título: 2008).

### Ficha Catalográfica

Oliveira, Antonio Leal de

O direito à memória como um dos fundamentos da dignidade humana: memória política e a justiça para as vítimas do progresso / Antonio Leal de Oliveira; Orientadora: Bethania de Albuquerque Assy – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2017.

312f; 30 cm

Tese (doutorado) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito.

Inclui referências bibliográficas.

1. Direito – teses. 2. Memória Política. 3. Dignidade Humana. 4. Reconhecimento. 5. Desigualdade; 6. Direito das Minorias. I. Assy, Bethania. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD:340

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer às duas instituições que se tornaram minhas verdadeiras “*alma mater*”: a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e à Université Paris Nanterre. Duas grandes casas que me ensinaram verdadeiramente o valor de um conhecimento que é construído em atenção ao próximo. Representando as duas instituições faço meu agradecimento e homenagem a dois professores que desde o primeiro contato me receberam com extrema generosidade e atenção: Prof.<sup>a</sup> Veronique Champeil-Desplats (Paris Nanterre) e Prof. José Maria Gomez (PUC-Rio).

Ainda no âmbito das duas instituições, meu agradecimento ao Anderson e a Carmen (da Secretaria do PPGD da PUC-Rio) por toda ajuda, paciência e gentileza dispensadas ao longo dos últimos quatro anos. Sem o apoio de vocês essa jornada teria sido impossível para quem dividia a vida entre duas cidades (Vitória e Rio) e duas atividades (professor e pesquisador).

Aos meus orientadores: Prof.<sup>a</sup> Bethania Assy (PUC-Rio) e Prof. Daniel Borrillo. Eternas fontes de inspiração, companheirismo e generosidade. Dedicarei uma vida de trabalho como docente em agradecimento pelas oportunidades, conversas e apoio de vocês ao longo dessa caminhada. Vocês são duas referências para a profissão que escolhi (professor e pesquisador) e por mais consciente que seja da certeza da frustração de quem busca repeti-los, me esforçarei cotidianamente para honra-los.

Agradeço a Prof.<sup>a</sup> Vera Karam por ter aceito estar (uma vez mais) na minha banca. Desde aquele setembro de 2008, quando estive na minha banca de mestrado, depois quando tive a oportunidade para recebe-la para uma palestra em Vitória-ES, até, no nosso último contato, quando te pedi um carta de referência para apresentar ao processo seletivo do doutorado da Puc-Rio, sobraram a simpatia, a gentileza e a receptividade aos meus convites e pedidos.

A CAPES (e ao programa CAPES-COFECUB) pelo auxílio financeiro fornecido ao longo dos últimos anos. Sem esse apoio nada disso teria sido possível.

Aos meus alunos agradeço pela paciência e pela, cotidiana, provocação que me levava a pensar além, a pensar para vocês. Todo esse árduo caminho foi, certamente, mais duro com os compromissos acadêmicos, mas sem eles perderia seu sentido. É para ser um professor melhor para vocês que aceitei o desafio.

Aos meus amigos, irmãos que escolhemos pela vida: Fernanda Ferreira Pradal e Nelson Camatta Moreira. Companheiros de caminhada, testemunhas do percurso, parceiros para a vida. Em vocês represento todos os inumeráveis amigos que foram parte dessa história. É muito bom ter vocês ao longo dessa jornada. Sigamos em frente, juntos!

À minha família, certeza de toda alegria, certeza daquele abraço inesperado quando mais se precisa: José Luis, Carol e Manú; Patrícia (Fá), Reinaldo, Maria Antonia e Francisco; Lia e Marcia. Amo vocês.

Aos meus pais, Anamaria e Osmar, o exemplo supremo. Desde pequeno fui criado em um mundo de amor: ao próximo, ao conhecimento, ao mundo e a vida. Vocês são o suporte desses passos, por vocês me levanto a cada dia querendo ser melhor. Ainda bem que tenho toda uma eternidade para agradecer esse amor.

Cacá, amor de toda vida, há quase 17 anos quero voltar para casa para ver o seu sorriso. Precisaria de muito mais que as 300 páginas dessa tese para descrever o meu amor, para contar nossas histórias, para lembrar da nossa vida. Desde sempre e para sempre seu! Vamos para uma próxima?

Por último, minha homenagem e agradecimento a minha amada Vó Eva e ao meu querido amigo e sogro José Carlos que nos deixaram nessa caminhada. Espero ser capaz de honrar essa saudade. É pela memória da história de vocês e pela esperança de um futuro emancipador para minha afilhada Maria Manoela (Manú) que dedico essa tese.

## Resumo

Oliveira, Antonio Leal de; Assy, Bethânia de Albuquerque. **O direito à memória como um dos fundamentos da dignidade humana: memória política e a justiça para as vítimas do progresso.** Rio de Janeiro, 2017. 312p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A ideia central, que subjaz essa tese, é de que a forma como um povo constrói, absorve e trabalha sua memória, entendida em sua dimensão sócio-política, é fundamental para a caracterização, reconhecimento e definição do espaço das relações políticas, sociais e, conseqüentemente, jurídicas desta comunidade. Toda lembrança, todo esquecimento, toda história narrada em público por um povo tem o poder de condicionar o espaço político vivenciado por esse povo e acaba por vincular suas promessas para o futuro. Diante do cenário brasileiro (marcadamente desigual, injusto, opressor), a presente tese foi construída a partir de uma reflexão pautada nas seguintes questões: os efeitos e conseqüências de um trabalho de memória coletiva na realidade política presente e na sua projeção para o futuro; o reconhecimento do passado, de forma a restituir a reabilitação social e a justiça das vítimas, possibilitando sua visibilidade e protagonismo social; o papel da narrativa (especialmente desde um olhar da vítima) em sua dimensão política e ética; o reconhecimento da tradição que foi recebida e a libertação para o futuro.

## Palavras-chave

Memória Política; Dignidade Humana; Reconhecimento; Desigualdade; Direito das Minorias.

## Résumé

Oliveira, Antonio Leal de; Assy, Bethania de Albuquerque (Directeur de thèse). **Le droit à la mémoire comme fondement de la dignité humaine: mémoire politique et justice pour les victimes du progrès.** Rio de Janeiro, 2017. 312p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

L'idée centrale, sous-jacente à cette thèse, est que la façon dont un peuple construit, absorbe et travaille sa mémoire, comprise dans sa dimension sociopolitique, est fondamentale pour la caractérisation, la reconnaissance et la définition de l'espace politique, social et par conséquent, juridique dans cette communauté. Chaque mémoire, chaque oubli, chaque histoire racontée en public par un peuple a le pouvoir de conditionner l'espace politique vécue par ces personnes et finit par lier leurs promesses pour l'avenir. Compte tenu du scénario brésilien (et sa réalité inégal, injuste, oppressant), la thèse actuelle a été construite sur la base d'une réflexion fondée sur les questions suivantes: les effets et les conséquences de la mémoire collective sur la réalité politique actuelle et sa projection pour l'avenir; la reconnaissance du passé, afin de rétablir la réadaptation sociale et la justice des victimes, en permettant leur visibilité social; le rôle du récit (surtout du point de vue de la victime) dans sa dimension politique et éthique; la reconnaissance de la tradition reçue et la libération pour l'avenir.

## Mots-clés

Mémoire Politique; Dignité Humaine; Reconnaissance; Inégalité; Droits des Minorités.

## Sumário

Introdução	10
1. A crítica à modernidade e ao progresso em Walter Benjamin	36
1.1. O Romantismo alemão como fundamento crítico à modernidade capitalista e o Surrealismo como seu correlato na contemporaneidade.	40
1.1.1. O Surrealismo e a atualização do ideal romântico	43
1.2. A teologia judaica e a promessa de redenção	46
1.3. O materialismo histórico “ <i>sui generis</i> ” de Benjamin e sua crítica ao progresso.	54
1.4. A crítica à modernidade e a um progresso que produz sofrimento e insensibilidade social	58
1.4.1. Freud e as agruras da civilização moderna	59
1.4.2. A crítica benjaminiana da modernidade: perda da experiência e da sua transmissão.	61
1.5. Prolegômenos para uma teoria da história e da memória da humanidade oprimida	77
2. A crítica à história escrita pelos vencedores: por uma teoria da história emancipadora	90
2.1. A História como instrumento para a ação política.	101
2.1.1. A emergência do imprevisto e a sua demarcação na história	109
2.1.3. Sobre os tipos de história em Nietzsche: a história crítica e as teses benjaminianas	113
2.2. Os vencidos da história como sujeitos de uma teoria emancipadora	115
2.3. A ideia de tempo em Benjamin: o presente fixo e o passado móvel	126
2.3.1. A fusão do tempo por aceleração na contemporaneidade	133
2.3.2. O fim da duração e a importância da vivência do instante.	135
2.4. Uma teoria da história que permite a construção de uma memória libertadora.	145
3. A memória crítica da humanidade oprimida: a memória política como justiça para as vítimas do progresso	149

3.1 As teses “Sobre o Conceito de História” como fundamento teórico para uma teoria da memória como justiça.	160
3.2. Memória x História	176
3.2.1. A tirania do “eu recordativo” e as escolhas que fogem do pico de sofrimento em troca de um (pequeno) sofrimento presente	182
3.3. A importância dos marcos de memória: datas, celebrações e lugares de memória.	186
3.3.1. O esquecimento fundador.	189
3.4. A imagem carregada de memória como um legado para o futuro que sobrevive ao homem	193
3.5. A construção da memória no presente e o abuso da memória	197
3.6. Proust e Benjamin: a memória como consciência do sujeito e a memória involuntária como despertar dessa consciência.	201
3.6.1. Proust e Benjamin e a memória consciente do sujeito	201
3.6.2. Proust e Benjamin: lembrança como despertar	204
3.7. O <i>eterno-retorno</i> do sofrimento: repetição e continuidade de uma história da opressão.	219
3.7.1. A ideia do eterno-retorno	222
4. A teoria da memória enquanto fundamento para operação do direito.	226
4.1. A importância da narrativa como elemento para uma construção crítica do Direito: desaparecimento do narrador como o desaparecimento da experiência	242
4.1.1. A “Era do Testemunho” e o protagonismo da vítima	248
4.2. O <i>flâneur</i> , o <i>catador/trapeiro</i> e o <i>cronista</i> como operários da justiça: é possível se pensar um Juiz benjaminiano?	251
4.2.1. O Juiz como historiador	263
4.3. Walter Benjamin e a memória na operação do Direito.	271
5. Conclusão	276
6. Referências bibliográficas	285

*“La mémoire ne cherche à savoir le passé  
que pour servir au présent et à l’avenir.  
Faisons en sorte que la mémoire collective  
serve a la libération et non à  
l’asservissement des hommes”. (Jacques  
Le Goff).*

*“The struggle of man against power is the  
struggle of memory against forgetting”  
(MILAN KUNDERA).*

# Introdução

## “Eu me vou por esse mundo”

“(…) Que os brasileiros são bestas,  
e estarão a trabalhar  
toda a vida por manter  
maganos de Portugal.

(…) No Brasil a fidalguia  
no bom sangue nunca está,  
nem no bom procedimento,  
pois logo em que pode estar?  
Consiste em muito dinheiro,  
e consiste em o guardar,  
cada um o guarde bem,  
para ter que gastar mal.

(…) Oh assolada veja eu  
cidade tão suja, e tal,  
avesso de todo mundo,  
só direita em se entortar.  
Terra que não parece  
neste mapa universal  
com outra, ou são ruins todas,  
ou ela somente é má.”

(MATOS, 1990, p.1172-3)

Os versos escritos por Gregório de Matos<sup>1</sup>, no século XVII, com algumas pequenas adaptações permitem uma leitura contemporânea. A realidade política e social brasileira atual é farta em exemplos de um sofrimento que parece ser perene. Uma parcela majoritária desta que é uma das mais desiguais sociedades do mundo vive em um mundo marcado por exclusão, violência, desrespeito, abusos de toda ordem, riscos, etc. Essa afirmação pode ser demonstrada: com a permanência da escravidão em uma escala de milhares de pessoas anualmente libertas em condições análogas à escravidão; no assassinato massivo da população jovem e negra, vítima de uma violência cotidiana e, em grande medida, provocada pelo próprio Estado; está no silêncio quanto a história e os traumas de segmentos da sociedade (como no exemplo indígena da falta da sua memória política no que diz

---

<sup>1</sup> Um dos primeiros poetas nascidos no Brasil e que se caracterizava como aquele que “não temia a palavra, temia a omissão e o silêncio. Não compactuava.” (NEJAR, 2011, p.56).

respeito aos anos da Ditadura militar); está, como último exemplo, na corrupção que amplia essa disparidade social e que empreende (ainda que indiretamente) e amplifica as outras violências citadas acima, quando despotencializa muitas das suas esferas de combate e enfrentamento a elas. Vive-se uma realidade de opressão e sofrimento!

A situação descrita no parágrafo anterior é amplificada por um contexto internacional de seletividade na memória do sofrimento. Isso porque, certos fatos são claramente privilegiados em detrimento de outros, como se houvesse uma gradação de sofrimento, como se houvesse, conseqüentemente, uma gradação das suas vítimas. Nesse mister, é emblemático o destaque dado ao genocídio judeu na Segunda Guerra Mundial comparativamente ao extermínio de povos e populações inteiras da África negra durante a empresa colonial, por exemplo. Essa seletividade presente no plano internacional é reproduzida no plano interno por diversos meios: é sabido e conhecido o agir da mídia brasileira quanto às suas manchetes e tempo gasto com noticiário a depender dos interesses em jogo, dos personagens, etc. Essa seletividade acaba por se reproduzir nas práticas sociais em que milhares de mortos cotidianos na população negra e jovem são vistos quase sempre como percalços naturais de um duro caminho (para eles pelo menos é muito duro), como conseqüências naturais da suas vidas na criminalidade (ainda que nunca se conheça suas verdadeiras histórias), quando não são, por fim, sequer contabilizados como mortos ou reconhecidos como tais. Em suma, em um contexto de seletividade do sofrimento e, conseqüentemente, hierarquização deste (e do sujeito que padece dele), é inegável a existência de uma contexto de insensibilidade, de naturalização desse sofrimento, como se fosse parte do cenário ou, no pior dos casos, não sendo sequer percebidos. Vive-se uma realidade de opressão, sofrimento e de insensibilidade quanto a estes!

Parcelas significativas dessa massa de sofredores, que marcam o cenário político e social brasileiro, têm sua representatividade em grupos, movimentos sociais e, inclusive, instituições públicas que lutam arduamente contra essa realidade, numa luta (muitas vezes) inglória, dura, mas que, em certa, medida encontra seu reconhecimento e sua institucionalização e *status* de vítima. Entretanto, uma parcela significativa dessas vítimas do progresso e do

desenvolvimento nacional, não tem seu devido reconhecimento, não tem a formação da sua memória, não se enquadram nesses esquemas institucionalizados de organização das lutas, seja porque se remetem a mais de uma dessas instâncias de defesa (como no exemplo da mulher que, além de mulher, é negra; além de mulher negra, é nordestina; além de uma nordestina negra, é homossexual; etc.), seja porque não se reconhecem, não conhecem ou se sentem (com razão) temerosos e oprimidos diante de qualquer estrutura institucionalizada (por mais humanitárias que pareçam aos olhos da burguesia). Em suma, o que se quer afirmar é que um número significativo de pessoas sofre em silêncio, sofre cotidianamente, mas não tem a memória desse sofrimento registrada. Vive-se uma realidade de opressão, sofrimento, insensibilidade, mas aquele que sofre tem um nome. Qual?

Diante desse cenário descrito acima, marcado por uma realidade de opressão, violência, sofrimento cotidiano em que suas vítimas são, em grande medida, ignoradas desconhecidas e (o que é pior) muito antigas, ou seja, que sofrem à gerações, é que se pretende, nesse trabalho, construir uma ideia que permita ver a construção da memória política e social como um fundamento essencial para que essas vítimas da história e do progresso possam ter acesso a um tratamento digno, para que tenham sua história e seu sofrimento reconhecidos, para que, com esse reconhecimento, possam ser reparadas, homenageadas, compensadas, declaradas, inscritas, amparadas. Enfim, para que tenham sua dignidade efetivamente respeitada e reconhecida. O encontro de um objeto de pesquisa é o resultado dos meandros que envolvem essa pesquisa e é comum que esse objeto assuma seu lugar bem antes de ser avistado e reconhecido, no meio do caminho, muitas vezes de forma inconsciente, através de investidas teóricas que coexistem muito tempo antes de se cruzarem (LORAUX, 1997, p.22). A dimensão temporal se torna aqui decisiva: é tudo uma questão de saber como a memória das exclusões do passado se transfere para aquelas do presente, indo além, como a internacionalização dos movimentos de populações e a mudança do papel político dos Estados-Nação puderam, por fim, desaguar em uma realidade ainda muito desigual, excludente e opressiva (BALIBAR & WALLERSTEIN, 1997, p.19).

Uma catástrofe é algo que aparece de repente e provoca, num só golpe, uma massa de vítimas. Outra característica é que ela não é passageira, ou seja, ela produz efeitos duráveis. Para além desta característica, uma catástrofe não é só um evento destruidor, pois possui também a capacidade de produzir uma nova ordem social. Por último, uma catástrofe provoca uma transformação epistemológica na medida em que, ao produzir uma série de reflexões sobre o evento, acaba por marcar uma grande ruptura entre o antes e o depois. Essa tomada de consciência da ruptura temporal provocada pela catástrofe se divide em duas concepções opostas: por um lado, uma abertura para o futuro, com o desejo provocado pela catástrofe de acelerar o desenvolvimento econômico, por exemplo; de outro, o tempo aparece como algo efêmero, já que evidencia que nada dura de modo indefinido. Diante disso, pode-se afirmar que a *tábula rasa* provocada pela catástrofe permite uma base para a construção do novo espaço e organização social. Assim, se produz uma lógica que permite se superar o estado de incerteza e que se pode chamar de lógica da *absorção do futuro pelo presente*, isso porque o futuro não está por vir, está por se construir (OGINO, 2015, p.40).

O luto (a memória do sofrimento) evidencia a importância do reconhecimento, comunitário e público, de que as perdas são uma forma de reafirmação da própria vida. Dito de outro modo, quando há a capacidade de se lamentar e sofrer pela perda de vidas é que se tem a condição básica, e prévia, do valor da própria vida. Dessa forma, não há como se falar em tratamento igualitário onde não houver o reconhecimento de que todas as vidas tem o mesmo direito e tem reconhecido o mesmo valor de serem defendidas contra qualquer forma de violência e perecimento (BUTLER, 2017, p.30). Nesse sentido, o apagamento, o esquecimento acaba por produzir a continuidade da história de opressão e sofrimento, isso faz com que o que aparece (como um relâmpago) não é a história dos oprimidos tal qual foi, mas tal qual continua sendo. Esse apagamento que nega a história da opressão acaba por produzir uma permanência da opressão por meio de uma violência perene e contínua, a negação do acesso à memória do que sofreu e, essa negativa, é, justamente, a precondição do progresso, pois o progresso depende de uma narrativa contínua e uniforme que não conhece as rupturas e descaminhos que deixou para trás em sua marcha (Idem, p.111).

Conforme lição de George Didi-Huberman, a abertura dos campos não resolve, nem encerra, a questão dos campos, pois mesmo abertos eles ainda deixam sem resposta a questão histórica, antropológica e política que traz sua própria existência passada, presente e futura (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.31). Parafraseando essa singela e potente lição, o caminho que será percorrido com essa pesquisa é pleno de consciência de que a abertura da memória dessas diversas opressões, o conhecimento da história dos que perecerem durante a indelével marcha do progresso, não encerra as múltiplas e complexas questões que demarcam esses testemunhos, essas experiências. Entretanto, a incorporação desse trabalho de memória. A tentativa de se dar voz e visibilidade às vítimas que se acumulam permite (ainda que utopicamente) se vislumbrar uma expectativa de que tenham sua luta reconhecida, que tenham sua dignidade respeitada e protegida. Butler é direta quando afirma que lutar pelo passado de sofrimento e de opressão não se resume à sua documentação ou a erigir um monumento que homenageie sua história, mas, ao contrário, é uma atitude de evidenciar uma memória, fragmentada e dispersa, que corre do passado e vem afetar e interferir no presente. A luta por esse passado oprimido suspende o tempo, pois coloca o homem numa situação dúbia de lutar por um passado a ser redimido vivendo num presente que ou o ignora ou sustenta essa opressão. Mas há que se ter consciência de que o que foi perdido não se recupera mais, ou seja, tal qual um vaso de cristal quebrado em que se pode até lembrá-lo como foi, mas jamais reconstituí-lo (BUTLER, 2017, p.110). Há coisas que permanecerão inacabadas (como uma catedral medieval), mas que esse inacabamento é parte da sua constituição e precisa ser rememorado e conhecido.

Em editorial intitulado “Sensatez”, o jornal “O Globo” (3ª maior circulação no Brasil<sup>2</sup>) de forma explícita se manifesta:

---

<sup>2</sup> <http://www.anj.org.br/maiores-jornais-do-brasil>. Para um retrato da história da mídia brasileira (em suas versões jornalísticas, radiofônicas e televisivas) em paralelo ao desenvolvimento político do Brasil, recomenda-se o livro de Mário Sérgio Conti, “*Notícias do Planalto*”, que desenha um cenário marcado por essa mútua influência, destacando os personagens que compunham essa história com especial ênfase naqueles personagens que, normalmente, atuam camuflados, seja por seus interesses escusos (como no caso dos proprietários da chamada grande mídia), seja por dever de ofício (como no trabalho silencioso e, muitas vezes secretos dos repórteres). Nesse sentido: CONTI, 1999.

“Embora ainda uma decisão liminar, a ser debatida pelo STF, a suspensão, pelo ministro Teori Zavascki, do processo instaurado no Rio contra militares reformados funciona como um contraponto de sensatez nas pressões crescentes contra a Lei da Anistia. Implicados no assassinato do ex-deputado Rubens Paiva e no desaparecimento do corpo, os militares foram anistiados pela lei de 1979, assim como militantes da esquerda armada. Este entendimento se lastreia no sentido de apaziguamento nacional explícito no acordo a que chegaram generais e a oposição nos idos do final da década de 70. Ali abriram-se as portas para a redemocratização. Voltar àquele capítulo três décadas depois é, no mínimo, não entender a História.”<sup>3</sup>

A Anistia Internacional, em sua seção brasileira, lançou em 2014 uma campanha intitulada “*Jovem Negro Vivo*”, que tem como objetivo final chamar atenção e reverberar a absurda situação de uma verdadeira chacina que cotidianamente vitimiza jovens negros brasileiros. Nos termos do manifesto da Anistia:

“O Brasil é o país onde mais se mata no mundo, superando muitos países em situação de guerra. Em 2012, 56.000 pessoas foram assassinadas. Destas, 30.000 são jovens entre 15 a 29 anos e, desse total, 77% são negros. A maioria dos homicídios é praticado por armas de fogo, e menos de 8% dos casos chegam a ser julgados. Mais absurdo que estes números, só a indiferença. A morte não pode ser o destino de tantos jovens, especialmente quando falamos de jovens negros. As consequências do preconceito e dos estereótipos negativos associados a estes jovens e aos territórios das favelas e das periferias devem ser amplamente debatidas e repudiadas. O destino de todos os jovens é viver. Você se importa? Eu me importo ! Quero que as autoridades brasileiras assegurem aos jovens negros seu direito a uma vida livre de preconceito e de violência. E priorizem políticas públicas integradas de segurança pública, educação, cultura, trabalho, mobilidade urbana, entre outras. Eu quero ver os jovens vivos! Chega de homicídios.”<sup>4</sup>

Em um gigantesco trabalho jornalístico, em que compilou mais de 5 anos de dados fornecidos pelo Ministério do Trabalho, o *G1* (site de notícias pertencente ao mesmo conglomerado da mídia a qual pertence o jornal “*O Globo*”, citado anteriormente), mostra, de maneira alarmante, como, passados 126 anos da abolição da escravidão, mais de 2 mil pessoas são libertadas anualmente no Brasil em condições de trabalho análogas à escravidão e informa:

“A cada dia, mais de 5 pessoas são libertadas, em média, no país. Dados do Ministério do Trabalho tabulados pelo **G1** mostram que, nos últimos cinco anos,

<sup>3</sup> O GLOBO, 01/10/2014, p.08.

<sup>4</sup> Acessado em 16/05/2017 pelo site:  
<https://anistia.org.br/entre-em-acao/peticao/chegadehomicidios/>

Minas Gerais lidera a lista de estados com resgates (2.000), seguido por Pará (1.808), Goiás (1.315), São Paulo (916) e Tocantins (913) (...) Apesar de estar normalmente associado ao campo, o trabalho escravo tem sido cada vez mais flagrado nas grandes cidades. Em 2013, segundo dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT), o número de libertações no meio urbano foi maior que o do meio rural pela primeira vez na história. Uma das explicações para a mudança é o boom de grandes obras pelo país.”<sup>5</sup>

As informações e dados trazidos acima, e que foram colhidos, em sua maioria, em grandes veículos de comunicação, apesar de chocantes estão longe de representarem exceções na crua realidade social brasileira. A experiência social cotidiana no Brasil é farta em exemplos que fazem com que aquilo que ontem parecia estarrecedor, hoje se mostre quase como corriqueiro ou, até pior, atropelado por novas situações ainda mais assustadoras, absurdas e impactantes. Mas, apesar de suas óbvias particularidades, tais notícias, acima citadas, parecem apresentar um claro indicativo da dificuldade da sociedade brasileira em lidar com a passagem do tempo e as consequências dessa dificuldade, senão vejamos:

A primeira notícia, que dava conta do editorial do jornal “*O Globo*” que, de maneira enfática, afirma que deve-se jogar uma “pá de cal”, deve-se superar o período da ditadura militar brasileira e aceitar a “reconciliação” proposta (imposta) pelo comando militar brasileiro, torna evidente uma tentativa de um dos maiores grupos empresariais de comunicação do mundo de se livrar de uma eventual responsabilização pela participação e o apoio que deu a tão nefasto período, a tão criminosos governos. O relatório final da Comissão Nacional da Verdade não deixa margem pra dúvidas quanto a participação das “*Organizações Globo*” (e de outras corporações e indivíduos classificados como civis pelo relatório) na ditadura militar brasileira (BRASIL, 2014, p.303 e ss.). Em suma, é inevitável associar esse clamor por um silêncio e por uma virada de página como uma evidente tentativa de tentar impedir que sua participação seja mencionada e sua responsabilidade por suas ações/omissões cobradas, ou seja: *esqueço do passado quando ele puder me prejudicar ou então quando lembrar desse passado possa, de alguma forma, me prejudicar.*

---

<sup>5</sup> Acessado em maio de 2017 pelo site: <http://g1.globo.com/economia/trabalho-escravo-2014/platb/>

O curso do tempo é o aliado mais natural da sociedade contemporânea no esforço para manter a lei e a ordem, o conformismo e as instituições que relegam a liberdade ao grupo das utopias perpétuas; o curso do tempo ajuda os homens a esquecer o que foi e o que pode vir a ser, ele faz esquecer o que de melhor teve o passado e o que pode ser melhor no porvir. Nesse sentido, a capacidade de memória foi (con)formada unilateralmente na civilização contemporânea de forma a privilegiar a lembrança dos deveres sobre a dos prazeres. A memória passa a ser conectada à má-consciência, à culpa, ao erro. Dessa forma, é a ameaça da punição e infelicidade que ocupam o espaço da memória, não a realização, o reconhecimento, não a promessa de liberdade (MARCUSE, 1963, p.201). Por isso, aparece como claro nesse editorial do jornal “*O Globo*” o esforço para que se impeça uma nova leitura, para que se evite a descrição (ou descoberta) de uma nova memória que possa subverter o *status quo*, possa transformar a ordem vigente e apresentar como única alternativa uma ruptura que seja consciente do débito que carrega para com as gerações anteriores. É por isso que, ainda com Marcuse, se pode afirmar que se a aliança entre tempo e a ordem estabelecida se dissolve, a infelicidade privada *natural* não conseguiria mais organizar a infelicidade social. Em suma, o passado redescoberto forneceria os modelos que seriam colocados em tabu hoje, pelo presente (MARCUSE, 1963, p.202).

Segundo Didi-Huberman, Brecht assumiu uma posição no debate (que tinha curso na década de 30) sobre a modernidade literária e artística, no seguinte sentido: deve-se renunciar à pretensão de uma literatura para a *eternidade*, pelo contrário, deve-se assumir uma posição em clara referência à atualidade histórica e política. Tal posição de Brecht veio acompanhada de uma crítica feroz à imprensa que já o era (desde sempre?) dominada por grandes corporações financeiras com seus interesses e agendas e que move sua *máquina* com a corrupção política. Nesse sentido:

« Pourquoi personne n'imprime dans les journaux  
Que la vie est bonne ! Je te salue, Marie :  
Que c'est bon de pisser sur des accords de piano  
Que c'est divin de baiser dans les roseaux affolés par le vent. » (BRECHT  
apud DIDI-HUBERMAN, 2009 p.28).

No mesmo período, a obra de Karl Kraus se desenvolveu como uma forte acusação contra a “*fábrica de eventos*” de um jornalismo à serviço interesses dos vencedores de sempre. Kraus chegava a afirmar que os jornais constantemente deturpam o material que irão publicar/fornecer de forma desfigura ou mal pensada. Essa é a luta que não pode ser esquecida.

Contra essa “*moral servil do jornal*” e sua infinita capacidade de falsificação (cf. BLOCH, 1977), alguns artistas se apresentam para decompor essa “*ordem*” falsificada dos jornais e a recompor ou remontar por sua própria conta os elementos fatuais disponibilizados pela “Imprensa” ilustrada ou pelas utilidades do Cinema (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.19).

O exemplo do apelo feito pela *Anistia Internacional* parece apenas corroborar o que qualquer empirismo social brasileiro evidencia desde o primeiro olhar, o extermínio de negros, pobres e jovens (de preferência na união das três características), é só a face mais cruel e radical de uma realidade marcada pela exclusão do negro (e não só dele) na sociedade brasileira. Negros não só são as maiores vítimas dos assassinatos no Brasil, como também são os grandes “clientes” do sistema carcerário nacional (os dados consolidados do Infopen, do Ministério da Justiça, indicam que pardos e negros correspondem a 60% da população carcerária no Brasil<sup>6</sup>), além de serem fartamente vistos em posições sociais de menor “relevância” (ao menos em termos de remuneração) em contraposição a sua raridade em profissões classicamente “prestigiadas”, além do fato de, quando exercem a mesma profissão que os brancos, receberem em média 37% menos<sup>7</sup>. Essa notícia, diferentemente da primeira que aparece como uma tentativa de autopreservação egoísta e perversa, parece evidenciar um outro tipo de dificuldade da sociedade brasileira na sua relação com a passagem do tempo, qual seja: não conseguir perceber o inevitável liame entre os lapsos temporais do presente com o seu passado, ou seja, a morte cotidiana e seletiva de negros, sua segregação social e profissional aparecem como um drama tão presente e atual (e

<sup>6</sup> Fonte: <http://portal.mj.gov.br/main.asp?View=%7BD574E9CE-3C7D-437A-A5B6-22166AD2E896%7D&BrowserType=NN&LangID=pt-br&params=itemID%3D%7B598A21D8%2D92E4%2D44B5%2D943A%2D0AEE5DB94226%7D%3B&UIPartUID=%7B2868BA3C%2D1C72%2D4347%2DBE11%2DA26F70F4CB26%7D>

<sup>7</sup> Fonte: <http://exame.abril.com.br/economia/noticias/dieese-aponta-falta-de-oportunidade-para-negros>

tão embasados e reforçados por novos fatos cotidianos) que articular a miséria presente com o fardo dessa tradição, soa como desnecessário ou como diletante...

De acordo com a fórmula hobbesiana e kantiana o homem deve sair do estado de natureza, o problema hoje é que não se sabe como sair do reino da violência. Dessa forma, se pode supor que essa incapacidade se torna uma das condições, uma das formas de sua reprodução e extensão. Quer elas seja guerra ou o racismo, agressão ou repressão, dominação ou insegurança, a violência (ou as violências) talvez não sejam, hoje em dia, outra coisa senão uma consequência do não-saber (BALIBAR, 2010, p.18).

Segundo ensina Enzo Traverso, estudar as primeiras tentativas de reflexão sobre o genocídio judeu significa ir em busca das suas exceções. Isso porque, houve um silêncio sobre o tema que durou até a década de 1970. Dessa forma, se deve tentar reconhecer os espíritos que não se conformaram com a regra geral que enxergava no holocausto judeu mais uma, dentre as muitas, tragédias ocorridas na 2ª Guerra. Essas vozes foram profundamente afetadas por um evento que pareceu invisível para um grande número de observadores e estudiosos do tema. Esse reconhecimento significa, parafraseando Benjamin, “*passar a história a contrapelo*”, ou seja, quer dizer estudar um fragmento da cultura que tenha passado despercebido aos seus contemporâneos, significa ainda inspirar-se em um evento que, passando quase despercebido no momento em que se produziu (exceção feita a suas vítimas e algozes), foi recebido com incompreensão, incredulidade ou, o que é pior, indiferença. Diante disso, essa tragédia foi, nesse primeiro momento, marcada pelo silêncio, sem provocar protesto ou indignação, sem gerar uma reflexão sobre o seu (não) sentido (TRAVERSO, 1997, p.13). Nessa leitura, é possível se fazer uma equiparação trágica entre o silêncio quanto ao holocausto judeu, com, por exemplo, o mesmo fenômeno (silenciador) relativo ao extermínio indígena no Brasil e, o que é pior, do genocídio da população jovem e negra (conforme tenta chamar atenção a *Anistia Internacional*).

O papel da consciência crítica da sociedade acaba sendo exercido, ao menos nesse exemplo privilegiado do genocídio judeu na 2ª Guerra, por uma pequena minoria formada por figuras marginais, em grande parte sobreviventes

dos campos e dos exilados que foram, simultaneamente, expulsos do seu país de origem enquanto também eram estrangeiros no país de acolhimento (TRAVERSO, 1997, p.14). Entretanto, há que se fazer, diante da realidade acima apontada, uma distinção brutal com a realidade vivenciada pelo negros e pobres brasileiros, tanto por aqueles que foram cativos durante o período escravocrata, quanto os marginalizados de hoje, isso porque não há uma proporção de relatos de escravos libertos ou de sobreviventes do verdadeiro inferno a que hoje são submetidos nos presídios e periferias brasileiras, por exemplo, que tenham espaço para apresentação do testemunho sobre suas experiências que, quase sempre, são relatadas por “estrangeiros” à essa realidade<sup>8</sup>. Além disso, no caso dos pobres marginalizados brasileiros, eles acabam sendo tratados e vivendo como se fossem estrangeiros em sua própria terra, visto serem tratados, via de regra, com estranhamento, sua cultura é tida como inadequada ou ‘fora de lugar’, além de não gozarem dos mesmos direitos (ao menos de fato) dos chamados cidadãos plenos.

Por fim, e de maneira mais óbvia, o fato de se ter uma média anual de 2.000 pessoas libertas de condições de trabalho análogas a escravidão (com a inevitável conclusão de que se dois mil são libertos, quantos ainda permanecem encarcerados?!), traz aquela que, provavelmente, se apresenta como a mais cruel dessas dificuldades: a incapacidade de assombrar-se com a presença de um passado que não passou, pelo menos não para uma parcela significativa da população brasileira. O exemplo da escravidão une-se a inúmeros outros dessa infeliz e cruel realidade brasileira: a morte, tortura e desaparecimento de pessoas que estão sob a guarda e por ação ou omissão do Estado; a dificuldade de, no plano das relações internacionais, se desprender de séculos de exploração colonial e imperialista; a incapacidade de conceber um interesse público distinto e prevalente sobre os mesquinhos ganhos e privilégios individuais; etc. Mostram, de forma emblemática e direta, a importância que um trabalho de memória e

---

<sup>8</sup> Para se ficar em um exemplo: a questão da criminalidade e do encarceramento no Brasil ganhou certa notoriedade com uma série de livros e filmes que tentavam descrever para o público geral (ou seja, para aqueles que já não vivenciam essa realidade no seu cotidiano) essas realidades. Nesse mister, são notórios os exemplos dos *best-sellers*, que depois se transformaram em séries de TV e filmes, escritos por um médico que por muitos anos trabalha no sistema carcerário do estado de São Paulo (Drauzio Varella), ou o sucesso dos filmes e livros que foram escritos tratando da realidade criminal do Rio de Janeiro, principalmente, sob a ótica dos policiais.

reconstrução do passado se apresenta como premente, necessário e essencial. É nesse sentido que se recorrerá à obra de Walter Benjamin, fundamentalmente, na sua teoria da história e da memória política, para se conceber uma forma de articular o presente com o passado, para que possa criar condições para que não se testemunhe mais essa reedição do pior da história desse país e desse povo.

Rainer Rochlitz parte do princípio de que uma releitura crítica do pensamento benjaminiano só é capaz de comunicá-lo caso se valha das interrogações atuais da filosofia e se fizer justiça às exigências críticas inerentes à obra de Benjamin. Ele faz esse alerta pois, para ele, muitos dos estudos sobre Benjamin testemunham uma fascinação que acaba por ser reconhecido em uma espécie de mimetismo pouco crítico que acaba sendo estimulado pelo estilo sedutor, afirmativo e “às vezes autoritário” da escrita de Benjamin. Essa fascinação acaba por comprometer toda fecundidade que é relacionada à sua obra (ROCHLITZ, 1992, p.8). Nesse sentido, parece ser possível se perguntar até que ponto é possível se utilizar um autor alemão, falecido no começo dos anos 40 do século passado, como referência teórica para se pensar os efeitos da modernidade e as possibilidades redentoras da memória (e por consequência, da história) em um país tão complexo quanto o Brasil contemporâneo. Entretanto, essa apropriação parece muito condizente com uma corrente, explicitada por Michael Löwy, segundo a qual a América Latina acaba constituindo *locus* no qual é possível unir uma visão trágica do mundo (cf. Luckacs e Goldmann) e o messianismo judaico (cf. Benjamin) em uma teoria do romantismo revolucionário: uma crítica do capitalismo que se nutre da nostalgia e do respeito por um mundo pré-moderno, mas que não postula um retorno ao *status quo ante*, mas sim projeta um futuro utópico (TRAVERSO, 2011, p.32). Futuro esse que seja capaz de emancipar os que ainda sofrem pelo reconhecimento da sua história e das suas (diversas) tragédias pessoais ou coletivas, pelo reconhecimento de que são merecedores de um tratamento social e político mais digno e humano.

As injunções extraídos de mandamentos como: “amai-vos uns aos outros”; “não matarás”; “não roubarás”; etc. Só podem ser entendidas quando forem traduzidas para a realidade concreta, ou seja, no ambiente histórico em que

se vive, na concretude do mundo político, social, geográfico, moral, econômico, etc., que forma a vida do homem no hoje (BUTLER, 2017, p.26).

Nesse sentido, é digno de menção que Étienne Balibar e Emmanuel Wallerstein buscaram desenvolver uma ideia que fosse alternativa à ideologia do progresso que foi imposta pelo liberalismo (ou pela modernidade liberal, capitalista e positivista, como se verá no Capítulo 1) e que acabou largamente assumida pela filosofia marxista da história. Essa ideia veio da constatação de que, sob a forma tradicional ou de um modo renovado, o racismo não está regredindo, ao contrário, ele parece aumentar no mundo contemporâneo. Esse aumento é, paradoxalmente, visível mesmo depois das transformações históricas tão decisivas como a descolonização. O fato do racismo continuar a se reproduzir, mesmo depois de superados alguns dos mais (tradicionais) fundamentos da sua existência (tal como a colonização), faz os autores afirmarem que o universalismo da ideologia burguesa (bem como do seu humanismo) não se mostra como incompatível com um sistema de hierarquias e exclusões que assumem como forma principal o racismo e o sexismo. De modo enfático, eles acabam por fornecer um importante guia para as conduções dessa pesquisa: a destruição do complexo racista não supõe somente a revolta de suas vítimas, mas a transformação dos próprios racistas e, conseqüentemente, a decomposição interna da comunidade instituída pelo racismo (BALIBAR & WALLERSTEIN, 1997, p.29).

Nenhum discurso teórico sobre a dignidade de todas as culturas não compensará o fato de que para um excluído (seja ele negro, árabe, judeu, pobre, mulher, etc.) sua assimilação exige sua *integração* à sociedade na qual ele já vive e que é apresentada como um progresso, uma emancipação, uma concessão de direitos. As culturas *diferentes* são aquelas que constituem os obstáculos ou que são instituídas como obstáculos (pelo ensino, pelas normas, pelos meios de comunicação internacional) para aquisição d' "A" Cultura. Essa presença latente do tema hierárquico se exprime, hoje em dia, de modo privilegiado no prevalecimento do modelo individualista. Dessa forma, as culturas superiores serão aquelas que valorizam e favorecem o empreendimento individual, o individualismo social e político, as culturas em que o *espírito comunitário*

constitui-se, justamente, no individualismo. As variantes atuais do *neorracismo* se constituem como uma formação ideológica de transição, destinada a avançar para discursos e tecnologias sociais nas quais o aspecto da narrativa histórica dos mitos genealógicos (raça, povo, cultura, nação) se substituirá pela avaliação psicológica das atitudes intelectuais, pelas disposições para a vida social “normal” (ou, ao contrário, para a criminalidade, para o desvio), a reprodução “optimal” (do ponto de vista afetivo, sanitário, eugênico, etc.), atitudes e disposições que uma bateria de ciências cognitivas (ou sócio-políticas, ou estatísticas) se propõem a medir, selecionar e controlar dosando a hereditariedade e o entorno, ou seja, em outras palavras, em direção ao *pós-racismo* (BALIBAR & WALLERSTEIN, 1997, p.41). Guardadas as diferenças é como se houvesse um retorno a um “*lombrosianismo*” em que os argumentos, pretensamente científicos, generalistas e, porque não, positivistas se tornam naturais, justificáveis e, em último caso, desejáveis para o estabelecimento de distinções e hierarquias sociais.

Diante disso, Benjamin acaba por se mostrar como um incomparável guia para se descobrir as terras não descobertas das utopias que restam escondidas, ocultadas por condenações de diversas matizes e horizontes. Nesse sentido, ele foi aquele que, explorando a si mesmo, se deu a tarefa de recolher, manter e preservar a frágil promessa de redenção em um sentido dado por Adorno que, no fim de sua “*Minima Moralia*”, afirmou:

*« la seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteront du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde. » (ADORNO, 1980, p.230).*

Nesse sentido, a tese terá, a partir desse fundamento teórico e desse substrato empírico, sua estrutura construída da seguinte forma:

Em seu primeiro capítulo, essa análise será pautada por uma tentativa de descrição desse contexto da modernidade marcada pelo avanço da técnica, pela mecanização do mundo e, consequentemente, pela insensibilidade deste mundo. O que a passagem para a modernidade capitalista e liberal pareceu representar,

encontra na contemporaneidade um aperfeiçoamento daquilo que qualifica como progresso. Cada vez mais técnicos, cada vez menos humanos, essa parece a realidade de uma sociedade internacional cada vez mais automatizada e irreflexiva. Em face disso, a obra de Benjamin servirá de estrutura crítica para se pensar um mundo marcado por essa insensibilidade e irreflexão. Esse primeiro capítulo, depois de apresentada uma teoria crítica da modernidade, preparará o caminho para uma nova teoria da história diante de uma das suas marcas: a devoção ao progresso! O futuro redentor da humanidade moderna é o progresso que advirá pelas máquinas e pela automatização da vida, mas a realidade se mostra muito diferente e, por isso, é preciso se pensar uma nova teoria da história e da memória política que seja capaz de chamar atenção para os escombros acumulados no caminho do progresso.

Peter Gay ensina, em sua obra *“Le suicide d’une République: 1918-1933”* (GAY, 1995), que os intelectuais judeus da República de Weimar assumem o papel de verdadeiros *“marginais do interior”*, visto seu desenraizamento do plano social e seu anticonformismo no plano cultural muito antes da ascensão do nazismo ao poder. Esses intelectuais acabarão por contribuir para a formação do espírito de Weimar que passa a ter como base a ideia de exílio. Isso porque, a característica principal desses intelectuais de vanguarda será sua marginalidade social que os constituirá como, ao mesmo tempo, assimilados e marginalizados de forma a participarem de toda cultura alemã no mesmo momento em que são radicalmente separados da inteligência oficial, do *mandarinato* acadêmico. Essa marginalização e exclusão dos assentos oficiais, ao mesmo tempo em que exercem um fundamental papel na formação da cultura dominante de então, fará com que esses autores (que, cf. LÖWY e, também, MOSES, podemos destacar Benjamin, Scholem, Rozenzweig, Kafka, etc.) tenham como claro a ideia de que a barbárie (representada, *in extremis*, por Auschwitz) não figura mais como antítese da civilização moderna, técnica e industrial, pelo contrário, ela é a face dissimulada do progresso que essa civilização promete, ou melhor, ela é seu verso dialético (TRAVERSO, 1997, p.39).

É seu *status* de pária que favorece o olhar crítico desses profissionais exilados, de forma que sua superioridade epistemológica é resultado, justamente,

dessa falta de amarras, desse desenraizamento que caracterizava sua condição. Mannheim irá afirmar que esses autores estão colocados sobre um observatório mais elevado que lhes permite um distanciamento crítico que, ao mesmo tempo, os aproxima da realidade dos, cotidianamente, excluídos, bem como permite que eles inovem e pensem fora de um marco social, histórico e político de uma tradição que não é a deles, em suma, como uma síntese dos pontos de vista de diferentes classes e grupos sociais (TRAVERSO, 1997, p.42).

Conforme ensina Benedict Anderson, desde o século XV, o desenvolvimento do impresso como mercadoria é indissociável para a produção de novas ideias de simultaneidade que foram fundamentais para a imaginação de “*comunidades horizontais-seculares*” (ANDERSON, 1991, p.37). Diante disso, o consumo cotidiano das mídias acabou se constituindo, sobretudo para os sujeitos moderno e contemporâneo, como um novo ritual, quase religioso. O apetite contemporâneo por histórias, textos, imagens, vídeos, etc., é a indicação de que nas fontes do poder da reprodutibilidade técnica está a preparação do adestramento da alma humana que passa a ser socialmente vinculada a uma frequência reiterada de objetos culturais tornados banalmente cotidianos (GOMEZ-MEJIA, 2014, p.46). Nesse sentido, ao mesmo tempo que a internet obriga as pessoas a criarem novas identidades (muitas vezes da sua identidade do registro civil, como na hora de se tentar criar um email com seu nome), ela permite a criação de um universo que só existe lá (com suas manipulações de fatos e vídeos; na criação de um perfil falso e, socialmente, mais ativo que o cidadão por trás da máquina). Diante disso, ao mesmo tempo em que a internet pode ser um valorosíssimo instrumento para preservação da memória (quando se coloca à disposição de um grande público fatos arquivados e/ou esquecidos). Ela também pode representar um grande risco para a memória - em face do acúmulo infinito de informações que possibilita; pela seletividade dos sistemas de busca (como o “*Google*” e seu sistema próprio de associações e ocorrências) que podem condicionar o conhecimento do homem; e por criar uma nova identidade que pode desconectar (sic) da sua história própria e “real”.

O número de *likes*, *retweets*, *views* que a indústria da Internet estabeleceram como parâmetros convencionais, de valor tanto quantitativo,

quanto axiológico, substituindo aquilo que, normalmente, se entendeu como popularidade do sujeito contemporâneo. Essas aparelhagens forjam as sensibilidades “*ultra-contemporâneas*” correspondendo muito bem ao que estabeleceu Benjamin, na sua “*Rua de mão única*”:

« (...) vient le moment où la quantité se transforme en qualité, et où l'écriture, qui pénètre toujours plus profondément dans la zone graphique de son image nouvelle et excentrique, s'emparera d'un coup de contenus adéquats » (BENJAMIN, 2013, p.95).

Nos Capítulos 2 e 3, depois de analisada essa realidade marcada pela insensibilidade e pela mecanização da vida serão apresentadas, respectivamente, as teorias da história e da memória de Walter Benjamin. A grande pedra de toque dessa *nova* história que ele propõe é o olhar atento que o seu criado deve ter ao detalhe, ao escondido, ao oprimido. Longe dos grandes relatos, essa história estará atenta, em primeiro lugar, a sua missão política, no sentido de que tem a capacidade e a responsabilidade de atuar no sentido de revelar as opressões cotidianas, de evidenciar os sofrimentos cotidianos e perenes, de agir em favor dos mais fracos. Nesse mister, será fundamental a consolidação de uma teoria da memória que corresponda à essa nova realidade, ou seja, só é possível se construir uma história efetivamente emancipadora se for dada voz às suas vítimas, àqueles que sofrem com seu desenrolar. Por fim, e como preparação para o próximo capítulo, será apresentado um perfil desse sujeito da história, desse sujeito que sofre, para diante dessa descrição se tentar pensar em uma estrutura emancipatória que seja capaz de restituir ou de estabelecer sua dignidade.

No âmbito do “*Encontro de História*”<sup>9</sup> que em 2008 foi consagrado aos europeus, foi proposta a aprovação do seguinte manifesto, intitulado *Appel de Blois*:

“*“Inquiets des risques d'une moralisation rétrospective de l'histoire et d'une censure intellectuelle, nous en appelons à la mobilisation des historiens européens et à la sagesse des politiques. L'Histoire ne doit pas être l'esclave de l'actualité ni s'écrire sous la dictée de mémoires concurrentes. Dans un Etat*

<sup>9</sup> no original: *Rendez-vous de l'Histoire*. Que é um evento internacional que reúne todos os anos, em outubro, historiadores, especialmente europeus, para pensar sobre a história e seus desafios, perspectivas, etc. Link do evento: <http://www.rdv-histoire.com>

*libre, il n'appartient à aucune autorité politique de définir la vérité historique et de restreindre la liberté de l'historien sous la menace de sanctions pénales. Aux historiens, nous demandons de rassembler leurs forces à l'intérieur de leur propre pays en y créant des structures similaires à la nôtre et, dans l'immédiat, de signer individuellement cet appel pour mettre un coup d'arrêt à la dérive des lois mémorielles. Aux responsables politiques, nous demandons de prendre conscience que, s'il leur appartient d'entretenir la mémoire collective, ils ne doivent pas instituer, par la loi et pour le passé, des vérités d'Etat dont l'application judiciaire peut entraîner des conséquences graves pour le métier d'historien et la liberté intellectuelle en général. En démocratie, la liberté pour l'Histoire est la liberté de tous."*

Quando os democratas resistentes voltam vitoriosos à Atenas, no ano de 403 a.c., reencontram seus concidadãos, que eram os adversários de ontem, e, juntos com estes, juram em consenso esquecer o passado. Para os historiadores modernos da Grécia antiga esse é o primeiro exemplo de uma anistia. A leitura histórica que se faz da cidade grega (como oposta à leitura antropológica) exclui da política tudo o que, na vida da cidade, não é evento, mas nem todo evento que apele à *razão* grega é suficiente para dar conta do fenômeno. Nesse sentido, a crença dos vitoriosos democratas de que Deus lutava ao lado dos seus soldados não poderia ser relatada pelo historiador senão como forma de reconhecer uma desastrada transmissão narrativa que é, normalmente, considerada pouco seletiva (LORAUX, 1997, p.15).

Parece coerente e plausível associar essa leitura da limitação do historicismo sobre o mundo grego com a crítica benjaminiana à razão histórica moderna. Nesse sentido, ao contrário daquilo que é selecionado para se tornar objeto histórico, há toda uma sorte de eventos frustrados, não ocorridos, velados, reprimidos, que esperam uma luz sobre si para de fato serem reconhecidos. Essa é uma parte constitutiva da história, ainda que se queira ocultá-la.

Esquecer a divisão, a fissura, esquecer o debate... É assim porque o próprio saber histórico mascara a realidade do seu funcionamento, com uma constância considerável (LORAUX, 1997, p.18).

As considerações que Benjamin faz sobre a escrita da história devem ser consideradas por aquilo que de fato são, ou seja, um momento fundamental da sua resposta às gerações passadas, especialmente para os vencidos da história

(NAZE, 2011, p.266). Além disso, segundo Olgária Matos, as ideias de experiência, memória e narração ocupam, em Benjamin, o mesmo “*campo semântico*” e, em face disso, pensar no declínio dessas ideias implica, necessariamente, pensar no estatuto atual dessas palavras na contemporaneidade (MATOS, 2002, p.303). A obra de Benjamin parece se abrir ao fio do tempo como um leque e que, em função disso, se pode ler nela muitas coisas que não se havia percebido anteriormente, algumas zonas ocultas que não se soube ou não se pôde incorporar à lembrança até que, alguns anos depois, elas sejam reativadas como um eco pelo mesmo texto de Benjamin (SARLO, 2014, p.25).

Diante de uma modernidade marcada pela mecanização, pelo desenvolvimento da técnica e pela insensibilidade dos homens, diante de uma ciência histórica construída sem atenção para as vítimas dessa história, diante da falta da construção de uma memória política, o que se precisa para se efetivar essa nova realidade marcada pelo reconhecimento da dignidade daqueles que ainda sofrem é que se tenha um trabalho que permita o desenvolvimento e a construção de uma memória política que dê conta da sua história de sofrimento e seja capaz de criar um ambiente que permita sua devida reparação e compensação pelo que sofreram. Em face disso, no último capítulo desta tese será estudada a potencialidade do Direito em exercer esse papel e contribuir para o fim dessa história de sofrimento. Para isso, o Direito, a operação judicial do Direito precisa, necessariamente, estar contaminada por essa nova perspectiva metodológica e epistemológica que tem na teoria da memória de Benjamin seu substrato teórico.

O que se conhece pelo nome de mundialização, globalização ou universalização capitalista, evoca o aparecimento de um espaço planetário do mercado homogêneo em que o cosmopolitismo liberal dos direitos humanos constitui seu discurso ideológico. O liberalismo cosmopolita se apresenta como a versão ideológica da globalização econômica segundo a qual a lógica do capital não reconhece fronteiras nem territórios. A emergência de uma cidadania global e de movimentos globais de direitos humanos serão as suas manifestações e consequências. Lênin já enxergava no imperialismo moderno a combinação de várias características: a concentração e a centralização do capital sob a forma de monopólio; a fusão do capital bancário e industrial sob a forma de uma oligarquia

financeira; a exportação de capitais; a formação de cartéis internacionais; a divisão territorial do mundo. Indo além, Karl Polanyi, no seu “*La grande transformation*”, afirmou que o mercado não é um segunda natureza que tem como parasita uma ordem política exterior, mas é uma instituição histórica, sendo que o capitalismo não é separável dos dispositivos institucionais que garantem sua reprodução. Por último, Samir Amin afirmará que a nova dominação imperial repousa sobre cinco tipos de monopólios: das novas tecnologias e certificações; do controle dos fluxos financeiros; do acesso aos recursos naturais; das armas de destruição em massa; e dos meios de comunicação (BENSAÏD, 2001, p.14).

A globalização imperial não significa o advento de um espaço homogêneo de mercado, mas ela é intrinsecamente polarizante: o desenvolvimento desigual constitui sua lei imanente. Diante disso, o *direito do mais fraco* se revela, assim, no mundo desigual da realidade como a nova máscara da justiça do mais forte. Em face disso, vive-se uma crise civilizacional em que as relações sociais e as referências da espécie humana à natureza se reduzem à uma miserável avaliação mercadológica. A única lógica capaz de se opor ao despotismo impessoal do capitalismo mundial é aquela do bem comum, do serviço público, da satisfação das necessidades coletivamente determinadas. Em suma, de uma lógica de apropriação social e democrática (BENSAÏD, 2001, p.19).

Há que se ter em vista a possibilidade de uma reconstrução de uma comunidade de padecimento que evita e impede o retorno (ou permanência) dos sofrimentos do passado, ao invés de querer determinar inteiramente o passado afim de promover uma justiça divina. Nesse sentido, considerar o sofrimento como resultado de uma decisão revisável permite desmoralizar a teoria da história e mostrar uma aposta na transformabilidade via construção de um “*Eu*” (DERROITTE, 2012, p.100). Nesse sentido, o reconhecimento do sofrimento (passado e atual) é o resultado de uma escolha política que podia ter sido outra, ou seja, não é inevitável o sofrimento, não está findo o passado, ainda há espaço para uma nova opção (messiânica?) que ponha fim ao sofrimento. Além disso, a transformação, a nova opção, passa necessariamente pela construção de um “*Eu*”,

ou seja, pela subjetivação do sofrimento que precisa ser reescrito ou, ao menos, revelado, para que se faça justiça ao peso que foi suportado.

Uma humanidade que perdeu sua relação com seu passado e na qual os pequenos eventos desapareceram é uma humanidade perdida, não porque será sem tradição, mas porque a herança que a constitui está em ruínas. A humanidade esquecida do seu passado é despossuída, conseqüentemente, do seu futuro. Se a redenção não vem da humanidade ela vem para a humanidade no momento em que esta encontra seu passado e que esteja em condições de o citar, de o reiterar, integralmente, na escritura (GOLDSCHMIT, 2010, p.261). É por isso que, fazendo referência à “*Estrela da Redenção*”, de Rosenzweig, Benjamin pontua que a piedade, que também move Kafka, consiste, basicamente, em dar um nome, e por isso uma forma singular, ao que é consagrado ao esquecimento, é trazer o nome dos mortos e dos espíritos ao mundo dos vivos. A piedade ao olhar dos mortos consiste em lhes dar, em forma de sepultura, um nome e, por isso, uma individualidade que os integra ao mundo dos vivos. Os corpos se humanizam por uma referência a um mundo construído por símbolos e não por sua forma orgânica. É essa existência que se faz portadora de um nome, como pela qual um humano se endereça a todos os humanos (BENJAMIN, 1996, p.157).

É em face dessa realidade que é possível afirmar que sem a resistência dos oprimidos, sem o fato de que o esforço para abolir a situação de opressão já tenha começado na própria opressão, não somente não haverá política revolucionária, mas não haverá, também, política dos direitos humanos, em um sentido em que tal noção não seja reduzida nem a invocação moral, nem a proclamação jurídica do homem de seus direitos, mas, desde a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, de 1789, se articula uma ética do “*direito universal à política*” que gera o desafio de criar coletivamente as condições para a liberdade individual (BALIBAR, 2010, p.23).

Conforme a figura da Antiguidade e Idade Média da *figura e figuração*, um evento que ocorre na terra não se resume ao evento mesmo, mas também, sem prejuízo da realidade concreta, a um outro evento que o anuncia, repete ou confirma. A relação entre os eventos não pode ser vista essencialmente como um

desenvolvimento temporal ou causal, mas como formando uma unidade no cerne do plano divino de forma que todos os eventos constituem partes e reflexos; de forma que sua conexão imediata terrestre é de menor importância e o conhecimento dela é supérfluo para a interpretação (AUERBACH, 2007, p.551).

A explosão da dívida (pública e privada), a morte solitária (especialmente na solidão daqueles que, nas grandes cidades, vivem na solidão em meio a multidão) são referências explícitas da desilusão que é descobrir que a vida, que se acreditava em um bom caminho, é sempre surpreendida por catástrofes que evidenciam que essa incerteza permanecerá até o fim. É por isso que, numa sociedade de risco, como a atual, um evento imprevisível é inaceitável e é vivido como absurdo (OGINO, 2015, p.42). Fernando Baéz, impactado que estava pelo cenário de destruição que encontra no Iraque em 2003, chama atenção para o descaso em relação aos centros intelectuais e culturais, as bibliotecas, que foram pilhados, saqueados e destruídos, sob olhar complacente dos soldados americanos que silenciavam diante da aniquilação da memória de tudo que lembrasse o regime de Saddam Hussein (BAÉZ, 2008, p.16). Com isso, ele estabelece a ideia do apagamento da memória por omissão. Seja tendo pouco apreço ou cuidado na preservação dos fatos passados, seja por não impedir que os traços desse passado se destruam, a preservação do passado de uma sociedade depende da vigilância e, sobretudo, da ação (política).

Assistiu-se, nesses últimos anos, a uma verdadeira explosão sobre o tema da memória e da lembrança. Esse momento histórico pode ser atribuído, basicamente, a três fatores: as novas técnicas eletrônicas que incrementaram o registro de dados, ou seja, de memória artificial, que promove uma verdadeira revolução cultural que pode ser tão importante quanto a invenção da imprensa ou até da escrita; um segundo fator, a tradição cultural do homem é, cada vez mais, apreendida sob o ângulo da “*pós-cultura*” (cf. STEINER, 2013), ou seja: com a chegada ao fim da “*velha Europa*” a tradição só sobrevive enquanto objeto de lembrança e de comentário; por último, uma geração de testemunhas dos piores dramas humanitários começa a desaparecer (ASSMANN, 2010, p.10).

Os aspectos narrativos e normativos que caracterizam uma sociedade acabaram por instaurar o pertencimento e a identidade que permitem ao indivíduo dizer “*nós*”. Diante disso, o que liga os diversos indivíduos a essa diversidade de “*nós*” é a “*estrutura conectiva*” de um saber e uma imagem de si que repousam, por um lado, sob regras e valores comuns e, por outro, sobre a lembrança do passado habitado em comum (ASSMANN, 2010, p.141). Todas as civilizações apresentam sua origem e seu fim como um mito de destruição cujo eixo é o *eterno retorno*. Recorre-se à *apocatase*<sup>10</sup> como justificativa para o fim da história e o começo da eternidade. O cristianismo consolida a ideia de que o apocalipse será como um cataclismo que revela a verdade das coisas e recupera a pureza perdida. Diante disso, haverá apocalipse lá onde houver revelação, ou seja, a mensagem final será aquela de um tempo novo (BAÉZ, 2008, p.21). Assim também Benjamin, pois quando ele fala em revolução e redenção ele traz sempre o pressuposto da revelação de toda verdade (até das mais ínfimas que permaneceram encobertas) que permite a escritura de uma nova história, uma história que, efetivamente, faça justiça aos que ainda esperam por ela. As sociedades formam, assim, uma imagem de si e perpetuam uma identidade, através das gerações, desenvolvendo uma cultura da memória. E elas o fazem de modos muito diferentes uns dos outros. Parece claro, assim, que a exploração do estudo das civilizações antigas fornece os elementos para se chegar à essência do funcionamento da cultura, sua gênese, suas transmissões e mutações (ASSMANN, 2010, p.57).

Diante disso, como memória entende-se, primeiramente, um fenômeno puramente interno, localizado no cérebro do indivíduo e que é examinado pela fisiologia cerebral, pela neurologia e psicologia, mas não pela história das civilizações. Entretanto, aquilo que a memória contém, a forma como ela organiza seus conteúdos e o tempo em que pode conservá-los, são temas que dependem, em larga medida, mais dos aspectos externos, ou seja, sociais e culturais, do que da capacidade e do controle interno que possuem. A “*memória cultural*” pode ser resumida em quatro domínios, assim caracterizados: uma *memória mimética*, que recorre à imitação como fonte da ação; *memória dos*

---

<sup>10</sup> Termo também utilizado por Benjamin e que designa a restauração de um estado anterior, o retorno à uma situação originária (cf. LÖWY, 2005).

*objetos*, pela qual os objetos cotidianos lembram ao homem seu próprio ser, seu passado, seus ancestrais, etc.; *memória comunicacional*, ou seja, a linguagem e a comunicação que expõem o fato da memória ser dependente de uma interação com o outro; por último, a *memória cultural*, propriamente dita, que é uma espécie de transmissão de sentido em que os ritos aparecem como o modo de transmissão e comemoração do sentido cultural dado à memória (ASSMANN, 2010, p.19).

Diante do reconhecimento dessa dimensão ubíqua da “*memória cultural*” (que além de mimetizar o passado, ser relacionada aos objetos e espaços, ser comunicada e, ainda, transmitida em seu sentido, ela ainda é política e social), faz-se necessário uma última explicação introdutória: optou-se ao longo dessa trabalho pela apresentação das suas propostas a partir de um texto inicial literário, especialmente textos poéticos. Essa opção pode ser explicada por diferentes fatores: há uma obrigatória referência imposta àqueles que pretendem trabalhar com a teoria de Walter Benjamin, a inevitável relação desse autor com o universo da literatura. Essa relação restará demonstrada em diversas passagens desse trabalho seja por meio das suas obras sobre literatura (entre tantas, destaca-se: “*O Narrador*”; “*As afinidades eletivas de Goethe*”; os textos sobre Brecht), seja por meio da sua veneração e incorporação de certos gênios (nesse particular, franceses) como seu fundamento teórico (tais como: Baudelaire e Proust). Entretanto, a opção pelo uso de referências literárias pode ser melhor explicada pelas palavras de uma das autoras que acompanharão essa jornada:

“Nesse ponto, descobrem-se as distâncias que separam o registro histórico da invenção poética: o primeiro fixa determinadas verdades que servem às explicações dos fatos; a segunda, porém, anima essas verdades de uma força emocional que não apenas comunica os fatos, mas obriga o leitor a participar intensamente deles, arrastado no seu mecanismo de símbolos, com as mais inesperadas repercussões.

(...) Porque há obras que existem apenas para o artista, desinteressadas pelas transmissões; outras que exigem essa transmissão e esperam que o artista se ponha a seu serviço, para alcançá-la” (MEIRELES, 2008, p.20).

Conforme lição de Hannah Arendt, no seu último e inconcluso trabalho (“*A vida do espírito*”), desde Aristóteles já se reconhece a poesia como uma forma superior de memória, sendo o poeta “o mestre da verdade da Grécia antiga”. Por

isso, ele foi criado por Zeus para ajudar os homens a sobreviverem aos seus atos, isso porque “a história das coisas feitas só sobrevive se for narrada, se for *bem* narrada” (ARENDT, 1981, p.108). Nesse sentido, a poesia (de forma privilegiada) e a literatura, em geral, são importantes instrumentos para que se evite o esquecimento dos fatos e dos feitos, para que não se desvalorize o que tem valor e merece ser reconhecido, assim como são eficazes leituras para se apreender as razões, as conjunturas e as novas relações que cotidianamente se reproduzem no espaço social e político.

Em face dessas últimas considerações, parece importante encerrar essa introdução com as palavras de um personagem que transcendendo a literatura foi ouvido enquanto sujeito (de carne e osso). Trata-se de um dos mais famosos e importantes personagens da literatura brasileira: *Manuelzão*, famoso vaqueiro presente em vários textos de Guimarães Rosa, especialmente em “*Grande sertão: veredas*”, o romance que “propõe um retrato de um país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias” (BOLLE, 2002, p.346). Nas palavras a seguir, Manuel Nardi (o *Manuelzão* de “carne e sangue”), com sua simplicidade, escancara a ideia do sujeito que serve de mote e inspiração para a construção desse trabalho: oprimido, vencido, rejeitado, discriminado, humilhado, agredido, mas, acima de tudo, esquecido! Entrevistado pelo Instituto Moreira Salles (para a elaboração do “*Caderno de Literatura Brasileira*” sobre Guimarães Rosa) ele assim resume a condição desse sujeito:

“(…) Não tem céu, não tem inferno nem purgatório. Inferno que nós tá nele é esse. A pessoa quanto tá bom de situação ele tá no céu, quando a pessoa tá mais ou menos, ele tá no purgatório e quando tá numa vida ruim mesmo ele tá é no inferno. Ele pensa a vida de um jeito e não dá certo, pense de outro, não dá certo. (...) Assim é qualquer vivente. A única diferença que tem a nossa de um boi é que nós foi batizado e vai pra igreja, mas não sendo, o sangue coalhê, acabou.” (GUIMARÃES ROSA, p.63).

1.

## A crítica à modernidade e ao progresso em Walter Benjamin

### “O Engenheiro”

A Antônio B. Baltar

“A luz, o sol, o ar livre  
envolvem o sonho do engenheiro.  
O engenheiro sonha coisas claras:  
Superfícies, tênis, um copo de água.

O lápis, o esquadro, o papel;  
o desenho, o projeto, o número:  
o engenheiro pensa o mundo justo,  
mundo que nenhum véu encobre.

(Em certas tardes nós subíamos  
ao edifício. A cidade diária,  
como um jornal que todos liam,  
ganhava um pulmão de cimento e vidro.)

A água, o vento, a claridade,  
de um lado o rio, no alto as nuvens,  
situavam na natureza o edifício  
crescendo de suas forças simples.”

(MELO NETO, 2007, p.76).

A precisão característica dos versos *cabralinos* é direta ao apontar sua crítica, sua ironia, sob a forma de um “*realismo socialmente interessado, poesia com mensagem, de linguagem direta e não mais, como dantes, preocupadamente*

*metafórica*” (BANDEIRA, 2009, p.210). Quando assume essa sua porção realista e concreta, o “poeta-engenheiro” faz transparecer toda sua visão crítica ao que modernidade lhe apresentava seja no seu trabalho como diplomata (em que servindo, sobretudo, na Europa pôde conviver com os “progressos” de uma socialdemocracia em construção), seja como brasileiro e, sobretudo, pernambucano (e o inexorável testemunho da miséria sertaneja). Nesse sentido, o poeta, que cantará as dores do sertão (de modo paradigmático) em “*Morte e vida Severina*”, constrói versos que “mais do que escritos com o corpo, se escrevem como o sol rarefeito do deserto” (NEJAR, 2011, p.598).

Nessa mesma posição crítica, Samuel Becket, em um dos últimos atos da peça “*Esperando Godot*”, apresenta seus personagens principais no seguinte diálogo:

Estragon – Il serait passé sans ça.

Vladimir – Oui. Mais moins vite.

(Un temps)

Estragon – Qu’est-ce qu’on fait maintenant ?

Vladimir – Je ne sais pas.

Estragon – Allons – nous – en.

Vladimir – On ne peut pas.

Estragon – Pourquoi ?

Vladimir – On attendent Godot.

Estragon – C’est vrai. (...) » (BECKET, 2010, p.62).

A cena acima, de Becket, retrata um diálogo em que os dois principais personagens da peça (*Estragon* e *Vladimir*) decidem entre partir ou esperar aquele que eles não sabem quem é, nem o que traz (*Godot*), mas que foram instruídos a esperar. Essa passagem fornece uma válida e interessante metáfora para se pensar uma realidade marcada por uma paralisia que faz com que as pessoas esperem, indefinidamente, um futuro (*Godot*) que trará o progresso e a redenção de todo sofrimento humano: “Vamos ? Não podemos, porque estamos esperando Godot”.

Esse é um fenômeno que marcará a vida de Benjamin e ocupará sua produção teórica, ou seja, como diante da catástrofe, do aumento do sofrimento, da continuidade da injustiça, as pessoas ainda continuam aterradas diante da sedução dos bens de consumo, do desenvolvimento das telecomunicações, das novidades lançadas (e impostas pela moda). Diante de um sofrimento que vivem hoje, as pessoas parecem incapazes de fugir de uma tragédia ainda maior que se aproxima sob o pseudônimo de progresso.

Quando em meados de 1940, Adorno escreve a Benjamin solicitando que esse redigisse um currículo para fins de obtenção de seu visto para os EUA (cf. BENJAMIN, 2016, p.271), ele acaba descrevendo sua experiência e pensamento em um “*Curriculum vitae*”. E ele se manifesta nos seguintes termos:

« *Mon étude de la philosophie générale s’est moins appuyé sur les auteurs classiques que sur des introductions générales à cette discipline, à partir desquelles je ne suis efforcé de me procurer une vision d’ensemble de ses problèmes et des systèmes des grands penseurs* » (BENJAMIN, 2013, p.19).

« (...) *il était inévitable que l’intérêt caractéristique de l’époque pour les questions sociales m’influence également, ce a quoi s’est ajouté un penchant pour la psychologie. Dans le période la plus récent, tout cela a fait naître chez moi un intérêt pour l’influence de la religion sur l’individu et la société* » (BENJAMIN, 2013, p.19).

O recurso às teorias de Walter Benjamin terá como principal guia condutor suas famosas *teses* “*Sobre o Conceito de História*” (BENJAMIN, 1996, p.222 e ss.) que permitirão o reconhecimento de uma teoria da história e da memória (da humanidade oprimida) que serão guias para se pensar o regime de desigualdade e de sofrimento (perene) no Brasil. Conforme Butler, Benjamin empreende uma crítica das formas de história triunfante, progressista, dos vitoriosos e que, segundo a qual, um ideal se realizaria, inexoravelmente, com o passar do tempo. Diante dessa crítica ele quer buscar uma forma de presente para a história dos oprimidos e que implique uma “*transposição da opressão através do tempo e do espaço*” (BUTLER, 2017, p.75).

As dificuldades para quem se aventura na utilização da filosofia da história de Benjamin (romântica, marxista e messiânica, como afirma Michael

Löwy, em LÖWY, 2010, p.21) são notórias<sup>11</sup>. Jean-Maurice Monnoyer nas notas introdutórias à edição francesa do texto benjaminiano, afirma que os significados destas *teses* deram vazão a inúmeras controvérsias surgidas, principalmente, da inteligibilidade do texto (MONNOYER, 1991, p.425/426). Apesar do reconhecimento das dificuldades colocadas pelo texto de Benjamin, alguns apontamentos são determinantes a permitir a utilização da sua teoria como referencial teórico de fundamental importância para o desenvolvimento desse trabalho. Segundo Monnoyer, essas teses são um complemento ao que foi delimitado no capítulo I dos seus escritos sobre *Fuchs*<sup>12</sup>, bem como servem, de outra parte, como armadura teórica ao seu segundo ensaio sobre *Baudelaire*<sup>13</sup> e, em resumo, essas suas teses constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que estabelecerá uma cisão irremediável entre sua forma de vê-la e a concepção positivista da história (BENJAMIN, 1991, p.429). Em suma, o que Benjamin quer denunciar com suas teses é a crença em um progresso emancipatório social-democrata, a dimensão mesma das ilusões de progresso (MONNOYER, p.426).

Benjamin, ao mesmo tempo em que ensina a voltar os olhos para os sonhos da coletividade no século XIX, paralelamente ele prega o afastamento da nefasta fascinação que podem exercer sobre as pessoas os mitos da modernidade: progressista, mecanizada, racionalistas, utilitarista, etc. É nesse sentido que o leitor de Benjamin não se pode dar ao luxo de não perceber a tensão irreduzível entre a fascinação que esses sonhos exercem e a vontade de sair desse mundo. É nesse espaço, entre a fascinação e a revelação, que ele aparece como uma espécie

<sup>11</sup> Dificuldade que parece ser proporcional a suas referências. Tomo como exemplo Paul Valéry a quem Benjamin recorre para descrever seu desencanto com a perda do valor daquele que narra, a partir da criação e consolidação do Romance moderno (BENJAMIN, 2011, p.73 e ss.), e que João Cabral de Melo Neto assim descreve: “(...) Valéry – que em sua obra à margem/ revela os tortuosos caminhos, que partindo dos mais mesquinhos/ vão dar ao perfeito cristal que ele executou sem rival./ Sem nenhum medo, deu-se ao luxo de mostrar que o fazer é sujo.” (MELO NETO, 2009, p.114/115).

<sup>12</sup> Em ensaio escrito em 1937 e dedicado à obra do historiador Eduard Fuchs, Benjamin ataca o marxismo social-democrata e sua mistura de positivismo, evolucionismo darwinista e culto ao progresso. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma releitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010. p.29.

<sup>13</sup> Onde ele denuncia a perda da experiência autêntica, baseada na memória das tradições, na civilização urbana e industrial que é pautada no imediato, na vivência do imediato, na experiência de choque que provoca reações automáticas que liquidaram a memória. Neste sentido ele opõe a memória bergsoniana, denominada por Proust como involuntária, à memória voluntária e reativa a experiência de choque. BENJAMIN, Walter. *Sur Baudelaire*. In: BENJAMIN. “*Écrits Français*”. Paris: Gallimard, 2003. p.316/317.

de sentinela dos sonhos: como um guia incomparável que faz os homens penetrarem nas virgens florestas das utopias, sem ceder aos seus encantos (tal qual um Ulisses preso ao mastro da sua embarcação para não cair nos encantos das sereias), mas buscando caçar, capturar a mitologia e os delírios que nela habitam e arruínam (ABENSOUR, 2000, p.116). A crítica que ele convida os homens a fazerem, longe de buscar a destruição do objeto, quer ser reconhecida como catártica, como salvadora, pois é capaz de compreender um duplo movimento: ao mesmo tempo em que apreende as marcas de irracionalidade presentes na razão igualmente conhece os traços de razão (tanto no sentido de racionalidade quanto no de estar certa/segura) que apresenta a irracionalidade (ADORNO, 1979, p.84).

Antes da análise específica das *Teses*, que serão objeto de reflexão específica nos capítulos subsequentes, convém desenvolver alguns conceitos introdutórios, bem como informar os principais temas que ocuparão a teoria da história e da memória de Benjamin e que serão objeto de detida análise ao longo dessa tese. Em suma, o objetivo com essa introdução ao pensamento benjaminiano, mais especificamente à sua teoria da história, é apresentar os fundamentos teóricos que balizarão as análises que serão feitas dessas categorias ao longo desse trabalho.

Um dos mais cultuados estudiosos da obra de Walter Benjamin, o brasileiro radicado na França, Michael Löwy delimita as referências que permitem a Benjamin a construção dessas teses, a saber: o *Romantismo alemão*; o *messianismo judaico*; e o *marxismo*. Todas essas referências devidamente apropriadas, (re)construídas e (re)interpretadas, conforme as particularidades que marcam o pensamento benjaminiano, como se verá a seguir.

### 1.1.

**O Romantismo alemão como fundamento crítico à modernidade capitalista e o Surrealismo como seu correlato na contemporaneidade.**

Em uma tentativa de contextualizar a singularidade do pensamento de Benjamin no contexto do pensamento judeu alemão do começo do século XX, Löwy irá afirmar:

*« Le néo-romantisme, en tant que critique morale e sociale du 'progrès' et de la Zivilisation moderne était la tendance dominante au sein du monde intellectuel et artistique allemand de la fin du XIXe siècle jusqu'à l'essor du fascisme. Il s'agissait tout d'abord d'une réaction au processus d'industrialisation incroyablement rapide, puissant et brutal du pays pendant cette période, qui menaçait de dissoudre toute les anciennes valeurs et croyances et de les remplacer par le calcul froid et rationnel de la production marchande » (LÖWY, 1983, p.772).*

No pensamento de Benjamin, ideias como utopia, anarquismo, revolução e messianismo, são articuladas com uma crítica cultural *neo-romântica* do 'progresso' e do conhecimento moderno que é puramente técnico-científico. O passado (representado pelas comunidades monásticas) e o futuro (das utopias anarquistas) são diretamente associados em um contexto tipicamente romântico e revolucionário (LÖWY, 1983, p.773).

Em seu livro *“Revolta e Melancolia”* (escrito em parceria com seu amigo Robert Sayre), Löwy acaba apresentando o romantismo como uma visão do mundo que é fundada na tentativa de sujeição da civilização industrial burguesa. Seus alvos são as marcas características da sociedade capitalista moderna: o cálculo racional; a mecanização e o reencantamento do mundo; a racionalidade instrumental; a reificação das relações sociais; a dissolução de todos os laços comunitários. Plenos de nostalgia por um tempo passado em que os homens viviam em harmonia com si mesmos e com a natureza, o romântico acaba sendo muito atraído pela religião, pelos mitos, pelas tradições e símbolos que carreguem uma aura mágica e, simultaneamente, acaba por expressar uma atitude pessimista e desesperada em face da realidade do tempo presente (TRAVERSO, 2011, p.33).

O *Romantismo alemão* não pode se resumir a um movimento literário ou artístico, mas se constitui como um verdadeiro modo de vida, um estilo próprio de se encarar o mundo com uma nostalgia e uma visão crítica sobre o que se perdeu com o advento da moderna civilização capitalista e industrial. Trata-se de

uma forma de encarar o mundo apontando o dedo para aquilo que se quer esconder na busca (desenfreada, insana, a qualquer custo) do progresso técnico-científico: a vida sendo quantificada e mecanizada<sup>14</sup>, com o desmembramento da noção de pertencimento a uma comunidade, com uma sensação de desencanto com o mundo. Entretanto, o recurso ao *Romantismo*, por Benjamin, longe de se constituir uma nostalgia reacionária (no sentido de se tentar reproduzir o *status quo ante*), pode ser lido como uma nova modalidade de pensamento romântico, com a marca da revolução e da crítica ao presente (mais do que um retorno ao passado), trata-se, enfim, de um desvio pelo passado rumo a um outro futuro possível, utópico, redentor (LÖWY, 2015, p.30 e ss.).

É nesse sentido, que Benjamin apresentará uma crítica a modernidade (capitalista, industrial e “progressista”) tendo como base as alegorias, estéticas, a metafísica e ao universo, tipicamente, românticos. Sua preocupação principal é que a marcha impiedosa do progresso moderno tenha transformado o ser humano numa máquina de trabalho, tendo esse trabalho se resumido a simples técnica<sup>15</sup>, sendo as pessoas submetidas e esmagadas pelo mecanismo social (conforme será melhor detalhado em item posterior). Curioso é notar que Freud, que terá uma obra dedicada à crítica ao progresso (conforme demonstrado em tópico subsequente), sendo leitor de Nietzsche e Shopenhauer, assume um pessimismo impregnado dessa tradição romântica de uma visão desencantada do mundo. É com esse olhar pessimista e, ao mesmo tempo, com o desencantamento romântico que ele irá apontar aquilo que ele chama de narcisismo das pequenas diferenças produzirá como resultado exclusão e intolerância, humilhação do inimigo e do marginal, ofensas são dirigidas ao outro e suas diferenças, inveja destrutiva daqueles que julgamos possuir mais e melhor (LAUFER, 2010, p.25).

<sup>14</sup> Ou como estabelece H. Arendt, quando nos tornamos “o que” ao invés de “quem” (ARENDT, 2005, 15 e ss.).

<sup>15</sup> A transformação dos cursos superiores de Direito em cursos técnicos parece ser uma tendência num país com a absurda quantidade de Cursos jurídicos (totalizando mais de 1.200 cursos no Brasil, mais que a soma de todos os países do mundo juntos, cf. OAB: <http://www.oab.org.br/noticia/20734/brasil-sozinho-tem-mais-faculdades-de-direito-que-todos-os-paises>) e em que estes têm, em sua maioria, se tornado cursos preparatórios para os concursos da carreiras jurídicas e com uma clara ênfase nas disciplinas técnicas e processuais, frente as disciplinas propedêuticas, teóricas, éticas e reflexivas. Cf. UNGER, 2005, p.16 e ss.

Numa espécie de catarse prevendo o apocalipse que se aproximava, Benjamin parecia querer alertar que o incêndio, que a proposta fascista de aniquilação do humano em nome do progresso se aproximava e se tornava, infelizmente, mais real. Isso que Benjamin temia (ou previa?) aparece explicitamente descrito na clássica definição de Primo Levi sobre os dois tipos de pessoas que existiam aprisionadas no Campo de Concentração: os *submersos* e os *afogados*, ou seja, aqueles que se salvam (e que seguem adiando o seu fim) e aqueles que perecem<sup>16</sup>. Esses últimos, marcados pelo símbolo do fracasso, condenados a perecerem antes dos outros, vivem em sua solidão e desamparo no aguardo de seu destino, formam, no que Levi descreve, uma “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio”. Humilhados, oprimidos, enfraquecidos, com toda dignidade sufocada e silenciada, esses (não) homens impõem, aos que sobrevivem, algo insuperável, a renúncia de parte do seu mundo moral, pois não reconhecer e não se engajar na luta por esses que se afogam (até hoje) pelo caminho significa, por fim, o abandono da própria humanidade (LEVI, 2015, p.127 e ss.).

É essa crítica romântica, essa busca de reencantamento do mundo, que tornam o recurso ao Romantismo parte essencial da elaboração da sua historiografia. Isso que a maioria vê como uma inevitável fatalidade, ou seja, que alguns terão que tombar para que o mundo “evolua”, é o que desencadeará, em Benjamin, “a fúria de uma reflexão filosófica” (MATE, p.13).

### 1.1.1.

#### O Surrealismo e a atualização do ideal romântico

Conforme tese defendida por Löwy, o surrealismo aparece como o mais fascinante exemplo de uma corrente romântica no século XX, visto que é, dentre os movimentos culturais do século passado, aquele que trouxe consigo a mais alta

<sup>16</sup> Dentre esses o que aparece como feito para afundar/afogar são chamados de “mulçumanos”. Essa figura será objeto de análise comparativa em capítulo posterior com o lúpem ploretariado (como sujeito da história em Benjamin); o pária e apátrida (como alvo da ação totalitária em Arendt); e a ralé (como categoria social essencial na conformação injusta de sociedade à brasileira, cf. Jessé Souza).

das pretensões românticas, a saber: o reencantamento do mundo. Além disso, o surrealismo acaba trazendo também o modo mais radical da dimensão revolucionária do romantismo, ou seja, a revolta do espírito e a revolução social, em outras palavras: mudar a vida (Rimbaud) e mudar o mundo (Marx) são as duas estrelas polares que guiam o movimento revolucionário desde sua origem, impulsionando assim práticas culturais e políticas subversivas (LÖWY, 2014, p.90). No caso específico da realidade política e social brasileira elas são tão plenas de práticas tão surreais que talvez a subversão dessa realidade esteja na afirmação e revelação da própria realidade, sem que seja preciso subvertê-la para alterá-la...

Com o preço que pagou com muitas defecções e cisões, o núcleo do grupo surrealista em torno de André Breton e Benjamin Péret jamais abandonou sua recusa intransigente à ordem social, moral e política estabelecida. Apesar de suas diferentes formas de ação partidária (stalinismo, trotskismo, anarquismo) o que define a natureza política do surrealismo é a revolta contra o estado de coisas existentes e a afirmação de um princípio soberano de liberdade contra todas as opressões, quer sejam religiosas, patrióticas, mercantis ou totalitárias (LÖWY, 2014, p.91).

O surrealismo não se opõe ao Iluminismo, mas ele ataca com ferocidade sua caricatura na civilização capitalista ocidental, ou seja, o que se entende por isso é a visão do Iluminismo como um racionalismo abstrato e limitado, como uma platitude realista, como um positivismo adorador da *ordem* e do *progresso*. É a busca por uma alternativa à essa forma de civilização que marcará toda a história do surrealismo. Em função disso, não será o *ocultismo* que o interessará nas formas culturais pré-modernas (tais como: kabala; alquimia; magia; e as artes, ditas, primitivas da Oceania e das Américas), mas sim a carga política imensa da qual tais formas de cultura são portadoras, essa carga (explosiva) permite aos surrealistas dinamitar a ordem cultural estabelecida e o conformismo positivista (LÖWY, 2014, p.92).

Benjamin se fascinou pelo surrealismo justamente por enxergar nele um movimento profundamente revolucionário e libertário, além de vê-lo como uma

forma de iluminação profana de “*inspiração materialista e antropológica*”. Essa iluminação profana consiste, acima de tudo, nas “*experiências mágicas sobre as palavras*” nas quais se interpretam “*palavras de ordem, fórmula de encantamento e conceito*” (LÖWY, 2014, p.92).

O “*Livro das Passagens*” pode ser visto como o resultado de seu encantamento e descoberta do movimento surrealista. Margareth Cohen irá reconhecer uma marca comum entre Benjamin e André Breton de forma que ambos parecem incorporar, na sua visão, um *marxismo gótico* que é distinto da visão dominante do marxismo que é, marcadamente, materialista e contaminado que é por uma ideologia evolucionista do progresso (COHEN, 1995, p.58). Nesse sentido, a expressão *marxismo gótico* deve obrigatoriamente ser lida de acordo com uma *concepção* romântica: o fascínio pelo encantado e pelo maravilhoso, bem como pelos aspectos fascinantes das sociedades e culturas pré-modernas. Em resumo, para Löwy, o *marxismo gótico* de Breton e Benjamin deve ser entendido e lido como uma espécie de materialismo histórico que é sensível à dimensão mágica das culturas do passado (LÖWY, 2000, p.42).

Para Benjamin o surrealismo se constitui como algo além de um movimento artístico, visto que acaba aparecendo como uma tentativa de se retirar de dentro dos círculos literários uma série de experiências fantásticas, mágicas que carregam em si um evidente porte revolucionário. Sendo mais preciso, trata-se de um movimento profundamente libertário e que, como tal, busca uma convergência com o comunismo é nesse sentido que Benjamin irá afirmar que “*desde Bakunin a Europa sente falta de uma ideia radical de liberdade. Os surrealistas são essa ideia*” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2000, p.45).

De fato, essa liberdade que é permitida e estimulada pela aproximação com o fantástico e pela dinâmica mágica, que marcam o surrealismo, pode vir a ser um potente instrumento de liberação dos homens ante a jaula de aço (cf. LÖWY, 2014) que parece os prender, especialmente depois do fim da história (cf. FUKUYAMA, 1992). Nesse sentido, a falta de medo diante da fantasia e do impensado dá ao surrealismo o poder de permitir aos homens a ousadia de pensar uma nova realidade que não seja liberal, capitalista, evolucionista, de uma história

contínua e lógica que levará a um futuro utópico e pleno de progresso e realizações humanas.

Conforme Weber salientou, a civilização capitalista e industrial moderna (prosaica e limitada) se caracteriza por um desencantamento do mundo. É nesse sentido que a visão romântica do mundo, professado por Benjamin, abraça o surrealismo como o “*rabo do cometa*” (cf. Breton) que leva consigo uma firme aspiração de reencantamento do mundo (LÖWY, 2000, p.47).

Atualmente o surrealismo aparece presente em movimentos que tem como lugar: Praga, Madrid, Estocolmo, Leeds, Chicago, etc. Além dessas na edição de número 4 da revista francesa “*Surréalisme, Utopie, Rêve et Révolte*” (SURR) fica claro que: enquanto a recusa da “*infâmia existente*” e a utopia de uma outra civilização (na qual, parafraseando Baudelaire, o sonho não será inimigo da ação) assombrarem qualquer indivíduo, qualquer homem ou mulher obstinado, o surrealismo continuará carregado daquilo que Benjamin chama de “*tempo de agora*” (‘*Jetztzeit*’) (LÖWY, 2014, p.93).

## 1.2.

### A teologia judaica e a promessa de redenção

O segundo eixo que serve de base a historiografia benjaminiana é o *messianismo judaico*. Inclusive, Benjamin une os dois elementos, até então aqui presentes, ao afirmar que a essência histórica do romantismo deve ser buscada no messianismo romântico, de forma que a vida da humanidade deve ser lida como um processo de realização e não como um projeto, uma expectativa de um futuro, de um devir (LÖWY, p.21).

Em uma crítica direta ao que ela chama de “modernidade esclarecida” (“*la modernité éclairée*”), que na sua leitura, acaba por ignorar (ou se apropriar mal) do conceito de experiência em Kant que ela invoca o espaço para uma doutrina (histórica) e um messianismo (político) tal qual Benjamin propõe em suas *Teses*, nesse sentido, ela pergunta: “Qual é esse conceito superior de experiência que Kant libera, apesar dele, e que os neokantianos (a modernidade

esclarecida) ignora e que Heidegger desconhece?” É precisamente a experiência “religiosa e histórica” que se denomina experiência messiânica. Essa doutrina (nome que parece mais adequado à essa filosofia do futuro e messiânica, é muito próxima à história e da filosofia da história que lhe são parentes. Pois é, justamente, agora, quando a teologia é “*anã*” e a metafísica foi desossada, que uma doutrina (sem corpo) e um messianismo (sem Messias) se fazem necessários (PROUST, 1994, p.12/13).

Quando Jesus profere essas palavras ele estava, na verdade, fazendo uma leitura e interpretação do livro do profeta Isaías

“18 ‘O espírito do Senhor está sobre mim,  
porque ele me consagrou com a unção  
para anunciar a Boa Nova aos pobres;  
enviou-me para proclamar a libertação aos cativos  
e aos cegos a recuperação da vista;  
para libertar os oprimidos e para proclamar  
um ano da graça do Senhor.”

Jesus escreve da Galileia, terra dos excluídos, e pela leitura que ele faz dessa passagem do profeta se pode perceber a ideia de que o Espírito de vida presente e irrompe na comunidade a partir dos fatos históricos. Dessa feita, pode-se concluir que o mesmo Espírito que move a ação de Cristo (do messias) age também em toda comunidade, de maneira que as mesmas obras e ações feitas por ele poderiam ser levadas à cabo por qualquer membro da comunidade. Outra conclusão que se pode ter pela leitura acima é que a proposta de Jesus busca beneficiar diretamente os pobres, os excluídos, os oprimidos, de forma a tornar claro que o amor principal de Deus se dirige aos pobres e marginalizados a quem não esquece, pelo contrário pauta a sua obra pela necessidade de se lembrar desse sofrimento e fazer justiça à ele (KONINGS, 1981, p.208).

Benjamin rompe com a concepção dominante da história (que ele chama de historicismo) ao apresentar um conceito messiânico e apocalíptico dela. Dessa forma, só há história quando se quebra o presente com a presença (sic) do

passado esquecido. Nessa história do sofrimento está a possibilidade da experiência total sem a qual não há história. É por isso que Mate irá falar na importância de uma *razão anamnética* que reconhece os sofrimentos e que não está disposta a trocar a realidade do seu significado por uma teoria da verdade que o trivialize. O apocalipse aparece, nessa leitura, não como o anúncio de uma catástrofe eminente, mas como um alerta (*aviso de incêndio*) de que se as coisas continuarem como estão caminha-se a passos largos para a catástrofe. Sendo assim, como forma de interromper os tempos que avançam em sua marcha incansável e insana rumo ao progresso futuro, há que se consolidar a consciência de que o tempo é um bem escasso e que nada auxilia mais nessa tentativa de interromper o *crash* final do que a memória dos vencidos (MATE, 2008, p.24).

O que Benjamin parece pretender, em suma, com a apropriação dessa dimensão messiânica é uma mediação entre as lutas por libertação que ao longo da história (“profana”) da humanidade ocupou diversos cenários, com a realização da promessa do Messias. Na tese descoberta por Giorgio Agamben (XIIa<sup>17</sup>), aparece de modo explícito essa figura emancipadora como uma secularização do messianismo, ao mesmo tempo o messianismo seria um acréscimo de potência à essa consciência secularizada (MATE, 2010, p.26). O que Benjamin parecia querer chamar atenção era para o fato de que o projeto iluminista de secularização, de desencantamento do mundo, implicava em consequências que deviam ser reparadas, é por isso que o messianismo torna-se importante por permitir se ler os fracassos (individuais ou sociais) como um direito que foi privado (quando não efetivado e reconhecido), por permitir à estes que foram privados de uma história a ser compartilhada a esperança de algum dia a verem realizada e redimida. É por isso que a recordação, aparece nesse contexto, com o objetivo de fazer-se justiça ao passado, reconhecer na história dos que perecem (se afogam) no caminho uma injustiça ainda presente e atual, ou seja, com Mate, ver os projetos frustrados não como consequências inevitáveis do progresso, mas como injustiças ainda a espera de reparação (MATE, p.28). Benjamin, enfatiza que o messianismo permite que se faça justiça àquilo que, no mundo material e secularizado do progresso, parece perdido. A recordação, a

<sup>17</sup> Tese descoberta por Giorgio Agamben em 1981, em texto datilografado. Cf. MATE, 2010, p.355.

memória, permitem a reabertura daquilo que é dado como fato, como dado, como morto. Quando se lembra, ainda que involuntariamente, abre-se espaço para uma nova história e, conseqüentemente, para um outro futuro inesperado e impensado. Por isso que, para Benjamin, o filósofo deve atuar como um *catador*, que recolhe os dejetos desprezados pela marcha triunfal dos vencedores com o objetivo de se evitar a repetição da história e a continuação da desumanidade.

Benjamin rejeitará na ideia de redenção (oriunda dessa tradição judaica) sua leitura como um ato divino que implica na passividade do homem. Deus aparecerá para seus olhos como a utopia e a esperança de uma libertação a ser conquistada, de forma que Ele não constitui nem a estrutura secreta, nem o objetivo providencial da história (TRAVERSO, 1997, p.63).

A menção ao judaísmo por Benjamin (diferentemente do que ocorre com Rosenzweig e Scholem) não busca somente uma reconquista de uma identidade perdida (em um contexto de domínio da razão protestante ocidental), mas quer transformar o racionalismo ocidental, por meio do aporte crítico dessa tradição judaica, de forma a estabelecer um conceito menos unilateral de universalidade (ROCHLITZ, 1992, p.13). Colocar as sombras trazidas nas dobras ou nas costas da história em plena luz e as submeter ao fogo brilhante da atualidade histórica, arrancar da história suas virtualidades excepcionais, é o que define o programa messiânico da história que Benjamin resume na famosa frase da Tese VIII: “o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral.” (BENJAMIN, 1996, p.226). Em efeito, messiânica é a história a qual cada explosão de justiça, cada exceção salva a regra. “Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o messias” (cf. Tese XIII, b. BENJAMIN, Walter. in LÖWY, Michael. 2005, p.142), dessa forma, é, aqui e agora, messiânica toda exceção cheia de esperança de justiça a explodir (PROUST, 1994, p.10).

Márcio Seligmann-Silva, afirma que o historiador benjaminiano se dirige para o que é desprezado, despojado, para os cacos e ruínas da história e, diante dessa imposição, não resta mais espaço para a historiografia tradicional e sua crença no distanciamento objetivo entre o pesquisador e o objeto da sua pesquisa (SELLIGMAN-SILVA, 2006, p.394). É nesse sentido que ele afirmará que o

historiador de Benjamin não busca a representação mimética e exata do passado (como prefiguraria a historiografia tradicional), pelo contrário, este historiador deve estar atento as reminiscências, aos detalhes que passam despercebidos e que, num relance, iluminam toda uma história até ali ignorada. Nesse momento, em que paralisa seu olhar para algo até então ignorado, ele permite a salvação, a redenção, daqueles a quem não se permitiu uma história (Idem, p.399). É nesse sentido que Olgária Matos fala do *kairós*, como categoria epistemológica benjaminiana, que significa a habilidade de agarrar a oportunidade, de aproveitar a ocasião<sup>18</sup>, ocasião esta que irá possibilitar aos fracos triunfar sobre os vencedores. É por isso que Olgária Matos afirma o “*kairós* é a apoteose do instante”(MATOS, 2006, p.253). Como corolário dessa nova<sup>19</sup> historiografia proposta por Benjamin ressalta que o antídoto contra a miséria só pode estar na pobreza. Só aquele que vivencia o máximo do opróbio, da desolação desumana e do sofrimento pode ser capaz de imaginar um sistema que não exclua, não humilhe, não oprima (MATE, p.40).

Muito além de uma “confusão” entre os termos, Benjamin afirma que há uma dialética entre os fins e os meios: não haverá sociedade sem classes sem uma interrupção revolucionária da continuidade histórica (do *progresso*) e não haverá ação revolucionária do proletariado se o objetivo (sociedade sem classes) não for compreendido em toda sua potencialidade explosiva messiânica, como um ponto de ruptura. O objetivo de Benjamin não é a revolução pela revolução, mas, na sua leitura, sem revolução não haverá redenção e sem uma visão messiânica/redentora da história, não haverá *práxis* revolucionária autenticamente radical. Cabe, por fim, salientar que essa dimensão religiosa do pensamento de Benjamin não é uma fuga do político para o místico, mas uma forma de busca por uma separação radical que permita à utopia *embaralhar* os jogos políticos clássicos, por se situar em referência à questão revolucionária (LÖWY, 1983, p.793).

<sup>18</sup> Parafraseando o dito popular de que a “a ocasião faz o ladrão”, pode-se afirmar que, num contexto historiográfico benjaminiano, a ocasião faz o “trapeiro”, faz o historiador materialista e messiânico capaz de (no chafurdar de entulhos) fazer justiça aos que pereceram pelo caminho.

<sup>19</sup> Nova porque crítica a historiografia predominante (marcadamente positivista, burguesa e evolucionista) e nova porque, mesmo dentro do contexto da crítica marxista, é particular e única.

Ele qualifica de messiânico essa recollecção da histórica universal do mundo transformada em atualidade integral. No seu “*Fragmento Teológico-Político*” ele nomeará esse fenômeno de ‘*restitutio in integrum*’ (cf BENJAMIN, 2012, p.24), significando: a humanidade rememora todas as vítimas de opressão e, assim, cada coisa, cada criatura retorna ao seu estado primeiro, aquele do paraíso adâmico do ensaio sobre a linguagem (cf BENJAMIN, 2000, p.142). Na versão judaica é o *tikkun* que tem por efeito abolir o pecado original (BERDET, 2014, p.261).

Segundo o estudo de Peter Fenves sobre o messianismo de Benjamin é possível perceber essa ideia como uma tentativa de ruptura com os modelos temporais que promovem a culpa e a obediência, ampliando, com isso, a violência provocada pelo direito (que passa a atingir também a *psique* do homem) e encobrindo a história dos oprimidos (FENVES, 2010, p.58). É nesse sentido que Benjamin quer deixar claro que é preciso estar atento e lutar contra a possibilidade de esquecimento, ou pior, de apagamento da história da opressão que encobre o rastro de destruição que ainda provoca. O messiânico surge, assim, para mandar pelos ares essa cronologia histórica e reestabelecer, com isso, os vestígios de um passado que ainda clama por justiça e que ainda sofre hoje (BUTLER, 2017, p.76).

“Essa imagem do divino (como um Deus que busca destruir a própria vingança ao invés de ser vingador) equivale ao tempo, um tempo que exerce sua força apesar da recordação e do esquecimento dos seres humanos. Essa versão do tempo traz o perdão apenas porque não é determinada pela experiência humana do tempo, porque é um tempo indiferente aos seres humanos embora subtenda toda vida humana, um tempo que não é lembrado (ou lembrável) nem esquecido (ou esquecível). (...) O passado é perdoado porque é obliterado (...). O que é insolúvel continua o sendo, mas deixa de ser importante. Para Benjamin, o tempo ajuda, de maneiras totalmente misteriosas, a completar o processo de perdão, mas nunca o da penitência” (BUTLER, 2008, p.287).

Benjamin apresenta uma interpretação do messiânico que, fugindo da tradição judaica, busca proteger a história dos vencidos do risco que corre de ser apagada, esquecida. Para ele, há que se buscar os momentos da história em que o sofrimento dos oprimidos surge num lampejo, como um raio que interrompe a continuidade da história do progresso. Diante disso, pode-se afirmar que Benjamin estava, fundamentalmente, preocupado com um tipo de história que

seguia seu movimento contínuo e que na sua marcha deixava como rastro toda sorte de sofrimento e destruição (BUTLER, 2017, p.105). Enquanto essa história avançar e seguir seu caminho a opressão permanece e se amplia provocando não só a permanência da injustiça e sofrimento passados, mas também somando a estes as novas vítimas que acumula no tempo presente (e que cruelmente terão sua “chance” de serem igualmente esquecidas e apagadas na história que o futuro construirá dessa passado que hoje é presente).

Em meio à ruína da Europa Benjamin busca na escrita uma abertura messiânica para a catástrofe histórica. Essa ideia messiânica é nascida de um certo desespero político e da recusa nas ideologias do fim da história. Se a história se temporaliza pelo passado o *messias* é de uma outra ordem, pois ele não é uma diferença, mas uma variação não temporal. Ele não se move mais pelo mesmo tempo, mas por um tempo não histórico, não humano, *divino*, um tempo sem êxtase temporal, um tempo instantâneo. Em suma, a historiografia pensada por Benjamin é assombrada pelo passado, pela presença do passado no presente como traço, o que talvez quer dizer: pela impossibilidade da narrativa (GOLDSCHMIT, 2010, p.13).

Ao fim e ao cabo, a aposta messiânica dele pode ser assim definida: liberar a política da teologia-política, isto é, da transcendência deslegitimando a imanência política, tanto quanto da nova religião da legitimação dos tempos modernos (GOLDSCHMIT, 2010, p.15).

Ao invés de uma redenção comunista do futuro, a tarefa messiânica consiste em se voltar para o passado, em proteger os mortos que são ameaçados pelos fascistas de um perigo ainda maior: uma segunda morte pelo esquecimento. Essa tarefa busca, em suma, restituir pela rememoração o que foi destruído, vencido e o que cai por terra. Goldschmit irá afirmar que foi Victor Hugo que “(...) antes de Benjamin pôs em relação a ideia de democracia com uma visão *espectral dos mortos como povo*” (GOLDSCHMIT, 2010, p.277). Em face do que foi antes exposto, é possível afirmar que a revolução messiânica pretendida por Benjamin está mais preocupada e identificada com os mortos do que com a classe

operária. Ou seja, se constitui mais como uma luta do (e no) tempo do que uma luta de classes.

É justamente pelo fato de que o *messias* finaliza todo evento histórico que nada de histórico pretenderá se reportar ao messiânico. Isso porque, para Benjamin, o reino de Deus não é um objetivo, mas é um termo (AGAMBEN, 2011, p.248).

O tempo messiânico da tradição judaica (de que trata Benjamin em suas *teses*) não é como um objetivo próximo de uma espera vazia, mas é cada presente pontual que a constitui. A “*revolução copernicana na visão da história*”, da qual fala Benjamin, propõe um modelo de conhecimento histórico que é fundado na experiência temporal da memória. É um modelo construído em oposição à concepção histórica do historicismo (LAVELLE, 2008, p.215).

O passado não dá sentido ao presente, mas ele volta como uma presença espectral, não culpabilizante mas apelante. É o mundo que deve ser metamorfoseado pela reiteração historiográfica, uma vez que o passado oprimido é esquecido pela leitura fascista da história. É esta reiteração que trabalhará secretamente, sorrateiramente, para a vinda da instantaneidade messiânica (GOLDSCHMIT, 2010, p.14).

A escritura permite entender um sopro de ar ou um eco de vozes imperceptíveis. Esse apelo imperceptível consiste numa ínfima vibração do ar que assinala o secreto pelos índices, pelos traços, que escapam a toda percepção consciente. O choque sem medida do messias depende então de fenômenos ínfimos. Dessa forma, uma historiografia não pode se medir como materialista senão na medida em que fixa uma imagem do passado que revela sua espera messiânica, seu desespero. Em suma, fazer justiça ao passado é o repetir não o ressuscitando (o *Anjo da História* não pretende ressuscitar os mortos mais do que revelá-los) mas o reiterando, o fazendo voltar por uma escritura geral (GOLDSCHMIT, 2010, p.265).

A citabilidade integral do passado define, rigorosamente, o que Benjamin nomeia como *redenção*. A humanidade é salva da catástrofe histórica enquanto seu passado retorna e pode lhe responder ao citá-lo em uma grafia:

« (...) quelqu'un prend la décision de regarder en arrière, de jeter un dernier coup d'œil, de chercher un moment parmi les débris du passé pour voir non seulement ce qui a été perdu, mais aussi ce que peut être trouvé ». (MENDELSON, 2006, p.611).

### 1.3.

#### O materialismo histórico “*sui generis*” de Benjamin e sua crítica ao progresso.

O terceiro elemento fundamental na construção das *teses*, é o *materialismo histórico*, mas, como toda apropriação teórica feita por Benjamin, um marxismo *sui generis*, uma interpretação particular, subjetiva, e que permite, por fim, a confluência dessas três referências numa unidade de sentido.

Na condição de amigo, conselheiro e grande referência para Benjamin incorporar ao seu pensamento a teologia judaica, Scholem constrói uma imagem de Benjamin como *Janus*<sup>20</sup>, ou seja, com uma cabeça voltada para Brecht (com seu marxismo revolucionário) e outra para o próprio Scholem (com seu judaísmo e messianismo). Diante disso, Payot irá afirmar que essas duas inspirações benjaminianas estão *justapostas* e não intrinsecamente ligadas (PAYOT, 2014, p.47).

Benjamin se distingue da ortodoxia marxista num ponto central que diz respeito, justamente, à referência ao passado: para ele, o mundo novo o qual a revolução aspira não será construído sem “*salvar*” os fragmentos do passado, sobretudo os episódios da “*história dos vencidos*” que a memória da história oficial esqueceu, censurou ou reprimiu. É por esse fato que, para o último Benjamin (que nos seus últimos momentos escreveu suas *teses*), a reatualização dessas “*faíscas de esperança*” que foram enterradas no passado da humanidade e

<sup>20</sup> ou *Janus*, é um deus romano que, representado com duas cabeças voltadas para lados opostos, é associado às mudanças, às transições. Sua face dupla também serve como símbolo representando o passado e o futuro. Cf: <http://www.livius.org/articles/religion/janus/>

que se tornam, assim, a tarefa central tanto para os atores da história, quanto para aquelas que a recontam. Diante disso, o retorno ao passado não serve para restabelecê-lo, mas sim para atualizá-lo de modo a o integrar no presente. Dito de outro modo, esse retorno é um ato revolucionário que exige que se interrompa o curso das coisas, que se rasgue o tecido do tempo (que cobre os homens com esquecimento), que se destrua, no instante da rememoração, a amnésia natural na qual vivem os homens (MOSÈS, 2015, p.16).

No que se refere à sua porção materialista histórica, mais especificamente na sua interpretação materialista da história, Benjamin tenta um equilíbrio entre o pensamento massivo (cf. Brecht) e o pensamento micrológico. O primeiro é referente ao presente e o segundo ao passado (BERDET, 2014, p.16). Por isso que, do *Livro das Passagens*, tem-se:

*“Chaque connaissance historique se laisse concevoir par l’image d’une balance en équilibre : un plateau est chargé de ce qui a été, l’autre de la connaissance du présent. Tandis que sur le premier les faits recueillis ne seront jamais assez nombreux et peu apparents, sur le second doivent se trouver seuls quelques poids lourds et massifs» (BENJAMIN, 1997, p.485).*

Em face do pensamento dialético de Benjamin, é possível se afirmar que este atua conforme um movimento lógico pelo qual, após ser pacientemente mergulhado em um fenômeno concreto, ele retorna bruscamente e percorre num clarão o caminho que o leva ao seu antípoda (BERDET, 2014, p.17).

Outro que teve um relacionamento pessoal (embora conturbado) com Benjamin foi Theodor Adorno que, a respeito dele, afirmou:

*« On pourrait dire que toute sa pensée relève de ‘l’histoire naturelle’. Les éléments pétrifiés, gelés ou obsolètes de la culture, tout phénomène culturel qui a perdu sa vi et sa chaleur, les fascinaient tout comme un collectionneur est attiré par une fossile ou une plante conservée dans un herbier (...) Ce qui l’intéresse ce n’est pas seulement de réveiller la vie fossilisée, mais encore de considérer les choses vivantes comme si elles appartenaient à un passé lointain, à l’histoire primitive, pour qu’elles dévoilent ainsi brusquement leur signification ». (ADORNO, 2001, p.16).*

De plano, Löwy salienta que, diferentemente do “marxismo oficial” (partidário, de Estado) então vigente, o marxismo de Benjamin assume uma

posição crítica em relação ao progresso e a, suposta, evolução científica. É nesse sentido que ele irá afirmar que a revolução, a verdadeira revolução que libertará todos os oprimidos, não será o resultado natural e inevitável do progresso técnico-econômico, mas sim a interrupção de um desenvolvimento histórico que parece levar à catástrofe. É como se a revolução aparecesse, como a alegoria que dá nome à um ensaio do autor cujo título é “Alarme de Incêndio”, como um aviso capaz de parar a roda da história e acionar o freio antes do precipício. Benjamin pretende, com esse “Alerta”, com sua peculiar filosofia da história, uma forma de captar, de reconhecer aquilo que foi considerado liquidado, aquilo que foi dado como morto e acabado. Fatos e acontecimentos podem ter passado despercebidos até mesmo por aqueles que sofrem, mas, como Kafka, ele enfatiza que se morrem desesperados é por que tinham expectativas de uma nova realidade, de um outro destino que lhes foi negado e que só com a lembrança deles é possível de ser restituído (MATE, p.37).

É curioso afirmar que, apesar dessa pouco usual junção entre marxismo e teologia judaica, ou seja, entre dois campos, via de regra, lidos separadamente e, até, como opostos, Benjamin tenta mostrar um Marx heterogêneo a ele mesmo. Esse seu marxismo é determinado teologicamente, sendo, do ponto de vista da essência, um messianismo. Se ele inscreve seu pensamento no comunismo é porque talvez essa inscrição seja histórica e estrategicamente necessária em uma era do fascismo (GOLDSCHMIT, 2010, p.15).

Benjamin é extremamente pessimista com aquilo que a humanidade compra como um progresso, como uma “melhora” na qualidade de vida pra todos, parecendo antever que o progresso científico poderia levar a possibilidade de extermínio da própria espécie humana, como na corrida nuclear da guerra-fria, ou como Arendt temia: “desde a invenção da bomba atômica, o medo de a Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição” (ARENDT, 2004d, p.26). É por isso que ele tentará organizar esse pessimismo buscando emancipar as classes oprimidas, ou seja, pessimista quanto a um futuro que se promete melhor do que o passado, mas a custa dos sacrifícios no presente, ele pretende articular um pessimismo revolucionário que permita chamar atenção para a profundidade dos custos do

progresso (LÖWY, p.23). Assim como em Blanqui (fonte de referência explícita manifestada na *tese* XII) e Péguy, Benjamin estrutura uma verdadeira “melancolia revolucionário”, que pode ser traduzida como um sentimento de reiteração do desastre, como um temor de eterno retorno das derrotas que deve impelir a todos a vigilância e a ação para que a história não se repita com catástrofe para que se interrompa o sofrimento presente (Idem, p.25).

Em seus escritos sobre Baudelaire e sobre Bachofen (do fim dos anos 30 do século passado e, como salientado anteriormente, duas fontes de sentido para a compreensão das *teses*) Benjamin parece explicitar como ele promoverá essa fusão desses elementos nas *teses*: ao retomar a ideia romântica da oposição entre o humano e o mecânico ou, como explícito na *tese* I<sup>21</sup>, entre a vida humana e o autômato ela a articula com a degradante condição de trabalho do proletário que, emblematicamente retratado por Chaplin em “Tempos Modernos”, se tornam mais uma máquina na engrenagem, automática, substituível, infatigável<sup>22</sup>. A articulação entre a figura romântica e a crítica marxista permite que Benjamin se coloque em confronto com uma forma de civilização (urbana, industrial e moderna) que produz vítimas que só (re)conhecem a experiência com o imediato, ou seja, incapazes de articular seu sofrimento, sua desgraça, com a tradição histórica, social e cultural em que se inserem. Incapazes de memória não reagem, não atentam que o que te foi prometido como prêmio pelo seu esforço nunca virá (nem para seus netos, como evidencia uma triste realidade segregadora e discriminatória como a brasileira que mantém o seu “público alvo” a séculos). Aliás, Mate parece deixar claro que, longe de pregar um retorno (conservador) a um período romântico, sua causa pretende ser a causa dos oprimidos e, por isso, ela está calcada na escola de Marx, por isso ela é tão implacável com os vícios de

<sup>21</sup> Francamente inspirada na literatura fantástica de Edgar Allan Poe, especificamente no conto “O jogador de xadrez de Maelzel”. (POE, p.412 e ss.)

<sup>22</sup> O que é incrivelmente atual, mesmo passado quase 1 século, em um mercado de trabalho cada vez mais marcado por um produtivismo estreito e desumano. Sem espaço para férias, folgas, atestados, sendo o homem relevante somente na medida e enquanto produz. Inclusive no próprio universo acadêmico parece vigorar essa lógica por meio de seus rankings, plataformas, enquadramentos e exigências quantitativas. Para tanto, ver a coluna de Thomas Wood Jr., no semanário “Carta Capital”, que tem o sugestivo nome “Universidades ou Fábricas?” (acessado em: <http://www.cartacapital.com.br/revista/850/universidades-ou-fabricas-253.html>). Sobre a qualidade e a quantidade de Teses de doutorado em Direito produzidas no Brasil faço referência ao interessante estudo de Marcelo Varela e Nitish Monebhurun (VARELA, 2013, p. 423 e ss.).

uma esquerda conformista, oficial e idólatra de uma revolução pelo progresso (MATE, p.35).

Em suma, pode-se afirmar que o uso que Benjamin faz do marxismo serve como instrumento para a radicalização e o aprofundamento da crítica às filosofias da história que eram à época marcadamente burguesas, positivistas, evolucionistas, com sua visão da história linear e restrita ao que aconteceu e a quem venceu. O que ele quer é potencializar a capacidade revolucionária e crítica do marxismo na sua construção da história dos oprimidos, daqueles esquecidos, inclusive, pelo marxismo oficial e tradicional que Benjamin, inclusive, não deixou de comparar com o nacional-socialismo (cf. LÖWY, p.31).

Como resumo do caminho que foi até aqui percorrido com o intento de estabelecer as bases do projeto historiográfico, político e filosófico, de Walter Benjamin com a construção de sua teoria da história e da memória, que serão objeto de análise pormenorizada nos capítulos subsequentes, são sua tentativa de pensar de modo crítico, revolucionário e emancipador, os principais standards da Modernidade.

#### **1.4.**

#### **A crítica à modernidade e a um progresso que produz sofrimento e insensibilidade social**

Dentre os temas que são centrais na obra de Benjamin a questão do estatuto da experiência na modernidade é fundamental para se compreender o cenário que marcava a realidade sócio-política que Benjamin se via inserido e que ele via caminhar para a catástrofe. Especialmente intrigado ele vai buscar constituir uma referência desse realidade moderna que o permita conceber uma teoria do reconhecimento e da emancipação dos oprimidos.

A principal consequência do desequilíbrio introduzido por uma teoria da história saturada pelo seu fim reside nas modificações radicais da referência às experiências individuais e coletivas. Esse resultado conduz a uma reflexão sobre as relações entre a experiência individual e a experiência coletiva comunicável,

entre choque e tradição, entre herança e modernidade. Benjamin redesenha e modifica os meios de interpretação de todas essas relações. A teoria benjaminiana da fantasmagoria da modernidade é a consequência pragmática de um processo de sobredeterminação da conceito de história como efeito de uma sociedade que porta as marcas dos bloqueios de pensamento e da sensibilidade no plano empírico. Essa atenção particular à origem, que é dada pela filosofia benjaminiana, é antípoda da teoria da resolução da história a partir do seu fim, pois na leitura de Benjamin há uma especial atenção ao sofrimento dos sujeitos, desde a (e na) origem, ao desaparecimento da subjetividade na repetição e no englobamento último (DERROITTE, 2012, p.11). Diante da falta de uma revolução que fosse capaz de fazer nascer uma nova ordem social desvinculada do século XIX, o mundo acaba por ser dominado por fantasmagorias múltiplas que repetem indefinidamente a competição (em quase tudo estéril) entre o Antigo e o Novo, o que acaba por provocar um duplo movimento: de um lado a repetição da catástrofe; de outro a catástrofe da repetição (ABENSOUR, 2000, p.189).

Dez anos antes de Benjamin escrever suas *teses*, Freud já chamava atenção para o *mal-estar* provocado por uma vida em sociedade que impõe ao indivíduo a repressão dos seus impulsos e desejos em favor de um projeto civilizacional.

#### 1.4.1.

#### **Freud e as agruras da civilização moderna**

Em um primeiro momento, Freud parecia querer demonstrar, no *Mal Estar na Civilização*, que o homem busca atingir seu bem estar e sua felicidade pela domesticação da natureza e o desenvolvimento dos progressos tecnológicos. Essa dominação do homem sobre o seu entorno lhe permitirá uma aparência de domínio sobre sua condição, de ter um controle sobre o tempo, o espaço e seu próprio corpo. Mas ele faz um alerta: “os progressos técnicos são sem valor em nossa economia da felicidade” (FREUD, 2009, p.81). Nesse sentido, acaba sendo inevitável constatar que a despeito das grandes inovações tecnológicas, do desenvolvimento aparentemente sem fim, o homem parece ainda não ter encontrado sua felicidade, pior ainda, sua própria condição humana lhe conduzirá

sem cessar em direção aos infortúnios e à tristeza, ele não poderá jamais fugir da sua condição. Em outras palavras, o homem fabrica a civilização para tentar melhorar sua condição, mas por ser ela mesma constituída por uma necessária repressão das pulsões, ela acaba por ser a primeira exposta à violência que pretende controlar (LAUFER, 2010, p.10).

Conforme definição do próprio Freud, civilização:

*« Civilisation désigne toute la somme des réalisations et des institutions par lesquelles notre vie s'écarte de celle de nos ancêtres animaux, et qui serve deux buts : protéger l'homme contre la nature et réguler ses rapports avec ses semblables » (FREUD, 2009, p.83).*

Tendo já afirmado que o sentimento religioso como uma ilusão, Freud se volta então para uma outra forma de ilusão: aquela da civilização. Na verdade, pode se afirmar que sobre outras formas de ilusão além da religião e da civilização, tais como: felicidade; sucesso; ou, conforme Benjamin, a ilusão do progresso (LAUFER, 2010, p.13).

Parece claro que, tal qual se percebe em Benjamin com a ideia de progresso, para Freud é inevitável associar a ideia de civilização com o mal estar que ela provoca, tal qual gêmeos siameses onde houver um projeto civilizacional, haverá um arsenal de insatisfações. De modo mais radical, de Benjamin também se pode pensar na impossibilidade do progresso pensado de forma dissociada aos derrotados, aos dejetos que dispõem pelo seu caminho.

A vida profissional do homem contemporâneo, confrontada que é também às necessidades econômicas, é vazia da sua parte prazerosa. Aquele ímpeto, aquele elã que normalmente é reforçado por e para um trabalho livre são reprimidos pela necessidade de produtividade, competitividade, rentabilidade, etc. Tornando trabalho necessário para a sobrevivência econômica, o trabalho é substituído pela segurança. Entretanto, contraditoriamente quanto mais o homem trabalha pela sua segurança mais sua liberdade é reprimida. Dessa forma, como num eterno retorno (de Blanqui, Nietzsche e Benjamin), a dialética freudiana

parece confinar a civilização em um paradoxo indispensável, uma repetição que não cessa de se inscrever (LAUFER, 2010, p. 17).

A ciência e dos desenvolvimentos técnicos da humanidade em direção a mais progresso e bem-estar produzem em seu excesso o inverso daquilo para o qual foram concebidos. É nesse sentido que, assim como fará Benjamin alguns anos mais tarde, ele desconfia tanto da ciência e seus excessos racionalistas e objetivantes, quanto de todo tipo de ilusão que ele quer demonstrar seus mecanismos de crença (LAUFER, 2010, p. 21).

Em suma, não há civilização possível sem remorso, culpa e desejo de punições. A renúncia que o indivíduo tem que, necessariamente, fazer pelo bem da coletividade produz uma agressividade que irá se voltar contra a civilização ela mesma. Esse eterno retorno, essa compulsão pela repetição acaba servindo como uma espécie de remédio que ajuda a reduzir o traumatismo. Isso porque o indivíduo se torna tão acostumado com a violência e com o absurdo que passa a nem mais notá-lo, a sofrer por eles (LAUFER, 2010, p.29).

Em um dos seus últimos textos, *O homem Moisés e a religião monoteísta* (de 1938), Freud irá afirmar que: “vivemos em uma bem estranha época e constatamos com surpresa que o progresso se alia a barbárie<sup>23</sup>” (FREUD, 1993, p. 68).

#### 1.4.2.

#### **A crítica benjaminiana da modernidade: perda da experiência e da sua transmissão.**

A experiência moderna irá ocupa-lo naquilo que os homens têm e vivenciam aqui e agora, especialmente aquilo que experimenta na metrópole moderna. Ele se interessa pelos fenômenos (aqui também com especial ênfase para a produção cultural) a partir do ponto de vista da experiência que os homens têm e que são passíveis de transmissão (BERDET, 2014, 20).

<sup>23</sup> « nous vivons à une bien étrange époque et constatons avec surprise que le progrès s’allie à la barbarie »

No prefácio ao seu livro *“Entre o Passado e o Futuro”*<sup>24</sup>, Arendt apresenta um trecho de um poema de René Char em que o poeta se expressa: *“Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”*. Dessa passagem, ela extrai alguns elementos interessantes e fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Ela irá afirmar a importância do testamento para se legar ao herdeiro o que é seu de direito, transmitindo as posses do passado para o futuro. Acontece que, sem tradição (podendo-se entendê-la como o testamento político), sem o testamento a estabelecer o que cabe a cada um por direito, o tempo parece correr sem nenhuma continuidade consciente, ou seja, o tempo aparece como uma simples mudança do mundo à base das alterações biológicas das espécies que o habitam. Mas o ponto principal desta análise, para as propostas desse trabalho, é a grande perda, em termos políticos, causada por um lapso de memória que acometeu todos aqueles (herdeiros, testemunhas, atores, etc.) que retiveram nas mãos o tesouro. Arendt irá afirmar e se preocupar com o fato de que todo acontecimento vivido precisa ser contado, toda experiência, especialmente as políticas (e mais detidamente as traumáticas), precisa ser transmitida e que sem a articulação com a memória a história se perde (ARENDT, 2000, p.32). Como na célebre frase de Tocqueville, no seu clássico *“A Democracia na América”*, Arendt alerta para o fato de que *“desde que o passado deixou de lançar sua luz para o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”* (TOCQUEVILLE, 2000, p.218). A importância de se salvar a tradição que é o que torna possível essa incorporação da experiência coletiva à experiência pessoal, que é precisamente o que a faz viva como tradição (DUFOUR – EL MALEH, 1990, p.204).

Em uma de suas notas preparatórias das *teses* Benjamin afirma que: *« aujourd’hui l’histoire universelle n’est jamais considérée que comme une espèce d’esperanto. Aux espérances du genre humain elle donne une expression aussi bonne que le nom de cette langue universelle »*. Diante disso, uma concepção de história universal que tenha como modelo o *esperanto* não será outra coisa do que uma organização sumária de elementos essenciais de todas as

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *Prefácio: A Quebra entre o Passado e o Futuro*. In: ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p.28 e ss.

histórias particulares. Mas essa história adicional não constituirá o mundo por uma atualidade integral e liberta de toda escritura, mais ainda de uma escritura consagrada a uma transmissão infinita (AGAMBEN, 2011, p.55).

Benjamin afirma que o passado deve ser salvo, não tanto do esquecimento ou da indiferença que o ameaça, mas ainda mais:

*« d'un certain mode de sa tradition. Le mode par lesquelles il est estimé comme un héritage est plus néfaste encore que pourrait l'être sa disparition. L'histoire de la culture accroît les poids des trésors qui pèsent sur les épaules de l'humanité. Mais elle ne lui donne pas la force de s'en dégorger et donc le prendre en main ». (AGAMBEN, 2011, p.63).*

De acordo com Benjamin, redimir o passado não quer dizer o reintegrar em sua verdadeira dignidade para o transmitir de novo como herança para as gerações futuras. A tradição não é (e não pode ser) devotada a perpetuar e repetir o passado, mas sim a o acompanhar em seu declínio, sob uma perspectiva de que passado e presente, coisa a transmitir e ato de transmissão, o que é único e o que é repetível se identifiquem integralmente (AGAMBEN, 2011, p.262).

Para que uma ideia, ou um discurso, possa se tornar esclarecedora no presente há que se ter uma trajetória temporal, ou seja, há que passar por uma série de deslocamentos, caminhos, bifurcações, avanços e recuos, para que o uso da história seja capaz de afetar o presente e ser aplicado a ele (BUTLER, 2017, p.15).

“Para ser efetiva, uma tradição deve ser capaz de se afastar das circunstâncias particulares históricas da sua legitimação e provar ser aplicável a novas ocasiões no tempo e no espaço. (...) Isso significa que somente ‘cedendo espaço’ um recurso ético do passado pode prosperar em outro lugar e de uma forma nova, no meio de reivindicações éticas convergentes e conflituantes, como parte de um processo de tradução cultural que é também um mapeamento dos vínculos sociais ou mesmo do próprio espaço geográfico” (BUTLER, 2017, p.17).

Benjamin foi testemunha do fim de um mundo pautado e regido pela tradição, ou seja, um mundo em que a memória coletiva detém o papel de conservar e transmitir através das gerações o verdadeiro tesouro que representam as experiências históricas. O que as Grandes Guerras arruinaram, de fato, foi um

modelo antigo que, até aquele momento, tinham dado sentido à experiência humana. Na Europa burguesa do século XIX, este modelo foi encarnado na ideologia do progresso que tem a tendência de excluir do imaginário, ou melhor, da memória coletiva tudo o que não contribuiu para o desenvolvimento da sociedade (MOSÈS, 1989, p.22). Sendo assim, todas as falhas, interrupções, descontinuidades, regressões, desafios não suplantados, deixam de fazer parte da narrativa histórica por sua incapacidade de fazer sentido à uma história que é povoada somente por vencedores. As Guerras Mundiais acabaram por ensinar que era impossível se manter a ideia de progresso histórico, ou uma ideia de um sentido para a história, diante de uma realidade que evidenciava a irredutibilidade do sofrimento humano, ou o que é pior, sua ampliação em escalas nunca antes imaginadas. A Guerra impõe uma percepção do tempo histórico na sua própria realidade, na sua própria condição: de uma justaposição de momentos qualitativamente diferentes e que, diante desse fato, não se deixam totalizar (MOSÈS, idem, p.23). Isso parece claro quando se percebe que os sofrimentos passados não serão abolidos pelo futuro que pretende lhes dar sentido, ainda que este seja triunfante e emancipador, pois aquele que sofreu no passado já teve sua provação e está aguardando que se reconheça seu sofrimento e que se faça justiça a ele.

A lembrança não parece mais compatível com a forma que assumiu a experiência na modernidade. Se ela ainda existe é de modo a produzir um acúmulo de dados de modo inconsciente à memória. Enquanto que, para a tradição, a lembrança tinha uma dimensão coletiva, se esta dimensão existe, ainda hoje, ela está perdida no inconsciente da memória (RAULET, 1997, p.141).

Os mitos e as tradições não falam ao poeta a não ser, conforme Baudelaire, pelas “*lágrimas da nostalgia*”. A poesia se estabelece sobre as ruínas do mundo, sobre a morte de uma tradição. À essa consciência do desaparecimento é ligada uma consciência da historicidade da experiência. A história sempre começa, em Benjamin, quando se supera a tradição, ali onde uma geração não pode retomar as narrativas que formavam a base da geração anterior e onde, por consequência, se deve construir “*ex nihilo*” um mundo diferente (FABBRI, 2012, p.188-189). Essa passagem, permite reconhecer uma espécie de oposição entre

uma ideia de verdade (enquanto objetiva, universal e absoluta) e aquilo que é vivenciado, aquilo que é vivido. Dessa forma, pode-se afirmar que, para Benjamin, a construção abstrata de uma ideia do verdadeiro parece pouco importar a quem vive outra verdade na prática. Isso aparece como claro, na realidade contemporânea, quando se evidencia o uso de ideias abstratas para a legitimação de ações que representam seu oposto. Nesse sentido: estado de direito, pode servir como instrumento legitimador de práticas corruptivas; dignidade humana, que por ter conteúdo indeterminado ou reduzido (como na figura do *mínimo existencial*) torna seu desrespeito cotidiano e imperceptível; democracia, que legitima práticas abusivas cometidas em seu nome, etc. Estas ideias se constituem como muito distantes ou irreais diante da experiência que a maioria das pessoas vive no Brasil.

Em seu texto “*Infância e História*”, Agamben atribui a Benjamin o diagnóstico de que a pobreza da experiência será a característica da época moderna. E ao tratar do estudo de Benjamin sobre Baudelaire afirma que essa crise da experiência é o grande marco no qual a poesia moderna se situa. Desde Baudelaire a poesia moderna está marcada por essa ausência, sem precedentes, da capacidade de experiência. É em face dessa constatação que parece claro o porquê Baudelaire sabe colocar, como ninguém, a questão do *choque* (e sua experiência diante dele) no centro da sua arte (AGAMBEN, 2008, p.38).

Benjamin irá reivindicar uma tradição que está ocultada, oprimida, em constante ameaça e que está a espera de ser reconquistada. Por isso, ele opõe à continuidade mítica da repressão que exerceram em todos os tempos os vencedores a descontinuidade das revoltas pisoteadas e esquecidas, difíceis de redescobrir, mas vitais para o destino futuro da liberdade. É essa parte excluída da história que carrega consigo a esperança messiânica de uma reviravolta. Nessa operação de salvamento pontual aplicado, a cada vez, a um passado ameaçado (e que entra em constelação significativa com um presente obscuro que esse passado pode aclarar) Benjamin tenta revisar a história oficial da civilização ocidental e sua Razão (ROCHLITZ, 1992, p.11). Por exemplo, na história do Brasil é muito comum referências a movimentos revolucionários específicos, mas pouca referência se faz a outros exemplos de insurgência que ou ficam aglutinados em

um exemplo-tipo, que muitas vezes pode significar o apagamentos/esquecimento de exemplos semelhantes: como no caso do Quilombo de Palmares; ou então, acabam encapsulados por outros movimentos (quase concomitantes) e que assumem, em termos de registro e referência, uma grandeza desproporcional: aqui se pode citar o movimento (levado a cabo por negros, miscigenados e índios na Bahia, em 1798) conhecido como Conjuração dos Alfaiates que acabou abafada pela contemporânea Inconfidência Mineira e pela posterior Revolução Pernambucana (de 1817)<sup>25</sup>.

A modernidade representa, nesse sentido, uma ruptura, um deslocamento, em último caso, a perda da unidade da experiência. A todo momento a consciência moderna é inundada de fatos sem sequência e sem consequência<sup>26</sup>: automatização das atividades, banalização da confusão de bens e pessoas como mercadorias, atomização das massas, um verdadeiro furacão de informações, etc. O mundo parece ter declarado guerra à consciência, uma vez que, traumatizada, submetida a uma incessante série de choques, agressões, ela não parece estar mais em condições de fazer face e de dominar seus objetos. Nesse sentido, a consciência não aparece mais como capaz de registrar os fatos nas suas singularidades, de amalgamar o conteúdo preciso em seu lugar determinado na memória e de o manter à sua disposição contínua. Em resumo, essa consciência moderna já não mais é capaz de vivenciar cada experiência, não conseguindo mais conservar dela uma lembrança viva (PROUST, 1994, p.16). A modernidade aparece para Benjamin como um “*mundo dominado por fantasmagorias*”: a hipóstase do valor de troca acompanha o processo paralelo de dissimulação dos traços da produção. Ela se agita dentro de um processo de esquecimento da realidade social, de refúgio em um mundo imaginário (BERDET, 2015, p.13).

<sup>25</sup> Para um panorama geral da História do Brasil, inclusive com referência à esses movimentos revolucionários: FAUSTO, 2000.

<sup>26</sup> o desenvolvimento e a popularização dos aplicativos de comunicação por internet (notadamente, no Brasil, o whatsapp) e as redes sociais, são uma importante evidência desse diagnóstico descrito por Françoise Proust no sentido em que há uma verdadeira indústria de produção de conteúdo os mais diversos (inclusive jornalísticos), cujas fontes não são checadas, a veracidade verificada, etc. Não à toa existe hoje, em praticamente todos os grandes veículos de comunicação brasileiros, incentivo a que o seu público contribua com o envio de conteúdo para seus telejornais. Vide por todos o programa de incentivo chamado “Você na GloboNews” que em sua página na internet pergunta: “Registrou um acontecimento que merece virar notícia?”. In: [http://especial.g1.globo.com/globo-news/vc-na-globonews/?utm\\_source=facebook&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=gnews](http://especial.g1.globo.com/globo-news/vc-na-globonews/?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=gnews)

Esse declínio da categoria da experiência (cf. Baudelaire) se pode perceber, por exemplo, ao se ler a grande imprensa (KAHN, 1998, p.197). Essa redução do campo da experiência é o mecanismo fundador de uma imprensa que empilha “informações” de um modo completamente incoerente. Do fato da tão grande difusão dos jornais nenhum leitor pode mais contar alguma coisa a outro, ou seja, não se pode mais comunicar a autenticidade de uma experiência (KAHN, 1998, p.197). É nesse sentido que Kraus irá expor o discurso dominante do seu tempo como uma forma de ridicularizá-lo: citar a grande imprensa, mesmo sem recuo ou distância, é mostrar a inanição da sua racionalidade e seus valores conservadores que ela tenta esconder (ROBIN, 2005, p.50). O método de trabalho desenvolvido por Benjamin é determinado essencialmente pelo fato de que, desde o começo do século XIX, as mídias pelas quais se exprime a arte e a cultura foram profundamente modificadas (WITTE, 2007, p.8). Aqui aparece como claro o efeito desse trabalho de memória e rememoração em um contexto (como o contemporâneo) de novas mídias que permitem a consolidação de uma “hipermemória” (como o “Google”) o acesso imediato a fatos e informações em tempo real (com o “WhatsApp” e o “Facebook”), em suma, a realidade contemporânea das novas mídias acaba por determinar, também, uma nova forma de política e uma nova forma de luta emancipatória.

Conforme Benjamin, em seu texto “*O autor como produtor*”:

“Espero ter demonstrado que a tese do intelectual como produtor precisa recorrer ao exemplo da imprensa. (...) na Europa Ocidental a imprensa não constitui um instrumento de produção válido nas mãos do escritor. Ela pertence ainda ao capital. Mas, como por um lado o jornal representa, do ponto de vista técnico, a posição mais importante a ser ocupada pelo escritor, e por outro lado ela é controlada pelo inimigo, não é de admirar que o escritor encontre as maiores dificuldades para compreender seu condicionamento social, seu arsenal técnico e suas tarefas políticas” (BENJAMIN, 1996, p.125)

Benjamin constatou que a mídia também tem sua história própria. Essa história não se faz por seu conteúdo, mas pelo seu desenvolvimento técnico, o que é um forte indicativo da importância do passado histórico. Na modernidade social o que se observa é a revelação da história política nos mesmos moldes que o meio tradicional da memória coletiva, ou seja, a literatura, como o resultado de uma catástrofe histórica (que Benjamin enxerga como consequência das

revoluções encapsuladas entre 1789 à 1918). Tais catástrofes vão conduzir, no presente, ao triunfo global da economia de mercado liberal. Elas levam à economização globalizada dos modos de vida de todos os homens e, ao mesmo tempo, à sua impregnação total pelas uniformizações trabalhadas e difundidas eletronicamente. Isso faz a crise fundamental a qual se assiste nos dias de hoje (WITTE, 2013, p.237).

Aquilo que Benjamin chama de *verdade* se encontra melhor numa *dobradura* (“*plissé*”) do que numa ideia, porque essa dobradura ainda pode ser lida e pode dar lugar ao desfolhar (“*effeuillage*”) de palavras e imagens, enquanto a ideia está tão nua quanto o rei, tão desempoderada quanto o discurso. Sob pressão da indústria audiovisual a verdade emigra para as fronteiras do marketing, lá no lugar onde as palavras e as imagens tecem um só meio. A complexidade da troca, a produção de sentido, de valor, se exprime no nominalismo infantil e onírico da publicidade televisiva<sup>27</sup> (PERRET, 2007, p.20).

Três autores aparecem como essenciais para se pensar as consequências da racionalidade utilitarista moderna, são eles: Max Weber que apontava os perigos de uma racionalização do mundo que acaba por se transformar em dominação burocrática e em uma nova era de escravidão (da técnica, do trabalho, da utilidade). Estabelecendo, assim, um marco para se pensar os regimes totalitários do século XX; Franz Kafka que representou o fosso que crescia, no mundo moderno, entre o homem e essa “máquina burocrática” cujas primeiras vítimas seriam os mais fracos, que acabariam por ser exterminados ainda que não tivessem feito nada de mal (ou nada de mais); Walter Benjamin que destacava o aspecto destruidor de uma tecnologia que foi colocada a serviço de um projeto imperialista de dominação do homem e da natureza. Nem Weber, nem Kafka, nem Benjamin poderiam prever Auschwitz e suas intuições só podem ser

<sup>27</sup> Conforme restou claro, sobretudo nas últimas eleições presidenciais de 2014 no Brasil, que o cenário político tem sido ditado por marqueteiros, publicitários, formadores de opinião e *digital influencers*. No caso da eleição presidencial de 2014, o “mundo encantado” construído pelo marqueteiro do Partido dos Trabalhadores João Santana, não só virou motivo de troça, diante de uma realidade marcadamente de dificuldade e restrições nos mais diversos campos (sociais, econômicos, educacionais, etc.), como sua irrerealidade, em face do que o mundo de verdade mostrava fora das peças publicitárias, acabaram se constituindo em importante fonte de descrédito e falta de apoio para o segundo mandato do governo Dilma Rousseff.

percebidas *a posteriori*, o que permite afirmar que mesmo as mentes mais férteis e brilhantes não são capazes de superar a imprevisibilidade do que a realidade apresenta (TRAVERSO, 1997, p.70).

É óbvio que, quando aqui se fala em um “*aviso de incêndio*” acionado por esses autores, não se está a buscar por profetas do apocalipse, mas não deixa de serem suas obras uma tentativa de antecipar, em certa medida, o que viria a ser o testemunho sobre Auschwitz, mesmo naqueles autores que não sobreviveram para conhecer sua monstruosa história. Isso parece evidente quando se percebe em alguns textos de Kafka uma metáfora dos terríveis processos de extermínio dos <sup>28</sup>judeus na Europa, ou então, Benjamin com suas “*teses sobre a história*” e a trama conceitual que prepara para um novo conceito de história que permitirá se pensar Auschwitz. Até mesmo antes desses dois autores, Weber já antecipava os aspectos desumanos e racionalistas do mundo moderno. Aliás, justiça seja feita a Weber que, cf. a obra de Löwy “*A jaula de aço*” (LÖWY, 2014a), foi um dos primeiros autores a dar um “*grito de Cassandra*” contra as ameaças representadas pela modernidade que, na sua visão, promovia uma possível aliança entre racionalidade e barbárie, ou seja, que a racionalidade moderna seria uma propulsora do sofrimento humano. É nesse sentido que Weber irá analisar a modernidade como o inelutável triunfo de uma racionalidade de cunho finalístico, produtivista e utilitária, que tem sua fundação estabelecida em uma abstração, em uma quantificação e um espírito e cálculo que se destinam a tornar a racionalidade um valor e como a única norma reguladora da sociedade e se livrando, assim, de forma gradual de qualquer condicionante ético que não reconheça o pragmatismo dos cálculos utilitaristas. Desde suas primeiras aulas em Fribourg, Weber sempre mencionava a célebre passagem de Dante, que na porta do seu “Inferno” inscrevia: “*lasciata ogni speranza*” (“*abandonai qualquer esperança*”), para denunciar a ilusão vendida pelo positivismo de um futuro de felicidade a ser promovido pela sociedade industrial (TRAVERSO, 1997, p.46).

Essa realidade pensada por Benjamin e que, temporalmente, parece tão distante da realidade contemporânea, se mostra extremamente pertinente quando

---

<sup>28</sup> Que alertava a todos sobre as tragédias que se avizinhavam na Guerra de Tróia.

se percebe a realidade de uma sociedade, como a contemporânea, que se vê diante de uma incessante precipitação de acidentes e tragédias cotidianamente compartilhadas na internet (e suas redes sociais), programas de TV, jornais, etc., o homem parece não ter mais tempo de ter medo, ou pior, parece incapaz de compaixão com as tragédias diárias que lhes são vizinhas. Isso fica claro quando Virilio, na esteira da crítica ao progresso de Benjamin, afirma que apesar da velocidade com que este se apresenta tem-se, ao mesmo tempo, a velhice de um mundo reduzido a proprietários, em que a grandeza contra a natureza suprime qualquer entendimento durável, onde a instantaneidade e a ubiquidade eliminam a antiga tripartição do tempo (VIRILIO, 2009, p.59). É, para Nietzsche, inevitável, reconhecer que a ciência teve uma evolução em uma impressionante velocidade (tal qual Virilio alerta no seu “*Grand Accélérateur*”) mas o que acabou trazendo como resultado foi uma vulgarização da própria ciência, ou seja, um infame ajuste da ciência aos gostos do seu grande público que se formou nesse processo (NIETZSCHE, 1990, p.141).

Quando se perde a profundidade da noção do passado e da longa duração, aquilo que Virilio chamará de ‘*naufrágio pós-histórico*’, acaba-se por invalidar não só o futuro, mas em igual medida o presente que acaba se caracterizando como uma *história do evento*, se constituindo como uma história puramente acidental em que ninguém parece capaz de reconhecer a eminência do trágico. Essa aceleração do real, que passa a história clássica diante dos olhos das pessoas, como num filme passando acelerado, é a realidade que permitirá ao ‘*futurismo do instante sem futuro*’ o seu domínio, no século XXI, em substituição à até então triunfante história do progresso. Diante dessa senilidade da história do progresso há que se constatar que nesse futurismo hiper-realista é o acidente que decide e governa o destino das pessoas (VIRILIO, 2009, p.61).

Em seu texto “*Sobre quaisquer temas baudelairianos*” (BENJAMIN, 2002), Benjamin já evidencia suas preocupações quando trabalha os seguintes conceitos: a mecanização da percepção; a experiência viva do choque; a eletrização da vida; a influência crescente do reflexo; a distração moderna; etc. Nesse mesmo texto, se valendo de uma das suas grandes influências do romantismo alemão (ou seja, como uma referência especial para se pensar uma

crítica da modernidade e do progresso que ela promete): Goethe, que já havia bem percebido que a obsessão pela velocidade era um tratado da modernidade, por excelência, e por isso assevera: “*Riqueza e velocidade, eis o que o mundo admira*”. Nesse sentido, Goethe cria um adjetivo (‘*vélócifère*’) que associando as noções de velocidade e de técnica acaba sublinhando sua característica infernal. Benjamin, a partir disso, vai perceber um inferno típico do século XIX, e que se estende ao XXI, que ele irá identificar na fantasmagoria social da moda e do eterno retorno do mesmo. Esse *inferno* é marcado pela obsessão da velocidade, do cada vez mais rápido, da novidade impiedosa e do instante (LACOSTE, 2003, p.13).

Esse cenário, em grande parte, previsto por Benjamin e, recentemente, descrito por Virilio, sendo lido dentro de um contexto de crítica do progresso (cf. BENJAMIN) ou de um “*futurismo de um instante sem futuro*” (cf. VIRILIO), pode ser vivenciado na realidade brasileira que, por exemplo, é fortemente marcada pelo uso de mecanismos de comunicação instantânea (notadamente: aplicativos de conversas por mensagens, voz e ligações; e redes sociais) pelos quais as pessoas são cotidianamente bombardeadas com mensagens, vídeos, manchetes, fotos, relatos, etc.. Que compartilham tragédias, sofrimentos humanos, realidades as mais bizarras, abjetas e desumanas imagináveis. Diante desse cenário, parece que vai-se criando uma espécie de insensibilidade diante dos sofrimentos perenes e cotidianos que, inclusive, as afeta hodiernamente.

Outro elemento que surge desse contexto do progresso moderno e por um futurismo que não permite mais espaço para o escondido, o inédito<sup>29</sup>, é aquele que torna o acidente a referência para a conduta humana, ou seja, as pessoas passam a ser, meramente, reativas às diversas tragédias que marcam sua vida nas mais diversas esferas (vides as recentes e sem precedentes tragédias econômicas, ambientais, sociais, etc. que assolam o Brasil e o mundo), pois não conseguem mais se recuperar de uma tragédia para se preparar para um eventual retorno desta. Em outras palavras, hoje as tragédias são multifacetadas e cotidianas, além de serem

<sup>29</sup> Uma vez que se tem a impressão que, por meio dessas mídias sociais e aplicativos de mensagem por smartphone, já se viu de tudo nesse mundo. Além do quê, tal qual um São Tomé contemporâneo, as pessoas parecem só acreditar naquilo que viram foto, que foi filmado, que tem gravação de áudio...

muitas e mais graves, logo o homem contemporâneo não consegue se planejar, só lhe resta (tentar) reagir.

Benjamin irá se valer da expressão “*aura*” de dois modos: a primeira como uma aparição única de algo distante, tão próximo quanto pode ser, ou seja, designando com isso a unicidade da experiência vivida; em um outro sentido, ainda mais enigmático, ele irá evocar a experiência da troca de olhares em que o olhar espera por uma resposta daquele para quem se oferece, quando essa espera for correspondida a experiência da “*aura*” conhece sua plenitude. Baudelaire, enquanto poeta símbolo da (crítica à) modernidade, “*décrit des yeux qui ont perdu le pouvoir de regarder*”. Nos seus poemas, ele afirmava o preço a ser pago para o acesso a modernidade: a destruição da *aura* pela experiência do choque. Diante disso, o que resta ao homem são fragmentos dispersos da verdadeira experiência histórica: por um lado, a utopia do retorno à felicidade originária (à vida anterior); por outro lado, o *spleen*, a consciência melancólica da sua perda irreversível (MOSÈS, 2015, p.18).

O que a rememoração busca encontrar na própria modernidade, mas para além da experiência do choque, são os fragmentos de um passado perdido, esquecido, reprimido, negado. Com o fito de reconstituir a totalidade da memória coletiva da humanidade (MOSÈS, 2015, p.19).

A poesia moderna não apela mais à memória (como na poesia antiga e medieval), às milhares lembranças e sensações que o indivíduo acumula desde a infância. Diante disso, a poesia de Baudelaire se funda sobre aquilo que Freud nominará de mecanismo de *defesa pelo choque*. Nesse sentido, Benjamin irá desenvolver as intuições de Baudelaire com o uso da expressão “*chokerlebnis*” (*vivência/experiência do choque*) com o intuito de nomear a condição do homem moderno que é constantemente solicitado e colocado em um estado de reatividade imediata. Essa expressão ganha força diante da constatação de que uma vez que os traços de memória não podem ser reativados pelo inconsciente e pela memória involuntária, a impossibilidade que gera de reestruturar a narrativa deve ser compensada por uma outra fórmula apta a trabalhar em um estado de permanente consciência (RÜDIGER, 2015, p.195).

A teoria do progresso comporta algo de impensado no que diz respeito à escolha (política) da ação possível. É justamente nesse ponto que a crítica deve se dirigir à essa ocultação do momento da escolha pelo progresso e que produz novos sofrimentos e que impede o reconhecimento (da história) do indivíduo e da sociedade. Derroitte é direta em afirmar que a questão não é impedir o progresso *per se*, mas exigir o reconhecimento do seu direito a participar da definição do seu conteúdo (DERROITTE, 2012, p.39).

Os bloqueios determinados pela lógica do progresso produzem um esquema do pensar histórico totalmente determinado pelo seu final, conduzindo, assim, para uma sobredeterminação do processo de objetivação da história em detrimento da vivência dos atores dessa história. Como consequência, o que se tem é a perda da capacidade narrativa, a impossibilidade de compartilhamento da experiência vivida e de transformá-la em experiência coletiva. Em função desse resultado, o sujeito só aparece como o executante desencarnado de uma finalidade abstrata (DERROITTE, 2012, p.99).

No século XIX, o progresso era o grande motor dos caminhos de ferro. No século XX, a grande velocidade dos trens, dos automóveis e, até, dos aviões supersônicos. Já nesse século XXI, é a instantaneidade das telecomunicações interativas da internet. Sendo assim, com a aceleração anacrônica da realidade presente já não é mais certo o fim da historicidade, mas essencialmente a emergência de um falseamento não mais por omissão, mas por dissuasão do futuro e do passado (VIRILIO, 2009, p.69).

Em uma perspectiva utópica, a catástrofe acaba se desenhando como a marca do século XX e que permanece no XXI. Sob essa perspectiva da catástrofe, a “*jaula de aço*” (cf. LÖWY, 2014a) não é, ou melhor, não pode ser a única opção, isso porque o mundo reificado não é sem fissura, o fascismo e o stalinismo não aniquilaram o sujeito histórico e sua possibilidade de transformação do mundo. O olhar do Anjo é o da perplexidade de quem está assustado, mas nunca resignado. Nesse sentido, a porta estreita que espera a entrada do messias acaba

se consolidando como uma grande abertura para uma nova geração de latino-americanos revolucionários (TRAVERSO, 2011, p.31).

Se a busca de *lugares de memória* está tão em voga hoje em dia é porque a memória coletiva é pouco a pouco movimentada na sociedade, é porque a possibilidade de uma transmissão da experiência se perde à medida em que as sociedades contemporâneas se individualizam, ou seja, não mais reconhecem uma norma social válida para todos e deixam cada um decidir aquilo que do passado parece digno de ser transmitido (WITTE, 2007, p.7).

Para Traverso essa obsessão memorial é o resultado de uma crise da transmissão que ocorre nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, parece válida a distinção sugerida por Benjamin entre *experiência transmitida* (*‘erfahrung’*) e a *experiência vivida* (*‘erlebnis’*), pois enquanto a primeira se perpetua de modo quase natural de uma geração para outra, forjando as identidades dos grupos e das sociedades de longa duração, a última se caracteriza pela vivência individual, frágil, volátil e efêmera. No seu “*Livro das Passagens*”, Benjamin considera a *experiência vivida* como um dos traços mais marcantes da modernidade, ao lado do ritmo e das metáforas da vida urbana, da sociedade de massas e do caos do universo do mercado. Enquanto a *experiência transmitida* é típica das sociedades tradicionais. Dessa forma, a modernidade aparece para Benjamin como o declínio da transmissão da experiência, fato que fica evidenciado na sua descrição dos soldados incapazes de narrar quando voltam do campo de batalha da 1ª Guerra Mundial, impactados que estavam pela contradição entre o mundo em que foram criados, muitos deles sendo camponeses que foram criados em uma lógica de respeito ao ritmo da natureza, e a crueldade que a técnica e a mecânica mostravam aos seus olhos (TRAVERSO, 2005, p.12).

Apesar de escrito no começo da 1ª Guerra o texto de Kafka “*Na colônia penal*” parece anunciar os massacres anônimos do século XX nos quais as mortes se tornam uma operação técnica que, cada vez mais, prescinde da intervenção humana (TRAVERSO, 1997, p.53). O que nem Traverso foi capaz de prever no fim do século XX quando escreve esse texto, é o uso recorrente e maciço de aviões não tripulados (mais conhecidos como *drones*) como importante e estratégico instrumento de guerra que, com uma alta capacidade mortífera,

consegue atender os objetivos das principais potências militares do mundo com um número quase nulo de baixas entre seus soldados que, quase, não precisam mais agir no solo.

É nesse sentido que Hannah Arendt, no seu livro “*A condição humana*”, chamará atenção para o fato de que a ação (“*action*”) que se destina a pluralidade dos indivíduos distintos, cria as condições para a lembrança, ou seja, para a história (ARENDT, 2005, p.16). A ação é a única das atividades humanas que não pode ser concebida fora da pluralidade humana, fora da sociedade de homens, por isso ela afirma que “*só a ação é prerrogativa exclusiva dos homens; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros*” (ARENDT, 2005, p.31). Seu objetivo é atentar para um processo evidente de alienação, “*de deslocamento do ponto arquimediano de nossa confiança e credibilidade no mundo para uma região ausente de qualquer topos, de qualquer espacialidade, essa região é identificada como a interioridade não compartilhada do self*” (ASSY, 2004, p.31). Uma de suas mais latentes preocupações é para o risco da perda da noção de público (mais notadamente, de espaço público), da fragilidade que a política passa a assumir nesta modernidade em que o homem reveste-se de características individualistas, privatistas, preocupando-se unicamente com assuntos que se refiram à sua singularidade, e que Sennett vai qualificar como uma “*tiranía da intimidade*” que caracteriza a sociedade contemporânea e que promove o esvaziamento da esfera pública, do espaço da política (SENNETT, 1992).

Em suma, seu temor é pela perda da referência ao mundo comum da linguagem e da ação, sendo que a ação e a palavra são responsáveis pela revelação do agente, pela revelação do “*quem*” ao invés do “*que*”, elas são a condição humana da pluralidade (que para Arendt iguala os indivíduos, através de uma linguagem e um mundo comuns, reconhecíveis, ao mesmo tempo em que os distingue, que evidencia suas diferenças). A pluralidade humana, a paradoxal pluralidade de seres singulares, únicos, é, como já dito, a condição básica para a ação e para o discurso (a palavra) e, conseqüentemente, para a narrativa, o testemunho e a memória. Ela se pauta por um duplo aspecto, também paradoxais em si, qual seja: a *igualdade*, que constitui condição para entendimento no

discurso, uma vez que não sendo iguais aos homens seria impossível o entendimento; e a *diferença*, já que se não houvesse alteridade a ação e o discurso seriam desnecessários para o entendimento. Esta distinção singular, que individualiza o homem, é apresentada ao mundo pela ação e pelo discurso. Ação e palavra são, em suma, o meio pelo qual assume-se o nascimento (AMIEL, 1997, p.96), pelo qual aparece-se para o mundo, nas palavras de Arendt: “*esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos*” (ARENDT, 2005, p.191). Esta revelação da identidade do agente pelo discurso e a capacidade de inovar, de iniciar algo novo, que sua ação possui, irá incidir em uma pluralidade humana pré-existente, no que ela chama de teia de relações humanas, produzindo suas conseqüências imediatamente e caracterizando a ação inovadora com o signo da imprevisibilidade, pois ao adentrar o espaço público da pluralidade a ação interagirá com outras ações humanas, produzindo conseqüências inconcebíveis a priori, uma vez que novas (re)ações advirão da que iniciou o processo, se constituindo como novas ações capazes de atingir e afetar outros que aquele que iniciou o processo não vislumbrava. A ação é, portanto, processo, ou melhor, ela desencadeia processos de resultados imprevisíveis. É nesse sentido que a virtude da moderação se faz imprescindível no âmbito público da ação política, no espaço público. Pois, ao manter-se dentro de certos limites, ao agir com parcimônia e responsabilidade o homem diminui as chances de reações inconsequentes, que rompam com qualquer limite. Mas, apesar de reconhecer a virtude da moderação para “modelar” a ação dentro de certos limites esperáveis (como os limites legais, por exemplo), Arendt é ciente do fato de que a imprevisibilidade da ação é incontrolável, uma vez que esta decorre da história que, sendo resultado da ação, se inicia e estabelece assim que se passa o momento fugaz do ato (ARENDT, 2005, p.204). Os homens, neste visão, jamais serão capazes de desfazer ou controlar com segurança os processos desencadeados pela ação, ou seja, são incapazes de desfazer o que foi feito e de prever as conseqüências disto. Estas incapacidades explicam, para ela, o fato dos homens se afastarem da esfera da ação humana, dos negócios humanos, do discurso, da política.

O sentido histórico da modernidade europeia é visto como um entrave à ação, uma barreira a dificultar a criação renovadora da história: como um poder

intelectual que desenraiza e destrói a fé no futuro (cf. NIETZSCHE, nas suas “*Considerações intempestivas*”). Nesse sentido, Benjamin irá asseverar:

*“l’histoire est la lutte entre les enthousiastes et les paresseux, les hommes d’avenir et ceux qui restent prisonniers du passé, les hommes libres et ceux qui ne sont pas libres. Ces derniers pourront toujours nous exhiber le code de leurs lois.”*

*“(…) Il nous manque le sens historique. Nous avons néanmoins le sentiment d’un lien profond avec l’histoire. Non pas avec l’histoire passée, mais avec l’histoire à venir. Nous ne pourrions jamais comprendre le passé, sans vouloir l’avenir” (BENJAMIN apud PULLIERO, 2005, p.939).*

Diante disso, a urgência não caracteriza um tipo de ação, mas sim um tipo de situação própria da modernidade, um certo tipo de precipitação do tempo, uma explosão deste. O tempo moderno não se desenrola cumulativamente e pacificamente, ele é feito de relâmpagos que soam e surgem numa velocidade absolutamente insana. As situações mudam constantemente: em menos de uma geração, rua, vidas, técnicas se tornam irreconhecíveis. Um dia é um século. Isso se torna ainda mais evidente em uma sociedade marcada pelo desprendimento de sua tradição, pelo apagamento e ignorância dos fatos da sua história e sob uma eterna promessa de um porvir paradisíaco. Tal qual uma tática de guerra, essa “estratégia da urgência” é aquela dos autores preocupados com a “cadeia de eventos” nas quais ele não vê nada além de uma única catástrofe (cf. a leitura da TESE IX) e que se mantem vigilante para parar ou mudar uma situação (PROUST, 1994, p.38).

## 1.5.

### **Prolegômenos para uma teoria da história e da memória da humanidade oprimida**

De forma a sumarizar e estruturar o que até aqui foi dito sobre os fundamentos teóricos que permeiarão a construção de uma teoria da memória que permita um olhar apurado e atento para o sofrimento, para a injustiça e para indignidade. Assim como também, com o fito de relacionar as leituras feitas nesse capítulo com as análises que lhes sucederão. É que se afirma o seguinte:

Como primeiro “alvo” da filosofia da história de Benjamin há a visão crítica (de matriz iluminista e, também, marxista) da religião. Já na primeira das *teses* Benjamin deixa claro que - ao propor uma fusão entre o seu sujeito responsável pelo conteúdo das *teses* (o “historiador formado na escola de Marx”, da *tese IV*) com o espírito da Teologia (um anão feio e corcunda, mas ao mesmo tempo um mestre de xadrez sem o qual não se ganha o jogo) - não há vitória possível, não haverá redenção onde o teológico for silenciado, onde a religião não possa evocar o passado profético do seu povo como um protesto contra a miséria que é real (Idem, p.42). Tal qual a célebre afirmação de Schmitt de que “todos os conceitos significantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”<sup>30</sup> (SCHMITT, 2005, p.36), Benjamin estava preocupado com um desenvolvimento da modernidade iluminista (e, ao que parece nesse ponto, acompanhada pelo seu antípoda, ou seja, o marxismo) que prescindia do religioso, ou melhor, que o relegava a uma questão de foro íntimo, enquanto que se valia das sua estrutura (só que secularizada) para estruturação do Estado e da vida social. É óbvio que Benjamin não quer fazer da religião um assunto de Estado, como uma questão de ordem pública, mas é inegável que a singularidade se forma também a partir do religioso e, para que a emancipação que pretende seja efetiva, é preciso que seu discurso seja compreensível aos destinatários da sua mensagem, ou seja, a humanidade oprimida (MATE, p.45).

Como bem salienta Michael Sandel em seus famosos cursos na Universidade de Harvard, que a neutralização do político relativamente ao religioso (ainda que esse âmbito religioso seja parte indissociável da formação da individualidade, até mesmo por meio da sua recusa e/ou negativa) faz com que o teológico seja apropriado pelos grupos conservadores que não se recusam a se valer da religião como fundamento político, de forma a conseguirem angariar apoio político inclusive de segmentos mais progressistas da sociedade que, apesar de não advogarem a mesma visão de mundo que estes grupos os apoiam por uma questão de identificação com o discurso e os valores religiosos que propagam (SANDEL, 2012, p.304 e ss.). Dessa forma, a religião, tal qual pretende Benjamin, ao invés de servir como instrumento emancipatório acaba servindo de

---

<sup>30</sup> No original: “All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts”.

base a um conservadorismo tacanho, segregador e excludente (como tem-se visto na realidade política brasileira nessa segunda década do século XXI). Em suma, o que Benjamin quer é trazer também o religioso, o teológico - ao lado do marxismo crítico e não oficial, do retorno aos valores românticos de comunidade e de vida humana com dignidade e, como prefere Mate, da construção de uma nova epistemologia marcada pela inexistência do dado, ou melhor, pela abertura ao sempre novo, como visto anteriormente - como condição fundamental e estrutural para sua tarefa de libertação da humanidade oprimida.

Outro ponto de crítica mirado por Benjamin na construção desse texto foi o desenvolvimento técnico-científico, fundamentado pelo positivismo filosófico e científico e desenvolvido, principalmente, a partir da Revolução Industrial e chegando a um ponto que até para Benjamin parecia difícil de prever. Em primeiro lugar, cabe destacar (caso não tenha ficado claro anteriormente) que Benjamin não pode jamais ser classificado como um conservador, saudosista, infenso as transformações provocadas pela técnica e pela ciência. Benjamin talvez tenha sido um dos autores que mais tenha se preocupado, naquele começo do século passado, em tentar compreender a dimensão das transformações provocadas pela técnica<sup>31</sup>, entretanto, longe de estar cegamente maravilhado com os “avanços” atribuídos nessa seara, Benjamin pretendia perscrutar a significação dessas novidades da técnica e não sua eficácia, ou dito de outro modo, porque isso que é entendido e divulgado como um avanço, como uma suposta melhora no *status quo* produzia cada vez mais opressão, miséria, porque tais “avanços” ao invés de libertarem o homem o tornavam, cada vez mais, apenas o membro de uma engrenagem (MATE, p.46). Ele estava muito preocupado, e por isso a escolha do “alvo”, com a dessubstancialização da técnica e da ciência que deixam de servir a um fim (qual seja: melhorar a condição de vida do homem com liberdade e dignidade) para se tornarem o próprio fim. Dito de outro modo a técnica e a ciência valem por si e pelo que apresentam como desenvolvimento (como progresso), independentemente do custo político, social e, sobretudo, humano que apresentam.

---

<sup>31</sup> Para citar alguns exemplos fico com seus textos sobre fotografia (BENJAMIN, 2012, p.15), sobre a obra de arte em um mundo de reprodutibilidade técnica (BEJAMIN, 1991, p.149) ou sua experiência no ainda incipiente veículo radiofônico (BENJAMIN, 2015)

Visto que o conhecimento histórico, tal qual imaginava Benjamin, não pode ser separado de uma ação política, ele se constitui, assim, como o primeiro momento da ação política. Sendo assim, tendo suas *teses* como ponto de partida para uma reflexão histórico-política, Rainer Rochlitz irá afirmar o seguinte:

*« On peut distinguer quatre thèmes successifs dans le dix-huit thèses principales et les deux fragments en annexe. Il s'agit de quatre thèses (I-IV) définissant la complémentarité entre ce que Benjamin appelle d'emblée le matérialisme historique et la théologie ; de trois thèses (V-VII) traitant de la nature de l'image historique ; de six thèses (VIII-XIII) consacrées à la notion de progrès ; et enfin de sept thèses (XIV-XVIII ; A-B) évoquant différents concepts de temps ».* (ROCHLITZ, 1996, p.161).

Talvez a maior preocupação de Benjamin esteja na associação entre as ideias de progresso e de barbárie. Desde 1972, com a Conferência de Estocolmo das Nações Unidas sobre meio ambiente, está consagrada a ideia de que os avanços propostos pelo progresso têm limites materiais, daí a consolidação da ideia de desenvolvimento sustentável a partir daí (ACCIOLY, 2012, p.486). Dessa forma, torna-se explícito que o progresso não pode ser para todos. Mas o que mais impactava Benjamin (e que ele deixa explícito na *tese X*) era o que ele considerava um erro dos opositores do fascismo (especialmente a esquerda) que teimavam em associá-lo como o oposto do progresso, mas Benjamin quer enfatizar justamente o contrário de que, assim como o fascismo, o progresso se alimenta de uma montanha de escombros (como na célebre figura da *tese IX*) que vão se formando pelo caminho. Qualquer custo humano, qualquer vida violada e extinta, torna-se justificável diante da promessa de um futuro promissor, o que torna extremamente grave essa forma de visão do mundo, pois as vidas humanas longe de serem desprezíveis se tornam, entretanto, submetidas a uma justificativa, a uma ordem de coisas que, nessa leitura, vale mais do que uma vida (MATE, 2005, p.51).

Como salientado em parágrafos anteriores, Benjamin é um moderno (ciente da sua condição no mundo), mas um moderno questionador, exigente, de forma que o progresso não pode vir a qualquer custo, especialmente se cobrar sua conta daqueles que sempre pagaram o seu quinhão. O mal do progresso é o

esquecimento (o que custou para se chegar até aqui) e Benjamin quer um progresso que tenha outras premissas, outras qualidades, que não se feche para os escombros que produziu, que repare o mal que fez, de forma que um progresso que vire as costas para o passado “se torna suicida” (Idem, p.53).

Por último, Benjamin se volta contra uma construção da história (de matriz moderna e iluminista) que vê a história como uma ciência que objetiva reconhecer e estabelecer a verdade, de forma que só é digno de receber o nome de história essa arqueologia dos fatos como realmente foram em sua verdade, de modo objetivo, analítico, distanciado, em suma, científico. Para Benjamin se história significa contar os fatos, essa só é digna desse nome se contar todos os fatos, se contar tudo, pois, ao se verificar o desfile triunfal dos fatos históricos, percebe-se que ela tem por predileção contar o que é notável, distinto, o que sobreviveu ao destino ou foi relegado a posteridade. Em face dessa constatação é que ele empreenderá todo seu esforço de construir uma nova historiografia que não se esqueça daqueles que afogaram pelo caminho, daquele que nem sabemos o nome e que sequer tenham existido. Uma verdadeira história universal não pode ignorar o que não houve, o universo de possibilidades negadas e que poderiam ter forjado um outro destino<sup>32</sup>.

O que se pretendeu com este tópico do trabalho foi estabelecer uma base teórica e um substrato que possibilitem a utilização das *teses* “Sobre o conceito de história” para o objetivo final dessa tese de doutoramento, qual seja, apresentar a potencialidade política da memória como elemento constitutivo da dignidade humana, como instrumento político capaz de interromper a injustiça e a opressão que, na realidade brasileira, ainda atingem a maior parcela da população do país.

Com esse objetivo a proposta foi a de reconstruir as bases que levaram Benjamin a construir esse texto e de que forma tais elementos são essenciais para a compreensão do conteúdo dessas *teses*. Além disso, procurou-se destacar quais

---

<sup>32</sup> E se Getúlio não tivesse suicidado, e se Jânio não tivesse renunciado, e se Tancredo não tivesse morrido, e se Collor não tivesse sido cassado, e se Fernando Henrique não tivesse abandonado a academia, e se Lula não tivesse escrito a Carta ao Povo Brasileiro...

foram os objetivos pretendidos por Benjamin em sua análise crítica e na formação de uma nova historiografia.

Como destacado anteriormente, e de maneira resumida, pode-se reconhecer o fundamento teórico utilizado por Benjamin na fusão dos seguintes elementos: o *Romantismo alemão* (cf. LÖWY op.cit.), com sua crítica a adesão cega ao iluminismo, com sua tentativa de destacar o que se perdeu durante o caminho para o progresso pleno (que nunca chega), com sua tentativa de parar o curso das coisas e de se tentar recuperar aquilo que pode ser perdido para sempre; o *marxismo*, com sua visão crítica do mundo e seu chamado a ação transformadora e libertadora da humanidade oprimida; e o *messianismo judaico* que, na expectativa da chegada do messias, espera por um novo futuro da humanidade redimida, livre do jugo da opressão e fazendo justiça aos que tombaram pelo caminho; por último (cf. MATE, op.cit.), Benjamin articula esses três elementos na pretensão de inaugurar uma *nova epistemologia*, livre das amarras do cientificismo, aberta as possibilidades desconhecidas e negadas, atenta para o novo mundo que pode se abrir sempre que se reinterpreta o passado. É como se na junção desses elementos Benjamin quisesse sintetizar sua visão sobre o que ele chama de “tempo de agora” (*Jetztzeit*), um tempo messiânico que contenha os três marcos temporais naquele momento: o passado (romântico) que, se não se quer voltar, pelo menos não quer se perder, se desperdiçar e, principalmente, não reparar àqueles a quem se deve pelo que ficou no caminho; o presente (marxista) opressivo, da humanidade submetida à ciência, à técnica e ao capital, em que o homem se constitui como mais uma máquina em uma engrenagem muito maior e mais importante que sua humanidade; e um futuro (messiânico) em potência, capaz de curar as feridas abertas pelo caminhar histórico e capaz de possibilitar uma outra versão de uma história ainda não conhecida, mas latente.

Além dos fundamentos teóricos acima, buscou-se destacar quais eram os alvos preferenciais mirados por Benjamin na construção dessa sua historiografia completamente inovadora e emancipadora, quais sejam: a crença moderna de matriz iluminista (mas acompanhada pelo marxismo tradicional e oficial) na possibilidade de se reduzir o âmbito do religioso a esfera da individualidade, da

subjetividade, ou seja, com o isolamento do espaço público e do espaço social das preocupações de cunho teológico. Benjamin quer mostrar que essa pretensão é além de falsa (visto a presença cotidiana e, muitas vezes, secularizadas das categorias teológicas no universo político) é perniciosa por prescindir da capacidade de inteligibilidade do saber teológico, que justamente por ser parte da vida humana ao longo da sua história, torna-se comunicável e compreensível e, com isso, constitui-se como um poderoso instrumento a serviço da humanidade oprimida que, valendo-se das categorias teológicas, pode se inspirar nas referências colhidas nessa seara para sua libertação; o desenvolvimento técnico-científico que munido de sua objetividade avassaladora e de uma capacidade gigantesca de assombro nos homens (que comprem suas promessas de melhorais ainda que improváveis ou intangíveis) continua provocando miséria e sofrimento humano. O que mais incomoda Benjamin não é a evolução técnica em si, mas a reificação do desenvolvimento técnico colocado inclusive acima do humano (ou a custa desse); a associação entre progresso e barbárie, ou seja, como aquilo que vendem como progresso é constantemente acompanhada da barbárie humana, de forma que o progresso só pode ser lido como melhora, como evolução na medida em que for capaz de abranger a todos, de fazer justiça a todos os que, de alguma maneira, ainda sofrem sob a justificativa de um bem maior. Benjamin quer, com essa crítica, enfatizar que não há justificativa para a degradação da vida humana, não há nada que desculpe o sofrimento desumano e covarde a que muitos são ainda submetidos; por último, Benjamin quer atacar uma historiografia cientificizada que se esconde por trás de uma suposta imparcialidade, que se arvora a única capaz de restituir a verdade, mas que é, ao mesmo tempo, incapaz de solidariedade, incapaz de ação em prol dos que ainda sofrem pelo caminho. Aliás, imparcialidade tal que a torna incapaz de reconhecer nas irrupções da história aquilo que permanece o mesmo, ou seja, o silenciado, o oprimido, o perdido, o morto.

Diante do cenário descrito nesse tópico, tem-se o fundamento pensado por Benjamin sobre história e memória que permitem antever a potencialidade política da memória na libertação do jugo da opressão. Ter memória é fazer justiça aos que são até hoje vitimados pela marcha impiedosa do progresso; ter memória é dar um nome, um lugar, uma data; ter memória é ter o horizonte

aberto para uma miríade de possibilidades inimaginadas, mas que justamente por isso permitem a reescrita de uma outra história.

Diante do que foi até aqui exposto, o que se guarda, dessa mensagem política benjaminiana, é a ideia de que ele não está preocupado, unicamente, em recuperar uma tradição, pelo contrário, sua preocupação é dar voz aos excluídos, rememorar sua história, ouvir sua narração sobre o que lhe acometeu, de forma a possibilitar a criação de uma nova tradição, ou seja, é negando a continuidade dos fatos e buscando o que foi interrompido, esquecido, camuflado, que ele pretende uma nova versão da história capaz de (re)estabelecer a responsabilidade com o mundo e com o outro. Essa responsabilidade vem do que se deve aos antepassados, cujo presente foi construído pelas suas costas, lutas, sangue, etc, ou seja, se hoje se vive em uma democracia é porque muitos lutaram e morreram para que isso acontecesse; além do poder messiânico que os “netos têm sobre os avós” na medida em que são capazes de responder às suas perguntas. Em suma, o que se pretende com esta dimensão política da memória é o reconhecimento de que sem a memória, sem o reconhecimento da história dos antepassados, o homem nunca será capaz de entender o que agora desfruta ou sofre (MATE, 2011, p.10).

De forma a tentar resumir os principais aspectos destacados nessa introdução ao pensamento de Walter Benjamin em sua perspectiva histórica, revolucionária e emancipadora pode-se afirmar que a exigência de salvamento que se inscreve no cerne da sua obra implica no fato de que nenhum fragmento da experiência humana seja perdido. O *messias* salvará o mundo da injustiça e da tristeza. Salvar as coisas do esquecimento, as obras de suas mortificação, a história e a experiência humana de sua devastação foram as constantes exigências presente na filosofia da história de Benjamin (PALMIER, 2010, p.54). Nesse sentido é que se pode afirmar que: a revolução que Benjamin pretende se chama comemoração; seu método é a invenção de uma historiografia materialista; seu objeto será a construção do presente sob a forma daquilo que o passado é hoje subitamente legível, mas que não era ontem e que não será mais amanhã; falando de outra forma: aquilo que do desejo coletivo é legível aqui e agora (PERRET, 2007, p.11).

A preocupação de Benjamin é constantemente de demonstrar que aquilo que se toma por grande é pequeno e aquilo que se qualifica como pequeno é grande. Diante disso, sua intuição busca o terreno do insignificante, do sistematicamente diminuído, do ignorado da história e é, justamente, aqui que ele reconhece as mais altas significações (KRACAUER, 2013, p.59).

Com Benjamin, a filosofia recebe, novamente, um conteúdo determinado, pois o filósofo vem ocupar “*um lugar eminente entre o erudito e o artista*”. Se ele não habita o mundo dos viventes, ele vai buscar nos depósitos da vida vivida as significações que se acumulam e esperam um destinatário (KRACAUER, 2013, p.61).

A guerra significou o destronamento do intelectual tradicional que assina manifestos, pronuncia discursos, redige artigos na imprensa. Ortega y Gasset comprovava orgulhoso, em 1927, que este tipo de intelectual era quem escrevia a história, mas em 1940, diante de sua própria condição, assumia com pessimismo: o intelectual passou a ser nada (ORTEGA y GASSET, 1983, p.511).

É importante notar que, em suas críticas literárias, Benjamin parece copiar o escritor que comenta (aqueles pelos quais ele nutria uma “*afinidade eletiva*”) e que ele quer transmitir a prosa. Seu ensaio sobre Kraus é irônico como o autor, o outro sobre Kafka é tortuoso de um modo muito kafkiano, aquele sobre Brecht é brusco como o dramaturgo e poeta. Isso porque, ciente de quão didático deve ser seu sistema, a cópia, o tratado e a imagem dialética se mostram, em toda sua obra, educativos, pois permitem voltar diversas vezes ao objeto estudado, mimetizando suas facetas e mostrando suas diferentes perspectivas (BERDET, 2014, p.172).

Seu estilo reflete a *experiência do choque* (“*chockerlebnis*”) daquele que escreve, marcado por interrupções e sonolências, recheado dos malefícios, que o atingem sem cessar, e do qual ele é receptáculo. Outro tipo de mimetismo: o ritmo da escritura expõe, assim, a experiência da comunidade histórica do pesquisador. Ele se move pela experiência de uma felicidade que se esvaiu, de

uma felicidade desmembrada, de uma experiência perdida e dispersa aos quatro ventos da história (BERDET, 2014, p.176).

Ao longo dos anos, desde sua estada em Paris aos dias de hoje, Benjamin foi encarnado com a aura do proscrito, do banido, do exilado, do judeu, do marginal, do não alinhado (cf. Raulet). Imagem essa que acaba sendo muito condizente com a afirmação de Arendt da dificuldade de enquadrá-la em algum espectro funcional pré-constituído: “*I don’t fit*”, teria dito ela.

Adorno, nas suas “*Notas sobre literatura*”, irá afirmar:

« *échappa à l’antithèse de l’éternité et de l’histoire grâce à sa démarche micrologique, en se concentrant sur d’infimes détails, dans lesquels le mouvement de l’histoire s’arrête et se sédimente en images* » (ADORNO, 1984, p.407).

A ideia de obra, bem como a definição do papel do crítico, podem ser, para Benjamin, assim definidos: deve-se considerar toda obra como ruína e, além disso, deve-se romper com a pretensa continuidade da tradição e da recepção (RAULET, 2000, p.4).

Em sua obra (sobre Kant) “*Programa de uma filosofia do futuro*”, Benjamin pretende opor conhecimento e experiência ou, nas suas palavras, “*um conhecimento que permanece*” em face “*de uma experiência que passa*”. Sua convicção é de que a concepção kantiana de experiência é, irremediavelmente, datada e que a ela corresponde um horizonte do pensamento com a qual essa “*filosofia do futuro*” deve romper e inventar uma fenomenologia própria (RAULET, 2000, p.7).

Desde Hegel até Benjamin, a tragédia (e a teoria do trágico) sempre apareceu como constituindo um lugar privilegiado da articulação entre arte e história. Nesse sentido, Sagnol afirma que o que permanecerá de “grande” no pensamento benjaminiano é, justamente, sua teoria do “*trauerspiel*” e da tragédia (SAGNOL, 2003, p.14).

O romancista Roman Gary afirmou, em sua obra *A noite será calma*:

*« l'homme sans mythologie de l'homme, c'est de la barbaque. Tu ne peux pas démythifier l'homme sans arriver au néant, et le néant est toujours fasciste, parce que, étant donné le néant, il n'y a plus aucune raison de se gêner. Les civilisations ont toujours été une tentative poétique, que soit religion ou fraternité, pour inventer un mythe d'homme, une mythologie des valeurs, et pour essayer de vivre ce mythe ou du moins de s'en rapprocher, le mimer de sa vie même, l'incarner dans le cadre d'une société ».*

Diante desse cenário marcado pela aceleração do tempo, pela perda dos valores da tradição e da transmissão da experiência é que a alegoria crítica da visão dos homens de Babel, descritos por Kafka<sup>33</sup> (em seu conto “*Les armes de la ville*”, in KAFKA, 1989, p.550-551) se destina a desmascarar as contradições de uma ideia de história que é fruto do Iluminismo e que se impõe no século XIX como uma visão quase natural. Para os filósofos do século XVIII a história aparecia como um processo orientado de um menos para um mais, por exemplo: da desordem e confusão que marcam o hoje para uma ordenação e organização do passado; da obscuridade, que é a marca do futuro ainda incerto, para a clareza com que se pretende revelar o passado. Dessa maneira, a história aparece como um vetor a guiar um progresso contínuo que deve levar a humanidade à sua consumação final. Em Hegel, essa visão teleológica da História acaba por culminar na sua interpretação como um processo dialético através do qual o Absoluto se realiza. Entretanto, Mosès salienta que prolongação infinita dessa espera por um futuro redentor, que promoverá a tão sonhada *paz universal*, é por si só fonte de violência, uma vez que o aperfeiçoamento contínuo dos meios se torna um objetivo em si, fazendo, com isso, se esquecer daquele objetivo que era inicialmente pretendido: a paz para todos. Em suma, o progresso científico acaba se constituindo como um instrumento de dominação que exacerba as rivalidades e aprofunda as desigualdades (MOSÈS, 1992, p.13).

Vive-se atualmente em contexto político em que a cultura dominante é a da insensibilidade com o passado. George Santayana cunhou a famosa frase:

<sup>33</sup> Para uma análise da dimensão política desse breve conto de Kafka ver o artigo do professor de Filosofia de Nanterre Phillip Zard: *Kafka, architecte du politique dans 'Les Armes de la ville'*. In: PARIZET, Sylvie (coord.): *Le Défi de Babel. Un mythe littéraire pour le XXIe siècle*. Paris: Desjonquères, 2001, p.127-140.

“quem não recorda a história é fadado a repetí-la”. Sem o peso do que representa a experiência a história tende a se repetir, se faz tautológica, perde a possibilidade de mudar o destino que parece reservado aos vencedores (MATE, 2008, p.25).

A lógica que é o substrato da *modernidade positivista-cientificista* que, num ato de arrogância destrutiva e muitas vezes estéril (por pretender silenciar o dissenso), reduz tudo à uma lógica racionalista, instrumentalizada e finalista. Especialmente no atual momento brasileiro, que apresenta uma série de variáveis de ordem social, política, histórica, jurídica e econômica, o debate parece restrito às alternativas e respostas dadas pela lógica econômica neoliberal como se fossem o único caminho possível. Nesse sentido, qualquer argumento que tente escapar desse universo é taxado de invencionice, heterodoxia (me valendo aqui de um termo caro ao universo econômico). Nesse cenário, e para os seus porta-vozes não há alternativa, a não ser a drástica redução do custo do estado, o corte dos programas de investimento público, a redução do papel do estado na atividade econômica, a produção de um superávit fiscal cruel e, em grande parte, irrealizável, etc. Usando a fórmula de Jessé Souza, é como se essas alternativas fossem naturais e naturalizadas como uma exigência da razão e não como um produto de interesses privados os mais diversos (Cf. SOUZA, 2012).

Em sua reelaboração da tradição, por meio da investigação e transformação do código filosófico em vigor, Benjamin promove uma mudança radical na forma de se pensar a dignidade do objeto. Não somente o campo do objeto se alarga, mas sobretudo, por essa extensão, ele se transmuta em experiência (TACKELS, 1993, p.16).

A história avança por meio de seus recuos (sic) e é o pessimismo que deve ser organizado e construído, e não o otimismo. É por isso que se pode afirmar que a escolha não é entre conservadorismo e progressismo: visto que a progressão é sempre progressão da destruição do mundo e a conservação é sempre conservação do (*i*)mundo (*“l'immonde”*). (PROUST, 1994, p.38). Há em Benjamin uma espécie de esperança triste diante da catástrofe que muda de rosto, mas que “*continua sob o manto da normalidade*”. É por isso que ele irá afirmar

que: “*a construção histórica é dedicada à memória dos sem nomes*”  
(BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, 2016).

## 2.

### A crítica à história escrita pelos vencedores: por uma teoria da história emancipadora

#### “História de um vencido”

“(...) Quis um momento ainda olhar para o Passado...

E em tudo que o rodeava, oito vezes, funéreo

Horrorizado viu como um cemitério

Cadáveres de um lado e cinzas de outro lado!

(...) E aos tropeços, tombando, o Velho caminhava...

Caminhava, e a sonhar, bêbedo de miragem,

Nem viu que era chegado o termo da viagem,

E amplo, a rugir-lhe aos pés, o precipício estava.

Num instante viu tudo, e compreendendo tudo,

Quis fazer um esforço - o último esforço, e o braço

Pendeu exangue, o peito arqueou-se, o cansaço

Empolgava-o, e ele quis falar e estava mudo!

Mudo! E a quem contaria agora as suas mágoas?!

E trágico, no horror bruto da despedida

Abraçou-se com a Dor, abraçou-se com a Vida

E sepultou-se ali no coração das águas!

Cantavam muito ao longe, uns carmes doloridos!

Eram tropeiros, era a turba trovadora

Que assim cantava, enquanto a Terra Vencedora

Celebrava ao luar a Missa dos Vencidos!

E o cadáver, à tóa, a flux d'água, flutua!  
 Ninguém o vê, ninguém o acalenta, o acalenta...  
 Somente, entre a negrura atra da terra poenta  
 Alguém beija, alguém vela o cadáver: a Lua!"

(ANJOS, 1996, p.471/472)

O impacto sombrio das palavras que marcam a história desse vencido, descrita por Augusto dos Anjos<sup>34</sup>, não impede que se reconheça a mensagem e a preocupação que o ocupa: “e a quem contaria suas mágoas?”. Em outros termos, para quem ele transmitiria o legado do seu sofrimento. A quem ele alertaria dos perigos que os caminhos da vida colocam. Na verdade, diante dessa dúvida uma injustiça aparece como evidente: ao invés de se preocupar para quem contar o que sofreu, uma outra pergunta, talvez, caiba aqui, que é: quem se importa?

O historiador judeu Itzhak Schipper irá afirmar, antes de ser deportado para o campo de Majdanek, o seguinte:

*« L'Histoire est écrite, en général, par les vainqueurs. Tout ce que nous savons des peuples assassinés est ce que leurs assassins ont bien voulu en dire. Si nos ennemis remportent la victoire, se ce sont eux qui écrivent l'histoire de cette guerre (...) ils peuvent aussi décider de nous gommer complètement de la mémoire du monde, comme si nous n'avions jamais existé ». (SCHIPPER apud ERTEL, 1993, p.23).*

Essa passagem de Schipper guarda forte similaridade com a realidade histórica e social do Brasil em que desde os primeiros textos da historiografia nacional o relato foi feito como uma encomenda aos historiadores portugueses, que não se furtavam a apresentar o indígena como uma (quase) aberração que não mereceria sequer serem tratados e reconhecidos como humanos (cf. se percebe em Gandavo), quanto em toda produção científica contemporânea que, até pela má formação educacional das camadas mais populares da população brasileira, quase sempre são escritas por membros de um grupo social e (porque não) étnico

<sup>34</sup> Chamado por Bosi de o mais “original dos poetas brasileiros entre Cruz e Sousa e os modernistas” (BOSI, 2006, p. 287). Sua originalidade é profusamente marcada por um pessimismo, ou cf. Antonio Candido, por uma *subjetividade pessimista* (CANDIDO & CASTELO, 2008, p. 437). A obra de Augusto dos Anjos parece muito próxima do pessimismo benjaminiano, sobretudo quando se vê como uma das suas mais marcantes referências Baudelaire (cf. BOSI, idem, p.289).

e cultural que, em muitos aspectos, vivem apartados da realidade daqueles que se transformam em *objeto* de suas pesquisas. Diante dessa realidade, não são poucas as histórias e referências que permanecem apagadas e ainda esperando justiça: populações inteiras de índios que foram disseminados (e com essa disseminação levaram sua cultura, língua, estrutura social, etc.); bem como a pouca referência e relevância dada à história dos negros cativos antes de aportarem no Brasil, no sentido de se saber de onde vieram, quais as diferenças e semelhanças culturais que carregaram consigo. Via de regra são tratados de um modo generalizado como *negros e africanos*.

Em nota do “*Caderno N*”, do “*Livro das passagens*”, a história aparece como, fundamentalmente, inacabada. Isso faz com que toda felicidade que ela contém, ou toda aquela que ela promete, repouse nesse inacabamento. Respondendo à uma objeção de Horkheimer<sup>35</sup>, Benjamin irá responder o seguinte:

*« ce que la science (historique) a ‘constaté’, la remémoration peut le modifier. La remémoration peut transformer ce qui est inachevé (le bonheur) en quelque chose d’achevé et ce qui est achevé (la souffrance) en quelque chose d’inachevée. C’est de la théologie, mais nous faisons, dans la remémoration, une expérience qui nous interdit de concevoir l’histoire de façon fondamentalement athéologique » (BENJAMIN apud LAVELLE, 2008, p.227).*

Sob a perspectiva que aparece nessa passagem de Benjamin, a história não é um dado que se pode, simplesmente, constatar, mas é uma realidade que se move sendo construída teleologicamente pela rememoração. A experiência histórica revolucionária consiste, justamente, na possibilidade que traz a rememoração de redimir o passado ao salvar do esquecimento seus aspectos abandonados (LAVELLE, 2008, p.227).

Nesse sentido, a teoria que compreende a história como um progresso linear, acaba por ocultar, sistematicamente, todo elemento que lhe é exterior com o objetivo de criar uma narrativa da história homogênea que é, por fim, a narrativa dos vencedores da história e que pode ser transformada em suporte para

<sup>35</sup> Que em correspondência para Benjamin afirmou que essa noção de inacabamento é idealista caso não comporte uma ideia de acabamento e, sendo assim, caso se leve, verdadeiramente, à sério a ideia de inacabamento deve-se crer, como consequência, no *juízo final* (cf. LAVELLE, 2008, p.227).

a legitimidade do poder (DERROITTE, 2012, p.34). A referência absoluta ao fim implica em uma objetivação *a posteriori* do sentido da história. Essa sobredeterminação do fim em uma construção da história é uma teoria escatológica da história, de forma que o que tal teoria quer é que uma experiência vivida não possa ter lugar na história a não ser na condição de se integrar na homogeneidade de uma estrutura de eventos determinados pela própria história. De acordo com essa concepção, a posição da sujeito será sempre de estar submetido à objetivação do seu papel na estrutura histórica. Essa obliteração do sujeito em benefício de uma estrutura homogênea de uma forma de experiência coletiva imposta e não construída é que se chama de objetivação (Idem, p.35). Isso quer dizer que esse processo de objetivação da história é caracterizado pelo esquecimento da experiência daquele que viveu (n)a história e do tempo pelo qual essa história passou. É como se a história pudesse ser construída somente pelos seus fatos, pouco importando as pessoas que acabam como coadjuvantes destes.

O conceito autêntico de história, em Benjamin, é messiânico, pois deve ser entendido como uma interrupção do tempo homogêneo e vazio. É nesse sentido que ele irá afirmar:

« *Le concept authentique de l'histoire universelle est un concept messianique. L'Histoire universelle, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, est l'affaire des obscurantistes.* » (BENJAMIN apud BERDET, 2015, p. 167).

A literatura histórica acaba por (d)escrever a lembrança duas vezes: uma de maneira épica, como *standard* da modernidade, portanto representando um triunfo do sentido da sua época; a segunda vez à maneira de uma rapsódia, como uma sequência de imagens que desdobram o tempo como um leque e que desmonta essa representação que chamamos de modernidade (PERRET, 2007, p.21).

Em sua crítica às misérias do historicismo, Benjamin propõe o princípio construtivo da *monadologia* (normalmente situada na linha de Leibniz, Herder e Ranke) à origem de toda problemática do historicismo. Na “tese do anjo”, a visão de uma só e única catástrofe toma o lugar da “cadeia de eventos” historicista. O sentido da história brota, assim, para ele, de uma brecha messiânica,

por meio de uma *teologia-teleológica* condensada no instante... Mas o instante da fulguração (messiânica) acaba por se confundir com o tempo do calendário (de Robespierre) e da *vulgata* revolucionária. O sujeito do conhecimento histórico é, agora, a classe oprimida, a classe combatente. Benjamin acaba por descobrir, nos limites da consciência histórica (descontinuada) da humanidade, uma forma de intuição, ou melhor, de iluminação que se manifesta em certos momentos das vidas dos sujeitos individuais ou coletivos: “*l’humanité n’est pas encore éveillée à une conscience permanente de son existence historique...*” (PULLIERO, 2005, p.932). Benjamin irá afirmar, nesse sentido, o seguinte: “*faire sortir du corps homogène de l’histoire une époque déterminée, de l’œuvre de vie une œuvre déterminée qui conservent et suppriment le cours entier de l’histoire*”. Mas este “*Aufhebung*” não é nem hegeliano, nem marxista: é aquele da rememoração que salva o passado. Não é legítimo falar de história universal a não ser sobre uma história em que nada é sacrificado (RAULET, 2000, p.88).

Nesse sentido, se o poeta épico inventa as fábulas que interrompem e remontam por sua própria conta o curso da história e que elas servem para criar uma montagem de historicidade imanente nas quais os elementos, contidos no real, induzem a um efeito de conhecimento novo que não se encontra em nenhuma ficção. A pura ficção desconhece sua historicidade imanente, arriscando-se à todo instante a cair no mito. Mas a pura narração documentária também desconhece sua historicidade imanente visto que ela reduz-se inteiramente às coisas em detrimento das relações, dos fatos em detrimento das estruturas. Nesse sentido, não há, estritamente, nem metamorfoses completas, nem fatos absolutos. Deve-se, assim, dar “*condições de experimentação*” para demonstrar o caráter não-ideal da história. O que se quer com essas condições é evidenciar a impureza, a incompletude, a contradição, o conflito e a lacuna de toda metamorfose histórica (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.65).

À lógica do encadeamento puro e simples de causa e efeitos, à lógica do mecanicismo correspondem à uma forma de neutralidade científica. Em face disso, Droysen irá falar nas “*forças éticas*” cuja ação poderia fazer a história e, da qual, o historiador é o intérprete podendo ele-mesmo influenciar o presente (PULLIERO, 2005, p.937).

Conforme Brecht:

*« Les livres d'histoire et les pièces de théâtre désignent la plupart du temps trop peu de motifs pour les actions des personnages. Cela donne à croire que l'acte a découlé d'un motif unique. C'est une manière de présenter les choses malencontreuses, car il faut découvrir tout les faisceau de motifs sans lesquels un acte est généralement impossible. Or, dans chaque faisceau de motif, il y a des contradictions. Le caractère transformable du monde tient à ses contradictions » (BRECHT, 1970, p.123).*

Já se sabe, desde Aristóteles, que o homem é um *zoon politikon*, mas para Benjamin ser político significa se expor, em todos os sentidos do termo: como uma exposição à contraprova de outros pontos de vista; ou então, uma exposição que torna visível todas as suas tomadas de posição; por fim, uma exposição aos riscos inerentes de uma tal postura. Diante disso, o ponto comum que une Benjamin e Brecht é o de pensar condições alternativas para uma política da exposição. O famoso “*declínio da aura*”, de que fala Benjamin, só tem sentido a partir do momento em que os rituais de exposição política possam ter seu lugar em uma produção política da exposição que seja capaz de desconstruir a intimidação inerente aos parâmetros religiosos do político como aos parâmetro mágicos da imagem artística (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.122). Em suma, é possível afirmar que o valor do olhar de Benjamin sobre a historicidade em geral será o de se colocar, constantemente, sob as “*portas do presente*”, afim de: « *libérer l'instant présent du cycle destructeur de la répétition et tirer de la discontinuité des temps les chances d'un retournement* » (PETITDEMANGE, 1985, p.322).

Escovar a história a *contrapelo*, ao se tomar distância dos vencedores e ao provar o terror diante da barbárie, é liberar a história do pressuposto mais profundo do historicismo que é a crença no progresso pelo desenvolvimento. A revolução não é para Benjamin uma obra, é uma greve geral proletária que produz um bloqueio da política e uma para no movimento histórico (GOLDSHMIT, 2010, p.275).

É no sentido colocado acima que Benjamin denunciara toda concepção de história que, agindo por uma “*identificação com os vencedores*” (que são os

heróis ou gênios), consagra a visão desses últimos contra o exército dos vencidos e dos sem-nome: “*os dominantes do momento são herdeiros de todos aqueles que venceram na história*”. O tribunal da história, caso exista, é injusto, pois ele consagra os vencedores, exclui os marginalizados e condena os vencidos ao esquecimento. Isso fica claro diante do fato que evidencia que, celebrar a cultura significa, conseqüentemente, privilegiar os vencedores em todas as circunstâncias, esquecendo-se, com isso, os serviçais e escravos sem os quais nada teria sido feito ou mereceria ser conservado (BOUGANIM, 2007, p.158).

De forma a se pensar a memória enquanto categoria emancipadora, enquanto instância de reconhecimento do sofrimento (especialmente) dos pequenos, dos esquecidos, é que se faz necessária a construção de uma teoria da história que esteja atenta para essa “missão”. Isso porque, enquanto a historiografia for dominada pelo acúmulo acrítico e objetivo de fatos, enquanto ela se pautar em eventos e histórias que ignorem as diversas pequenas histórias dos sujeitos que viveram aquela experiência. Nesse sentido, se faz obrigatória uma análise da concepção benjaminiana da história, como ruptura com a historiografia clássica, mas sobretudo como potencializadora da capacidade emancipadora da memória política. Isso porque, o passado porta as esperanças não realizadas, as imagens de felicidade jamais contempladas e o sujeito, no dia de hoje, está suscetível a reconhecer essas esperanças e essas imagens (BERDET, p.259). Independente da virtude a ser considerada (seja ela a justiça, a generosidade, a sabedoria, a compaixão, etc.) o homem nunca será virtuoso se não se revoltar contra o cego poder dos fatos, contra a tirania do real, se ele se submeter à leis que não sejam aquelas das flutuações históricas. É nesse sentido que Nietzsche irá convocar a juventude a se manifestar contrariamente à educação histórica que lhe foi imposta pela modernidade. Exigindo, assim, que essa juventude aprenda, antes de tudo, a viver e não se valha da história a não ser para melhor se servir da vida de cuja ela (juventude) é ainda aprendiz (NIETZSCHE, 1990, p.161).

Nada da história da humanidade é perdido enquanto a historiografia materialista oferece, por sua escritura, sua hospitalidade ao que foi esquecido na história. A historiografia não será mais a epopeia dos altos feitos daqueles que são

heróis. A história se atualiza pelo choque próximo produzido pela escritura materialista. Os eventos do passado constituem assim uma história pré-póstuma, que cessa de ser historiográfica graças a força do pós-golpe historiográfico. A rememoração historiográfica é assim uma interrupção do progresso e do desenvolvimento ao mesmo tempo em que é uma comoção, um movimento brusco que pode suscitar a insurreição e a explosão revolucionária (GOLDSHMIT, 2010, p.284). Parece pertinente cotejar aqui a ideia de como o passado aparecendo (num clarão) foi determinante para os rumos, por exemplo, do Tribunal de Nuremberg, quando, apesar de toda retórica da defesa de Goering (“não sou culpado”), toda argumentação foi perdida diante das imagens filmadas do campo.

Os judeus, tal qual o *Anjo da História*, ensinam aos historiadores a fazer justiça aos esquecidos da história. A defesa da Europa (que ainda tinha “*posições a defender*”, conforme Benjamin escreve em carta a Adorno) e a rememoração inspirada nos judeus talvez seja, hoje e ontem, a aliança improvável constitutiva da escritura messiânica na espera de uma escritura irreduzível de todo fascismo (GOLDSHMIT, 2010, p.290).

A história da humanidade redimida, conforme Benjamin, é a única história universal. A história universal pressupõe, ou melhor ela é, a língua universal que põe fim a confusão de Babel. A figura dessa língua da humanidade redimida não é uma língua escrita, mas uma língua celebrada de um modo festivo. Ela é a ideia da prosa: “*a prosa liberada que forçou as cadeias da escritura*” (AGAMBEN, 2011, p.44).

Para Nietzsche, só se deve servir da história quando ela for capaz de servir à vida e, dessa forma, abusar da história ou estabelecer para ela um alto preço acaba por promover uma atrofia, uma degeneração da própria vida. Diante dessa constatação ele irá afirmar que, apesar de doloroso, é necessário tomar consciência dos sintomas que marcam uma época. Infelizmente, há um mal, um lamento, uma carência quando uma época glorifica alguma coisa, como, por exemplo, sua cultura histórica, porque quando isso ocorre é o sintoma do

padecimento de uma *febre historiadora* que se deve ter em conta (NIETZSCHE, 1990, p.94).

O historiador ingênuo chama de “*objetividade*” sua prática de mesurar as opiniões e atos do passado com base em opiniões e categorias que são correntes na atualidade que é o *locus* temporal em que estabeleceram o cânone de toda verdade. Dessa forma, seu trabalho se torna uma forma de acomodar o passado na trivialidade atual. Por outro lado, esse mesmo historiador irá qualificar de “*subjetividade*” toda historiografia que não admita esses mesmos cânones e categorias de sua opinião comum (NIETZSCHE, 1990, p.130). No sentido da crítica anterior, Schiller irá afirmar que os historiadores, ao longo da história, arrancam os fenômenos do seu contexto com liberdade, se nenhum parâmetro para isso e depois os inserem em um contexto aparentemente coerente e harmonioso, mas que não existe a não ser na sua imaginação (SCHILLER, 2008, p.18).

Somente a partir da alta força do presente (como num sentimento de justiça, por exemplo) que se tem o direito de interpretar o passado, ou seja, só na tensão das suas mais nobres faculdades é que se perceberá do passado o que é grande e o que é digno de ser conservado e conhecido (NIETZSCHE, 1990, p.134).

A vigilância quanto as ilusões historicistas deve estar atenta ao seu paroxismo, ela deve desobstruir e arruinar o campo de ação para fazer a situação histórica manejável e transmissível. Benjamin produziu esse efeito com a ajuda de uma alegoria que transforma o tempo em um espaço desolado. Em suas *Teses* ele bagunça (*bouleverse*) nossa visão do tempo histórico (“*aquilo que chamamos de progresso*”). Ele põe em funcionamento sua própria máquina de liquidar as ilusões burguesas: é o momento negativo, destruidor, dessa dialética. Essa máquina é a rememoração (que eclode no momento da insurreição) do passado que ainda sofre, dos sonhos que foram perdidos e das utopias ainda por realizar (BERDET, 2014, p.282).

A história deve funcionar como uma espécie de comentário da realidade, e é por isso que os homens devem se apoiar na realidade para não fazer da reconstituição histórica uma construção abstrata. Nesse sentido, o trabalho do historiador não tem seu lugar privilegiado na biblioteca, mas nos arquivos, nas ruas e suas anedotas (BOUGANIM, 2007, p.161).

Benjamin busca o material da sua historiografia no inaudível, no indesejável, no não publicado, nas mais obscuras manifestações da existência. Os vencidos, o anacrônico, o dejetivo, todos tentaram resistir às pressões e aos veredictos da história. As lembranças e as ruínas trazem testemunho do que subsistiu dos vencidos. Em resumo, Benjamin se prende a todas as coisas que não foram levadas em consideração na história dos vencedores (BOUGANIM, 2007, p.162).

O homem não caminha mais com o rosto iluminado, de progresso em progresso, rumo a um futuro radiante. Na verdade, esse homem deve marchar em diagonal, ainda que a contracorrente, com seus olhos voltados para o passado, pois é nos sonhos decepcionados que se pode enraizar o novo. Nessa restauração é que se articula um futuro que não consagrará mais os vencedores, pois andar em diagonal para o futuro é uma forma de colocar o senso crítico em reticência, de trazer nessa caminhada a desilusão e o deslocamento, é, em suma, uma forma de mobilizar os sonhos do passado a serviço do futuro (BOUGANIM, 2007, p.166).

Os apontamentos benjaminianos, tão ciosos que são do lugar na moral e na política da vítima e do carrasco, permite-se concluir que não se pode depreciar a memória em nome da história porque a memória não é um sentimento, mas sim uma forma irredutível de conhecimento (MATE, 2008, p.6).

Contra a experiência vivida e indizível do eu, Benjamin irá fundar a possibilidade de uma experiência objetiva, quer dizer, transmissível e irrigada pela língua e com uma forma de ligação como a que faz a linguagem quando se constitui como o espaço mesmo da memória. Em face disso, a ideia de ‘*Erfahrung*’, ou seja, da dimensão intersubjetiva e histórica da experiência, é por Benjamin assim definido (em seu “*Sobre quaisquer temas baudelairianos*”):

“Lá onde domina a experiência em sentido estrito, assistimos à conjunção, no seio da memória, entre os conteúdos do passado individual e do passado coletivo<sup>36</sup>” (BENJAMIN, 2002, p.160).

Essa afirmação de Benjamin permite que se fale da história como uma realidade transcendente que avançará sem o homem (no sentido de independente de sua vontade), pelo homem e na qual, na melhor das hipóteses, esse só pode ser parte. Contra o fantasma de uma história universal, linear e finalista, ele propõe o conflito de entre duas histórias: a história edificante dos vencedores, da qual se escrevem os livros e onde a continuidade não expressa nada além de uma permanência da opressão; e uma outra história, aquela dos vencidos, que desenha e pontua a recorrência dos saltos revolucionários (PERRET, 1992, p.74).

Diante disso, aparece como imperativa a tarefa de se buscar construir um conceito de história que dê conta da realidade dos oprimidos, que acabam vivenciando um verdadeiro “estado de exceção”, um “estado de exceção” que é a regra em nas periferias e nos morros, nas cadeias na realidade cotidiana de uma população oprimida e violentada em todos os aspectos e à todo momento. Assim como o “*Ângelus Novus*”, do quadro de Paul Klee, muitas vezes, a sociedade se apresenta como mera espectadora, a olhar para trás, para toda história que acumula suas ruínas aos seus pés, enquanto o vento do progresso, o vento do novo, a empurra para futuro (BENJAMIN, 1996, p.226).

Para Benjamin, dessa forma, mais do que realizar um sonho de futuro, o socialismo deve retomar o passado, responder à uma promessa de redenção ainda não atingida, reparar uma injustiça e, ainda, salvar do esquecimento os vencidos. É nesse sentido que sua filosofia da história será apresentada sob a forma de alegorias que se vale tanto da linguagem secularizada (e material) do marxismo quanto de categorias teológicas e que busca encontrar sua coerência (apesar da fragmentação que é uma das suas mais visíveis marcas) na tentativa de se pensar a catástrofe, essa catástrofe definitiva e irreparável que muda o curso da história e

---

<sup>36</sup> « *Là où domine l'expérience au sens strict, on assiste à la conjonction au sein de la mémoire entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif* ».

que, ao mesmo tempo, faz emergir todas as potencialidades destruidoras inscritas na modernidade (TRAVERSO, 1997, p.66).

## 2.1.

### **A História como instrumento para a ação política.**

São três as fontes que ajudam a formar a constelação pela qual uma teoria da condições da ação é colocada: uma atenção a afetividade dos atores no padecimento que têm ao *ser-no-mundo* (à subjetivação na origem); uma atenção aos modos de compartilhamento de uma tal afetividade em uma determinação coletiva temporária (objetivação no fim); por último, a necessidade de mediação entre essas duas operações por uma teoria crítica da história (mediação na história). A partir dessa base é possível se definir um plano de trabalho como seguinte: primeiro, se deve compreender a história como um movimento de autotransformação dos atores a partir de sua educação; depois, deve-se compreender a ação intelectual como uma atriz da história; por fim, há que se interrogar a teoria da história a partir de um bloqueio concreto que ela pode produzir por sua própria compreensão (DERROITTE, 2012, p.10).

Para que sirva à esse fim, ou seja, para que a ciência histórica seja capaz de emancipar aquele que sofre e para fazer justiça àquele que sofreu, um primeiro ponto é se enxergar a ciência histórica como política, é se ler a história como um agente mobilizador da ação política. Nesse sentido, tratar a história de modo político é considerá-la do ponto de vista atual. Isso porque, não há história que não represente uma intervenção que força os momentos críticos do tempo e que torna possível a realização daquelas promessas que foram transmitidas e redescobertas pela tradição. É por isso que fazer justiça “aqui e agora” é, simultaneamente, causa e efeito confundidos (ou suspendidos) no instante de um mesmo gesto, é fazer justiça aos que foram vencidos e não esquecer a história. Fazer emergir um presente inédito é fazer ressuscitar, por meio da intervenção no hoje, um passado que foi morto duas vezes: quando foi perdido e quando teve sua memória perdida. Dessa forma é que se afirma que não há história que não seja política, em outras palavras, que seja construída a partir de uma ação política

presente. Em sentido inverso, uma política atual/presente não pode fazer história (em qualquer dos sentidos dados a expressão) se não atualizar um certo passado, caso não permita que haja um tempo histórico (PROUST, 1994, p.33).

Ao propor uma análise, a partir da obra de Benjamin, sobre as ideias de: evento, experiência e lembrança; Lederer-Olive irá afirmar o seguinte:

*« La distinction analytique entre l'événement, fixation de l'expérience, et le souvenir, substance de la mémoire, oblige à attribuer aux événements en souffrance une présence active dans le présent de l'action, et à renoncer à une conception purement patrimoniale du passé. » (LEDERER-OLIVE, 2008, p.47).*

Conforme lição de Arendt, a pluralidade humana, a paradoxal pluralidade de seres singulares, únicos, é a condição básica para a ação e para o discurso. Esta ação se pauta por um duplo aspecto, também paradoxais em si, qual seja: a *igualdade*, que constitui condição para entendimento no discurso, uma vez que não sendo iguais aos homens seria impossível o entendimento; e a *diferença*, já que se não houvesse alteridade a ação e o discurso<sup>37</sup> seriam desnecessários para o entendimento. Esta distinção singular, que individualiza o homem, se apresenta ao mundo pela ação e pelo discurso. Ação e palavra são, em suma, o meio pelo qual o sujeito assume seu nascimento (AMIEL, 1997, p.76), pelo qual aparece para o mundo. Nas palavras de Arendt: “*esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos*” (ARENDR, 2005, p.104). Esta revelação da identidade do agente pelo discurso e a capacidade de inovar, de iniciar algo novo, que sua ação possui, irão incidir em uma pluralidade humana pré-existente, no que ela chama de teia de relações humanas, produzindo suas conseqüências imediatamente e caracterizando a ação inovadora com o signo da imprevisibilidade, pois ao adentrar o espaço público da pluralidade a ação interagirá com outras ações humanas, produzindo conseqüências inconcebíveis a priori, uma vez que novas (re)ações advirão da que iniciou o processo, se constituindo como novas ações capazes de atingir e afetar outros que aquele que iniciou o processo não vislumbrava. A ação é, portanto, processo, ou melhor, ela desencadeia processos de resultados imprevisíveis.

<sup>37</sup> Conforme lição de Agamben, a condição histórica do homem, para Benjamin, é inseparável da sua condição enquanto ser falante (AGAMBEN, 2011, p.48).

Arendt é ciente do fato de que a imprevisibilidade da ação é incontrolável, uma vez que esta decorre da história que, sendo resultado da ação, se inicia e estabelece assim que se passa o momento fugaz do ato. Os homens, neste visão, jamais serão capazes de desfazer ou controlar com segurança os processos desencadeados pela ação, ou seja, somos incapazes de desfazer o que foi feito e de prever as conseqüências do que fazemos. Estas incapacidades explicam, para ela, o fato dos homens se afastarem da esfera da ação humana, dos negócios humanos, do discurso, da política (Idem, p.245).

Cabe, ainda dentro da teoria arendtiana da ação, chamar atenção para o fato de que é dessa capacidade de ação criativa, de espontaneamente se iniciar algo novo – capacidade que é, para ela, a atividade política por excelência - que deflui a posição privilegiada da idéia de nascimento (em contraposição à idéia de morte que sempre dominou o pensamento filosófico continental<sup>38</sup>) na sua teoria, pois é pelo fato de nascer - fato sem precedente que determina a aparência/revelação do sujeito em um mundo pré-existente (CALHOUN & MCGOWN, 1997, p.40) – que se forma a capacidade de uma ação que é indeterminada, imprevisível, e que pode começar algo novo. O milagre que o nascimento representa, pelo fato de se nascer de “lugar nenhum”, permite que se espere pelo novo, uma vez que a capacidade de ação (na qualidade de resposta ao fato sem precedentes do nascimento<sup>39</sup>) implica em uma indeterminabilidade quanto aos desdobramentos e conseqüências dos atos, sendo que, para Arendt, somente a promessa e o perdão são capazes de interromper o fluxo contínuo e interminável da ação em um mundo plural.

É diante dessa convocação para a ação política, para se pensar e inaugurar algo novo que se deve trazer sempre em mente o alerta de Benjamin de que a história e a política devem ser mantidas em constante tensão. Essa é sua tentativa de reconstruir uma estrutura da história que permita transformar no presente a própria estrutura política (DERROITTE, 2012, p.35).

De acordo com Benjamin:

---

<sup>38</sup> Vide, por todos, HEIDEGGER, Martin. *O ser e o tempo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>39</sup> Idem.

*“(…) Le temps de l’histoire détermine beaucoup plus que la possibilité de transformations spatiales d’une grandeur déterminé et que la régularité qui accompagne des transformations spatiales simultanées de structure plus complexe”. (BENJAMIN, 1982, p.9).*

O *locus* da atividade política deixa de ser a cidade, a nação e passa a ser o mercado, que ocupando o espaço dessas outras instâncias passa a ser o lugar em que hoje mais se faz a experiência do “*nós*”. A ação política tradicional foi golpeada duramente por um processo de standardização de ideias, imagens, etc. Política e economia, a ordem da cidade e a ordem do lar, o público e o privado se confundem, por uma lado, numa reprodução pasteurizada do discurso político, e por outro lado, por essa mesma reprodução dos modos de vida de forma que as equivalências entre uns e outros se tornam objeto de consumo divulgados pelas mesmas mídias. Diante disso, quem se propõe a transformar a ação política deve procurar saber como fazer para transformar a esfera do mercado no lugar para ação política, ou seja traduzindo para o idioma do mercado termos como legitimidade, direitos, justiça, em concomitância com termos como indivíduo, escolha, convicção, etc. Nesse sentido, a verdadeira revolução consistirá em transformar o mercado em *res publica* (PERRET, 2007, p.25).

Portanto, pode afirmar que hoje em dia a única política possível deve se desenvolver da seguinte forma: pela passagem da estetização da política para a politização da estética, da concepção da política no espaço da consumação à politização do mercado pela invenção de um lugar comum da experiência (PERRET, 2007, p.26).

A montagem será para as formas o que a política é para os atos: essas duas significações da desmontagem são o excesso de energia e a estratégia dos lugares, a loucura da transgressão e a sabedoria da posição. Benjamin jamais deixou de pensar lado-a-lado esses dois aspectos da montagem e da ação política. Diante disso, ele vê no teatro épico a promessa de alguma coisa como uma transgressão generalizada, a arte de fazer todas as coisas saírem de seu lugar habitual. *“Les idées sont aux choses ce que les contellations sont aux planètes. Cela veut d’abord dire: elles n’en sont ni le concept ni la loi”*. Como

consequência, elas só ganham sentido nas suas posições respectivas, quer dizer que não revelam nem universalidade, nem ordem classificatória, mas um lugar bem afirmado em uma montagem dada. Por isso que se pode afirmar que o conhecimento histórico atua como uma verdadeira montagem temporal, “*la forme qui fait procéder des extremes éloignés, des excés apparents de l’involution*” ou os momentos em que não se percebeu ainda o segredo aparente. Assim, não há remontagem histórica a não ser pela remontagem de elementos prévios dissociados de seu lugar habitual. Isso quer dizer que não se construirá um saber histórico filosoficamente digno desse nome a não ser pela exposição das narrativas e fluxos, das singularidades dos eventos, as anacronias dos elementos que compõem cada momento da história (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.130).

O sujeito depositário da verdade, ou seja, aquele que carrega o fardo de guardar a chave de acesso aos fatos (“tais quais eles foram”, entretanto, como o foram para cada uma das individualidades) é aquele que traz consigo o poder pelo qual a classe oprimida se transforma, na medida em que ele entra em ação e entra em luta contra seus opressores. Vivificado que está pela lembrança das gerações vencidas. Em suma, pode-se reconhecer que a própria ação política tem como motivação um exercício de relembrar, um exercício de lembrança (*‘souvenance’*<sup>40</sup>). Nesse sentido é que se afirma que Benjamin, na linha de Sorel, tem como motivação para a redação das *Teses* uma luta contra as abstrações (das ideologias) que quebram, rompem com a inspiração concreta da revolta. A raiva é ativada contra o tempo que passa e esquece os mortos que não tiveram acesso ao seu direito à felicidade. Benjamin vai transformar o sentimento melancólico de ter perdido as imagens do amor em raiva ativada contra o tempo mecânico dos relógios, raiva esta que deve buscar a realização política do momento (BERDET, 2014, p.253).

Benjamin irá afirmar que “*nós fomos esperados*”, mas ao contrário da historiografia clássica e positivista que coloca essa expectativa pelas ações dos homens situadas em algum ganho para as gerações futuras, que tem todo seu tempo diante dela. Para ele, ao contrário, quem espera é o derrotado de ontem, é o

<sup>40</sup> Termo que o próprio Benjamin utilizou na sua versão em francês das *Teses*. Cf. BENJAMIN, 2003; MATE, 2011.

grupo milenar e atual dos perdedores. É na ação do homem de hoje que se determina se o sofrimento que aflige essa massa anônima se repita ou se eternize ou que esse sofrer se interrompa e a história mude o seu destino (BENSAID, 2010, p.21). É por isso que, nadando na contra-corrente (*a contrapelo?*), em relação às arquiteturas monumentais da história universal, Benjamin pavimenta grandes construções a partir de elementos bem pequenos.

A melancolia não é só o traço que liga o homem à origem perdida, ela é, também, uma incapacidade a ser transposta por uma vontade de finalidade para a ação. Em outras palavras, a melancolia é uma forma de resistência individual à tirania da estrutura da história, é a capacidade a parar o curso progressivo da história, mas ainda não é uma nova maneira de se fazer história. Essa forma de atenção particular ao vivido é de dupla-face: de um lado é o sofrimento em uma situação, o que Benjamin irá chamar de submissão à plenitude do objeto; de outro lado, é uma resistência do sujeito à essa estrutura historicista (DERROITTE, 2012, p.166). As teorias da destruição ou da perda da experiência devem aparecer como aberturas à possibilidade de se tornarem outras, à possibilidade de fazer história (DERROITTE, 2012, p.167).

Essa forma de construção da história determinada pelo seu fim é a produção que Derroitte chama de processo de objetivação. Ele acaba por consistir na crença de que a política pode se construir sem passar por um momento de autotransformação dos atores que a determinaram. É por isso que se pode falar em utopia pois esta é fundada sobre uma crença que não é interrogada enquanto tal (DERROITTE, 2012, p.170). Diante dessa última afirmação, cabe chamar atenção para dois fatos interessante: em primeiro lugar, essa ideia de uma história construída para o seu fim parece condizente com a leitura, tradicional e internacionalmente reconhecida, do Brasil como o país do futuro (cf. ZWEIG, 2006), em que o passado não parece importar e o presente aparece como uma dolorosa etapa preparatória para o eldorado; além disso, o atual momento brasileiro parece indicar, claramente, uma tendência discursiva de reconstrução da política, de superação de um modelo vigente na última década e meia, sem uma (necessária e urgente) transformação do sujeito político.

Na análise da reconstrução de uma filosofia da história por Benjamin, deve-se dar destaque a ideia de que a subjetividade produz uma objetivação da sua experiência individual (a transformação em um conteúdo compartilhável). Essa crítica tenta, assim, conciliar uma forma de atenção ao padecimento do mundo com sua comunicabilidade. A questão aqui é produzir uma forma de compartilhamento das experiências sensíveis, é uma forma de compreender como deve se produzir, em determinado momento do processo histórico, um nível de generalidade suficiente para permitir uma ação coletiva (DERROITTE, 2012, p.200). Dessa forma, parece que o sofrimento, para não ser “em vão”, para não “passar em branco”, precisa ser comunicado e, sobretudo, compartilhado. Em grande parte, a invisibilidade, produzida pelo mundo da modernidade-capitalista, do sofrimento dos vencidos bem como da incapacidade que a acompanha de ter sua história compartilhada e reconhecida (cf. SOUZA, 2012, p.112), torna-se tão materialmente e socialmente compartilhado que aquele que sofre não pensa duas vezes ao se considerar o único culpado por seu destino.

Dessa forma, ele busca pela análise de um pequeno momento singular o cristal do evento total (BENSAID, 2010, p.18). Assim como ocorre com o “aleph”, de Jorge Luis Borges (cf. BORGES, 2005), que é capaz de conter em um único ponto a visão de todo universo, de todos os fatos passados no mundo e que se tornam perceptíveis diante desse e nesse ponto. É por isso que se pode afirmar que, a partir de Benjamin, o fragmento não tem nada de inacabado, nada da incompletude romântica<sup>41</sup>, que por ser o produto de uma fragmentação originária, de um vício de origem, se constitui como uma totalidade isolada e fechada sobre si mesma e que apresenta, nesse fragmento, em um pedaço completo, o absoluto como um todo. Contrariamente, o fragmento benjaminiano, esse fragmento “moderno” (em contraposição ao romântico) é o que restou silencioso da fragmentação originária, do absoluto. A ruína não é o efeito do tempo que passou, o desgaste das coisas ante a passagem do tempo. A ruína é o estado mesmo das coisas modernas (PROUST, 1994, p.19). Dito de outra forma, isso não significa que aquilo que chama Françoise Proust de ruína (mas pode ser catástrofe,

<sup>41</sup> Uma vez que o fragmento romântico é inacabado, ou melhor, é constitutivamente inacabado. Cf. LACQUE-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*. Paris: Éd. du Seuil, 1978, p.62.

escombros, etc.) seja um desvio, um problema que desviou aquele fragmento do seu propósito originário tido como puro, bom, como progresso. Ao contrário, a ruína (catástrofe, escombros) é o produto esperado, pensado e originariamente construído para ser como tal.

Benjamin recebeu a mensagem de Kafka e a mediu de acordo com a tarefa que lhe foi assinalada, o impensável paradoxo de sua própria escritura: no sentido da modernidade, fora da cadeia dos narradores, abrir uma nova figura do tempo, um novo espaço temporal que possa inaugurar uma experiência histórica renovada como presença do outro tempo no agora e como um novo nascimento para a narração, cheio de vida e felicidade, um retorno à origem (DAFOUR – EL MALEH, 1993, p.98).

Caso se queira a plena compreensão da identificação entre história e revelação (cf. Benjamin) deve-se reconhecer que a história não é jamais um acúmulo de dados vindos da curiosidade de um passado revelado. É curioso notar que, entre os judeus antigos, não havia essa curiosidade pelo passado, ao contrário, sua paixão era a consciência presente, que perduraria na memória. Dessa forma, os homens devem guardar memória daquilo que são, do despertar de si-mesmos, do despertar para a história, para a consciência de si e para a liberdade. Essa memória não se compreende a não ser em um modo de atualização, a não ser como uma memória presente (DUFOUR – EL MALEH, 1993, p.61). Para Benjamin o “*Zakhor*” (a ordem dada a Deus a seu povo para se lembrarem<sup>42</sup>) é uma exigência, que é renovada sempre, de atualização, de revelação do ontem no hoje e não a revelação do passado no presente. Sendo assim, para ele, a história não é um recitar linear de elementos, uma curiosidade pelo passado. Para ele, a história é memória (Idem, p.63).

Numa concepção dialética da história deve-se voltar para o passado sem ocultar o presente, mas com um olho voltado para o futuro. Ao se levar em consideração o clarão que o presente joga no passado se renuncia à historiografia historicista por uma *historiografia política*. Nesse caso, a reconstituição histórica

---

<sup>42</sup> Cf. YERUSHALMI, 1992.

depende do presente que a condiciona e situa, da sensibilidade política de o interpretar e da sua vocação revolucionária. Dito de outra forma, o presente se volta para o passado como, no despertar, o homem se volta para o sonho que ainda palpita nele (BOUGANIM, 2007, p.159).

O que Benjamin quer, em suma, é o melhor dos dois mundos: a preservação e a destruição; a quebra e a continuidade. É como se a continuidade tivesse que se manter, a todo custo, em torno da quebra, da interrupção, da pausa; como se o futuro da espécie humana exigisse que o cordão umbilical que a une a suas origens antigas não fosse rompido. É por essa razão que sua filosofia da história recusa concepções modernas *standards* presente em ideias como: progresso, iluminismo; desencantamento; etc. (WOHLFARTH, 2002, p.80).

### 2.1.1.

#### **A emergência do imprevisto e a sua demarcação na história**

A emergência do objeto histórico, enquanto tal, não pode ser resultado de uma demarcação histórica nos padrões tradicionais, a saber: fatural; contextual; eucrônica (como oposição ao anacrônico). Ao contrário, esse objeto depende de um *momento anacrônico* que é um sintoma do saber histórico. Em suma, é a própria violência, a incongruência, a diferença e aquilo que é inverificável que vão provocar a emergência de um novo objeto a observar e a constituição de um novo problema para a história (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.21). Em outras palavras, é o choque diante do novo, do imprevisto, que abre a necessidade de seu registro na história, do seu conhecimento como fato a ser inscrito na memória.

Uma epistemologia do anacronismo não pode vir desacompanhada de uma arqueologia discursiva deste. Isso porque raramente se coloca um olhar crítico sobre o modo como se pratica a disciplina histórica, continuamente se recusa a interrogar a história estratificada, sempre gloriosa, das palavras, categorias e gêneros literários que, cotidianamente, são empregados para se produzir o saber histórico. Essa arqueologia acabará por revelar grandes momentos, fatos, pessoas que foram censurados ou não pensados, provocando, assim, um debate ou uma intervenção no debate histórico (DIDI-HUBERMAN,

2000, 24). Foucault foi preciso ao reconhecer que a história só será efetiva na medida em que introduzir no seu conhecimento a ideia de descontinuidade do próprio homem:

*« Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas 'retrouver, et surtout pas 'nous retrouver'. L'Histoire sera 'effective' dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. (...) C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher » (FOUCAULT, 1994, p.147).*

Henri Foncillon, no último capítulo da sua obra “*Vie des Formes*”, já exprimia a oposição entre o fluxo da história e os contratempos do evento. É toda questão do determinismo histórico que ele acaba por consagrar às fissuras e aos desacordos dessa mesma história (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.26).

O anacronismo, por definição, fornece a definição heurística da história como anamnese cronológica, como uma remontagem do tempo em sentido contrário ao da ordem do evento (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.32).

### 2.1.2.

#### Os riscos do excesso de história para o homem e a comunidade

*“L'Histoire n'est tolérable qu'aux fortes personnalités; quant aux faibles, elle ne fait qu'achever de les étouffer” (NIETZSCHE)*

Nietzsche irá afirmar que um animal vive de maneira não histórica, isto é: ele permanece inteiramente no momento presente, tal qual um número que se divide, mas que não deixa de ser singular. Isso porque ele não esconde nada, não (dis)simula, não esconde nada e aparece a cada momento, a cada segundo tal qual é, não lhe resta, portanto, outra coisa a não ser sincero. Já o homem, ao contrário, se protege e se arma contra a poderosa carga que seu passado lhe impõe, tão poderosa e pesada que o joga no chão ou te empareda, travando, muitas vezes, sua caminhada como um fundo invisível e obscuro. Diante disso, o homem aprende o significado da expressão “*era*” ou “*foi*” que acaba se tornando uma fórmula a liberar os homens para os combates, para os sofrimentos e desgostos

que lhe lembram que sua existência não é outra coisa que um eterno imperfeito (NIETZSCHE, 1990, p.96).

Toda ação exige esquecimento, assim como toda vida orgânica precisa da luminosidade, mas também de algum momento de escuridão. Diante dessa constatação, urge reconhecer que há um grau de insônia, de ruminação do sentido histórico a partir do qual o ser humano se encontra arruinado e, por fim, destruído, seja ele um indivíduo em sua existência solipsista, seja um povo ou uma civilização (NIETZSCHE, 1990, p.97).

Nietzsche parece querer demonstrar, com essa última passagem, os riscos de um processo de construção exaustiva da memória. Cabe aqui lembrar dois contos de Borges: “Funes, o memorioso” (BORGES, 1998) e o “Aleph” (BORGES, 2008), que permitem pensar que a pretensão de uma construção histórica plena e completa (como se isso fosse possível) anula o potencial emancipador e político da memória dos vencidos que acaba por aparecendo como um apêndice, como um fato dentre muitos outros que compõem um edifício tão fundamental. Em outras palavras, qualquer tragédia individual acabará parecendo um fato menor diante da grande tragédia que é construída e reconhecida na história dos homens<sup>43</sup>.

A boa consciência, o agir alegremente, a confiança no que o futuro reserva são fatores dependentes (tanto no que se refere às questões individuais, quanto nas questões de grupo) da existência de uma linha que demarque aquilo que está claro e visível separado do que é obscuro e impenetrável, ou seja, da faculdade de se esquecer oportunamente e de se lembrar a propósito, de sentir, por meio de um poderoso instinto, quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico e quanto não é. É esse o princípio que Nietzsche quer remarcar e estabelecer: o elemento histórico e o não histórico são igualmente necessários à sobrevivência (e à saúde mental) de um indivíduo, de um povo, de uma

---

<sup>43</sup> Numa tragicamente irônica inversão da lógica stalinista de que uma morte é uma tragédia e 1.000.000 de mortes é estatística.

civilização. De forma mais clara: o excesso de história mata o homem e sem a possibilidade da não-historicidade o homem (ou o povo ou a civilização) jamais iriam (ousar) começar a ser (NIETZSCHE, 1990, p.98).

Nietzsche irá falar nos espíritos supra-históricos que são aqueles que não buscam uma solução dentro do processo histórico, mas que, ao contrário, o mundo aparece como a cada instante terminado, como tendo um fim. Esses *espíritos* admitem de forma unânime (e contrária à toda regra da análise histórica) que passado e presente formam uma coisa só, são um aglutinado imóvel de tipos eternamente presentes e idênticos entre si e mesmo diante de todas as diferenças de uma significação inalterável. Esse fato pode ser demonstrado com a realidade das culturas que tendo suas diferentes línguas (não só entre si, mas também ao longo do tempo) sempre acabam por exprimir (ao fim e ao cabo) o mesmo anseio do homem em se comunicar (NIETZSCHE, 1990, p.101).

Quanto a saber até que ponto a vida deseja os serviços da história essa é uma das mais inquietantes e graves questões para a saúde do indivíduo/povo/civilização. Uma vez que o excesso de história faz degenerar a vida, essa degenerescência acaba, em última instância, ameaçando a própria história, isso porque sem vida não há como se fazer história (NIETZSCHE, 1990, p.103).

Para Nietzsche, em suma, o excesso de história (ou cf. TODOROV: o *abuso de memória*) são perigosos à vida, principalmente, em cinco pontos: por promover uma oposição entre a interioridade e a exterioridade, ameaçando, com isso, a própria personalidade; ele acaba por persuadir uma época da (errônea) crença de que possui uma superioridade ética sobre as precedentes, tendo, assim, mais virtudes, sendo mais justa do que os tempos que a precederam; ele perturba os instintos do povo e dificulta a identificação do indivíduo como pertencente à comunidade; ele acaba por implantar a crença na vileza da humanidade, agravada pela recorrência da ideia de que se é um sucessor desses eventos traumáticos (como uma condição inultrapassável a serem carregadas pelos homens como sua cruz); por fim, acaba por engajar uma época numa, perigosa, atitude irônica com relação a si mesmo e, a partir disso, incorporando uma atitude de cinismo em tudo

perigosa e indesejável. Diante desse excesso, o homem moderno acaba por caminhar (a passos largos) para adquirir uma habilidade prática de fins egoísticos e que, pelas quais, qualquer força vital se torna paralisada e, por fim, destruída (NIETZSCHE, 1990, p. 121).

### 2.1.3.

#### **Sobre os tipos de história em Nietzsche: a história crítica e as teses benjaminianas**

Apesar dos riscos que o excesso de história representa para o ser humano, é necessário saber que a vida tem necessidade do trabalho histórico. Isso porque a história interessa ao homem especialmente em três dimensões: enquanto ela (história) se move e persegue um objetivo; enquanto ruma e conserva o que foi; na medida em que sofre e tem necessidade de libertação. A essas três dimensões correspondem, efetivamente, três formas de história: uma monumental; uma tradicional; e uma crítica (NIETZSCHE, 1990, p.103). É justamente essa forma crítica da história, na medida em que trata da vida e ações daquele que sofre e que espera por justiça e que espera por libertação, é que há uma aproximação com a leitura benjaminiana da história e da memória.

Há que se enfatizar a influência do pensamento de Nietzsche para a concepção benjaminiana da história. Em suas “*Considerações Inatuais*” (NIETZSCHE, 1990), ele propõe a produção de um modo crítico de abordar a história que consiste, ao assumir a herança da tradição, em fazer ao mesmo tempo seu processo, processo esse que impõe um ponto de vista subjetivo sobre a história em ruptura com a homogeneidade da narrativa que a tradição faz (DERROITTE, 2012, p. 264).

#### **- a história monumental**

Nietzsche propõe um argumento crítico sobre a concepção da história monumental (que acaba por legitimar o discurso histórico dos vencedores) de forma a trazer, com essa crítica, ponderações que são muito pertinentes de serem pensadas à luz do momento histórico e social brasileiro, senão vejamos: existem

épocas que parecem incapazes de distinguir entre um passado monumental e a ficção mítica; a história monumental é o disfarce por meio do qual se dissimula o ódio dos grandes e poderosos do presente ao criar uma (falsa) e enorme admiração pelos grandes e poderosos do passado. É por isso que, tratando da história monumental, Nietzsche irá sentenciar: “(...) *ils agissent comme si leur devise était: laissez les morts enterrer les vivants*” (NIETZSCHE, 1990, p.108).

### **- a história tradicionalista**

Nas críticas dirigidas à história tradicionalista, ele irá afirmar que o grande risco é que tudo que é antigo e passado, ao permanecer muito tempo no campo de visão, acaba por ser coberto por um véu uniforme de veneração e que faz com que, ao mesmo tempo, tudo o que não compartilha do respeito e da reverência à esses vestígios, em outras palavras, tudo o que é novo ou em vias de nascer (ser criado) é rejeitado e/ou atacado (NIETZSCHE, 1990, p.111).

Dessa forma, ao se valorizar a construção da memória, ou melhor, de uma memória libertadora e emancipadora, não se quer, com isso, significar a inviabilização da construção do novo. Ao contrário, ela deve se mover no sentido de permitir o nascimento de um novo tempo que seja marcado pela liberação de uma parte da humanidade que foi redimida pela memória dos que sofreram e pela justiça que se fez ao seu sofrimento.

### **- a história crítica:**

O conceito de *história crítica* traz, necessariamente, a ideia de que não se pode viver sem que haja uma pulsão pela desconstrução, sem que dissolva uma parte do próprio passado. Essa pulsão dá ao homem uma capacidade de transformar esse passado em justiça, de fazê-lo passar por um rigoroso interrogatório e investigação para que, por fim, seja capaz de fazer (ou trazer) justiça. Essa condição da vida fica evidenciada pelo esforço que é necessário para se viver numa ignorância, ou esquecimento, de que viver e ser injusto são temas e condições indissociáveis. Quando se percebe quão injusta é existência de um objeto, um privilégio, uma casta qualquer tanto mais se torna evidente a urgência

do seu desaparecimento. Quando se examina o passado de modo crítico é que se tem a possibilidade de ultrapassar qualquer objeto de devoção que, ao fim e ao cabo, acaba por promover, manter e estimular relações e práticas injustas. Dessa forma, a *história crítica* se caracteriza como uma tentativa de se estabelecer, *a posteriori*, a realidade de um passado que gostaria de ter nascido em oposição àquele que, de fato, nasceu. Para aqueles que se dispõem a utilizar a *história crítica* a serviço da vida resta um consolo: que essa primeira natureza foi, até pouco tempo, uma segunda natureza e que toda segunda natureza, quando triunfa e se consolida, acaba por se tornar, a seu termo, na primeira natureza (NIETZSCHE, 1990, p.114).

O homem moderno tem sua alma inundada por um oceano de informações e conhecimentos indigestos, indecorosos, absurdos e, muitas vezes, desnecessários, e, em face disso, esse homem moderno acaba assumindo como uma característica sua uma remarcada oposição (que era desconhecida para o homem antigo) entre uma interioridade a qual não corresponde nenhuma exterioridade, além de uma exterioridade, muitas vezes tão artificial e absurda, não corresponde a nenhuma exterioridade (NIETZSCHE, 1990, p.116).

## 2.2

### Os vencidos da história como sujeitos de uma teoria emancipadora

#### CV

##### Le vin des chiffonniers

*« Souvent, à la clarté rouge d'un réverbère  
Dont le vent bat la flamme et tourment le verre,  
Au cœur d'un vieux faubourg, labyrinthe fangeux  
Où l'humanité grouilles en ferments orageux,*

*On voit un chiffonnier qui vient, hochant la tête,  
Butant, et se cognant aux murs comme un poète,  
Et, sans prendre souci de mouchards, ses sujets,*

*Épanche tout son cœur en glorieux projets. (...)*

*C'est ainsi qu'à travers l'Humanité frivole  
Le vin roule de l'or, éblouissante Pactole ;  
Par le gossier de l'Homme il chante ses exploits  
Et règne par ses dons ainsi que le vrai roi.*

*Pour noyer la rancoeur et bercer l'indolance  
De tous ces vieux maudits qui meurent en silence,  
Dieu, touché de remords, avait fait le sommeil ;  
L'Homme ajouta le Vin, fils sacré du Soleil ! »*

(BAUDELAIRE, 1968, p.209-211)

“A boêmia” é justamente o título da primeira parte do estudo inacabado de Benjamin: “*Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*”. Aqui, tomando distância de Marx e Engels ele faz um elogio à boêmia. Tomando como referência o poema, transcrito acima, “*O Vinho dos Trapeiros*” (extraído d’*As Flores do Mal*) ele vai se referir positivamente aos boêmios que, imbuídos do espírito da revolta, forjaram uma corja de malditos na qual se inclui o poeta, um burguês desiludido com a própria classe. O “*lumpemproletariado*”, que traz no nome a marca de sua desqualificação, ‘*proletariado em farrapos*’, se transforma em Benjamin, e posteriormente em Foucault, no protagonista da história. Assim, pode-se reescrevê-la não mais como uma história dos vencedores, mas como o quis Foucault, uma “*história dos homens infames*”, dos infames sem glórias, condenados a exclusão e ao silêncio (CHAVES, 2014). Baudelaire enxerga uma miséria que não é organizada em classe ou em organização partidária, essa miséria é daquela *ralé* incapaz de ter em suas mãos o poder (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.248). Uma vez essa incapacidade da miséria em fazer-se ação revolucionária, se faz obrigatório empreender essa transformação do mundo, essa revolução em nome dos que não são ouvidos por não serem organizados em classes ou arregimentados por movimentos políticos institucionais.

Benjamin afirma, nos seus “*Paralipômenos e fragmentos das teses*”, que é muito mais difícil honrar a história dos *sem-nome* do que aquela das pessoas

reconhecidas e notórias. Diante disso, deve ser, justamente, em memória daqueles que não tem nome que deve ser dedicada a construção da história (BENJAMIN, 2012, p.175 e ss.). Benjamin recorre à uma passagem de Moritz Heimann (que irá ironizar que um homem que morre com 35 anos, por exemplo, é um homem que morre aos trinta e cinco anos em todos os momentos da sua vida), para afirmar que a natureza que constitui os personagens de um romance não pode ser melhor resumido do que nessa passagem, visto que o significado da vida desses personagens só pode ser mensurado diante de uma reflexão sobre suas mortes. E encerra, com Pascal, afirmando que “*no one dies so poor that he does not leave something behind*”, isso porque quer remarcar que, no mínimo, o que se “*deixa para trás*” são suas memórias, ainda que não encontradas ou ouvidas (BENJAMIN, 2015, p.56). Como personagens de um romance real, os trapeiros/catadores (“lumpslammer”), a ralé, muitas vezes não ganham significação para sua vida nem quando morrem (e como morrem! Aos milhares!). É como se a indiferença quanto ao seu destino deixasse ainda mais claro e evidente que além de suas vidas nada valerem (custando muito pouco, em termos de esforço e recurso, privá-los dela) sua morte evidencia que viveram para nada, pois em nada a situação dos seus semelhantes parece mudar com seu (triste) destino. para confirmar isso basta a verificação da eterna repetição (retorno?) do seu sofrimento.

Walter Benjamin acaba por ser o único dos frankfurtianos a merecer uma menção de Foucault que, na famosa nota de rodapé de “*O uso dos prazeres*” (segundo volume da sua *História da Sexualidade*) afirma que os estudos baudelairianos de Benjamin seriam um exemplo de estudo sobre a “estética da existência”. Em entrevista dada em Berlim no fim da década de 70 ele afirma que:

“(...) eu gostaria de escrever uma história dos vencidos. É um sonho que muitos partilham: dar, enfim, voz, palavra, àqueles que, até o momento, não puderam tomá-la, àqueles que foram constrangidos ao silêncio pela história, por todos os sistemas de dominação e exploração” (FOUCAULT apud CHAVES, 2014).

Jeanne-Marie Gagnebin, irá chamar atenção para o fato de que a filosofia pode auxiliar na tomada de distância, no recuo, em relação aos conceitos, metáforas e até palavras comuns. Dessa forma, ela acaba por ter, assim, um

cuidado interpretativo e crítico, visto que as palavras não são simples instrumentos, pois carregam em si a sua carga histórica e semântica, bem com sua visão do mundo. É desse forma que Benjamin aparece, na realidade da *intelligentsia* brasileira, não para ser reproduzido e lido em relação aos temas artísticos e históricos que o ocuparam, mas para reter sua reflexão e atenção sobre as ações e expressões dos “*oprimidos*”, isto significa atentar para suas expressões de resistência, sua busca por uma nova vida e realidade, sua esperança e, também, suas decepções. Além disso, ele acaba sendo fundamental por promover uma leitura desconfiada do modelo atual do sucesso e da felicidade a qualquer preço, “*num sistema de consumismo cego e de exploração cada vez maior*” (GAGNEBIN, 2016). É nesse sentido, que, nas suas notas preparatórias para as teses, Benjamin irá provocar: « *Il est plus difficile d’honorer la mémoire de celui qui n’a pas de nom.* » (BENJAMIN *apud* MISSAC, 1987, p.20).

É por isso, que toda a historiografia construída por Benjamin e que, como se verá no capítulo posterior, deve estar fundada em uma teoria da memória que lhe é correlata, serve de instrumento de construção de uma nova epistemologia que construa uma nova forma de ação política que deverá ser pautada no reconhecimento do sofrimento alheio e na solidariedade diante do reconhecimento da necessidade de afirmação da sua dignidade. Nesse sentido, a compaixão, é um sentimento de solidariedade que se faz moral quando o primeiro movimento (quase instintivo) de comiseração se preenche de razão e se mantém racionalmente formado e baseado. Entretanto, para que haja compaixão uma das premissas é a ideia de intersubjetividade, isso porque não pode haver misericórdia ainda onde há *não-sujeitos*. Essa ética intersubjetiva é política, isso acaba ficando demonstrado no momento mesmo em que a vítima, que sofre da injustiça, não permite com sua mera existência que ninguém se considere um sujeito moral se abstrai essa situação de injustiça. “*El ser moral conlleva necesariamente un enfrentamiento material de la situación de injusticia*”. Na tradição judaico cristã é justamente esse *não-sujeito* o ator principal do seu enredo. A pobreza, a humilhação, o fracasso, a vítima, são aqueles que por meio de sua *não-subjetividade* definem a condição humana e, assumindo essa condição, é que se ascende à condição de sujeito (MATE, 2008, p.20).

Quando uma comunidade inclui os fracassados, os vencidos, os derrotados pela marcha da história, quando se tem em consideração a história, ou melhor, a memória daquele sofrimento, a ética só pode ser política, isso porque só se pode levar a sério o desigual quando se questiona o outro que causa a desigualdade. Em suma, a *ética compassiva* é aquela que questiona a desigualdade real e por isso é política (MATE, 2008, p. 21).

Tanto em Hegel quanto em Kant o passado, sobretudo aquele passado de sofrimento e derrota, não é história e sim é o preço da história. Dessa forma, o que há é um eterno presente. Mas, nesse sentido, Mate pergunta: “puede haber universalidad sin el pasado que no está presente, es decir, el pasado de los vencidos?”. Ora, é sabido que a história dos vencedores sempre estará presente pois é sobre ela que se constrói o presente, a atualidade, mas a História, a universalidade, o futuro, só são merecedores desse nome e só podem existir quando levam em conta o passado ausente, isso significa dizer quando se questiona um presente que tenha sido construído sobre os seus mortos. Só assim é que se pode imaginar um futuro que não seja uma mera prolongação do presente, mas para isso há que se romper o presente e “eso no es asunto de utopías sino de memoria”. (MATE, 2008, p.23).

Contra a epopeia do homem e o progresso da razão, Benjamin propõe destacar os fracassos, as falhas na história, os caminhos da contingência que o poder ignora e a memória esquece. Sua proposta se dá porque o historicismo (herdeiro da racionalidade iluminista e positivista) não somente implica na negação do tempo em que se desenvolveu a história real, mas também a negação do sujeito dessa história, pois esse historicismo se contenta em registrar (quando muito) e perpetuar a opressão passada. Além disso, a experiência vivida que promete não é mais do que o último refúgio do eu, condenado que está a se ensimesmar na própria interioridade. Com esse historicismo, se desenvolve o individualismo moderno na qual a identidade se reduz à soma das identificações (PERRET, 1992, p.75).

Arendt também expressa seu temor quanto aos riscos da perda da história, ao abandono, ou nas suas palavras, “lapsos de memória”, em um ensaio

seu sobre a obra e vida de Lessing, onde ela alerta para o risco do que ela chama de “emigração interna”, qual seja uma tendência de se fugir do mundo, do espaço público para uma vida interior ou, naquela que é a pior das hipóteses, para o ignorar aquele mundo, o mundo que os cerca, em favor de um mundo imaginário, como “deveria ser”. Seu temor fica claramente evidenciado quando ela aponta uma tendência generalizada na Alemanha de se agir como se aqueles anos de 1933 a 1945 nunca tivessem existido, ou nas suas palavras: “como se tudo dependesse de esquecer o aspecto “negativo” do passado e reduzir o horror à mera sentimentalidade.” (ARENDT, 2003, p.26). Têm-se aqui, evidenciados, os riscos possíveis para a esfera pública de um trabalho de esquecimento, da ausência de uma memória que permita que a história seja contada, de falta de referência a uma tradição, de um testamento que permita se reconhecer o tesouro que ora se recebe.

Seu objetivo é atentar para um processo evidente de alienação, “de deslocamento do ponto arquimediano de nossa confiança e credibilidade no mundo para uma região ausente de qualquer topos, de qualquer espacialidade, essa região é identificada como a interioridade não compartilhada do self” (ASSY, 2004, p.31). Uma de suas mais latentes preocupações é para o risco da perda da noção de público (mais notadamente, de espaço público), da fragilidade que a política passa a assumir nesta modernidade em que o homem reveste-se de características individualistas, privatistas, preocupando-se unicamente com assuntos que se refiram à sua singularidade, e que Sennett vai qualificar como uma “tirania da intimidade” que caracteriza a sociedade contemporânea e que promove o esvaziamento da esfera pública, do espaço da política (SENNETT, 1992).

A partir da concepção benjaminiana da linguagem como faculdade de nomear e como expressão absoluta há, da parte de Benjamin, uma espécie de desinteresse pelas funções cotidianas da linguagem para se concentrar, em contrapartida, naquilo que ele irá chamar de função *adâmica* (no sentido de se referir a Adão) e poética da nomenclatura. As consequências dessa ruptura com a filosofia do sujeito e o seu esquema de um sujeito que nomina e um objeto que é nomeado, irá se fazer sentir quando ele busca dar à sua teoria uma função social,

já que o sujeito que nomeia se esforça em mudar o curso da história<sup>44</sup> (ROCHLITZ, 1992, p.10).

Arendt irá definir o pária da seguinte forma: são os indivíduos que, sem pertencerem a um Estado, idealmente seriam os cidadãos do mundo, mas que, de fato, acabavam vivendo em uma condição de verdadeira falta de mundo (ARENDR, 2007, p.280). Freire, em sua obra maior da sua pedagogia da libertação, afirmará que o oprimido é aquele que é vítima cotidiana de uma realidade social de convivência com opressores que os exploram, violentam, debilitam. Nesse sentido, a luta dos oprimidos deve ser a luta pelo reconhecimento da sua humanidade, reconhecimento este que, nesse caso, será uma forma de cria-la (FREIRE, 2017, p.41). Jessé Souza, em um leitura da realidade brasileira contemporânea, nomeará de “*ralé estrutural*” essa quantidade enorme de pessoas que vivem uma realidade de sofrimento e humilhação, abandonadas social e politicamente à própria sorte, abandono esse que tem o consentimento da sociedade e que acabam por formar uma verdadeira classe de indivíduos “*precarizados*” que se reproduzem por gerações (SOUZA, 2012<sup>a</sup>, p.25).

---

<sup>44</sup> Irônica e inevitável é a associação dessa idéia com o manifestado pelo professor (brasileiro) da Universidade de Tulane Idelber Avelar que, por meio de uma rede social (facebook), assim se expressou: Desde que comecei a escrever na internet, mantenho um arquivo word chamado "Observatório da morte das palavras", em que vou apontando as mudanças na pragmática de certos termos. Por pragmática aqui me refiro ao ramo da Linguística que estuda os usos das palavras; não o seu sentido -- isso seria tarefa da Semântica --, nem nenhum de seus atributos formais (Morfologia, Fonologia etc.), mas a evolução do seu uso.(...) Mas nada se compara ao que aconteceu, nestes 10 anos, com as palavras "latifúndio" e "latifundiário". Elas desapareceram dos dialetos da língua portuguesa falados no Brasil. Até as décadas de 1980 e 1990, eram termos comuns e correntes para designar uma determinada realidade. Essa realidade ainda existe, mas as palavras sumiram. O latifúndio continua lá? Sim. A Reforma Agrária foi feita? Não. Mas já não falamos de latifundiários, e sim de "produtores" ou, um pouco menos ruim, "ruralistas". Esta foi uma vitória considerável do latifúndio. "Produtor" é um escárnio porque, como sabemos, o latifundiário não produz nada (mesmo nos casos em que o latifúndio é produtivo); quem produz são os trabalhadores que ele emprega. "Ruralista" apaga completamente a origem de classe do latifundiário, de tal maneira que mesmo pessoas de camadas médias ou pobres que vivem no campo passam a sentir-se atacadas quando os "ruralistas" são criticados. Observo isso em pessoas próximas a mim, que não são, de forma nenhuma, grandes proprietários de terra, mas que se identificam com o termo "ruralista", com a cultura que ele designa e passam, portanto, a fazer parte de um bloco político que defende interesses que não são necessariamente os delas. Nesta última década, não só desapareceu a possibilidade da Reforma Agrária. Desapareceu a palavra que designava a horrenda realidade que ela deveria corrigir. Embora a realidade continue lá, do mesmo jeito." (acessado em novembro de 2014: <https://www.facebook.com/idelber.avelar/posts/10152651590547713?fref=nf>).

Arendt afirmará, como um dos poucos “privilégios” de ser um *pária*, o profundo senso de humanidade e cosmopolitismo que marcarão suas vidas. Entretanto, esse “*privilégio*” custa muito caro a esses povos, visto ser, geralmente, acompanhado de um desterramento, de uma “*atrofia terrrificante*” de todos os órgãos e meios pelos quais os homens se correspondem com o mundo (ARENDT, 2003, p.14). Pascal Ory e JF Sirinelli definem um intelectual da seguinte forma: “« *Ni une simple catégorie socio-professionnelle, ni un simple personnage, irréductible. Il s’agira d’un statut, comme dans la définition sociologique, mais transcendé par une volonté individuelle, comme dans la définition éthique, et tourné vers un usage collectif.* » (ORY & SIRINELLI, 1986, p.10). Diante dessa definição, parece ser justamente esse último atributo, a saber sua função coletiva, que cruelmente fará falta aos emigrados. O caso de Benjamin é emblemático nesse sentido para mostrar como a mensagem que eles portam pode levar décadas para serem ouvidas e entendidas. Aparece aqui como óbvia a associação dessa ideia do “privilégio” (e do preço que se paga por ele) com a condição do negro, do pobre e do marginalizado no Brasil que, mesmo com a vantagem de poder (na condição de mão-de-obra barata e indispensável) transitar entre diferentes mundos (o seu, de exclusão, e aquele de inclusão que conhece na “casa grande”), por outro lado pagam um preço exorbitante (muitas vezes com a própria vida) para exercer esse “privilégio” de transitar entre dois mundos (p.ex.: sendo alvos de blitz e repressões pela polícia; serem escolhidos como população privilegiada para o sistema carcerário; etc.).

Conforme Marcuse reconhece, as vítimas do passado, que o progresso esquece na sua estrutura histórica, atuam como o reprimido. Elas são a chave da repetibilidade do *ser vítima*. A construção da história como progresso compensa esse esquecimento das vítimas na injunção de um fim emancipador que legitima *a posteriori* as escolhas do passado em face dos ganhos adquiridos. A pergunta é: e quando não houver ganhos? Em suma, Marcuse irá afirmar que uma das tarefas na luta contra a opressão é reintegrar na construção da história a memória das lutas passadas para impedir sua repetição futura, como segue:

« (...) Oublier, c’est aussi oublier ce qu’il ne faudrait pas oublier pour que la justice et la liberté triomphent. Une telle faculté d’oubli reproduit les conditions qui reproduisent l’injustice et l’esclavage : oublier les souffrance

*passées, c'est oublier les forces qui le causèrent et les oublier sans les vaincre. Contre cette reddition du temps, la restauration de la mémoire dans ses droits, en tant que véhicule de la libération, est une des tâches les plus nobles de la pensée ».* (MARCUSE, 1963, p.212).

A superexposição que marca a contemporaneidade acaba por provocar uma luminosidade cega, isso porque as pessoas e povos, que são expostos massivamente a repetições estereotipadas das suas imagens, são os mesmos que têm grande risco de desaparecerem. Nesse sentido, Didi-Huberman irá afirmar que os mais humildes (o “povinho”, “*le petit peuple*”) quando apresentados na “*tele-realidade*” creem, verdadeiramente, brilhar, mas não demorarão a chorar com pena de si-mesmos antes de desaparecerem nas lixeiras dos espetáculos que se sucedem em suas temporadas (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.296).

Numa breve, porém incisiva, reflexão sobre o tema, Jacques Rancière mostrou como, no contexto atual, a dignidade monetarizada por intermédio do “*direito à imagem*” se encontra brutalmente voltada para uma questão de propriedade privada da imagem ao mesmo tempo em que as comunidades “*privadas de imagens*” são ameaçadas de desaparecimento diante do terror militar. Nas suas palavras:

*« Ces que les génocides et les épurations technique vient, c'est en effet un premier 'droit à l'image', antérieur à toute propriété par l'individu de 'son' image : le droit à être inclus dans l'image de la commune humanité. (...) On ne s'attend guère à voir les victimes kosavares demander des indemnités pour la publication de leur image dans la presse française »* (RANCIÈRE, 2005, p.17).

Essa crítica de Rancière ao “direito de imagem” pode ser associada com a realidade brasileira em que a exposição dos sem-nomes é cotidiana e tendencialmente associada à sua prática criminosa. Não há preservação da sua imagem, quer como (suposto) criminoso, quer como vítimas. Aliás, em tempos de “*Whatsapp*” e *smartphones*, o direito à imagem e à intimidade parecem saídos da seara jurídica para serem alocados na categoria da “*fortuna*”, ou seja, caso se tenha sorte ninguém o vê, mas se der azar...

Uma expressão como “*os povos*” não visa, em nada, a unidade de uma essência, de uma entidade a propósito da qual se pode glosar sobre sua forma una,

inteligível, verdadeira e que seja completamente distinta de sua aparência, evidentemente, múltipla, fragmentada e fática. As distinções e axiomas da filosofia idealista (de Sócrates e Platão, por exemplo) se aplicam muito mal às coisas humanas (*demasiadamente humanas*) as quais se nomeiam como: *povo*, *massas*, *multidões*, etc. Nesse sentido, Hannah Arendt não exita em integrar à “*vida do espírito*” (na qual ela inclui também a vida política) um verdadeiro pensar sobre a aparência. Confirma ela afirma, as coisas humanas « *ont toutes en commun de paraître et par là même d’être faits pour se voir, s’entendre, se toucher, être senties et goûtées, au point qu’il vient nécessaire de dire : être et paraître coïncident* » (ARENDT, 1981, p.37).

Como se faz para entender essa aparência política como aparência dos povos? Arendt responde invocando quatro paradigmas: rosto; multiplicidade; diferenças; intervalos. Rostos: são os povos e não abstrações, são feitos de corpos falantes e motivados. Eles apresentam e expõem seus rostos. Multiplicidades: todos esses rostos produz uma inumerável miríade de singularidades, tais como: movimentos singulares, desejos singulares, palavras e ações singulares. Dessa forma, nenhum conceito é capaz de conter sua síntese. É por isso que não se pode dizer “*o homem*” ou “*o povo*”, mas “*os homens*” ou “*os povos*”. Diferenças: que, conforme afirmação de Arendt no seu “*O que é política?*”, a política é o que trata da comunidade e da reciprocidade de seres diferentes. Intervalos: que quer dizer se pensar a comunidade e a reciprocidade dos seus diferentes seres como forma de preservar o espaço público como uma rede dos intervalos que aglutinam as diferenças entre eles (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.299).

Diferentemente de Löwy, Mate não é tão explícito quanto a base no Romantismo alemão para a construção das *teses*, para Mate, essas dimensões (que ele classifica como de ordem política) marxista e messiânica, confluirão para permitirem a redenção dos que pereceram (e ainda se “afogam”<sup>45</sup> pelo caminho). Entretanto, ele adiciona que, além dessas bases da ordem da política, há nas *teses* uma pretensão epistemológica (logo filosófica) de forjar uma *nova teoria do conhecimento*. É por isso que sua crítica ao progresso deve ser lida como uma

<sup>45</sup> Cf. expressão consagrada por Primo Levi.

consagração da ideia de “tempo pleno” em oposição ao “tempo contínuo” da historiografia vigente. Esse tempo é pleno por ser capaz de abarcar tudo, principalmente o que está ausente e esquecido e, por isso, sua nova teoria do conhecimento não tem como base os fatos, nem a ciência e nem será indiferente à metafísica (como na sua proposta de conciliação entre marxismo e messianismo judaico, anteriormente abordadas). Essa teoria do conhecimento é inovadora pelos fundamentos que a formam. Qualquer teoria do conhecimento deve indagar sobre a ideia de realidade, das possibilidades e formas de conhecimento, ou seja, tem que questionar sobre o sujeito de conhecimento. Nesse sentido, Benjamin é enfático em apontar que o sujeito da sua história não está anestesiado pela realidade e nem espera passivamente pelos louros futuros. Ele é inconformado e consciente da experiência do sofrimento, seja porque a sofreu, seja porque se engaja na sua luta (MATE, p.22). Em suma, não há em sua historiografia um sujeito passivo e neutro diante do objeto de conhecimento, ele é engajado e sofre junto com as vítimas da história e do progresso. O conceito de realidade também sofre um duro processo de transformação nessa nova epistemologia, pois, conforme o adágio de Hegel na sua “A Ciência da Lógica”: “o ser é o que foi e o que continua sendo” (HEGEL, 1995, p.42), ou seja, a realidade não é um dado inalterado e inerte, a realidade se move, se reinventa, se ressignifica, justamente pelo fato de que na construção dessa realidade se ignora o que foi perdido. A realidade, para merecer esse nome na teoria do conhecimento de Benjamin, deve ter em conta o que não se diz, deve considerar todos os projetos que foram frustrados e que exigem justiça. É nesse sentido que se pode afirmar que a realidade, por essa nova epistemologia, é um fato, mas um fato aberto a um número infinito de possibilidades, uma vez que o passado poderia ter sido de outra forma e que o presente (a realidade presente) não pode se apresentar como uma fatalidade impossível de se mudar (MATE, p.24).

Sendo assim, Benjamin apresenta como missão do seu historiador ter sempre em consciência que o poder de sua pena pode retrair o sofrimento e os atos dos mortos, que ele seja capaz de se assombrar diante da multidão dos “sem nome”, daqueles que não mais se lembra, mas que cuja história deveria poder ser contada. Gagnebin cita uma nota da edição crítica de “*Gesammelte Schriften*” em que Benjamin afirma: “É mais difícil honrar a memória dos sem nome do que as

dos famosos(...). É a memória dos sem nome que é consagrada a construção histórica”. (GAGNEBIN, 2014, p.17). É nesse sentido que a historiografia benjaminiana (ou sua filosofia da história) se mostra ainda mais adequada a proposta que se pretende com este estudo, especialmente quando a autora salienta que a “descrição” da história depende de uma hermenêutica dos diferentes (e muitas vezes incomunicáveis) rastros deixados pelos “escombros” (como na célebre expressão da Tese IX) e, ao mesmo tempo, das “injunções singulares de enunciação” formadas pelo presente do historiador. Isso posto, apresenta-se o duplo estatuto ontológico do passado (de matriz heideggeriana) em que esse passado se mostra como aquilo que não volta mais, aquilo que se foi, mas que, em contrapartida, é aquilo que continua presente, é aquilo que, como as experiências brasileiras parecem evidenciar, tem sido (Idem, p.27).

### 2.3.

#### A ideia de tempo em Benjamin: o presente fixo e o passado móvel

O tempo para Benjamin não é o mesmo dos historiadores tradicionais. Benjamin caminha sobre *diferenciais de tempo* que são para muitos vistos como “*perda de tempo*”. Em suma, ele se *carrega de tempos* como aquele que espera, pois para ele nada é perdido. Sua posição é marcada pela certeza de que a lenda de um tempo linear dissimula o inferno de um eterno retorno do mesmo. Sendo assim, Benjamin irá desenvolver uma dialética do passado e do presente que se opõe as falsas sínteses do antigo e do novo. Ele apela, por fim, à uma síntese do *ter-sido* (*‘de l’ayant-étre’*; *‘das Gewesene’*) e do *tempo-de-agora* (*‘Jetztzeit’*). Ele busca, por fim, destruir as falsas sínteses na busca de uma síntese verdadeira (BERDET, 2015, p. 153).

A organização do tempo pelo historiador repousa, assim como a própria vida humana, sobre a cronologia. Isso não significa que os fatos se sucedem de modo contínuo e intercalado, pelo contrário eles se sucedem por intervalos que se não autorizam uma apresentação, permitem sua interpretação. Diante disso, cabe ressaltar que as marcações do tempo não tem um puro valor numérico, tais como: horas, dias, meses, anos... Essas marcações não tem um começo e um fim determinados, ou seja, são variáveis, mas apesar dessa constatação outra que se

impõe é que, apesar de variáveis, essas são reais e acabam por fornecer um testemunho da autenticidade das medidas pelas quais são marcadas. Em suma, é da própria estrutura da vida humana que brota a medida do tempo, o que a técnica histórica faz é pautar, sob esse olhar, a sua organização natural. É em função dessa coincidência e conformação entre o tempo da ciência histórica e o tempo da vida que surge a concepção “isocrônica” (no sentido de haver um tempo único) pois se confere à essas medidas iguais um valor métrico que se coloca fora de discussão, como um tipo de autoridade orgânica (FOCILLON, 2013, p.82).

O uso da teoria de Walter Benjamin (com sua inovadora teoria do conhecimento, cf. sugestão de Mate) não pode deixar de ter em mente que o autor sempre enfatizou a tensão entre o presente e o passado, de modo a provocar uma distância e uma descontinuidade entre eles. Sendo assim, Benjamin afirma uma dupla historicidade: uma historicidade filológica, que deve distinguir os sentidos historicamente construídos e como essa mesma “coisa” não é mais a mesma (dizendo de outros modos, em outros tempos, com outros termos); além desta ele propõe uma historiografia epistemológica, uma reflexão que tenha em conta o lugar e o tempo presente do historiador, é a historicidade do tempo presente daquele que se põe a pesquisar e conhecer um momento determinado do passado. É em face desse estatuto que se deve construir um contexto histórico que (diferentemente da tradicional historiografia científica) evidencie o contraste (a tensão acima falada) entre o passado e o presente de forma que: “interroguemos menos sobre aquilo que o passado teria a nos dizer, mas sobretudo sobre o porquê desse interesse do presente por este ou aquele evento do passado”. Em suma, esse questionamento pode evidenciar uma estratégia de “fuga para o passado” que provoca um afastamento dos conflitos atuais (GAGNEBIN, 2014, p.201 e 202).

Nesse sentido, para Benjamin, deve-se produzir uma verdadeira *revolução copernicana* da visão da história: o presente deve permanecer fixo; e o passado móvel. Em Bloch já se apela para a “*obscuridade do instante vivido*”. Dessa forma: o mais próximo, aquilo que é tido por banal, contém os chamados “*diferenciais dos tempos*” (*différentielles du temps*), ou seja, contem a oportunidade de sair da *flecha* do tempo, de contrair os tempos até os fazerem explodir na direção de novas possibilidades (BLOCH, 1978, p.86).

A questão é que passado e presente são simultâneos e não contíguos. Deve-se pensar o passado como condição geral do presente, caso contrário não há como se ter a percepção de como o presente passará, se ele já não for passado no momento mesmo em que se passa, e também não há como se apreender um passado se não for como um antigo presente tornado passado (PROUST, 1994, p.26). É nesse sentido que Bergson afirma que a totalidade do passado é virtualmente presente em cada instante, mesmo que, por um desejo atual, a percepção não retenha e não selecione mais do que uma parte (BERGSON, 1964, p.130-131). Ao se referir às análises de Bergson, Benjamin afirma que o tempo das ciências naturais é um tempo “sem qualidade, que se repete regularmente e indefinidamente como os movimentos das agulhas de um relógio: *“l’avie organique de l’homme n’est pas la seule à se dérouler dans ce temps (sans qualité)”*” (SAGNOL, 2003, p.180).

Diante dessa influência bergsoniana, Benjamin irá pensar a essência do tempo como não-linear, mas também como não-estático: ele é entrelaçado em *arabescos*<sup>46</sup>. Benjamin não se contenta em fazer explodir e desconstruir as 3 categorias temporais (*passado, presente e futuro*), ele as desloca e as entrelaça. Elas tecem, assim, arabescos inextrincáveis (PROUST, 1994, p.27). É nesse sentido que Benjamin irá afirmar que Marcel Proust tinha uma dedicação incansável ao trabalho de sua *opus magnum*, na expectativa de “*não deixar escapar nenhum dos arabescos entrelaçados*”. Diante de uma implacável lei do esquecimento (que poderia inclusive atuar dentro da sua obra) é que se encerra a conclusão de que enquanto:

“(…) um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes de depois. Num outro sentido, é a reminiscência que prescreve, com rigor, o modo da textura” (BENJAMIN, 1996a, p.37).

<sup>46</sup> Segundo o dicionário Houaiss: ornamento de origem árabe que se caracteriza pelo entrecruzamento de linhas, ramagens, flores etc., podendo ser entalhado numa superfície, pintado, desenhado ou impresso. In: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#1> (acessado em:07/02/2017)

É justamente pelo fato de que a batalha em que Benjamin se engaja já está perdida de antemão que sua obra acaba vítima de uma partilha incontável entre o passado e o futuro. A impossibilidade, em que Benjamin se encontrava, de dominar a noção de tempo, de parar o curso deste em um presente que não escape logo assim que apareça, testemunha a descrição, que aparece nas *teses*, do horror que demonstra o rosto do anjo de Klee que, buscando um pausa, quer manter separados em cada braço (ou em cada asa) o passado e o futuro para poder viver o presente, conhecer o presente (MISSAC, 1987, p.15).

Há em Benjamin, como também há em Heidegger, uma tentativa de desconstruir o presente inautêntico e desenterrar as possibilidades que jazem no passado. Entretanto, contrariamente a Heidegger, ele não o faz pensando em atender aos apelos do mais distante futuro, mas para responder aos apelos do passado, de responder ao passado que espera e que ainda sofre no presente. É assim que ele se propõe a fazer atual, a atualizar o esquecimento, daquilo que foi necessariamente e de direito esquecido. Em resumo, o conceito fundamental de um pensamento histórico não é o porvir (futuro), mas a atualização do passado, porque do ponto crítico de onde se deve o considerar é o presente, o agora. Por isso, ele é claro ao afirmar que a historicidade heideggeriana<sup>47</sup> não tem nada de história, visto ser abstrata, uma vez que ignora a análise das formas sociais ou concretas da existência histórica (PROUST, 1994, p.29-30).

Desde Nietzsche se pode afirmar que não há nenhum nexo causal na história, visto que a causa é posterior ao efeito, dito de outro modo: o presente, que é, numa cronologia temporal, posterior ao passado, é a própria condição de vida para que o passado sobreviva. Como consequência, o efeito acaba aparecendo como anterior à sua causa: visto que é o passado que dá força à intervenção presente e a encarrega de conservar suas promessas. O ponto que se torna então essencial é: o passado está à nossa frente enquanto o futuro repousa atrás de nós. O tempo avança recuando e a humanidade entra na história sob o

<sup>47</sup> Sciacca tentando conter, resumidamente, o existencialismo heideggeriano, afirma: “A existência autêntica é conquista do verdadeiro sentido do ser, que é o sentido do nada. O nosso destino é todo declarado: ser no mundo é ser para a morte, que não nos resulta negadora da existência, mas aquela que a constitui. *Fora da mundaneidade* dissipam-se o medo da morte e o sentido de rebelião à ela: existir na angústia, diante de nós mesmo, é ser fiéis à morte” (SCIACCA, 1968, p.273)

passado que a pressiona e exorbita sua face, sob a força de marchar para trás sem se voltar e colocando atrás o muro do futuro. Nessa perspectiva, o presente é o ponto zero da história, a “origem” não é, como se estabeleceu pós-Santo Agostinho, uma fronteira já ultrapassada, um instante já devorado pelo seguinte. É, ao contrário, essa *resistência* a um passado inflado e que cresce à medida que o tempo avança. Isso tudo ocorre mesmo diante da tentativa do presente em resistir à história, em pará-la, em fazer a humanidade não recuar indefinidamente para o futuro e parar (enfim) agora, pois o tempo (implacavelmente) continua a avançar, a absorver as resistências e a legar os pontos de resistência a um outro presente, a um outro passo para trás que, dessa vez, imobilizará definitivamente a história. (PROUST, 1994, p.35).

Essa leitura de Françoise Proust permite que se tenha a leitura do presente como a “origem”, como o verdadeiro “marco fundamental”, no sentido de que é no presente que se consolida e que se afirma aquilo que é considerado como a fundação, como o ato inaugural, como o que merece justiça. É no presente que se faz a leitura do passado, logo é o presente que constrói e consolida sobre de quê passado falamos e que merece e clama por justiça. É nesse presente que se estabelece o 23 de abril de 1500 como a inauguração do Brasil; é nesse presente que se esquece um Brasil habitado por comunidades pré-colombianas; é nesse presente que se seleciona qual passado merece reparação e qual a forma dessa. Esse argumento do presente como “origem”, pode ser lido num sentido de que é ele (o presente) que constrói, consolida, escolhe de qual passado se fala (se lembra) e ao qual se deve justiça. A “origem não está no passado”, mas sim num presente que se afirma e consolida o que vem a ser a “inauguração”, o “marco fundamental”.

Tomando emprestado uma fórmula de Foncillon, Benjamin irá afirmar que: “Faire date, ce n’est pas intervenir passivement dans la chronologie, c’est brusquer le moment” (BENJAMIN *apud* PROUST, p.36). Precipitar o momento (“*brusquer le moment*”) é violentar o curso da história e da historiografia que a reconstitui, é destruir as paisagens fantasmagóricas elaboradas por todas as dominações sucessivas, para tentar fazer justiça aos sonhos das épocas precedentes, é sobretudo intervir em um bom momento, bem à tempo, quando a

sombra é mais curta, quando ainda não invadiu todo o espaço. Intervir à tempo é uma exigência incondicional de justiça, exigência de tempo justo, de um tempo da justiça: que, enfim, a justiça será feita! Que, enfim, a história se livrou da injustiça! É por isso que Petitdemange irá afirmar que “*Les révolutions sont moins la locomotive de l’histoire qu’un signal d’alarme au moment du danger.*” (PETITDEMANGE, 1985, p.390).

A ameaça de opressão de uma classe, que afeta igualmente os mortos e os vivos, liga o presente e o passado. O conformismo na escritura da história arrisca não fazer justiça aos derrotados, de enterrar o sofrimento dos dominados e seu *ethos* de combatentes pela vitória incessante dos poderosos. Uma consciência vigilante da opressão, em particular da continuidade da opressão desde o passado até o presente, permite que o historiador materialista se aproprie da chama da esperança que brilha desde outrora (BERDET, 2014, p.271).

É por isso que Benjamin, em suas *Teses*, busca atingir aquele historiador que vê o passado como um ponto imóvel que não o prende mais. Desse modo é que ele propõe uma verdadeira ‘*revolução copernicana*’ no sentido em que não se deve mais ver o passado como uma narrativa fixa, perene, mas como uma imagem móvel que se endereça a nós no instante crítico e que arrisca a desaparecer assim! Como no relance em que apareceu (BERDET, 2014, p.270).

Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Gershom Scholem, elaboraram na Alemanha dos anos 20, cada um a seu modo, uma nova visão da história pela qual fica destacada a ideia de atualização do tempo histórico ou, cf. Benjamin, a ideia do *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*). O que os move, na nova perspectiva da história que propõem, é uma radical crítica à Razão histórica e a seus axiomas, tais quais: a ideia de continuidade; a ideia de causalidade; a ideia de progresso. Inconformados (diante da realidade política e social que os cercava) com uma visão extremamente otimista que via a história como um caminhar constante e permanente rumo à sua realização total, eles constroem a ideia de uma história descontínua pela qual os diferentes motivos não se deixam totalizar e na qual as crises, rupturas e descontinuidade são mais significativas que a aparente continuidade (MOSÈS, 1989, p.21). Indo além, conforme a própria vivência da

atualidade os mostrou da pior maneira possível, todos os progressos e contínuos que a historiografia fruto do Iluminismo (ou, como prefere Benjamin, do positivismo) parecia indicar não foram capazes de conter e responder à imprevisibilidade da realidade que foi construída na 2ª Guerra. O que se quer dizer com isso é que ao se relegar a história um caminhar inevitável e acrítico rumo a um futuro utópico e (em grande parte irrealizável) acaba por se deixar de perceber duas coisas inevitáveis e essenciais para a justiça daqueles que ainda sofrem: que a história é muito mais construída a partir das singularidades e particularidades contidas em um instante (criando o momento do “se”: se Princesa Isabel não tivesse assinado a Lei Áurea; se Tancredo Neves não tivesse morrido; se Dilma Rousseff não tivesse Michel Temer como visse...); bem como, diante dessa retórica falsa da continuidade, deixa-se de perceber aquilo que realmente se mantém inalterado e constante: o sofrimento daqueles que são os derrotados pela marcha da história.

Assim como desaparece a ideia de homogeneidade também desaparecerá a ideia de continuidade do tempo e, como conclusão, a possibilidade de uma causalidade que tenha por fito reger o curso da história. Deve-se, portanto, admitir que a relação de um instante com um outro instante que lhe seja posterior não é unívoca, pois à se partir do presente, com suas diversas visões divergentes, pode-se conduzir aos mais diversos e imprevisíveis futuros. O que acaba por caracterizar a visão da história em Rosenzweig, Benjamin e Scholem, é a passagem de um tempo de necessidades para um tempo de possibilidades, ou seja, ao invés de um destino necessário e coerente, um destino possível e imprevisível (MOSÈS, 1989, p.23).

Diante desse modelo de um tempo aleatório, aberto a todo momento para a irrupção do imprevisível contido no novo, a realização do impensável se torna pensável, podendo assim ser vista e considerada como uma das possibilidades oferecidas pela indissociável complexidade dos processos históricos (MOSÈS, 1989, p.24).

Em resumo, se pode afirmar que é ideia, benjaminiana, do *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*) que está no centro da visão histórica dos três autores. Para eles,

essa ideia (herdeira do messianismo judaico) propõe (como uma oposição à Razão dominante depois do Iluminismo) um modelo de história que, desprezando a ideologia do progresso necessário e inevitável, abre uma nova chance e possibilidade à esperança por situar a utopia no coração do presente (MOSES, 1989, p.27). Dessa forma, ela deixa de ser um motor que move as ações na busca de um futuro imprevisível para se tornar um vetor para as ações que produzam seus efeitos no hoje e que respondam às expectativas não atendidas do ontem.

### 2.3.1.

#### A fusão do tempo por aceleração na contemporaneidade

A pertinência da proposta benjaminiana de fusão das cronologias históricas em um tempo-de-agora, fica ainda mais clara na realidade contemporânea em que essa divisão do tempo (em passado-presente-futuro) desaparece para dar lugar ao *acidente* de um instante anacrônico entre todos, aquilo que se pode chamar de “*nanocronologias*” da instantaneidade futurista que podem conduzir à perda da memória e à renúncia à credibilidade da História em favor de toda confiança e fé no futuro. Diante disso, o mundo contemporâneo da globalização do mercado único conduzirá à uma *inércia polar* (*‘inertie polaire’*) que acaba por levar à uma passividade temporal sem igual, à uma inércia do instante real que abalará totalmente a noção de durabilidade e sedentarismo da população mundial. Em suma, a inércia do instante interativo suplantará integralmente a inércia imobilizadora da atividade no espaço real do cotidiano da humanidade. Dessa forma, se pode afirmar que a perda da consciência de toda duração verdadeira provocou a perda da confiança que provoca, entre outros fenômenos, o *‘credit crunch’* dos últimos investidores e o desaparecimento da fé especulativa (VIRILIO, 2010, p.25).

Jacques Attali recomenda que deve-se viver plenamente o instante como se fosse o último, essa recomendação vem da constatação de que o tempo é a única mercadoria verdadeiramente rara e, por isso, é a única que merece realmente ser poupada. Disso vem a importância de ter um foco no instante (ATTALI, 2009, p. 186). Jessé Souza, em uma das suas obras mais recentes (“*A tolice da inteligência brasileira*”) traz uma análise que permite uma constatação

da mercantilização do tempo, quando afirma que as classes mais altas da sociedade brasileira compram das classes oprimidas o seu tempo de a dispor melhor do seu próprio tempo para obter maior qualificação (com cursos, formação), maior qualidade de vida (com mais tempo para cuidar de si) e, sobretudo, mais conforto (SOUZA, 2015, p.104). Essa leitura de Attali ilustra o caráter inexorável desse delirante futurismo que desconstrói toda cronologia e, com ela, a linha melódica da história como a grande narrativa de nossa memória comum (ou coletiva, cf. Halbwachs).

A aceleração da realidade comum torna impossível a vida prática, a vida normal e não somente a social ou familiar. Essa atomização, esse fracionamento dos vínculos sociais arrisca produzir uma sincronização emocional que conduzirá à esse “comunismo dos afetos” até um planeta reduzido à nada, onde o tempo real da instantaneidade *cyber* suplantará, definitivamente, o espaço real das demoras, das distâncias de tempo indispensáveis na nossa relação com o mundo, a dessocialização prolongando assim a desorientação das consciências (VIRILIO, 2010, p.42). Em uma época do ‘*comunismo dos afetos sincronizados*’ é o arrebatamento que domina. O *comunismo dos afetos* é a sincronização das emoções e das sensações em tempo real (VIRILIO, 2009, p.62) Uma irritação como uma perda do controle sobre si; a aceleração do real anda, lado a lado, com a perda do autocontrole que tem marcado o cenário atual (VIRILIO, 2010, p.52).

Vive-se, atualmente, numa realidade marcada por uma lógica do *full time*, dia e noite, na semana e no domingo, 24/24 e 7/7, em um modo de vida que não permite outro modo de emprego que não o da repetição. Após a deslocalização forçada na era da desindustrialização, esse deslocamento inicia o ritmo de um progresso francamente antinatural (VIRILIO, 2010, p.67). Diante dessa realidade acelerada que marca a vida cotidiana, de modo que a transforma em uma reação quase instintiva (um arrebatamento) ao instantâneo, há que se pensar uma forma de consolidar uma política de memória que tenha consciência da exigência, necessária, de uma reflexão contemplativa e ativa de um tempo que, passado, não deixa de se acumular cotidianamente.

Após a desintegração da matéria pela fissão nuclear, os indivíduos assistem impotentes à formação de uma desintegração da trama histórica do tempo passado e a fusão/confusão do social nesta comunhão do cérebro global da interatividade; o corpo social se metamorfoseia em uma espécie de corpo místico da humanidade terminada, a *dromosfera*<sup>48</sup> da aceleração se substitui, *in extremis*, a *noosfera*<sup>49</sup> dos elos de Deus, ele mesmo vítima da grande lavagem cerebral da propaganda do progresso (VIRILIO, 2010, p.71).

### 2.3.2.

#### O fim da duração e a importância da vivência do instante.

A ideia de duração é abolida, ou além, é neutralizada na contemporaneidade. A passagem cede lugar ao salto, à uma sequência de mutações bruscas, oscilantes, como aquela da ‘Alice’ de Lewis Carroll, entre o muito cedo e o muito tarde, de forma a tentar captar um realidade que se dissimula e que tenta deixar atrás de si uma obra (MISSAC, 1987, p.15).

É da lógica da guerra ocupar e tornar indiferente a duração. Dessa feita, o evento passa a ser suficiente para substituir o tempo “homogêneo e vazio” ou para dar a ilusão de que está apto a ultrapassá-lo. Nenhum presente é tolerado e, tal qual o instante, a própria duração não é mais do que uma eterna passagem, uma passagem cruel que, qual um *Sísifo* moderno, conduz à ela mesma e à sua falta de sentido interminavelmente (MISSAC, 1987, p.18).

Borges, em seu conto “*O milagre secreto*” (BORGES, 1998, p.159-168), complementa a crítica atribuída a Kafka à visão do tempo contínuo e linear, ou

<sup>48</sup> Conceito de Paul Virilio a partir do termo grego “dromos” (significando corrida). Dessa forma, partindo-se da lógica da velocidade se pode pensar a velocidade como promovendo uma violência ocultada pela promoção e valorização da riqueza e do progresso. Cf. MORAIS, 2002, p.53.

<sup>49</sup> Conforme Edgar Morin que afirma a existência de uma dimensão específica para as ideias e realizações imateriais, além da biosfera. Ao mesmo tempo que existiria uma dimensão imaterial de nossa realidade, a forma concreta de nosso entorno real estaria intimamente ligada ao reino imaterial; já que “há 99% de vazio num átomo, e que as partículas, isoladamente, quase não são materiais” Cf. MORIN, 1998, p.199.

*homogêneo e vazio* (da História pensada pelo Iluminismo), e permite Mosès afirmar que o tempo físico, ou seja, o tempo dos relógios e calendários, apesar de poder ser medido por meio de unidades quantitativas (segundos, minutos, horas, dias...), por outro lado ele só pode ser traduzido e interpretado em termos qualitativos. Sendo assim, o que importará aqui são os conteúdos da consciência, sua frequência, sua duração, sua intensidade. Diante disso, pode-se afirmar que o tempo não deverá ser pensado como um vetor que é orientado a um objetivo (tais como: o progresso; a redenção; a paz mundial; etc.), mas como uma justaposição de instantes cada qual único, não totalizável e que, consequentemente, não se sucedem como numa etapa de um processo irreversível. Passado, presente e futuro não se alternam como em uma linha reta que o espectador pode observar do exterior, mas coexistem como em um estado de consciência permanente. Diante dessa visão, o instante presente, quando vivido em toda sua intensidade e em seu poder aglutinador do tempo (contraíndo no momento o passado e o presente, diante de uma expectativa, a ser realizada ou não, de futuro), interrompe o desenrolar monótono dos dias e polariza no seu universo de ação as utopias que a Razão histórica irá repousar muito longe, em um futuro longínquo e distante (MOSÈS, 1989, p.20).

Desde Santo Agostinho se pode afirmar que a energia que move a história está contida na realidade presente. É por isso que, conforme a leitura do Bispo de Hipona, a experiência humana do tempo se dá, sempre, no instante presente, sendo assim: o passado (assumindo a forma de lembrança) e o futuro (resumindo todas as formas de espera: crença e esperança; previsão e utopia; ordem; paz; etc.) se constituem como o modo como o homem se inscreve no presente. Diante dessa constatação, a experiência que o homem faz do tempo histórico vai no mesmo sentido, qual seja: para que o passado permaneça vivo, ou seja, para que não se resume a mera comemoração/celebração de um marco temporal (social, histórico, político...), ele deve ser reinventado e atualizado a cada instante; da mesma forma, para que o futuro não se constitua como pura projeção que atende às tendências estabelecidas por um passado (nesse caso, já morto por não ser atualizado) ele deve ser capaz de pressentir a novidade que seja radical e que já se faz antever nas utopias inscritas na realidade presente (MOSÈS, 1989, p.21).

Diante do que afirma Mosès pode-se perceber a importância da vivência do instante em toda sua energia e capacidade emancipadora, pois só no hoje se pode fazer justiça às arbitrariedades e abusos que sofrem aqueles que são os rejeitados e derrotados desde o passado (permanecendo hoje ainda nessa condição e, ao que tudo demonstra e aparenta) sem perspectivas de mudança nessa situação no futuro, bem como só vivendo intensamente a atualidade do instante que se é capaz de perceber o que há de radicalmente novo nas utopias atuais e que permitem se vislumbrar um futuro diferente daquele que é desenhado por uma lógica do progresso linear e constante.

A experiência não é somente temporal, ou seja, submetida ao tempo, pois ela é temporal de maneira muito singular, visto ser histórica. Quando Benjamin se refere a Bergson (na introdução dos seus “*temas baudelairianos*”, cf. BENJAMIN, 2002, p.151) ele acaba por tornar evidente a proximidade da sua visão de um tempo transcendental (definido como continuidade) e a compreensão de Bergson da duração como duração da experiência. A continuidade transcendental do tempo não quer dizer, para Benjamin, a permanência da matéria, mas a consistência da cultura, ou seja, o que se quer dizer é que desse tecido de representações, palavras e imagens, nas quais o homem vive, explica e interpreta é a continuidade do universo, é o texto no qual cada um lê seu destino como lê o céu, antes mesmo de vive-lo (PERRET, 1992, p.85).

Para Benjamin, a verdade pertence à humanidade redimida que se apropria plenamente dos momentos de sua história. Cada momento histórico é único e não pode ser preso em um movimento dialético. Sem o risco do momento não pode haver redenção, nem a possibilidade de se salvar o passado. O autor das *teses* pensa, todo o tempo, na possibilidade de redenção do passado ao mesmo tempo em que sabe do risco de sua destruição irremediável (KAHN, 1998, p.181).

O *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*) benjaminiano é o equivalente temporal da mônada de Deleuze que ele assim define: “Leibniz emprega esse nome aos neoplatônicos que se servem para designar um estado do Um: a unidade na medida em que envelope a multiplicidade”. (KAHN, 1998, p.183).

Benjamin coloca que o sono é o primeiro estado das gerações e que a experiência do sonho é a experiência típica da juventude. Enquanto as gerações anteriores podiam contar com o apoio da tradição em geral para interpretar seus sonhos, as novas gerações, ao perderem todos os recursos (naturais e físicos) da rememoração, são privadas dessa possibilidade. Sendo assim, Benjamin colocará em andamento uma espécie de “ensaio de técnica da revelação” que será o verdadeiro objeto da sua revolução copernicana na visão da história. Nessa “revolução”, o presente aparece como o ponto fixo em torno do qual gravita o que é passado até que venha o “salto do tigre” que, partindo do presente, imobiliza esse passado ao expor suas contradições e ambiguidades. Nesse movimento complexo de ruptura brutal é que se produz a revelação que interrompe o sono hipnótico que leva o homem à proximidade da morte. Essa específica dialética da rememoração, que é orientada para o passado, representa um salto de tigre pois é orientada para a emancipação, pois ela toma para si as pequenas frestas e aproveita, assim, as frágeis chances da liberdade e busca evitar a repetição da catástrofe. De acordo com as exigências do presente deve-se constituir o passado ao construir uma nova configuração pela mediação da rememoração e assim acordar e revelar tanto a nova lembrança quanto os seus estreitos liames (ABENSOUR, 2000, p.206).

Uma mesma data abrange uma extrema diversidade de lugares e de ações e, ainda que no mesmo lugar, diversas ações são possíveis. O historiador que lê uma sucessão, lê também uma largura, um sincronismo, como um músico que lê uma partitura de uma orquestra. A história não é unilinear e puramente sucessiva e, dessa forma, ela pode ser lida como uma superposição de presentes. Diante da constatação de que diversos modos de ação são contemporâneos, ou seja, que ocorram no mesmo instante, não significa que estejam no mesmo ponto de desenvolvimento. Em outras palavras, ainda que ocupando a mesma data, a política, a economia, a arte e a cultura, o direito, não ocupam uma mesma posição no seu campo respectivo, ou seja, a arte e a cultura podem estar vivendo um momento de transgressão de padrões e inovações enquanto a política pode estar

vivendo uma realidade arcaica e conservadora<sup>50</sup>. A linha que une esses campos em um momento dado é muito sinuosa. O fato é que, apesar da falta de pudor em reconhecer essa fato no plano teórico, na prática há uma tendência de se optar por uma harmonia preestabelecida, considerando a data como um plano e um ponto de concentração. Em suma, diante dessa constatação, a história acaba se construindo como um conflito e uma convivência entre precocidades, atualidades e atrasos (FOCILLON, 2013, p.84).

Cada ordem de ação obedece ao seu movimento próprio que é, em grande parte, determinado por suas exigências internas. Não somente tais movimentos são distinguíveis entre si, como cada um deles não é uniforme. Em outras palavras, o tempo é tanto as ondas curtas quanto as ondas longas e a cronologia serve, não como forma de provocar a constância, mas para mesurar a diferença na largura dessas ondas (FOCILLON, 2013, p.85).

O homem não está fechado em uma definição eterna, ele está aberto à mudanças e aos acordos. Os grupos que ele constitui devem menos à fatalidade biológica do que a liberdade de adaptação refletida, a ascensão das personalidades fortes, ao trabalho constante da cultura. Uma nação é também o resultado de uma longa experiência e ela não cessa de pensar em si mesma e de se reconstituir. Diante dessa realidade, os grupos nacionais tendem a formar famílias espirituais e, para isso, escolhem certas formas, mas que não respeita uma ordem pré-determinada de modo que os diversos estilos não se sucedem na história seguindo um mesmo rigor, por exemplo: certos povos podem conservar um Estado barroco, mas adotando uma medida e uma estabilidade clássica; outros podem misturar um sotaque arcaico com uma estrutura social moderna; etc. (FOCILLON, 2013, p.88).

A noção de meio não deve ser aceita em seu estado bruto, ou seja, deve-se decompô-la de modo a reconhecer que é uma variável em constante movimento. Isso fica claro quando se percebe que o geográfico, o topográfico e o

---

<sup>50</sup> Como no exemplo privilegiado do Brasil que teve a Semana de Arte Moderna, de 1922, em plena vigência da chamada República Velha (Cf. BOSI, 2006, p.337 e ss.).

econômico, por exemplo, ainda que estejam ligados não pertencem à mesma ordem.

As ideia de raça e de meio não são suspendidas acima do tempo. Uma e outra são do tempo vivido e formado e é em função disso que são dados propriamente históricos. A raça é um desenvolvimento submetido às irregularidades, mutações e trocas. O próprio meio geográfico é passível de ser modificado e o próprio meio social e sua desigual atividade têm sua vida e existência no tempo (FOCILLON, 2013, p.94).

Em resumo, viu-se que o tempo histórico é sucessivo, mas não uma sucessão pura: o momento não é um ponto qualquer sobre um marco, mas sim é um nó. Em outras palavras, não é mais o total somado de passados, mas sim o lugar de encontro e confrontação de várias formas de presente (FOCILLON, 2013, p.95).

Benjamin foi o autor que reconheceu que as mudanças históricas estão, em si mesmas, imersas em um processo de repetição e reprodução: a novidade daquilo que se apresenta como “*novo*” não é absoluta, mas, ao contrário, são profundamente relacionadas com as dinâmicas conflituosas do “*antigo*”. A *quebra* definitiva não é aquela que se resume à tradição e transformação, pelo contrário, essa *quebra*, via de regra, trabalha dentro da própria tradição. Benjamin definirá a interrupção como a “*mãe das dialéticas*” e não a contradição. Ele concede à noção de interrupção uma força estrutural que, na mais hegeliana perspectiva sobre Brecht, pode referir-se à negação (WEBER, 2002, p.31).

Butler chama atenção para o fato de que é preciso estar desatento, é preciso estar *flanando* distraído, como queria Baudelaire, para se ter capacidade de perceber a verdadeira imagem do passado tal qual Benjamin propõe (BUTLER, 2017, p.113). Isso porque essa verdadeira imagem pode ser tão disruptiva (distópica, até) que se o homem estiver a procurando com os olhos da sua racionalidade moderna será incapaz de percebê-la. É como se a redenção viesse por acaso e impusesse aos homens a obrigação e a necessidade de lutar pela história daqueles que foram derrotados pelo caminho da história. O recurso à

história dos vencidos não terá por finalidade redimí-la, visto isto ser impossível, mas fazê-la interferir no presente, fazê-la parte da construção do “*tempo-de-agora*” (*Jetztzeit*).

“não estamos tão preocupados com o que essas memórias nos dizem sobre o passado quanto estamos com o que fazem, e podem fazer, no presente. A memória é uma das poucas armas acessíveis a quem viu a maré da história se voltar contra si. Ela é capaz de se infiltrar furtivamente para chacoalhar o muro” (SA’DI & ABU-LUGHOD, 2007, p.6).

Quem é chamado a lutar pela memória dos oprimidos empreende uma luta que busca transformar esse sofrimento em um instrumento de reivindicação política por justiça. Isso se torna ainda mais necessário quando a própria história não fornece nenhum elemento que seja capaz de apaziguar a expectativa por justiça e reconhecimento. O “*tempo-de-agora*” (*Jetztzeit*) é, justamente, o tempo em que há uma chance do trauma passado ser reconhecido e lembrado e que, por fim, permitiria que o tempo dos vencidos fosse incorporado na realidade do tempo dos vencedores. Isso faz com que a rememoração, a memória não sejam vistas e reconhecidas como um retorno de um tempo que passou, mas como uma inscrição no hoje que permite reivindicar a história dos oprimidos. A luta pelo passado, a disputa por evidenciar a memória do sofrimento é uma forma de fazê-lo capaz de transformar o presente que continua produzindo seus sofrimentos (BUTLER, 2017, p.117).

Ao construir sua filosofia da história, em oposição à ideia de tempo cíclico e ao modelo de tempo linear e acumulativo (subjacente à ideologia o progresso), Benjamin desenvolve a ideia do *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*) que rompe o processo temporal e, a partir da especificidade irreduzível de cada instante, institui uma temporalidade não diacrônica. Nessa visão do tempo, o passado não sobrevive no presente como um traço ou vestígio, mas ele é, a cada vez, reatualizado sob uma forma nova. Em face do passado, atores da história e historiadores têm a mesma responsabilidade: dar de novo uma chance ao que parece, em uma primeira vista, ter sido perdido sem esperança de retorno. Para Benjamin, a moda é o sintoma revelador da apatia da modernidade em produzir o novo, uma vez que a renovação que ela pretende aportar é contradita pelo fato do seu retorno sazonal.

Os ciclos da moda testemunham a estagnação de uma sociedade incapaz de se renovar radicalmente (MOSÈS, 2015, p.213).

Depois de ter sacrificado o presente, para esta construção do por vir, se fez uma volta ao passado. Nessa prática, se incrementou uma noção para designar esse “*passado que não passa*”: a memória, apresentada como presente eterno, termo sob o qual não se pôde atuar a visão crítica da investigação histórica ou ao qual se aludiria, para se construir, um relato histórico oficial. Entretanto, essa memória é plural, insegura e ideológica e a tergiversam, também, várias versões emitidas por outras comunidades autônomas (AUBERT, 2015, p.132).

Conforme Francisco Umbral:

*“El escritor trasterrado sólo tiene dos caminos, o quedarse en el idioma de su época (cada época tiene su idioma, como cada país), parar el reloj del estilo en la hora de partida, o adoptar el idioma del nuevo país (en América se habla español, pero no castellano). Así, unos nos resultaban arcaicos y otros extranjeros” (UMBRAL, 1990, p.92).*

O passado não encontrará sua consolidação em um presente futuro no eixo da evolução, do progresso. Pelo contrário, um presente pode estar interessado pelo apelo ao passado, por percebê-lo e tê-lo em conta para recuperar o passado. Cada geração possui uma capacidade, uma *força messiânica* que lhe permite reconhecer os apelos das gerações passadas, de esperar a felicidade, ainda e necessariamente, não atingida num eixo profano. O apelo das gerações passadas, a *tese IV* qualifica como “*segredo heliotropista*” pelo qual uma época passada aspira sua redenção (RAULET, 2000, p.62). Entretanto, é importante que se tenha em mente o perigo da extinção, do fim da história sem memória para a lembrar. Quanto não são os povos e grupos que foram extintos, ou seja, os quais não se encontram mais seus traços e que, até mesmo, seu gene depois de passadas diversas gerações, encontra-se desaparecido. Nesse casos, como fica impossível esse apelo e possibilidade de redenção, o que se deve ter é o risco dessa extinção como uma motivação à luta pelo reconhecimento e pela preservação daquelas memórias.

Benjamin busca liberar da rememoração *heroica* o modelo de salvamento messiânico da experiência, sendo assim, ele argumentará em suas *teses* por meio de uma oposição entre o tempo dos relógios - enquanto pura divisão da duração e do tempo homogêneo e vazio - e os dias festivos nos quais esse tempo “*para*” e dá uma nova fisionomia às datas. A rememoração que para o tempo e, ao mesmo tempo, religa com o sentido passado de um evento traz nas suas mãos os fragmentos de uma verdadeira experiência histórica. Ela transforma o *spleen* em uma experiência alegórica (RAULET, 2000, p.75).

« (...) *Blanqui s’y préoccupé de tracer une image du progrès qui se révèle comme étant la fantasmagorie de l’histoire elle-même. (...) Cette resignation sans espoir, c’est le dernier mot du grand révolutionnaire. Le siècle n’a pas su répondre aux nouvelles virtualités techniques par un ordre social nouveaux* » (BENJAMIN *apud* RAULET, 2000, p.86).

É inevitável associar essa última afirmação com a realidade política e social brasileira atual em que todos os avanços técnicos, econômicos e sociais, dos últimos anos, não foram capazes de forjar uma nova ordem social ou, ao menos, capazes de renovar o cenário político, econômico e social. Aquilo que aparece como contraponto aos mais dez de anos de governo do Partido dos Trabalhadores é o que há de mais arcaico e anacrônico na sociedade e na política brasileiras.

Desde 1916, o elemento essencialmente novo que aparece em Benjamin é a ideia de que o tempo histórico é “*non rempli mais qu’en des points déterminés et saillants de son cours il passe dans le temps tragique: à savoir dans les actions des grands individus*”. Benjamin introduz, assim, uma distinção no interior do tempo histórico: não preenchido (a regra) e preenchido (a exceção: o trágico): “*entre le grandeur au sens historique et le tragique, il y a un rapport d’une nécessité essentielle – qui bien entendu ne se résout pas en identité*”. Diante disso, o tempo histórico (não trágico) é, em Benjamin, um tempo não preenchido mas suscetível de o ser (e assim se tornar trágico) à cada instante. Benjamin chamará esse tempo não trágico de “*tempo de trauerspiel*” ou “*tempo triste*”. É importante entender o que Benjamin entende por “*não preenchido*”, pois é nisso que o tempo histórico se distingue do tempo mecânico que é inteiramente vazio, não suscetível de ser preenchido. Retomando o conceito

kantiano de *forma* Benjamin prescreve: “*le temps n’est pour l’événement empirique qu’une forme, mais, ce qui est plus importante, une forme non rempli en tant que forme*” (cf. SAGNOL, 2003, p.51).

Depois de promover essa distinção no interior do tempo histórico (entre o tempo preenchido e o não preenchido) ele faz uma nova distinção no interior do tempo histórico preenchido: trágico ou messiânico, sendo aquele a secularização deste (SAGNOL, 2003, p.53). Na alegoria, a história aparece “*em tudo o que tem de intempestivo, doloroso, de ausente*” como uma cabeça de um morto, como uma natureza morta. A alegoria barroca expõe a história como “*história das dores do mundo*” nas estações da sua decomposição. O que se quis demonstrar é que o conceito de “*Trauerspiel*” é, antes de tudo, um conceito de filosofia da história e da religião. A filosofia da história que traz esse conceito exprime o desespero e a indiferença do mundo, faz da história um labirinto sem saída e só vê na história a repetição dos mesmos esquemas e produz o sentimento de *trauer* (luto) e melancolia. É por isso que ao conceito de tempo mecânico e circular Benjamin opõe o tempo histórico e trágico que é ruptura da continuidade histórica, revoluções e catástrofes (SAGNOL, 2003, p. 228).

Nas suas “*Teses*”, Benjamin designará esse tempo preenchido com o conceito de “*tempo-de-agora*” (“*Jetztzeit*”), tal qual apresentado na *tese XIV*. Em outra perspectiva, Sagnol reconhece que essas “*teses*” devem ser lidas como um complemento indispensável ao livro das “*Passagens*” e devem ser lidas como o contraponto trágico do seu “*Trauerspiel*”. A visão do mundo trágico constitui o elo entre seu pensamento messiânico e o revolucionário. O silêncio, dizia Rosenzweig, é a única linguagem que convêm aos heróis trágico, tal como foi Blanqui. A solidão trágica dos heróis, que denunciam em silêncio a fantasmagoria cósmica do *eterno retorno*, e anunciadora da catástrofe, como a solidão trágica de Benjamin antes do seu suicídio. Com a aproximação da catástrofe, a visão trágica de Benjamin se cristaliza em uma unidade contraditória de Passagens-Teses feitas de Trauerspiel e tragédia (SAGNOL, 2003, p.230).

A temporalidade que pretende tratar Benjamin não é o futuro, mas o presente, a aparição repentina no mundo, tal como se apresenta ao sujeito em seu

cotidiano, de um presente que engaja um porvir. Todo seu trabalho consiste, assim, em mirar não o futuro, mas aquilo que na época presente traz uma possibilidade de transformação do que está por vir (TACKELS, 1993, p.9).

Para Benjamin, o tempo não é simplesmente o vivido na história, mas é, também, a instância que despotencializa a história de sua linearidade. A história, em sua perspectiva do progresso, produz uma concepção automática do tempo que mascara o tempo realmente vivido pelos sujeitos que são submetidos à essa concepção (abstrata) de progresso. Em suma, no progresso o tempo, como uma estrutura formal, vem antes do sofrimento vivido, do padecimento da vida, de forma que essa história experienciada pelo sujeito é submissa, é inibida pelo curso mecânico do progresso (DERROITTE, 2012, p.37). É essa perspectiva anterior, que faz com que se justifique o padecimento atual (como no exemplo privilegiado da reforma da previdência) ante a marcha do tempo rumo a um futuro que (mesmo incerto) é “vendido” como um sofrimento inevitável (caso a reforma não seja aprovada) ou como um bálsamo para o problema fiscal...

À concepção evolucionista, que Benjamin não cessa de criticar, à duração *infinita-indefinida*, à pura sucessão linear (com a inscrição das épocas no *continuum* da história) o jovem Benjamin opõe a imagem da utopia como um “estado bem determinado” que ele identifica no mesmo encadeamento lógico do seu famoso *ponto focal* em torno do qual toda história parece se recolher em estado de suspensão, em estado de repouso. Esse *ponto focal* representa o fechamento do sistema, o ponto de parada do tempo e de condensação de uma tendência utópico-messiânica (PULLIERO, 2005, p.964).

## 2.4.

### **Uma teoria da história que permite a construção de uma memória libertadora.**

Benjamin, em “*Paris, capital do século XIX*”, é incisivo quando afirma: “a história que mostra ‘como as coisas se passaram’ foi o mais potente narcótico do século” (BENJAMIN, 1997, p.487). Em face disso, se pode afirmar que toda relação que seu trabalho faz ao historiador deve ser compreendida à luz da ideia

de transmissão do passado com transmissão da tradição: os mortos têm tudo para desconfiar de uma transmissão do passado que se ordena por uma “*identificação com os vencedores*”, visto ser esse processo sempre desenvolvido em benefício dos *senhores do momento* (que, no caso brasileiro, parecem ser os mesmos de sempre). É por isso que ele irá afirmar:

« *La célébration, ou encore l'apologie, s'efforce de recouvrir les moments révolutionnaires du cours de l'histoire. Elle a à cœur de fabriquer une continuité. Elle n'accorde d'importance qu'aux éléments de l'œuvre qui ont déjà joué un rôle dans l'influence que celle-ci a exercée. Elle néglige les passages où la tradition s'interrompt et donc les escarpements et les aspérités qui, dans l'œuvre, offrent une prise à celui qui veut aller au-delà.* » (BENJAMIN, 1997, p.491-492).

De modo definitivo deve ser construída uma filosofia da história que integre, por um lado, uma atenção reflexiva ao vivido da limitação do mundo e, de outro, a afetividade da origem, compreendida com se tivesse sido construída no presente e, mais ainda, uma atenção prospectiva a um fim relativo em que a história se constrói em cada momento pela posição de um conteúdo novo que se tornará objeto de uma reflexão (DERROITTE, 2012, p.294). Em suma, deve-se compreender a história na sua plasticidade, é compreender que suas considerações ao sujeito e ao objeto não podem nem ser considerações de inversão, ou seja, uma *reificação*, nem de oposição, ou seja, *melancolia*, nem mesmo de identidade, ou *universalismo*. Elas devem, por fim, serem considerações de codeterminações sucessivas.

Benjamin, na sua “*Pequena história da fotografia*” (BENJAMIN, 2012), introduziu a questão da legibilidade das imagens as colocando numa relação questionamento, em um *vai-e-vem* constante. Pode-se afirmar, assim, que uma imagem não tem capacidade de expor corretamente seu objeto, seu tema, sem implicar numa referência à linguagem que a sua própria visibilidade é capaz de provocar e problematizar. Essa fato gera a demanda da necessidade perene da sua reformulação, da sua colocação em questão. Falar em legibilidade da imagem não se resume à sua descrição, à sua construção discursiva ou restituição de sentido. Isso porque são justamente as imagens que tem a capacidade de conferir à

próprias palavras sua legibilidade não percebida<sup>51</sup>. As imagens, como as palavras, são apresentadas como armas dispostas em uma zona de conflito. Reconhecê-las, criticá-las, tentar as conhecer o mais precisamente que seja possível, talvez seja a primeira responsabilidade política que o historiador, o filósofo ou o artista devem correr o risco (e a paciência) de assumir (DIDI-HUBERMAN, 2013, p.297).

A verdadeira temporalidade da história, a temporalidade *revolucionária* já implicada na noção de alegoria, não é a continuidade do futuro profano que corresponde à perda da experiência religiosa, nem a descontinuidade radical do puro presente, do longo agora que não tem começo nem fim. Essa temporalidade é, em suma, um entrecruzamento desses tempos na tensão do instante messiânico que revela, à luz da *consciência despertada*, os arabescos da duração nos entrelaçamentos da memória (LAVELLE, 2008, p.217). Essa ideia de *consciência despertada* (“*conscience éveillée*”) parece enfatizar a importância e a necessidade de um trabalho de memória que permita um despertar da consciência para as injustiças no tempo (passado, presente e que virão no futuro).

A filosofia benjaminiana da história é, forçosamente, antiteleológica. Se ela conhece um fim este não é o da realização de um processo, mas é a saída da história, um salto fora do *continuum histórico*. Aqui reside sua oposição radical à ideia de progresso. O historicismo do século XIX, guiado por um antiteleologismo em direção ao positivismo, se contenta em reunir eventos de modo aditivo, com uma concepção do tempo que Benjamin qualificou como *homogênea e vazia* visto que ela não tem sentido a não ser por preenchimento. À esta marca aditiva Benjamin opõe o método construtivo do materialismo dialético. Nesse sentido, ele tomará uma fórmula de Schlegel para afirmar que os fragmentos do passado não se inscrevem numa continuidade, mas ganham seu sentido como qualquer coisa que é salva: “*la conception authentique du temps historique reposé intégralement sur l’image de la redemption*” (RAULET, 2000, p.87).

É por isso que a exortação que faz Benjamin, em seu ensaio sobre o *surrealismo*, de que se deve organizar o pessimismo significa uma clara ruptura

<sup>51</sup> Como na conhecida expressão popular: “Uma imagem vale mais do que mil palavras”.

com a estrutura causal do historicismo, é a resistência em face a uma construção da história que arrisca a todo momento se deixar subjugar pelo conformismo. A destruição é pessimista no sentido em que se recusa a crer no mito do progresso. A crítica desencanta a ilusão no progresso. O aporte trazido por essa filosofia da história é triplo: por um lado, ele permite a desconstrução das formas dominantes do historicismo que são: a solução de um fim absoluto (válido para toda humanidade) ou de um estado de exceção generalizado (a *melancolia*); o outro lado, diz respeito à revelação dos pontos cegos em que cada uma das tentativas de reificação dessas estruturas quando identifica as diversas implicações teóricas de uma possível repotencialização da história visando escapar à estrutura da história despotencializada; por fim, o último aporte visa ultrapassar as abordagens reificadoras para dar forma à criatividade da crítica, quer dizer a uma teoria crítica como teoria genética da história (DERROITTE, 2012, p. 298).

Buscando definir os conceitos históricos fundamentais, Benjamin se manifesta no seguinte sentido: catástrofe, é haver perdido a ocasião; instante crítico, é o *status quo* que ameaça se perpetuar; progresso, é a primeira medida revolucionária. Diante disso é a história que aparece tendo o poder de transformar o que está inacabado (a felicidade) em algo concluído e aquilo que está concluído (o sofrimento) em algo inacabado (BERDET, 2015, p.170).

### 3.

## A memória crítica da humanidade oprimida: a memória política como justiça para as vítimas do progresso

### “Memória”

“Amar o perdido  
deixa confundido  
este coração.

Nada pode o olvido  
contra o sem sentido  
apelo do Não.

As coisas tangíveis  
tornam-se insensíveis  
à palma da mão.

Mas as coisas findas,  
muito mais do que lindas,  
essas ficarão.”

(ANDRADE, 2003, p.252).

Carlos Drummond de Andrade escreve, em 1951, o livro “*Claro Enigma*”. O poema “*Memória*” está na primeira seção do livro intitulada: “*Entre lobo e cão*”. No primeiro livro que escreve depois do estrondoso sucesso “*A rosa do povo*” Drummond parece se inscrever em uma nova relação com o passado. Além disso, há a ênfase na ideia de que estar no meio da vida é fundamental para essa relação. Isso porque o passado nacional passa a ser constituído, necessariamente, por uma corporificação em história pessoal. É nesse sentido que ele “sobrepõe o sentimento da passagem do tempo como destruição inexorável da memória dos homens e das próprias coisas.” (MORICONI, 2008, p.12). É no seu processo de investigação do sentimento humano que Drummond carrega de

significado aquilo que é simples, cotidiano, repetido e, sobretudo, presente (CANDIDO & CASTELO, 2006, p.170). Em suma, o poeta, com essa identificação com o mundo (com esse senso de “*outridade*”, como diria Octavio Paz) apresenta uma educação dos sentidos, uma educação pelo mundo que faz com que a consciência de ver e de conhecer o que foi vivido, sofrido, experimentado, seja também uma consciência de mudança e de redenção para aquele que sofre. É nesse sentido que deve ser lida a lição de Carlos Nejar sobre a obra do poeta:

“Seguindo desde o mistério da *coisa-oferta*, para o já não inventável de um memorioso, tal o *Funes* borgeano na catalogação através da infância, da lembrança do paraíso, história mágica de Minas. Um dado fundamental; se Aristóteles, na sua *Poética*, apresenta a poesia como atividade mais elevada e filosófica que a História – motivo de controvérsia –, não se pode negar que a poesia drummondiana é a história preclara destes tempos. Importante, sobretudo, quando o que vige é o esquecimento. E o esquecimento da história não nos leva ao esquecimento de nós mesmos? Talvez o que nos captura na grande poesia seja a incapacidade da linguagem de nunca esquecer, mesmo que afirme ter esquecido.” (NEJAR, 2011, p.412).

O poeta educa os sentidos, prepara os homens, para que sejam capazes de “cantar neste amanhecer ainda (...) a esperança de um mundo melhor e grita mesmo, com entusiasmo: ‘ó vida futura! Nós te criaremos’” (BANDEIRA, 2009, p.190). Nesse sentido, é possível inserir nessa ideia no contexto uma teoria da memória de base benjaminiana. Para isso, resta deixar claro que ter memória é fazer justiça aos que são até hoje vítimas do progresso e do desenvolvimento. É dar um nome, definir um lugar e uma data. É saber-se aberto para uma infinidade de possibilidades não pensadas, mas que, justamente por isso, possibilitam a escrita de uma nova história. Após o percurso que foi até aqui percorrido, qual seja: num primeiro momento, diante da constatação de uma realidade, como a brasileira, marcada por exclusão e pela continuidade do sofrimento, fez-se necessário a devida referência à uma crítica à modernidade e ao progresso (Capítulo 1), que deixam claro a necessidade e importância de se pensar uma nova matriz epistemológica que seja, efetivamente, atenta ao sofrimento e aos detalhes perdidos na narrativa da história oficial; posteriormente, como um segundo momento, fez-se necessário se estabelecer qual a estrutura dessa nova forma de pensar. Benjamin, como se viu, construirá, para isso, uma nova ciência histórica que seja devotada, em todas as etapas de sua construção e consolidação,

a ser revolucionária, contestadora e, sobretudo, ciente de que não se faz, somente, olhando para o passado, mas com um atento olhar para os sofrimentos do presente.

Atualmente, não há como se fugir do desafio de enfrentar a questão (que é tanto estilística quanto política) de como compreender qual a palavra que estará apta a responder à nova visibilidade dos eventos históricos. Qual palavra poderá constituir aquilo que é inacreditável da história em experiência transmissível, memorial. É por isso que se pode afirmar que os poetas não contam, mas remontam a história: eles nadam contra-a-corrente do fluxo histórico e depois dispõem todas as coisas na medida das suas próprias montagens reminiscentes. Eles inventam, assim, uma arte da memória que não é nem a comemoração a serviço dos discursos oficiais, nem o desenvolvimento misantropo de um *artista “encastelado”* (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.174).

Conforme destaca Márcio Seligmann-Silva, na construção das suas *teses* Benjamin destacará a força do trabalho de memória que ao mesmo tempo em que destrói os nexos (por pensar o passado a partir de um forte conceito de presente), inscreve o passado no presente. Diante disso, forja-se uma “historiografia baseada na memória” que traz a luz tanto as expectativas frustradas (“os sonhos não realizados”), as promessas negligenciadas, como as relaciona com as insatisfações do presente (SELIGMANN-SILVA, 2006, p.389). Olgária Matos salienta que, para Benjamin, o estudo da história é o estudo do atual, uma vez que somente o presente permite uma visão em conjunto das diversas e esparsas experiências do passado, permitindo, assim, relações, conexões, esclarecimentos, até então impensáveis sem a intermediação do presente. Dessa forma, ela assevera: “todo conhecimento histórico é autoconhecimento do presente” (MATOS, 2006, p.244). Nessa linha é que se pode afirmar que a história do passado é sempre traduzida no presente. Por isso a importância da sua idéia de “tempo de agora”(*Jetztzeit*), de forma que o tempo histórico só pode surgir quando ocorrer a conjunção entre o passado e o presente (HARTOG, 2013, p.168). Ou seja, como acentua Arendt, diante da perda da tradição era preciso se descobrir uma nova forma de relação com o passado (ARENDT, 2003, p.166).

“*Eingedenken*”: é um termo alemão que é, ao mesmo tempo, forte e raro e que foi escolhido por Benjamin, no seu sentido de *rememoração*, justamente

por designar uma realidade psíquica que não é nem uma competência (como é a memória), nem um surgimento involuntário (como a lembrança), mas é um ato involuntário movido por um esforço de interiorização (“*Ein*”), por um ato de pensamento (“*denken*”), e por um movimento da razão (“*âme*”) voltada para o passado (“*Gedenken*”). Num primeiro momento, Benjamin destacou o aspecto involuntário dessa atividade, nesse trabalho de “*Penélope da rememoração*”, que, assim como em Proust, se encarrega cada noite de trazer o homem de volta para um passado em fuga. Entretanto, no ensaio sobre Proust (escrito em 1928), ele já anuncia aquilo que não tardará em aparecer como o tema central da sua teoria da rememoração: aquele do reencontro provocado entre o evento passado e o instante presente, conforme Benjamin:

“Quando o passado se reflete no instante, úmido de orvalho, o choque doloroso do rejuvenescimento o condensa tão irresistivelmente como o lado de Guermantes se entrecruza com o lado de Swann, quando Proust, no 13º volume, percorre uma última vez a região de Combray, e percebe o entrelaçamento dos caminhos” (BENJAMIN, 1996, p.46).

Dez anos depois desse texto, em seu ensaio sobre Baudelaire, Benjamin definirá a rememoração como “*a conjunção, no seio da memória, entre os conteúdos do passado individual e aqueles do passado coletivo*”<sup>52</sup> (BENJAMIN, 2002, p.155). É por meio dos ritos e das comemorações que a memória individual, que pertence ao inventário da pessoa privada, pode se articular na memória coletiva de forma que “*a memória voluntária e a involuntária cessem por isso de se excluírem mutuamente*”<sup>53</sup>. É em face disso que, em sociedades tradicionais, cultos e cerimônias “*provocam a rememoração a certos momentos determinados e dão a eles, assim, a ocasião de se reproduzirem ao longo de uma vida*”<sup>54</sup> (BENJAMIN, 2002, p.167).

A partir do início dos anos 30, Benjamin, inspirado pela crença na utopia revolucionária e fascinado pela tradição, insiste em afirmar que o declínio da memória coletiva (especialmente da memória dos oprimidos e vencidos) é o sinal

<sup>52</sup> « *la conjonction, au sein de la mémoire, entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif* ».

<sup>53</sup> « *la mémoire volontaire et la mémoire involontaire cessent par-là de s'exclure mutuellement* ».

<sup>54</sup> « *provoquaient la remémoration à certains moments déterminés et lui donnaient ainsi l'occasion de se reproduire tout au long d'une vie* ».

de uma regressão funesta da consciência histórica. Por isso, para ele a obra de Baudelaire (que ele via como o grande poeta da modernidade) reflete, antes de tudo, a desordem do artista por uma civilização que não tem passado, que é marcada pelo incessante aparecimento de traumatismos sempre novos, que é privada, de modo definitivo, da sua dimensão *áurica*.

Diante disso, o que se guarda dessa mensagem política benjaminiana é a ideia de que ele não está preocupado, unicamente, em recuperar uma tradição, pelo contrário, sua preocupação é dar voz aos excluídos, é rememorar suas histórias, ouvir a narração (a sua narração) sobre o que lhe acometeu, de forma a possibilitar a criação de uma nova tradição, ou seja, é negando a continuidade dos fatos e buscando o que foi interrompido, esquecido, camuflado, que ele pretende uma nova versão da história capaz de (re)estabelecer a responsabilidade com o mundo e com o outro. Essa responsabilidade vem do que se deve aos antepassados, cujo presente foi construído pelas suas costas, lutas, sangue, etc. Se hoje se vive em uma democracia é porque muitos lutaram e morreram para que isso acontecesse. Esse poder messiânico, que os “netos têm sobre os avós”, é que é capaz de responder às suas perguntas, de atender às suas angústias, de dizer se aquele caminho que pensavam ser o melhor deu certo. Em suma, o que se pretende, neste capítulo, é estabelecer uma dimensão política da memória como reconhecimento. Pois, sem essa memória, sem o reconhecimento da história dos antepassados, o homem nunca será capaz de entender o que agora desfruta ou sofre (MATE, 2011, p.10).

A ideia de que a *história julgará* de uma distância crítica é um mito historicista, um eufemismo para a ignorância, para a indiferença que é resultado dessa ilusão de ótica da *distância segura*, é nesse sentido que Focillon afirma: “(...) *faire date, ce n'est pas intervenir passivement dans la chronologie, c'est brusquer le moment*” (FOCILLON, 2013, p.78).

Em uma nota preparatória para suas *teses* Benjamin afirma:

« *Trois motifs doivent étre introduits dans les fondements de la conception matérialiste de l'histoire : la discontinuité du temps historique ; le pouvoir*

*destructeur de la classe ouvrière ; la tradition des opprimés » (cf. MISSAC, Pierre, 1975, p. 44).*

O projeto de Benjamin é de construir e definir, com sua Teoria da História e da Memória, um sentido histórico para a problemática da memória. É por isso que, sob os olhos de Benjamin, Bergson teve muito mérito ao considerar a estrutura da memória como elemento decisivo para uma descrição filosófica da experiência (BENJAMIN, 2002, p.151). É no desafio de preservá-la que Benjamin dá a memória sua autenticidade. Que pode ser assim descrita: é dar um novo nascimento ao presente pelo reencontro do antes e do agora, pela atualização de uma memória do homem pela recusa de toda orientação ideológica, em suma, não representação, mas ato e instante agressivo (DAFOUR – EL MALEH, 1993, p.99). É em face disso que se pode afirmar que a memória não diz respeito à um mero conhecer do passado, ao contrário seu poder emancipador se dá na atualidade, na capacidade de transformar e criar no hoje, de permitir um novo agora, livre das amarras e injustiças que perduram desde o passado.

Benjamin propõe, assim, uma epistemologia que faz com que ao longo do texto (no seu trabalho de tomar nota, levar em conta, na escritura que acompanha a escavação, em suma, na rememoração), nessa crônica da escavação - o objeto exumado encontre seu lugar e não somente sua descrição. Que tenha sua memória reconhecida e incorporada a ponto de permitir a formação de um modo de pensar orientado para se afastar do que provocou seu sofrimento e para remediá-lo (quando possível). A memória é, assim, a sintaxe<sup>55</sup> do tempo de onde o sujeito lembra, pois as lembranças elas mesmas só fazem registrar como o tempo é narrado, como se faz uma história, de onde vêm todas as nossas histórias. Em suma, a memória acaba por se constituir como um meio do passado, ou seja, como uma estrutura ao mesmo tempo subjetiva e impessoal do tempo que organiza nossas vidas, como ela organiza nossas narrativas, numa sintaxe do tempo como a sintaxe linguística e onde se pode imaginar que ela evolui como evolui a língua ou porque a língua evolui (PERRET, 1992, p.79).

<sup>55</sup> Evanildo Bechara ensina que a sintaxe é o estudo das combinações materiais ou das funções sintáticas da língua. Dessa forma, para ele, como tudo na língua se refere sempre a combinações de “formas” toda gramática pura acaba sendo, na realidade, sintaxe, “já que a própria oração não deixa de ser uma ‘forma’” (BECHARA, 2009, p.54).

O historiador materialista reativa a violência escondida na transmissão e nos bens culturais, ele comprova o terror diante de sua origem bárbara. A cultura e o “espírito” deram mãos, nessa leitura, para a guerra, a vitória, a opressão e a submissão das massas. De um modo bem nietzschiano, Benjamin retraça a genealogia da cultura a partir de uma origem que é sua antítese: a cultura testemunha a barbárie da qual nasceu. Ela guarda em si, no seu movimento, a memória esquecida da barbárie histórico-política que a permitiu nascer. Nesse sentido, Benjamin vai usar a rememoração historiográfica contra todas as comemorações e monumentos culturais que abriguem a barbárie em seu foro interior (GOLDSCHMIT, 2010, p.270).

A rememoração (e não a comemoração) dos mortos e oprimidos parece ter se tornado a tarefa mais rara, e por essa razão a mais subversiva e necessária, para se repensar a resistência. Uma rememoração nessas bases não tem nada de apaziguadora, ao contrário, ela deve ser insurrecional. É por isso que esse salto para um passado, em que a classe dominante não mais comanda, é para um passado em que a tradição dos oprimidos será libertada por meio da sua citação e atualização no presente (GOLDSCHMIT, 2010, p.279). A rememoração é, assim, a condição necessária para a liberação, mas ela não pode reestabelecer o passado sem lhe fazer justiça. Uma história que não cultive a memória dos mortos não consegue mobilizar os vivos para as revoluções onde correm os riscos de perder a vida sob a promessa de um futuro melhor para a posteridade (BOUGANIM, 2007, p.166).

Cabe ressaltar que não há história que não seja anacrônica, isso porque para conseguir atender e compreender a “vida da história” o saber histórico deve apreender e problematizar seus próprios modelos de tempo, atravessando suas múltiplas memórias, reconectando tempos heterogêneos, recuperando a ligação que permite uma leitura conjunta (mas não sequencial) de tempos separados. É nesse sentido que se deve compreender que em todo objeto histórico há o reencontro de todos os tempos, numa colisão ou fusão, numa bifurcação ou confusão (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.43).

Os regimes totalitários que marcaram o infeliz século XX acabaram por revelar um perigo apavorante: o apagamento da memória. Diferentemente de outras tentativas históricas - que por mais que tenham atentado contra os depósitos oficiais da memória acabaram por deixar sobreviver outras formas de memória, tais como: a narrativa, a poesia, etc. – os regimes totalitários do século passado sistematizaram esse domínio sobre a memória e, a partir dessa conquista, buscaram a controlar até mesmo nos seus mais secretos depósitos. Tais tentativas foram colocadas em questão, mas não há como fugir à constatação de que em muitos casos (que infelizmente nunca serão conhecidos, visto seus traços terem sido apagados) as referências ou até mesmo a existência do passado foram eliminados de qualquer registro com enorme sucesso. Isso porque é notório o reconhecimento de que os regimes totalitários fizeram do controle sobre as informações uma prioridade. É por isso que a divulgação e a exposição da tragédia dos campos acabou por se constituir como a forma mais adequada de combate-los (TODOROV, 1995, p.11).

Diante disso, se concebe uma lógica da informação como instrumento de combate à barbárie. É como se a humanidade, uma vez informada, passasse a ser (co) responsável com o que ocorre à posteriori.

Diante da cruzada antimemorialista dos regimes totalitários é possível se compreender melhor porque a memória passa a contar com grande prestígio para os inimigos desses, pois todo ato de reminiscência pode ser assim visto como uma resistência antitotalitária. Entretanto, a realidade contemporânea coloca os homens diante de um consumo cada vez mais rápido e superlativo de informações e, como consequência, há que se ter um trabalho de descarte proporcional à essa velocidade em que se acumulam. Separados da tradição e confrontados com as exigências de uma sociedade marcada pelo lazer, desprovida da curiosidade de fundo espiritual, desconectada de todas as grandes obras do passado, a sociedade contemporânea parece condenada a celebrar o esquecimento e a se contentar com as efêmeras satisfações do instante. Nesse sentido, a memória passa a ser ameaçada não apenas pela ocultação das informações, mas também por sua superabundância. É assim que os homens são transformados em agentes consentidos dessa marcha amnésica e, como consequência, os Estados

democráticos acabam por conduzir sua população ao mesmo fim que conduziam os regimes totalitários: o reino da barbárie (TODOROV, 1995, p.13). Uma triste constatação parece possível diante desse reino da barbárie que não respeita bandeiras (ou seja, pode ser tanto democrático, quanto totalitário; tanto liberal, quanto comunista; tanto conservador, quanto progressista), mais uma vez aqui a recente realidade brasileira evidencia como, mesmo em um contexto democrático e liberal, em que a oposição de ideias e a liberdade de informação aparecem como a forma o conteúdo parece se consolidar de um modo bem diferente, qual seja: o ódio pelo diferente e a seletividade na informação. Produzindo-se, assim, um cenário de forte polarização política, social e, muitas vezes, regional<sup>56</sup>, cenário esse influenciado e, muitas vezes, fabricado pela mídia.

Uma vez que os eventos que o indivíduo ou o grupo viveram sejam de natureza excepcional ou trágica esse direito de lembrar se torna um dever: um dever de memória, um dever de testemunho (TODOROV, 1995, p.16).

Deve-se lamentar o fato de que as sociedades ocidentais contemporâneas não se servirem do passado a não ser para dele se servir como um meio de legitimação e não atribuindo um lugar de honra à memória. Essa marca da sociedade ocidental acaba por ser constituída como um traço distintivo de sua própria identidade e, desse modo, torna-se impossível separar uma da outra sem transformá-la de modo irremediável. Na sociedade contemporânea a tradição cede seu lugar a vontade da maioria na constituição da vida pública. Apesar de não ter sido totalmente eliminada, torna-se possível contestar a tradição em nome da vontade geral do momento. Diante dessa constatação, a memória não é destronada pelo esquecimento, mas sim por certos princípios universais e pela vontade geral (TODOROV, 1995, p.19). Entretanto, apesar de lembrar, apesar da tomada de consciência sobre as atrocidades e injustiças (cometidas no passado e, muitas vezes, sobrevivendo ao presente), parece haver uma opção por não se alterar o ‘status quo ante’. Diante desse fato, uma conclusão se impõe: apesar da revelação da memória não ter sido capaz de cessar a injustiça, ela estabelece, a

---

<sup>56</sup> como não lembrar, nesse mister, dos argumentos segregacionistas que “culparam” a região Nordeste do Brasil pela eleição da Dilma Rousseff em 2014, ou então a associação do voto em Lula, ou no Partido dos Trabalhadores, às classes mais baixas e “ignorantes”.

partir daí, ou seja, a partir dessa revelação, corresponsáveis, cúmplices desse crime histórico que permanece e se perpetua.

A cultura é, essencialmente, um assunto da memória, pois depende do conhecimento de um certo número de códigos de comportamento e da capacidade de deles servir-se. Entretanto, as culturas ocidentais têm uma outra especificidade adicional: diante do etnocentrismo dos seus membros, sempre houve uma tendência a não se reconhecer a existência e o valor das culturas estrangeiras e de não se aceitar a mistura com elas (TODOROV, 1995, p.21).

A memória acaba por se articular com outros princípios dirigentes, a saber: a vontade; o consentimento; a racionalização; a criação; e a liberdade. Parece claro, assim, que nas sociedades ocidentais a memória não ocupa uma posição dominante. Mas o que dizer da esfera das condutas públicas, éticas e políticas? Na esfera da vida pública nem todas as menções ao passado são admiráveis da mesma forma e tudo que alimente um espírito de vingança ou de revanche quase sempre suscita alguma reserva (TODOROV, 1995, p.28).

No livro “World cinema and cultural memory”, Inez Hedges tenta investigar as estratégias da memória por meio da análise de uma série de filmes políticos de forma a reconhecer de que modo os trabalhos culturais lidam com eventos reais do passado histórico e do presente. Sua base de estudo são os chamados Estudos da Memória (“Memory Studies”) que é uma espécie de subdisciplina (já institucionalizada) em franco crescimento e que tem seu locus numa zona fronteira entre a História e os Estudos Culturais. A origem intelectual desse ramo do conhecimento pode ser reconhecida nos esforços dos historiadores franceses François Furet e Pierre Nora em preencher a vida intelectual do seu país com conceitos persistentes da Revolução Francesa, em nome do anti-totalitarismo. Num segundo momento, esses estudos serviram como uma forma de tornar a memória um meio de individualizar e psicologizar (consequentemente despolitizando) lutas sociais e étnicas em um contexto de Direito Humanos burgueses e lutas anti-coloniais (na África, nos Balkans, na Irlanda do Norte, p.ex.). Na sua busca por uma base intelectual não se pode ignorar, por fim, a obra de Halbwachs sobre a memória social que, em 1925,

elabora o conceito de uma memória coletiva que é socialmente estruturada e que trabalha a imagem do passado de acordo com as visões predominantes no presente (BICKERTON, 2015, p.127).

Para Bickerton, os usos da memória são:

*“oppositional ones that have arisen out of struggles – struggles against forgetting, against forces that work to suppress memory, against hegemonic claims that counter the resurgent acts of memory with arguments that the world has to be the way it is. Even the fictive memories that films creates can have a social impact, if they address unresolved historical traumas, recall buried utopian aspirations or help to define identities in the process of formation”* (BICKERTON, 2015, p.128).

Essa última afirmação, sobre o impacto social das memórias fabricadas, permite uma associação com o, ainda mais profundo, efeito dessa construção pela imprensa (objeto de análise no primeiro capítulo) que pode forjar uma memória especialmente quanto mais o indivíduo se distancia temporalmente e, porque não, fisicamente dos eventos publicados.

Hedges irá desenvolver, com base nos filmes que tratam de períodos traumáticos, uma tipologia das funções da memória, de acordo com o seguinte modelo: memória amnésica – dos filmes japoneses sobre a bomba atômica e que são tentativas de expor o campo da amnésia social das bombas-atômicas como uma reação inicial por meio da associação de qualquer traço dessas bombas (deficiências, doenças, morte na família) com ideias como vergonha e silêncio; memória convulsiva – dos filmes espanhóis sobre o engajamento no franquismo em que, inspirados na ideia surrealista de André Breton de uma beleza convulsiva (definida como um choque estético alcançado pela colisão de realidades distintas), seus autores buscam uma estratégia que, diante da tentativa fascista de controlar todos os aspectos da vida, permita a construção de uma ação extrema por esses artistas (Buñuel, Arrabal, Almadovar) que se valem de imagens e efeitos de acordo com o poder de choque que possuem (BICKERTON, 2015, p.129).

De forma bem didática, Raulet irá propor que se pode esquematizar a concepção benjaminiana de memória por meio de três termos: lembrança

(“souvenir”; “Erinnerung”); memória (“mémoire”; “Gedächtnis”); e rememoração (“rememoration”; “Eingendenken”):

A lembrança não é mais compatível com a forma da experiência moderna. A lembrança da tradição é destruída pela experiência do instante vivido, pela consciência pontual e pela sucessão de choques. Enquanto era tradição e lembrança tinha uma dimensão coletiva, se essa dimensão ainda existe ela está escondida no inconsciente da memória.

Em suma, o que Benjamin quer alertar é para o fato de que não há redenção futura sem a exegese dos textos mais antigos, ou seja, não há messianismo possível sem pensar, sem se repensar as fundações. Psicologicamente falando, o que se quer dizer é que não há desejo sem trabalho de memória, não há futuro sem reconfiguração do passado. Politicamente falando, significa que não há força revolucionária sem remontagem das ligações genealógicas, sem ruptura e reconexão dos laços de filiação, sem reexposição de toda história anterior. Por isso, que o elemento mais vanguardista em Benjamin nunca estará sem a companhia do anacrônico e sem estar em conjunção com qualquer coisa como em uma arqueologia. Sendo assim, é justamente na descontinuidade criada por essas intermitências que a memória involuntária e o desejo inconsciente se revelem, ou melhor, despertam (DIDI-HUBERMAN, 2009, p.134).

### 3.1

**As teses “Sobre o Conceito de História” como fundamento teórico para uma teoria da memória como justiça.**

“(...) já sabe tanto que é como o  
esquecimento,  
isto, não termina,  
não tem fim, não existe  
fim, não existe ponto no esquecimento.”  
(*O Esquecimento*, Pablo Neruda)

O recurso às teorias de Walter Benjamin terá como principal guia condutor suas famosas *teses “Sobre o Conceito de História”* (BENJAMIN, 1996, p.222 e ss.). As dificuldades para quem se aventura na utilização da filosofia da história de Benjamin (romântica, marxista e messiânica, conforme a lição de Michael Löwy destacada no Capítulo 1) são notórias<sup>57</sup>. Apesar do reconhecimento das dificuldades colocadas pelo texto de Benjamin, alguns apontamentos são determinantes a permitir a utilização da sua teoria como referencial teórico de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho.

Segundo Monnoyer, essas teses são um complemento ao que foi delimitado no capítulo I dos seus escritos sobre *Fuchs*<sup>58</sup>, bem como servem, de outra parte, como armadura teórica ao seu segundo ensaio sobre *Baudelaire*<sup>59</sup> e, em resumo, essas suas teses constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que estabelecerá uma cisão irremediável entre sua forma de vê-la e a concepção positivista da história (BENJAMIN, 1991, p.429). Em suma, o que Benjamin quer denunciar com suas teses é, conforme destacado nos capítulos anteriores, a crença em um progresso emancipatório social-democrata, a dimensão mesma das ilusões de progresso (MONNOYER, 1991, p.426), que faz suas vítimas, mas que é incapaz de reconhecer esse estatuto, de fazer justiça ao seu sofrimento, de permitir seu acesso às condições mínimas de uma vida digna.

A importância dada por Benjamin a seus escritos sobre Baudelaire era tão grande, segundo Agambem, que ele chegava a apontar suas *teses* como um

<sup>57</sup> Dificuldade que parece ser proporcional a suas referências. Tome-se como exemplo Paul Valéry a quem Benjamin recorre para descrever seu desencanto com a perda do valor daquele que narra, a partir da criação e consolidação do Romance moderno (BENJAMIN, 2011, p.73 e ss.), e que João Cabral de Melo Neto assim descreve: “(...) Valéry – que em sua obra à margem/ revela os tortuosos caminhos, que partindo dos mais mesquinhos/ vão dar ao perfeito cristal que ele executou sem rival./ Sem nenhum medo, deu-se ao luxo de mostrar que o fazer é sujo.” (MELO NETO, 2009, p.114/115).

<sup>58</sup> Em ensaio escrito em 1937 e dedicado à obra do historiador Eduard Fuchs, Benjamin ataca o marxismo social-democrata e sua mistura de positivismo, evolucionismo darwinista e culto ao progresso. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma releitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010. p.29.

<sup>59</sup> Onde ele denuncia a perda da experiência autêntica, baseada na memória das tradições, na civilização urbana e industrial que é pautada no imediato, na vivência do imediato, na experiência de choque que provoca reações automáticas que liquidaram a memória. Neste sentido ele opõe a memória bergsoniana, denominada por Proust como involuntária, à memória voluntária e reativa a experiência de choque. BENJAMIN, Walter. *Sur Baudelaire*. In: BENJAMIN. *Écrits Français*. Paris: Gallimard, 1991. p.316/317.

material preparatório, como uma espécie de *armadura teórica* para esse texto, conforme resta demonstrada quando ele (Benjamin) escreve para Gretel Adorno: “na medida em que têm uma característica de experimentação elas (as teses) funcionam, não somente do ponto de vista metodológico, como uma preparação em função de Baudelaire” (AGAMBEM, 2013, p.11).

Por meio de uma aliança entre a teologia e o marxismo, Benjamin quer liberar a política das tiranias da história e do historicismo. É por isso que as *Teses* se apresentam como uma nova teoria do conhecimento histórico (e que Mate chamará de uma nova epistemologia), como uma verdadeira desconstrução da história universal. Sendo assim, a leitura delas evidencia uma disseminação mútua de forma que cada uma das *teses* desenvolve, numa outra escala, um germe do que será tratado na *tese* precedente. Não se trata de um encadeamento<sup>60</sup>, mas de um verdadeiro turbilhão temporal, que promove a ideia (contrária ao historicismo) de um passado móvel e um presente fixo. Berdet conclui: “(...) l’enchaînement forme ici une ronde figurative autour d’une même scène dont il est difficile de voir le centre, mais au cours de laquelle on se sent sans cesse interpellé. » (BERDET, 2014, 247).

Diante dessa realidade caracterizada por uma disseminação de uma *tese* pelas outras, por um turbilhão histórico que vê o passado em movimento e o presente preso, que os fragmentos que compõem essas *Teses* parecem apresentar uma ordem que pode ser assim descrita: apresentação do problema (*teses I e II*); crítica ao adversário científico (*III, IV, V, VI e VII*); alerta de perigo, ou, cf. Löwy, “*Alarme de Incêndio*” (*teses VIII e IX*); crítica à cumplicidade com o adversário político (*X, XI, XII e XIII*); por fim, proposta de uma nova relação política, histórica e militante com o presente e o passado (*XIV, XV, XVI, XVII e XVIII*).

Último texto escrito por Walter Benjamin, em 1940, às vésperas de sua agonia final rumo ao suicídio em Port-Bou, suas teses “*Sobre o Conceito de História*” são, nas palavras de Michael Löwy, um dos “textos filosóficos e

<sup>60</sup> No sentido espacial do termo que, cf. Houaiss: é a ordenação sequencial de coisas ou fatos; conexão, concatenação, junção. Link: <https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#1>

políticos mais importantes do século XX” (LÖWY, 2005, p.17). Na leitura de Mate, essas *teses* seriam a resposta política e filosófica em um momento que não permitia um lugar para a esperança (MATE, 2011, p.9). Benjamin irá sugerir que a chegada de Hitler ao poder não pode ser vista como uma exceção na história da humanidade. Para ele, o nazismo se inscreve em uma sequência lógica de séculos de opressão e, notavelmente na última de suas formas, da forma capitalista de reger o mundo: “o capitalismo não morrerá de morte natural”<sup>61</sup> (BENJAMIN, 1997, p.681). As *Teses* se propõem a ajudar a matá-lo (o capitalismo) por meio de uma inédita aliança entre messianismo e revolução (BERDET, 2014, p.257).

Em carta a Lackner, em 05 de maio de 1940, Benjamin informa que está terminando um pequeno ensaio sobre o conceito de história em reação à nova guerra. Além disso, as *Teses* responderiam à experiência de toda sua geração (que era para ele umas das mais testadas, postas à prova, da história da humanidade). É por isso que ele buscará com suas *teses* salvar o recém-nascido do século XX (a humanidade empoderada pelas novas condições técnicas) não somente do conformismo social-democrata mas de um perigo ainda maior:

« Chaque époque devra, de nouveau, s'attaquer a cette rude tâche : libérer du conformisme une tradition en passe d'être violée par lui. Rappelons-nous que le messie ne vient pas seulement comme rédempteur mais comme le vainqueur de l'antéchrist ». (cf. tese VI. BENJAMIN, 2003, p. 436).

Benjamin é extremamente pessimista com aquilo que a humanidade compra como um progresso, como uma “melhora” na qualidade de vida pra todos, parecendo antever que o progresso científico poderia levar a possibilidade de extermínio da própria espécie humana, como na corrida nuclear da guerra-fria, ou como Arendt temia: “desde a invenção da bomba atômica, o medo de a Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição” (ARENDT, 2004d, p.26). É por isso que ele tentará organizar esse pessimismo buscando emancipar as classes oprimidas, ou seja, pessimista quanto a um futuro que se promete melhor do que o passado, mas a custa dos sacrifícios no presente, ele pretende articular um pessimismo revolucionário que permita chamar atenção para a profundidade dos custos do

<sup>61</sup> « le capitalisme ne mourra pas de mort naturelle ».

progresso (LÖWY, p.23). Assim como em Blanqui (fonte de referência explícita manifestada na *tese* XII) e Péguy, Benjamin estrutura uma verdadeira “melancolia revolucionário”, que pode ser traduzida como um sentimento de reiteração do desastre, como um temor de eterno retorno das derrotas que deve impelir a todos a vigilância e a ação para que a história não se repita com catástrofe para que se interrompa o sofrimento presente (Idem, p.25).

De forma a vencer seus inimigos comuns, seus inimigos hereditários, o materialismo histórico e a teologia devem unir suas *fracas* forças (*sic*), tal qual na metáfora da *tese* I. Cada um deve salvar o outro de si mesmo: um, a superfície, o outro, a profundidade. Não importa quem lidere ou crê liderar o jogo, desde que colaborem um com o outro (WOHLFARTH, 2013, p.228).

O *inimigo* apresentado nas *teses* é, sem dúvidas, o fascismo, mas esse inimigo “*não cessa de triunfar*”. Milenar, tentacular, ele ganhou o campo de seus adversários, seu progressismo é só um exemplo (WOHLFARTH, 2013, p.228).

Uma das grandes evidências desse triunfo sem cessar está na permanência de discursos, práticas e métodos fascistas mesmo em uma realidade em que isso seria impensável<sup>62</sup>:

« (...) vainqueur des totalitarismes, le capitalisme est en train de s’attaquer a lui-même. La première ‘thèse’ a valeur de combat. Comme celles de Marx, elle est performative autant que constative, aussi réaliste qu’utopique. N’ayant jamais été mise a l’épreuve, elle reste entière – et entièrement ouvert à l’expérimentation. Quitte à être réinventée face aux nouveaux dangers » (WOHLFARTH, 2013, p.228).

A célebre expressão tratando do “*freio de emergência*” toma seu sentido dessa provocação: a revolução deve parar o curso de um progresso que só é progressão da catástrofe. Nas suas palavras:

<sup>62</sup> Como no exemplo do Brasil, que não vivenciou diretamente essas experiências, mas que, tal qual se viu recentemente, chega-se ao ponto de ter uma marcha em São Paulo de um movimento (“Direita SP”) pedindo a expulsão de imigrantes (<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1880596-lider-do-palestina-para-tods-e-presos-apos-confronto-com-direita-anti-imigracao.shtml>); quanto também no exemplo de Israel que, formado por vítimas (ou seus herdeiros) do totalitarismo, que reproduzem contra a população palestina muitos dos mecanismos e práticas dos quais foram vítimas.

*« Marx dit que les révolutions sont les locomotives de l'histoire universelle. Mais peut-être en est-il tout autrement. Peut-être les révolutions sont-elles la poignée du frein de secours que tire l'humanité embarquée dans le trains » (BENJAMIN apud RAULET, 2000, p.68).*

Em seus escritos sobre Baudelaire e sobre Bachofen (do fim dos anos 30 do século passado e, como salientado anteriormente, duas fontes de sentido para a compreensão das *teses*) Benjamin parece explicitar como ele promoverá essa fusão desses elementos nas *teses*: ao retomar a ideia romântica da oposição entre o humano e o mecânico ou, como explícito na *tese I*<sup>63</sup>, entre a vida humana e o autômato ela a articula com a degradante condição de trabalho do proletário que, emblematicamente retratado por Chaplin em “Tempos Modernos”, se tornam mais uma máquina na engrenagem, automática, substituível, infatigável<sup>64</sup>. A articulação entre a figura romântica e a crítica marxista permite que Benjamin se coloque em confronto com uma forma de civilização (urbana, industrial e moderna) que produz vítimas que só (re)conhecem a experiência com o imediato, ou seja, incapazes de articular seu sofrimento, sua desgraça, com a tradição histórica, social e cultural em que se inserem. Incapazes de memória não reagem, não atentam que o que te foi prometido como prêmio pelo seu esforço nunca virá (nem para seus netos, como evidencia uma triste realidade segregadora e discriminatória como a brasileira que mantém o seu “público alvo” a séculos). Aliás, Mate parece deixar claro que, longe de pregar um retorno (conservador) a um período romântico, sua causa pretende ser a causa dos oprimidos e, por isso, ela está calcada na escola de Marx, por isso ela é tão implacável com os vícios de uma esquerda conformista, oficial e idólatra de uma revolução pelo progresso (MATE, p.35).

<sup>63</sup> Francamente inspirada na literatura fantástica de Edgar Allan Poe, especificamente no conto “O jogador de xadrez de Maelzel”. (POE, p.412 e ss.)

<sup>64</sup> O que é incrivelmente atual, mesmo passado quase 1 século, em um mercado de trabalho cada vez mais marcado por um produtivismo estreito e desumano. Sem espaço para férias, folgas, atestados, sendo o homem relevante somente na medida e enquanto produz. Inclusive no próprio universo acadêmico parece vigorar essa lógica por meio de seus rankings, plataformas, enquadramentos e exigências quantitativas. Para tanto, ver a coluna de Thomas Wood Jr., no semanário “Carta Capital”, que tem o sugestivo nome “Universidades ou Fábricas?” (acessado em: <http://www.cartacapital.com.br/revista/850/universidades-ou-fabricas-253.html>). Sobre a qualidade e a quantidade de Teses de doutorado em Direito produzidas no Brasil faço referência ao interessante estudo de Marcelo Varela e Nitish Monebhurun (VARELA, 2013, p. 423 e ss.).

É por isso que se pode afirmar que as *Teses* se prendem, sobretudo, à uma crítica a fé cega no progresso. Visto que, inobstante o sofrimento dos vencidos, o progresso será ilimitado, irresistível e para toda humanidade (quer ela queira ou não). A ação desse progresso é motivada pela felicidade futura, dos descendentes que serão libertos pelo que faço (ou deixo de fazer) hoje. Indignado com essa (não) opção, por esse progresso compulsório, Benjamin opõe uma disposição psíquica radical: a lembrança do sofrimento do passado (BERDET, 2014, p.252). Assim, Benjamin vaticina: « nous revendiquons de ceux qui naîtront après nous non de remerciements pour nos victoires, mais la remémoration de nos défauts » (BENJAMIN *apud* BERDET, *ibidem*).

Contra os pensamentos abstratos motivados por uma confiança no progresso, Benjamin, sensível ao sofrimento do vencido, insiste na solidariedade com os ancestrais escravizados (subjugados) e não para com aqueles cujo nascimento ainda é uma hipótese do porvir (BERDET, 2014, p.254).

Em sua segunda *tese* Benjamin apresenta um conceito de felicidade ligado de forma indissolúvel ao de redenção. Essa terá por objeto o passado. Nenhuma felicidade será possível se não tiver em conta essa tarefa, que a *tese* apresenta como um “*rendez-vous secret*” entre as gerações passadas e a nossa. Nessas afirmações, que situam o problema central da felicidade em uma referência com o passado, se encontra uma situação profunda e decisiva que encontraremos tanto no olhar do *anjo* para o passado quanto na sua série de reflexões sobre o conhecimento histórico (AGAMBEN, 2011, p.259).

A *redenção*, de que fala a *tese III*, virá da humanidade que tenha plena posse do seu passado. Ter essa posse (em sua plenitude) significa ter a capacidade de o citar. Mas como se deve entender essa citação? Na última parte do seu ensaio sobre Kraus, Benjamin mostra a citação em sua característica eminentemente destruidora que tem a força não para guardar, mas para purificar, para arrancar do seu contexto e destruir (BENJAMIN, 1999). Essa sua força destruidora é aquela da justiça: ao mesmo tempo em que a citação arranca a palavra do seu contexto, o destruindo, ela também o lembra da sua origem. Caso se aplique essa teoria da citação a essa possibilidade de citar o passado em cada um dos seus momentos,

fato este que se constitui como o verdadeiro propósito da humanidade redimida, a redenção histórica aparecerá como inseparável da capacidade de arrancar à força o passado do seu contexto, o destruindo, para, em seguida, restituí-lo transfigurado à sua origem (AGAMBEN, 2011, p.260).

Conforme Reyes Mate, as *teses* trazem uma pretensão epistemológica (logo filosófica) de forjar uma *nova teoria do conhecimento*. É por isso que sua crítica ao progresso deve ser lida como uma consagração da ideia de “tempo pleno” em oposição ao “tempo contínuo” da historiografia vigente. Esse tempo é pleno por ser capaz de abarcar tudo, principalmente o que está ausente e esquecido e, por isso, sua nova teoria do conhecimento não tem como base os fatos, nem a ciência e nem será indiferente à metafísica (como na sua proposta de conciliação entre marxismo e messianismo judaico, anteriormente abordadas). Essa teoria do conhecimento é inovadora em seus próprios fundamentos.

Benjamin é enfático em quando afirma que o sujeito da sua história não está anestesiado pela realidade e nem espera passivamente pelos louros futuros. Ele é inconformado e consciente da experiência do sofrimento, seja porque a sofreu, seja porque se engaja na sua luta (MATE, p.22). Em suma, não há em sua historiografia um sujeito passivo e neutro diante do objeto de conhecimento, ele é engajado e sofre junto com as vítimas da história e do progresso. O conceito de realidade também sofre um duro processo de transformação nessa nova epistemologia, pois, conforme o adágio de Hegel na sua “A Ciência da Lógica”: “o ser é o que foi e o que continua sendo” (HEGEL, 1995, p.42), ou seja, a realidade não é um dado inalterado e inerte, a realidade se move, se reinventa, se ressignifica, justamente pelo fato de que na construção dessa realidade se ignora o que foi perdido. A realidade, para merecer esse nome na teoria do conhecimento de Benjamin, deve ter em conta o que não se diz, deve considerar todos os projetos que foram frustrados e que exigem justiça. É nesse sentido que se pode afirmar que a realidade, por essa nova epistemologia, é um fato, mas um fato aberto a um número infinito de possibilidades, uma vez que o passado poderia ter sido de outra forma e que o presente (a realidade presente) não pode se apresentar como uma fatalidade impossível de se mudar (MATE, p.24).

É nesse sentido, que Benjamin se engajará na construção de uma teoria (por meio das *teses*) que seja capaz de fazer justiça aos sem-nome, que seja capaz de dar uma memória à quem nem sequer é notado. Diante disso, sua “descrição” da história depende de uma hermenêutica dos diferentes (e muitas vezes incomunicáveis) rastros deixados pelos “escombros” (como na célebre expressão da Tese IX) e, ao mesmo tempo, das “injunções singulares de enunciação” formadas pelo presente do historiador. Isso posto, apresenta-se o duplo estatuto ontológico do passado (de matriz heideggeriana) em que esse passado se mostra como aquilo que não volta mais, aquilo que se foi, mas que, em contrapartida, é aquilo que continua presente, é aquilo que, como as experiências brasileiras parecem evidenciar, tem sido (Idem, p.27).

Por isso, seguindo o que Mate apresenta sobre a nova epistemologia benjaminiana, o que se tem é a formação de uma historiografia epistemológica, uma reflexão que tenha em conta o lugar e o tempo presente do historiador, é a historicidade do tempo presente daquele que se põe a pesquisar e conhecer um momento determinado do passado. É em face desse estatuto que se deve construir um contexto histórico que (diferentemente da tradicional historiografia científica) evidencie o contraste entre o passado e o presente de forma que: “interroguemos menos sobre aquilo que o passado teria a nos dizer, mas sobretudo sobre o porquê desse interesse do presente por este ou aquele evento do passado”. Em suma, esse questionamento pode evidenciar uma estratégia de “fuga para o passado” que provoca um afastamento dos conflitos atuais (GAGNEBIN, 2014, p.201 e 202).

Uma verdadeira imagem do passado (cf. aquela que aparece como um relâmpago na *tese V*) só é verdadeira porque não corresponde ao passado. Dito de outro modo, ela se constitui como uma verdadeira imagem do passado só e na medida em que “*entra no presente e continua lá*” (BUTLER, 2017, p.109).

Sobretudo, o que mais é pertinente aos propósitos desse trabalho, é que na construção das *teses* Benjamin destacará a força do trabalho de memória que ao mesmo tempo em que destrói os nexos (por pensar o passado a partir de um forte conceito de presente), inscreve o passado no presente. Diante disso, forja-se uma “historiografia baseada na memória” que traz a luz tanto as expectativas

frustradas (“os sonhos não realizados”), as promessas negligenciadas, como as relaciona com as insatisfações do presente (SELIGMANN-SILVA, 2006, p.389). Olgária Matos salienta que, para Benjamin, o estudo da história é o estudo do atual, uma vez que somente o presente permite uma visão em conjunto das diversas e esparsas experiências do passado, permitindo, assim, relações, conexões, esclarecimentos, até então impensáveis sem a intermediação do presente. Dessa forma, ela assevera: “todo conhecimento histórico é autoconhecimento do presente” (MATOS, 2006, p.244). Nessa linha é que se pode afirmar que a história do passado é sempre traduzida no presente. Por isso a importância da sua ideia de “tempo de agora”(*Jetztzeit*), de forma que o tempo histórico só pode surgir quando ocorrer a conjunção entre o passado e o presente (HARTOG, 2013, p.168). Ou seja, como acentua Arendt, diante da perda da tradição era preciso se descobrir uma nova forma de relação com o passado (ARENDR, 2003, p.166). Ao tempo homogêneo e vazio da esquerda progressista Benjamin opõe, assim, um tempo suscetível de fazer saltar o curso da história porque está pronto para rachar o “tempo-de-agora”, o “sempre-presente”<sup>65</sup>. Em suma, o que se pode perceber é que, com as *Teses*, ele pretende converter a continuidade (da história dos vencedores) em descontinuidade e a descontinuidade (da tradição dos vencidos) em continuidade. É por isso que é possível afirmar que essas *teses* trabalham sobre quatro eixos: um eixo profano (político-historiográfico) que deve referenciar, em um outro nível, um eixo messiânico (redenção-rememoração); e um eixo prático (na ação: política-redenção) que faz eco a um eixo teórico (na escritura ou lembrança da história: historiografia-rememoração). Esses quatro eixos se fundem no momento do instante presente, do “tempo-de-agora”, o *Jetztzeit* que traz em si todos os tempos (BERDET, p.266).

O olhar voltado para o passado, que figura como um campo em ruínas, o ‘*Angelus Novus*’ deseja revelar os mortos e recolher os pedaços das experiências perdidas. Ele não se move por um ideal a realizar para as gerações futuras, mas por reviver os combates das gerações passadas, em nome de suas esperanças

<sup>65</sup> Na tradução de Jeanne-Marie Gagnebin da *Tese XIV*: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*).” (LÖWY, 2005, 2010, p.119).

derrotadas. É por isso que ele poderá, personificado pelos revolucionários que o sucedem, reanimar as esperanças perdidas e terminar aquilo que resta inacabado: a felicidade. O fato é que, infelizmente, a partir da modernidade a visão da história passa ter como base um tempo homogêneo e vazio e, como resultado, temos uma sequência amorfa de eventos, uma história da humanidade com uma origem e um fim legendários, uma historiografia narrativa que só faz desfilar o cortejo dos vencedores (BERDET, 2014, p.277).

Com a promessa de um futuro triunfal e a consolidação de uma origem heróica, o presente se torna o campo de passagem, quase insignificante, entre esses dois momentos heroicos. Daí a permissão para que nele se instale o desprezo, a não memória, a irrelevância dos traumas cotidianos. De certo modo, é o que se vê na atual quadra da política brasileira (notadamente na agenda adotada pelo Governo Temer) que se vale de uma narrativa que é baseada em uma retórica que simplesmente ignora ou despreza as consequências no presente que são sempre justificadas por uma herança maldita recebida dos governos anteriores (como na recusa de aumento ao funcionalismo público ou no fim de certos programas sociais) ou por uma promessa de um futuro promissor para uma geração que ainda nem nasceu (como no caso da Reforma da Previdência).

O *Anjo*, impassível, sem poder, não é nem um reparador, nem um exterminador, mas é a imagem mesma que contem em si a origem e a destruição, o vento que sopra do paraíso em direção ao apocalipse (BERDET, 2014, p.279).

Em seu ensaio sobre Fuchs, Benjamin afirma que o historiador deve buscar aquilo que nos concerne “originariamente”, no sentido da sua experiência histórica. Partir da experiência de uma geração e ir até a origem: “*colocar em marcha a experiência da história que, para cada presente, é uma experiência original – esse é o papel do materialismo histórico*”<sup>66</sup> (BENJAMIN, 2003, p.334)

É com essa intenção que Benjamin construirá um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) como o vir a ser de uma potência, ou seja, como o

<sup>66</sup> « (...) mettre en ouvre l'expérience de l'histoire qui, pour chaque présent, est une expérience originelle – telle est la tâche du matérialisme historique ».

ressurgimento espontâneo e intempestivo (porque não dizer, messiânico) de um elemento encoberto do passado no presente. Essa irrupção, esse ressurgir, exigem do presente que esteja preparado para reinterpretar-se e reinterpretar sua história sob essa nova luz lançada por essa “novidade velha” (sic). Inspirado em Freud (com sua ideia de *perlaboração*) e Proust (com sua *memória involuntária*), duas grandes referências para ele de uma forma diferente de se interpretar o passado, Benjamin afirmará que tantos os momentos esquecidos do passado quanto os eventos (aparentemente) imprevisíveis do presente confrontam-se e interpelam-se de forma a construírem uma compreensão do passado que pode sempre revelar-se outra, diferente, além de uma própria compreensão de um presente que poderia ter sido outro (GAGNEBIN, p.204).

Jeanne Marie Gagnebin classifica Benjamin como um teórico da memória e da conservação do passado e que segue as pegadas de Nietzsche<sup>67</sup> quando reconhece que a questão do lembrar está atravessada pela necessidade de esquecer e nisso se constrói a essencialidade do narrador que relembra o que é distante para salvá-lo de sua nova ocorrência de forma a libertá-lo do fardo eterno do trauma. Nesse sentido é que a questão da memória aparece completamente vinculada à narração, ambas constituindo o fundamento da identidade (seja ela pessoal, coletiva ou ficcional) ao mesmo tempo e que, juntas, as três (memória, narração e identidade), sofrem transformações históricas. É essa a missão daquele que “escava a história a contrapelo”, inventar outras formas de memória e de narração (consequentemente produzindo novas formas de identidade) que sejam capazes de sustentar, de forma crítica, uma relação entre a transmissão do passado e sua lembrança com o futuro em construção e com a espera deste (GAGNEBIN, p.221). Importante salientar que na tarefa de lembrar, para Benjamin, dialeticamente está a dimensão do esquecer, mas de um outro tipo de esquecimento (algo como o esquecimento feliz de Nietzsche), como se houvesse na memória uma tal capacidade redentora (ou reconciliadora) que permite que se esqueça. Por mais contraditório que soe, o trabalho de rememoração torna a salvo em tão alto grau que não se precisa mais de lembrar, já está protegido, preservado, à salvo. Há aqui uma espécie de reconciliação com o passado, com “ir além do

<sup>67</sup> Citado diretamente por ele na *Tese XII*: “Precisamos da história, mas precisamos dela de outra maneira que o mimado caminhante do jardim do saber” (Löwy, 2010, p.108).

*ressentimento*”, conforme saliente Gagnebin, “não uma amnésia ou anistia, mas um esquecimento adquirido, muitas vezes a duras penas, por um trabalho de lembrança tão profundo que permite fazer as fazes com o passado”<sup>68</sup> (Idem, p.231).

É nesse contexto que a influência do conceito de memória involuntária de Proust aparece como uma categoria que surge na lembrança do que não se esperava, daquilo que talvez mesmo não se conhecesse e que muda completamente a história daquele passado e, a partir dali, a realidade daquele presente (Idem, p.235). É em face dessa novidade que permite que a essa ideia de memória involuntária lhe é tão preciosa.<sup>69</sup> É nesse sentido que ela vaticina: “(...)Procura-se salvar do passado não uma imagem eterna, mas uma imagem mais verdadeira e frágil, uma imagem involuntária e inconsciente; um elemento soterrado sob o hábito, algo esquecido ou negligenciado, “recalcado” talvez, uma promessa que não foi cumprida, mas que o presente pode reconhecer e retoma”. É por isso que ao historiador impõe-se o estar atento à história daqueles que, até aquele momento, não tiveram direito à sua memória, à mera consciência da existência da sua dor, e que, a partir desse aparecimento, a partir dessa involuntária rememoração, inaugura uma nova realidade que permita a essas histórias (e a todas as outras que a sucedem e esperam o relâmpago que iluminará sua existência) o início de uma outra possibilidade e a narrativa de uma outra história. (Idem, p.244). É em face do escrito que o verdadeiro lembrar, a memória em sua pureza, a rememoração é aquela que salva o passado, não só porque dele sem lembra (assim o conservando), mas porque demarca uma lápide, um marco no presente que permite o luto e o seguimento da vida.

Como destacado anteriormente, Benjamin queria recolocar o passado como um elemento vivo, dinâmico, passível de ser transformado e reinventado, tendo vida própria e que surpreende o presente abrindo a possibilidade de um novo futuro. Por isso que a memória se constitui, nessa leitura, como uma nova hermenêutica do passado que permite um novo começo ao que foi dado como

<sup>68</sup> Lembrando o conceito de perlaboração em de Freud que “o *labor* do lembrar possa libertar o sujeito do passado”

<sup>69</sup> Ao ponto de afirmar nas suas anotações críticas às Teses: “A História, no sentido rigoroso, é uma imagem surgida da rememoração involuntária”

perdido. Essa constatação faz com que sua dimensão da memória seja política, visto que lembrar o passado não é diletantismo teórico na busca de uma novidade que não mude o estado das coisas, mas que laureie pela descoberta (tal qual a ciência que vale por si), ter memória é (re)interpretar um passado de forma a poder atuar no presente, transformar o presente e possibilitar um outro futuro (MATE, p.58).

As suas *teses* acabam, também, por revelar a característica ética e política de sua crítica da arte: quando ele “*escova a contrapelo*” a história, com a intenção de reestabelecer as significações ocultas e esquecidas, ele quer salvar um passado ameaçado, quer fazer compreender as vozes sufocadas da história sem as quais não será e haverá uma humanidade reconciliada. É nesse sentido que se pode, mais claramente, diferenciar Benjamin de toda tradição filosófica que, desde o Romantismo, trabalha com temas como: linguagem, arte, literatura e história. Visto que seu pensamento é ruptura com a tradição que privilegia a continuidade e que acaba por afogar os momentos decisivos da história: aqueles de uma interrupção libertadora do curso das coisas que, para Benjamin, sempre tiveram como essencial a catástrofe. Nas suas *teses* ele explicita uma ética da solidariedade universal com todas as criaturas que sofreram alguma forma de violência. Essa ética está presente na marca que se pode reconhecer em toda sua crítica estética (ROCHLITZ, 1992, p.14).

Nesse sentido, uma obra de arte não tem seu sentido em si mesma, mas em suas *interferências* entre as épocas, interferências que em nada revelam qualquer identificação (“*Einfühlung*”) do historiador com a época que trata, mas que repousa, ainda mais, em suas diferenças. É nessas rupturas, naquilo que se pode chamar de “*analogias disjuntivas*” que Benjamin enxerga o verdadeiro progresso. Esse reconhecimento é, aos olhos de Benjamin, o momento (o instante) no qual emerge uma consciência de si. Esse instante pode ser pêgo em pleno voo e provocar uma transformação brutal (um “*salto de tigre*”) da consciência e, eventualmente, inspirar uma ação revolucionária. Conforme a *tese XV*, essa consciência de si não se constitui como uma organização da classe em si em classe por si (cf. a lógica de Hegel-Marx-Lukács), mas toma consciência no

momento mesmo em que rompe com a continuidade da história dos dominantes: no momento em que desperta (RAULET, 2000, p.67).

Em resumo, o que se pretendeu com este tópico do trabalho foi enfatizar o substrato teórico possibilitado pela utilização das *teses* “Sobre o conceito de história” para se pensar a potencialidade política da memória como elemento constitutivo da dignidade humana, como instrumento político capaz de interromper a injustiça e a opressão que, na realidade brasileira, ainda atingem a maior parcela da população do país.

Com esse objetivo a proposta foi a de reconstruir as bases que levaram Benjamin a construir esse texto e de que forma tais elementos são essenciais para a compreensão do conteúdo dessas *teses*. Além disso, procurou-se destacar quais foram os objetivos pretendidos por Benjamin em sua análise crítica e na formação de uma nova historiografia. Ter memória é fazer justiça aos que são até hoje vitimados pela marcha impiedosa do progresso; ter memória é dar um nome, um lugar, uma data; ter memória é ter o horizonte aberto para uma miríade de possibilidades inimaginadas, mas que justamente por isso permitem a reescrita de uma outra história.

Uma vez que o *messias* se constitui como uma lembrança, como uma memória (do sofrimento) de outro tempo, isso não significa que essa memória pertença a alguém, ao contrário ela é de todos e de ninguém, ela se constitui como estilhaços, pequenos pedaços de uma bomba (que explodiu num lampejo, num relâmpago) que estão incrustadas na pele do presente (BUTLER, 2017, p.110). Seu propósito essencial é, justamente, o de ser capaz de puxar o freio de emergência, acionar o alarme de incêndio, colocar em suspensão o ritmo incessante e progressista da história dos vencedores.

Longe de pretender um tratado acadêmico que tivesse como objeto a crítica ao “*Conceito de Filosofia da História*”, de Hegel, o que Benjamin pretendeu, com suas *teses*, foi uma espécie de exercício espiritual que, criando imagens dialéticas, permitem acordar as pessoas do sono coletivo, permitem retirar a capa de chumbo (do século XIX) que pesa no destino dos

contemporâneos. Assim, se permite um ressurgimento de Blanqui para além da ambiguidade que marca a análise do seu pensamento: ao invés de defensor do mito do eterno retorno do mesmo, ele ressurge aqui como uma espécie de despertador, de um café que estimula o acordar das pessoas (ABENSOUR, 2000, p.209). Em suma, se pode assim afirmar que o trabalho de Benjamin não responde a um desejo de conhecimento (do objeto histórico que é o passado, p.ex.), mas sim a um desafio político para se fazer nascer do presente, da sua urgência, a convocação que permitirá ao sentinela uma visão privilegiada que o permitirá discernir, por meio de um salto sobre o passado, o ponto em que deve intervir, em que se deve quebrar a resistência que impede o acesso à via de salvamento, ou então, conforme Benjamin: « *aborder l'autrefois signifie donc qu'on l'étudie, non plus comme avant, de façon historique, mais de façon politique, avec des catégories politiques.* » (BENJAMIN, 1989, p.409).

Suas *Teses* podem ser encaradas como uma espécie de testamento teórico em que Benjamin condensa a maior parte dos grandes temas do seu pensamento com uma vontade manifesta de elaborar uma filosofia prática da história. As cinco *teses* que correspondem ao cerne do seu texto (as de número IX à XIII) desqualificam, de modo terminativo, a fé no progresso e, mais especificamente, a forma vulgar de uma pretensa necessidade histórica encontrada na concepção marxista da filosofia da história iluminista. Nas suas palavras:

« *Le concept de progrès ne pouvait qu'entrer en contradiction avec la théorie critique de l'histoire à partir du moment où il n'était plus un critère appliqué à certaines transformations historiques données mais était censé donner la mesure de la tension entre un commencement légendaire et un fin légendaire de l'histoire. En d'autre termes : aussitôt que le progrès devient l'emblème de l'évolution historique dans son ensemble, son concept se retrouve tributaire d'une hypostase non critique au lieu de participer à une problématique critique* » (BENJAMIN apud RAULET, 2000, p.61).

O anjo é surpreendido pela tempestade do progresso, mas ele mantém o foco do seu olhar e olhando para trás nada parece justificar a montanha de ruínas que são deixadas para trás de si. O olhar desse anjo é julgador e Benjamin, em um nota, afirma que “*le jugement dernier est un présent tourné vers l'arrière*”. Em

face disso, o messianismo buscará a redenção de tudo o que foi escondido e obliterado (RAULET, 2000, p.61).

O foco de toda preocupação deve ser o de dar voz aos excluídos, rememorar sua história, ouvir sua narração sobre o que lhe acometeu, de forma a possibilitar a criação de uma nova tradição, ou seja, é negando a continuidade dos fatos e buscando o que foi interrompido, esquecido, camuflado, que ele pretende uma nova versão da história capaz de (re)estabelecer a responsabilidade com o mundo e com o outro. Essa responsabilidade vem do que se deve aos antepassados, cujo presente foi construído pelas suas costas, lutas, sangue, etc, ou seja, se hoje se vive em uma democracia é porque muitos lutaram e morreram para que isso acontecesse; além do poder messiânico que os “netos têm sobre os avós” na medida em que são capazes de responder às suas perguntas. Em suma, o que se pretende com esta dimensão política da memória é o reconhecimento de que sem a memória, sem o reconhecimento da história dos antepassados, o homem nunca será capaz de entender o que agora desfruta ou sofre (MATE, 2011, p.10). De acordo com a leitura das *Teses* cada dia de feriado revolucionário (14 de julho, 1º de maio, 21 de abril...) relembra a tradição dos vencidos, de forma que contém em si um clarão dos tempos que possam instaurar o verdadeiro estado de exceção (o paraíso de uma sociedade sem classes). A classe que luta e que lembra se refere ao passado de maneira ativa e pode articular um momento presente com um passado longínquo ao reunir todos os sofrimentos que tiveram lugar entre dois tempos. Essa classe celebra as datas que trazem lembrança e rememoração, prontas a romperem por meio de uma temporalidade vertical cheias de um “clarão messiânico” (BERDET, 2014, p.269).

### 3.2.

#### Memória x História

Poucas palavras são tão corrompidas pelo uso indiscriminado quanto memória. A difusão do seu uso é ainda mais impressionante quando confrontada com a tardia introdução do seu uso nas ciências sociais. De modo corrente, memória é utilizada como sinônimo de história, há, inclusive, uma tendência singular de absorção da história pela memória fazendo desta um tipo de categoria

de meta-história. Nesse sentido, ela apreende o passado de um modo mais alargado do que os das disciplinas históricas, até pelo fato de usar e depender muito da subjetividade de quem rememora, da vivência e experiência daquele que lembra. Resumidamente, pode-se afirmar que a memória acaba se constituindo como uma história menos árida e mais humana ou, como preferiria Benjamin, menos moderna e mais romântica (TRAVERSO, 2005, p.10).

Ao se valer das coisas espirituais como elementos constitutivos da reivindicação e da luta, Benjamin transforma valores como: *coragem, astúcia, confiança*, etc., em instrumentos essenciais para a luta de classes. Para ele, a ação engajada na luta de classes traz a vida esses elementos espirituais ao trazer a luz qualidades que não tinham consciência de si.

De acordo com Mosès:

*« Depuis Ranke et Treitschnke jusqu'à Meinecke, l'historicisme avait été doctrine officielle de l'école historiographique allemand. Ses axiomes méthodologiques avaient été empruntés aux sciences de la nature, telles qu'on les comprenait au XIXe siècle : croyance en l'objectivité des 'faits', le fait historique étant conçu sur le modèle des 'faits scientifiques' ; recours à une méthode purement inductive, consistant à accumuler les faits pour en abstraire des lois générales, dont l'objectivité tenue pour aussi assurée que celle des faits eux-mêmes. Cette double croyance définissait la méthode de l'historicisme comme rigoureusement positiviste. » (MOSÈS, 1992, p.98).*

As palavras expressas por Blanqui, em seu texto “*Contra o positivismo*”, encontram eco de forma evidente em Benjamin, especialmente no que se refere à concepção continuísta da história, dosada por uma visão do progresso histórico como inelutável, garantindo a perpetuação de uma história dos vencedores, cf. Blanqui: “*todas as atrocidades dos vencedores, a longa série de seus atentados são friamente transformadas em evolução regular, inelutável, como aquela da natureza (...)*” (BLANQUI, 2000, p.205).

O passado se transforma em memória coletiva após ser selecionado e reinterpretado de acordo com as sensibilidades culturais, as interrogações éticas e as conveniências políticas do presente, tornando-se assim uma espécie de “*turismo da memória*”. Se por um lado, esse fenômeno revela um processo de

reificação do passado, ou seja, significando uma transformação deste em objeto de consumo estilizado, neutralizado, rentabilizado, pronto a ser utilizado pela indústria do turismo e do espetáculo (especialmente o cinema<sup>70</sup>). Nesse contexto de espetacularização do passado o historiador é convidado a ser parte como *profissional, especialista* (“*expert*”). Por outro lado, essa realidade parece indicar o caminho daquilo que E. Hobsbawn irá definir como “*invenção da tradição*” (cf. HOBBSAWN, 1983, p.9): a construção de um passado real ou mítico em torno do qual constrói-se as práticas e rituais que reforçarão a coesão de um grupo ou comunidade, dando legitimidade a certas instituições e vinculando os valores daquela sociedade. Nesse sentido, a memória acaba aparecendo como o vetor de uma espécie de *religião civil* com seu sistema, seus valores, rituais, crenças, símbolos e liturgias (TRAVERSO, 2005, p.12). Essa ideia da memória como religião civil remete, necessariamente, à ideia do esquecimento fundador (cf. LORAUX, abaixo), no sentido de que essa formação dos mitos de origem, necessariamente, implica no emprego, escolha e, conseqüente, silenciamento do que não interessa aparecer, do que deixou de aparecer, do que ficou por aparecer.

Benjamin recusa o mote hegeliano (de ultrapassagem da determinação) e imprime seu movimento à história: uma narrativa desenvolvida em espiral em direção à humanidade reconciliada com ela mesma e reunida em torno de um mesmo pensar. Para ele, uma história universal é tão ilusória quanto uma língua universal. As contradições não são resolvidas em um estágio superior, ao contrário, elas podem se degenerar em catástrofe e provocar uma regressão. A percepção benjaminiana da história será, desse modo, calcada naquela que fazem os judeus da sua história: um encadeamento de perseguições e de calamidade culminando numa salvação que os indenize pelo seu sofrimento (BOUGANIM, 2007, p.168).

É possível se buscar uma crítica aos usos da memória em uma distinção entre as diversas formas de reminiscência. O evento recuperado pode ser lido de

<sup>70</sup> Ou como alerta João Cabral de Melo Neto formando um “*museu de tudo* que se faz “*sem risco*”, nas suas palavras: O museu de tudo: “*Este museu de tudo é museu/ como qualquer outro reunido;/ como museu, tanto pode ser/ caixão de lixo ou arquivo./ Assim, não chega ao vertebrado/ que deve entranhar qualquer livro:/ é depósito do que aí está,/ se faz sem risca ou risco.*” (MELO NETO, 2009, p.25)

maneira literal ou de modo exemplar. A *memória literal* quando levada ao extremo pode trazer riscos, enquanto que a *memória exemplar* tem um potencial libertador. O uso literal faz o evento passado inultrapassável e acaba, no fim das contas, submetendo o presente ao passado. Já o uso exemplar, ao contrário, permite o uso do passado tendo em vista o presente, de se valer das injustiças anteriores como forma de combate contra aquelas que continuam em curso hoje. Muitos são os críticos da *memória exemplar* pelo fato da singularidade de todo evento (tanto os passados, quanto os atuais, quanto os futuros), esse argumento é muito comum especialmente quando se trata da singularidade representada pela *Shoah*, pelo holocausto judeu. Entretanto, mesmo sendo cada evento único, é possível guarda-los na memória e, mais ainda, agir em função daquilo que sua lembrança representa (como no novo imperativo categórico inaugurado pelo holocausto, cf. Adorno), ao mesmo tempo em que (dada sua singularidade) ele não possa servir de chave de acesso à uma outra ocasião. Agora, se é possível reconhecer no evento passado uma lição para o presente é porque há entre os dois momentos um traço comum que enseja esse reconhecimento. Em suma, para que a coletividade consiga aproveitar e se valer da experiência individual é preciso que se reconheça o que há de comum entre as duas (TODOROV, 1995, p.34). Proust percebe essa relação quando afirma:

*« on ne profite d'aucune leçon parce-qu'on en sait pas descendre jusqu'à général et qu'on se figure toujours se trouver en présence d'une expérience qui n'a pas de précédents dans le passé. » (PROUST, 2004<sup>a</sup>, p.713).*

Ao citar o exemplo de David Rousset<sup>71</sup>, Todorov afirma que, ao privilegiar a *memória exemplar*, ele acabou por escolher se servir da lição do passado como forma de agir no presente, se valendo de uma situação que só se conhece por analogia e do exterior. Nesse sentido é que se compreende seu dever enquanto sobrevivente:

*“« Vous ne pouvez refuser ce rôle de judge. C'est précisément vôtre tache la plus importante à vous, anciens déportés politiques. Les autres, ceux qui ne furent jamais concentrationnaires, peuvent plaider la pauvreté de*

<sup>71</sup> Que foi prisioneiro no campo de Buchenwald e ganhou notoriedade escrevendo sobre o *universo concentracionário*, mas que acabou por enfrentar a fúria dos comunistas por conclamar, em 1948, os sobreviventes dos campos nazistas a promoverem um apelo contra os campos stalinistas (cf. ROUSSET, 2016)

*l'imagination, l'incompétence. Nous sommes, nous, des professionnels, des spécialistes. C'est les prix que nous devons payer le surplus de vie qui nous a été accordé.» (COPFERMAN, 1991, p.199).*

A *memória exemplar* generaliza, mas de maneira limitada, visto que ela não faz desaparecer a identidade dos fatos, mas somente coloca em relação uns com os outros, estabelecendo, assim, uma comparação que permite revelar as semelhanças e diferenças que os marcam (TODOROV, 1995, p.46).

O trabalho do historiador, como todo trabalho sobre o passado, não pode se resumir a estabelecer os fatos, mas também deve selecionar alguns como sendo os mais significativos que outros para em seguida coloca-los em relação uns com os outros. Esse trabalho de seleção e combinação é, necessariamente, orientado para a pesquisa do bem e não da verdade. A oposição real não será entre a ausência ou a presença de algum objetivo exterior à própria pesquisa, mas entre objetivos diferentes, ou seja, não entre ciência e política, mas entre uma boa e uma má política (TODOROV, 1995, p.50).

A representação do passado é constitutiva tanto da identidade individual, quanto da coletiva. Entretanto, deve-se reconhecer que o mundo contemporâneo caminha no sentido de uma grande homogeneidade e uniformidade e essa evolução pode atentar contra as identidades e sentidos de pertencimento tradicionais. A reunião dessas duas condições (o desejo de identidade coletiva e a destruição das identidades tradicionais) é, em grande parte, responsável pelo novo culto à memória, visto que é em se constituindo um passado comum que se pode beneficiar-se do reconhecimento devido ao grupo. Em suma, o recurso ao passado é particularmente útil uma vez que os pertencimentos são reivindicados pela primeira vez: pertencimento à raça negra; ao gênero feminino; à comunidade homossexual; etc. Essas novas reivindicações são mais apaixonadas justamente por se reconhecerem e sentirem como sendo contracorrente (TODOROV, 1995, p.54).

Outra razão pela qual deve haver uma preocupação com o passado é que se permite desviar do presente procurando os benefícios da boa consciência. Nesse sentido, o homem se constitui como plenamente consciente das

arbitrariedades e desumanidades do passado (de Hitler, Stalin, dos Regimes Ditatoriais da América Latina), ao mesmo tempo em que ignora as ameaças do presente. Comemorar as vítimas do passado é gratificante, se ocupar das de hoje é perturbador (TODOROV, 1995, p.54).

Deve-se manter viva a memória do passado não para demandar reparação pelo mal sofrido, mas para se estar alerta para as situações novas e análogas. É por isso que Todorov afirma que aqueles que conheceram o horror do passado têm a obrigação de levantar sua voz contra os horrores. Longe de se permanecer prisioneiro do passado o que se deve é colocá-lo a serviço do presente da mesma forma que a memória (e o esquecimento) deve se colocar a serviço da justiça (TODOROV, 1995, p.61).

Entre a memória e a história pode haver tensão e até oposição, mas uma história do crime nazista que não integre as memórias, que não leve em consideração as transformações da memória, será uma história muito pobre. Os assassinos da memória escolheram seu objetivo: atingir uma comunidade em suas, ainda dolorosas, fibras que a liga ao seu passado (VIDAL-NAQUET, 2005, p.8).

Conforme Benjamin, se sabe que a exigência ética, que toca o homem do presente, vem do passado que recorre à esse homem do hoje pedindo sua redenção e seu reconhecimento, mas que só pode ser entendida e recebida por este se for “*traduzida em termos presentes*”. Isso porque, toda recepção depende de alguma forma de tradução, visto que não há como se receber uma demanda, tão fundamental e importante quanto esta, se não houver uma tradução sobre o que se pretende com ela, como se traduz no hoje um sofrimento que espera desde de antanho. É nesse sentido que Butler irá afirmar:

“O idioma pelo qual se transmite uma exigência não é o mesmo pelo qual ela foi recebida, principalmente se ela estiver passando de uma topografia temporal para outra. Algo se perde no caminho até chegar aqui e agora, e algo novo é acrescentado (...). A continuidade é, em parte, rompida, o que significa que o passado não é ‘aplicado’ ao presente nem surge intacto depois de várias viagens. O que se mostra vibrante no presente é a ruína parcial daquilo que foi anteriormente” (BUTLER, 2017, p.20).

A visão hermenêutica benjaminiana permite reconhecer que o passado deve ser desfeito, desmantelado, para que seja possível introduzi-lo no futuro. A tradução ocorre por meio dessas disjunções temporais e é por isso que a ruptura, o desmanche, a dispersão formam o pano de fundo de toda tarefa interpretativa e de tradução (BUTLER, 2017, p.20).

A ideia de rememoração em Benjamin funciona em uma lógica e uma dinâmica inversas da que se aplica à história progressiva. Dessa forma, a rememoração não busca lembrar uma história para que seja contada, mas sim busca agir contra a história, expor suas contradições e esquecimentos de forma a evidenciar a crueldade da sua ininterrupta continuidade (BUTLER, 2017, p.106). Nesse sentido, seu objetivo é, justamente, de interromper, de parar a história para que se dê ouvido à uma história de sofrimento que grita (ou dada sua debilidade: sussurra) por justiça.

“(...) imaginar como seria se a história dos oprimidos entrasse, interrompesse, transfigurasse ou iluminasse, paralisasse, reconstelasse o tempo do presente normalmente entendido como um tipo de marcha – o progresso como forma temporal da propulsão destrutiva. A ininterrupta marcha adiante não só deixa seus escombros, mas esses escombros se tornam a-históricos, quando não atemporais, em virtude dos apagamentos realizados pelo progresso. (...) certas formas de progresso, em si a história dos vitoriosos, apagam outra história, a que pertence aos derrotados, e como essa não história se faz sentir ou exerce sua exigência, desorientando os próprios termos do progresso”. (BUTLER, 2017, p.108).

### 3.2.1.

#### **A tirania do “eu recordativo” e as escolhas que fogem do pico de sofrimento em troca de um (pequeno) sofrimento presente**

Na sua obra “Rápido e Devagar – duas formas de pensar”, Kahneman deixa claro, desde as primeiras linhas, que pretende apresentar uma visão de como funciona a mente humana, de forma a melhor compreender, a partir dos recursos fornecidos por recentes avanços da psicologia cognitiva e social, o que leva a tomada de decisões das pessoas. (KAHNEMAN, 2012, p.21). Sua proposta é a de que erros de decisão das pessoas podem ser explicados a partir de um melhor delineamento do mecanismo cognitivo humano. Dessa forma, optando

pelo uso de termos empregados pelos psicólogos Keith Stanovich e Richard West, ele afirmará a existência de dois sistemas na mente humana: **Sistema 1**, que opera automaticamente e de maneira rápida, valendo-se de pouco ou nenhum esforço e de nenhuma percepção de controle voluntário; já o **Sistema 2**, refere-se as atividades mentais mais trabalhosas, inclusive cálculos complexos. (Idem, p.29)

Apesar de Kahneman alertar para o fato de que a memória é resultado de um processo deliberativo mais complexo, típico do Sistema 2<sup>72</sup>, uma vez estabelecida essa memória, é ao Sistema 1 que ela “serve”, como uma espécie de estoque, de armazém de conhecimento que nos ajuda a agir em situações que exigem rapidez e pouca reflexão. Em outras palavras, quando preciso agir em situações que não exigem intenção ou esforço, ajo pelo que lembro, pelo que puxo da memória. (Idem, p.30)

Dada a importância da memória na estrutura da mente, na teoria de Kahneman, sua leitura sobre a memória, será de muita valia para o esforço de compreendê-la em sua dimensão sócio política, uma vez que resta demonstrada, quando faz referência a Nassim Taleb, que no seu “A Lógica do Cisne Negro”, a idéia de falácia narrativa, em que os modos pelo qual distorcemos nossas leituras do passado, são determinantes, moldam nossas visões de mundo e expectativas para o futuro. Essa falácia nos põe diante do efeito halo, que é o efeito de construir coerência onde não há, ou seja, o fato de nos iludirmos e nos contentarmos com uma versão do nosso passado que não passaria por testes mínimos de investigação sobre sua coerência (Idem, p.249). Tal leitura, sugerida por Taleb, se casa com as nossas pretensões científicas que pretendem pesquisar os efeitos políticos de uma construção da memória coletiva, bem como quando, nos estudos do Totalitarismo, Arendt demonstra que um dos mais eficientes mecanismos da propaganda totalitária estava na construção de histórias coerentes, de projetos muito mais racionais e realistas do que as perspectivas de futuro daquele povo, muito mais cômoda e (re)confortante do que mostrava a realidade (ARENDR, 1998, p.396).

---

<sup>72</sup>Pois lembrar-se de algo, construir uma memória, exige um esforço mental para trazermos de volta fatos, pessoas, ambientes, detalhes, etc.

Nesse sentido, Kahneman, orienta a se considerar a limitação da mente humana e a dificuldade de, uma vez adotada uma nova visão de mundo, recordar como pensávamos antes, quais eram nossas visões de mundo, com a mentalidade que tínhamos, quando ocorreram os fatos passados que agora rememoro e avalio (KAHNEMAN, p.255). Isso nos remete ao momento de nossa leitura política da memória que irá consagrar a fundamentalidade do cuidado na preservação, construção e consolidação dos Arquivos que, como leciona Jacques Derrida, é o que constitui a política como *res publica* (DERRIDA, 2001, p.98), ou seja, o arquivo nos ajuda a evitarmos aquilo que Kahneman qualifica como um pernicioso efeito de avaliar as situações por um viés retrospectivo.

De modo contundente, Kahneman ensina que essa limitação da mente humana na construção do passado, tende a levar para uma rememoração que enfatiza grandes feitos, grandes homens, grandes momentos, ignorando-se, em geral, “pequenos” feitos do acaso, das contingências, dos “assessórios” (KAHNEMAN, p.272). Entretanto, para os fins propostos por esse trabalho é na história dos derrotados, dos alijados, dos “subalternos” que Benjamin incita o passar a história a contrapelo.

Na sua tentativa de delimitar o funcionamento específico da memória, ele recorre a um experimento que avaliava o grau de lembrança de pacientes que passaram por exames de colonoscopia (que à época das entrevistas era mais doloroso, demorado e incômodo do que atualmente). Como resultado dessa pesquisa, Kahneman demonstra que a nossa memória tende a ter duas grandes referências: o que aconteceu no auge da experiência e no fim desta (Regra Pico-Fim); e uma desconsideração quanto ao tempo de duração da experiência (negligência com a duração). Nesse sentido, ele afirmará, em outras palavras, que nossas avaliações retrospectivas, o valor que atribuímos aos fatos da nossa memória, são insensíveis à duração e dão muito valor a dois momentos o pico e o fim. Diante disto, ele alerta para o fato de que as escolhas e decisões humanas são, em grande parte, determinadas pela memória que se constrói das situações e quando se valoriza certos momentos (o auge e o fim) em detrimento de outros (duração) podem levar a decisões, escolhas, que não se mostram as racionalmente mais adequadas (pelo tempo que irão durar, por exemplo) em função de se tentar

evitar o trauma do sofrimento no seu auge. Haverá, nessa situação, o que Kahneman chama, de *tiranía do “eu recordativo”*, ou seja, as memórias que as pessoas têm dos seus dramas, seus traumas condicionam sua experiência atual, muitas vezes induzindo ao erro (Idem, p.476)

Esse tirânico “*eu recordativo*” tende a agir por meio de uma ilusão de foco, tendo como fixação momentos que terão grande importância na avaliação final, gerando um viés sobre coisas e experiências que são, de princípio, empolgantes, mas que com o passar do tempo “perdem sua graça”. Em suma, o que ele pretende alertar é que essa ilusão de foco nos empurra a privilegiarmos momentos selecionados (e no foco das nossas pesquisas: grandes eventos, demonstrações públicas, sensacionais fatos) em detrimento aos que (cf. Benjamin) tombam pelo caminho, como o tempo que passa. Dessa forma, Kahneman conclui que a mente humana parece ser boa com histórias, mas não se mostra muito bem projetada para o processamento do tempo (Idem, 508), numa leitura próxima ao que Arendt nos fala sobre a “*pane de historicidade*” conforme salientado no capítulo antecedente.

A leitura da teoria de Daniel Kahneman demonstra, assim, que a memória humana é tendenciosa (com relação aos fatos escolhidos para privilegiarmos em nossa versão da história) e muito negligente com a duração dos fatos. Essas duas tendências da memória humana, que ele chamou de *Regra Pico-Fim* e *Negligência com a Duração*, molda uma visão de mundo e um projeto de futuro, ou seja, muitas vezes as pessoas fazem escolhas privilegiando certos aspectos ainda que isto implique em ignorar a ocorrência de diversas pequenas coisas durante muito mais tempo.

É a partir da memória do indivíduo, que Kahneman tenta delimitar e descrever, é a partir da memória contada pela testemunho da história que se tem o ponto de partida para a definição da memória do grupo. São as várias lembranças e histórias dos diversos indivíduos do espaço público, com suas limitadas capacidades de memória muito tendenciosas e negligentes, que se constrói a memória de um povo que, assim como acontece com o indivíduo, tenderá a agir para enaltecer eventos, momentos singulares e o resultado destes, a impressão que

geraram, em detrimento de uma duração que pode (para muitos invisíveis da história) ser eterna.

### 3.3.

#### **A importância dos marcos de memória: datas, celebrações e lugares de memória.**

No sentido dado pela tradição são os ritos e as festas que tem por função sustentar a memória coletiva (ao se inscreverem no coração da memória e, assim, inscreverem a história). É por eles que se deve produzir a experiência em sentido estrito, é dizer a experiência histórica, é a conjunção, no seio da memória, entre o passado individual e o passado coletivo. Sendo assim, a noção de experiência histórica assume um sentido e uma verdade como uma experiência do indivíduo que revela, à sua consciência, sua humanidade histórica (DUFOUR – EL MALEH, 1993, p.86). É nessa realidade que os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que deve-se criar arquivos, comemorar datas e celebrações porque essas operações não são naturais (NORA, 1984, p.24).

A descontinuidade que introduz os dias festivos na continuidade do tempo homogêneo (que é um tempo vazio que não pode ser confundido com o tempo pleno da tradição) atualiza os eventos passados, restitui sua aura e faz reviver a tradição, da mesma forma que o narrador faz reviver o narrado (RAULET, 1997, p.145).

Em face disso, resta claro que ao se dar uma fisionomia às datas, ao restituir sua aparência, referi-las ao evento pelo qual ficaram marcadas, acaba por se fazê-las reviver, acaba por fixá-las em imagens. Entretanto, há que se ter consciência de que essa imagem é sem imagem (sic), uma vez que uma data não tem imagem e a imagem do evento que a criou não retorna, em sendo assim, sua marca é ilegível, o passado está em “espírito” (espectral?), um espírito, um espectro, um fantasma. Quando já escrito, quando já inscrito em uma data e local determinado, mas ao mesmo tempo já esquecido (pois acaba por ser banalizado

na oficialidade de uma comemoração<sup>73</sup>), pois jamais fizemos justiça a ele, um evento, no exato momento em que o esquecemos, já se instalou no espírito, como espírito em um passado puro, em uma memória pura. Ele não foi instalado nessa memória para se conservado, arquivado e comemorado, ao contrário, ele lá foi depositado para poder vir e voltar, para retornar como algo que reclama justiça, que exige honra e, em faltando essas, vingança no presente, em um presente de um novo evento (PROUST, 1994, 25).

O projeto de Benjamin de ler as passagens de Paris como “*história original*” do século XIX, como consequência, da modernidade, se revela como sendo uma tentativa de construir uma “*memória arquivista*” que é o reflexo fiel da raiva de produzir que se viu no ocidente depois do início da modernidade. Pierre Nora, na introdução do seu monumental projeto “*Lugares de Memória*” (*‘Lieux de Mémoire’*) , irá afirmar que “*toda sociedade vive na religião conservadora e no produtivismo arquivista*”<sup>74</sup> (NORA, 1984, p.26).

Numa síntese da empreitada que se propõe com essa obra monumental Nora assim se manifesta:

« *La curiosité pour le lieux où se cristallise et se réfugie la mémoire est liée à ce moment particulier de notre histoire. Il y a des lieux de mémoire parce qu’il n’y a plus de milieux de mémoire.* » (NORA, 1984, p.17).

Memória e história, longe de serem sinônimos, em tudo se opõem. A memória é a vida, sempre possuída pelos grupos vivos e a seu título, ela está em permanente evolução, aberta à dialética entre a lembrança e a amnésia, inconsciente de suas sucessivas deformações, vulnerável a todas as utilizações e manipulações, suscetível a longas latências e a revitalizações. Enquanto isso a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que não é mais, já a memória é um fenômeno sempre atual, uma ligação viva com o eterno presente (NORA, 1984, p.19).

<sup>73</sup> Em certo sentido lembrando a crítica de Derrida aos processos de banalização do perdão.

<sup>74</sup> « *toute la société vit dans la religion conservatrice et dans le productivisme archivistique* ».

Tudo que hoje em dia chamamos de memória não é da memória, mas da história. Tudo o que chamamos de *chama* de memória é a realização da sua desapareição no fogo da história. É, nesse sentido, que ele afirma que “*o desejo de memória é um desejo de história*” (NORA, 1984, p.25).

Constrói-se uma memória arquivista que, quanto mais vazia no seu interior, mais precisa de suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através deles. Hoje em dia, quando os historiadores são dependentes do “culto documentário”, toda sociedade vive numa religião conservadora e num produtivismo arquivista. Aquilo que chamamos de memória é, de fato, a constituição vertiginosa e gigantesca do estoque material daquilo que é impossível de se lembrar, repertório insondável daquilo que pode-se ter vontade de lembrar (NORA, 1984, p. 26).

Essa memória “arquivista” vem do exterior e é interiorizada como um constrangimento individual porque ela não é mais uma prática social. É em face disso que a atomização de uma memória geral em memória privada é que dá à lei da lembrança (dever de memória) um intenso poder de coerção interior. Pois ela faz com que cada um tenha a obrigação de se lembrar e redescobrir seu pertencimento ao princípio e segredo da identidade. Em resumo, quanto menos a memória for vivida coletivamente mais necessidade se tem de indivíduos que se fazem “*homens-memória*” (NORA, 1984, p.30).

A remissão ao passado é diferente do que a que esperamos de uma memória, em outras palavras: não mais lembrada como uma continuidade retrospectiva, mas com uma luz colocada sobre a descontinuidade. A ‘*alucinação artificial*’ passado não é concebível senão em um regime de descontinuidade, toda a dinâmica da referência ao passado deve residir nesse jogo sutil do intransitável ao abolido (NORA, 1984, p.32).

A representação do passado exclui o frescor, o fragmento, ela procede por meio de uma revelação pontual, uma multiplicação de antecipações seletivas, amostras significativas. Memória intrinsecamente marcada na retina, por ser, cada vez mais, televisual (NORA, 1984, p.32).

Memória-Espelho: quando os espelhos não refletem a imagem do mesmo, mas, ao contrário, quando é a diferença que se busca descobrir; e no espetáculo dessa diferença, o ruído de uma identidade não encontrada, não mais uma gênese, mas uma decodificação daquilo que se é à luz daquilo que não mais se é (NORA, 1984, p.33).

Em sendo verdade que a *raison d'être* fundamental de um lugar de memória é sua capacidade de parar o tempo, de bloquear o trabalho de esquecimento, de fixar um estado de coisas, de imortalizar a morte, de materializar o imaterial ao empregar o máximo de sentido ao mínimo de signos, é claro, também, que os lugares de memória só vivem da sua atitude metamorfose, no incessante ressurgimento de suas significações e no disfarce imprevisível de suas ramificações (NORA, 1984, p.35).

Ao citar uma passagem de Benjamin, em seus escritos baudelairianos, Proust salienta que, para Benjamin, a memória pura “*se constitui menos dos dados particulares rigorosamente fixados na lembrança do que de dados acumulados, normalmente, de modo inconsciente*”<sup>75</sup>. Significando assim que a memória histórica não é lembrança do passado tal qual lembram suas testemunhas ou aqueles aos quais seu testemunho foram transmitidos. Isso porque ela não é jamais, em Benjamin, conservação, tradição ou testemunho e, nesse sentido (contrário ao que predomina na atualidade), ela não é memória, pois essa via que transmite a história essa “via mortal e inesquecível, tal é o signo pela qual a conhecemos. É a via que sem monumento, sem lembrança, talvez mesmo sem testemunho, permanece inesquecível”<sup>76</sup> (cf. BENJAMIN *apud* PROUST, 1994, p. 22).

### 3.3.1.

#### O esquecimento fundador.

<sup>75</sup> “(...) se constitue moins de données particulières rigoureusement fixées dans le souvenir que de *data* accumulés souvent inconscients” (BENJAMIN *apud* PROUST, 1994, p.18).

<sup>76</sup> “la vie immortelle est inoubliable, tel est le signe auquel sans souvenir (*Andenken*), peut-être même sans témoignage, devrait rester inoubliée”.

Apesar desses marcos (temporais, físicos, espaciais), apesar das celebrações, apesar dos ritos e dos mitos que compõem a origem e a memória política de um povo, há que se ter em conta que, desde a antiguidade, muito do que se inaugura e apresenta como novo quase sempre vem acompanhado por um abandono, esquecimento e apagamento do que é considerado velho, ultrapassado. Nesse sentido, por mais amedrontadora, difícil, penosa, odiosa, que tenha sido uma guerra, ela é, ainda assim, passível de ser esquecida tanto de forma oficial quanto de modo institucional. Acaba promovendo o esquecimento de que, nessa guerra, houveram dois campos e que foram os vencedores que convidaram ao esquecimento. Dessa forma, é como se a memória da cidade se fundasse em um esquecimento da política enquanto tal. Por fim, cabe ressaltar que um historiador da Grécia antiga deve saber que se quiser dar um sentido à palavra cidade ele não pode deixar de referenciar o *esquecimento-fundador* da *pólis*, esquecimento este do qual sua unidade implica, visto que na origem de tudo estava a divisão evidenciada pela guerra (LORAUX, 1997, p.39). O esquecimento é proposto, justamente, pelos vencedores. Na maior parte dos casos, parece ser essa a verdadeira intenção dos vencedores.

A história de Atenas promove um retorno ao mito e, pelo recurso a toda uma tradição retórico-política herdada de Isócrates, o ano de 403 a.c. é o verdadeiro modelo de referência para essa história. É como se, ao se jurar não lembrar o passado, a cidade de Atenas tenha mais uma vez fundado sua existência política sobre uma perda de memória (LORAUX, 1997, p.40). Nessa perspectiva, tem-se então um esquecimento fundante de uma realidade política, na medida em que permite estabelecer uma unidade onde antes reinava a divisão, um progresso onde antes pairava o caos e a desordem, uma vitória em um cenário sempre marcado por derrotas.

Uma longa história começa, marcada pela prática ateniense da memória e da tragédia. O povo ateniense faz saber que não suportaria que fosse apresentada em cena aquilo que o afetava dolorosamente, os trágicos entenderam essa lição e souberam evitar temas e argumentos que fossem atuais, ao menos que se dramatize um presente que não represente luto para os outros, ou então que seja um luto que possa se converter em um hino pela glória de Atenas. Uma

segunda interdição ocorrerá (já no fim do século V a.c.) com o intuito de impedir as lembranças da infelicidades que poderiam atingir o seio de uma cidade esfacelada que estava por uma guerra civil (LORAUX, 1997, p.150).

No ano de 403 a.c., os democratas retornam a Atenas vencedores e proclamando uma reconciliação. Para isso, recorrem a um decreto e a um juramento: esse decreto proclama a interdição “*me mnesikakeîn*” (“é proibido lembrar as tristezas”); já o juramento engaja a todos em uníssono: “*eu não lembrarei das tristezas*” (LORAUX, 1997, p.150).

Isócrates dá a palavra final à essa operação: “*visto que somos mutualmente garantidos, nos governamos de modo assim belo e assim comum que nenhum mal nos afetou*”. Tudo está dito aqui: a política é feita como se nada tivesse se passado e ocorrido, como se nada tivesse se produzido. Nem o conflito, nem a morte, nem o rancor<sup>77</sup> (LORAUX, 1997, p.155).

Loraux provoca seus leitores colocando as seguintes questões: e se a palavra *política* tivesse mais de uma acepção? Mais precisamente, recorrendo à distinção entre a política e o político: o que seria de uma política grega se não fosse construída pelo esquecimento? Essa política, que levasse em conta a inevitabilidade do conflito, que admitisse que a cidade é, por definição destinada a se dividir em duas e não entre tiranos de um lado e atenienses de outro. Essa política, ao mesmo tempo conflitiva e comum, teria outra existência daquela construída pelo imaginário da unidade? (LORAUX, 1997, p.157).

A proposta parece ser a de esquecer não somente o mal-feito dos outros mas sua própria cólera, como forma de se renovar o liame da vida em sociedade (LORAUX, 1997, p.158).

<sup>77</sup> Em um sentido próximo aparece o famoso quadro de Pedro Américo: “*Independência ou Morte*” (também conhecido como “*Grito do Ipiranga*”) que retrata esse momento da história brasileira como “um brado retumbante” de um “povo heroico” à beira de “margens plácidas”. Não deixa de ser irônico e sintomático constatar que o museu que abriga essa obra (popularmente conhecido como Museu do Ipiranga, mas que tem seu nome oficial Museu Paulista da USP) está desde 2013 fechado para reformas que, dada a crise econômica brasileira e o desinteresse pela nossa história ainda não tem qualquer previsão de reabertura. Cf: <http://www.mp.usp.br/museu-do-ipuranga>, acessado em 15 de março de 2017.

Ao falar do termo “*krátos*” (“*vitória*”), reconhecida como um dos componentes da palavra democracia, ela afirma: longe de procurar ocultar o *krátos* dos democratas, os contemporâneos de todas as tendências políticas parecem, ao contrário, insistir em tal consenso que é, por si só, problemático (LORAUX, 1997, p.260).

Para Todorov, a memória não é oposta ao esquecimento. Em verdade, os termos que aparecem como contrastantes são: desaparecimento e conservação. Isso porque a memória implica, necessariamente, em uma seleção, visto ser sua restituição integral impossível e assustadora (como no exemplo dado por Borges em “*Funes, o memorioso*”: BORGES, 1998). Em outras palavras, conservar sem selecionar, sem escolher não pode mais ser considerado um trabalho de memória. Entretanto, esse trabalho de seleção e conservação nunca é suficiente ou acabado. Daí a lógica benjaminiana de abertura do passado, no sentido de que algum traço sempre resta encoberto, alguma história resta a ser contada. Diante disso, o que deve ser conservado é a história/memória dos que pereceram, permitindo à memória exercer sua função de conscientização sobre a continuidade do sofrimento. Uma importante distinção que deve ser feita é entre a recuperação do passado e sua subsequente utilização, uma vez que não há nenhum ato automático que vincule esses dois gestos, isso porque a exigência de se lembrar o passado nada informa sobre o uso que dele se fará (TODOROV, 1995, p.15).

A mobilidade acelerada das sociedades atuais cria uma transformação radical e um corte epistemológico na noção de tempo e tende a privilegiar seu caráter cambiante. Os pescadores, tão próximos e habituados que são ao mar e suas ameaças, desenvolvem uma cultura do esquecimento que permite superar suas chagas. Eles sabem bem como aceitar uma tragédia na medida em que existe uma ordem que os permite superar a tristeza causada pela perda de seus próximos. Essa ordem se chama “*ordem da memória*” que invoca sempre o espírito dos mortos e as divindades para reestabelecer a ordem social. A “*ordem da memória*” consiste em controlar a intrusão da novidade ou do diferente no meio de um sistema de interpretação do mundo nos quais o apelo aos mortos e a Deus são privilegiados, imperativos. Nesse sentido, essa ordem permite atenuar o sofrimento de quem perde seus próximos na medida em que aqueles que partem

continuam ainda lá. A relação com os mortos permanece indefinidamente (OGINO, 2015, p.47).

### 3.4.

#### **A imagem carregada de memória como um legado para o futuro que sobrevive ao homem**

Atualmente, Benjamin aparece como um dos fundadores da teoria e da história das mídias no século XX, ou para ser mais preciso: ele é o primeiro a colocar em questão as mudanças de conteúdo da memória cultural com a mutação histórica das mídias da comunicação, de forma a definir a cultura como a “*quintessência de criações*” que se pode considerar independentemente dos processos de produção em que nasceram e também daqueles onde sobreviveram (WITTE, 2013, p.233).

Em seu texto “*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*”, de 1936, Benjamin demonstra, através do exemplo do cinema, que o conteúdo específico da memória cultural depende da formação técnica das mídias em que é tratada e registrada. Essa decisão metodológica atribui às mídias, e indiretamente à evolução das forças produtivas materiais que provocam, uma influência determinante sobre as transformações de conteúdo memorial. Partindo dela, pode-se hoje colocar a questão de maneira em que se modificam as estruturas da experiência e da memória coletiva na era da reprodutibilidade técnica (WITTE, 2013, p.233).

Em passagem extraída do texto benjaminiano “*Rue de sens unique*”, o autor afirma o seguinte:

*« L'écriture, qui avait trouvé un asile dans le livre imprimé où elle menait sa vie indépendant, est impitoyablement traînée dans la rue par les publicités et soumise aux hétéronomies brutales du chaos économique. C'est l'apprentissage sévère de sa forme nouvelle. (...) Et avant que l'homme contemporain en vienne à ouvrir un livre, un tourbillon si épais de lettres instables, colorées, discordantes, lui est tombé sur les yeux que les probabilités pour qu'il pénètre dans le silence archaïque du livre sont devenus très faibles » (BENJAMIN, 1988, p.62).*

No primeiro capítulo, quando se trabalhou a crítica, empreendida por Benjamin, à modernidade restou evidente que a destruição da memória dos homens e da possibilidade de experiência histórica veio acompanhada de uma nova forma de comunicação que surge paralelamente ao desenvolvimento do capitalismo e serve aos seus interesses. Essa nova forma de comunicação é a imprensa<sup>78</sup> (DUFOUR – EL MALEH, 1993, p.84). Além disso, se enfatizou como a contemporaneidade, vivendo numa lógica de aceleração do tempo e de um *futurismo sem futuro* (cf. VIRILIO), marcadamente conectada e possuindo uma relação com o tempo somente à base do imediatismo (com suas mídias sociais, *smartphones*, hiperconectividade, etc.). Entretanto, apesar dos potentes danos que essas realidades acabam promovendo para uma teoria da memória enquanto justiça com os oprimidos, tais tecnologias podem também ser utilizadas como um instrumento importante de construção e preservação dessa mesma memória por meio da imagem que registram e divulgam.

Isso porque, diante de uma imagem cabe reconhecer o seguinte: provavelmente, essa imagem sobreviverá para além do homem; diante dela, o homem é o elemento frágil, o elemento transitório, de passagem; por fim, diante do homem, é a imagem o elemento do futuro, o elemento da duração. Dessa forma, Didi-Huberman permite concluir que a imagem acaba tendo mais memória e mais futuro do que o ser que olha (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.10). Parar diante de uma tela não significa somente interrogar o objeto para o qual se olha, pois também implica em parar diante do tempo, indo além, implica em interrogar, na história da arte, no objeto “*história*”, a própria historicidade. Essa é a ambição de Didi-Huberman: promover uma arqueologia crítica dos modelos de tempo, dos valores de uso do tempo na disciplina histórica que quis fazer das imagens seu objeto de estudo (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.13).

Muitas vezes, tem-se a sensação de que os contemporâneos tem mais dificuldade em se compreender do que indivíduos que são temporalmente separados. Diante disso, parece claro que o anacronismo atravessa todas as

---

<sup>78</sup> Cf. destacado por Benjamin nos seus escritos sobre Baudelaire e que foi objeto de análise e referência no Capítulo 1 dedicado à uma crítica da modernidade e do progresso.

contemporaneidades, a concordância de tempo quase não mais existe<sup>79</sup> (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.15). A constatação acima de Didi-Huberman (sobre o anacronismo entre contemporâneos) pode ser pensada sob dois vieses que evidenciam sua pertinência: por um lado, por meio de uma análise crítica de uma teoria liberal, como a de Habermas, percebe-se que este aposta suas fichas em um diálogo idealizado, mas que parece, na vida real, impossível de ser levado a efeito em pessoas que não comungam da mesma noção/visão de tempo quando dialogam. Isso parece restar demonstrado, especialmente na realidade brasileira, pela incapacidade de diálogo e discussões que envolvam pontos de vistas diferentes de forma que todas as propostas são apresentadas ou como consensuais ou são impostas como hegemônicas<sup>80</sup>; por outro lado, parece ser possível também uma leitura e associação com a realidade política e social brasileira (sobretudo após as eleições de 2014) em que uma juventude conservadora e cada vez mais distante (em todos os sentidos) do período ditatorial brasileiro parece pregar o retorno à um passado idealizado (“como éramos felizes no governo FHC”; “como éramos seguros na época da ditadura”; etc.), ao mesmo tempo em que parecem incapazes de construir um presente e planejar um futuro<sup>81</sup>.

Foi Benjamin que enunciou com mais rigor e precisão o que “*legibilidade*” quer dizer. Para ele, a *legibilidade* da história se articula à sua *visibilidade* concreta, imanente e singular. Diante disso pode-se concluir que o que o move não é somente a possibilidade de *ver* a história, mas *sabê-la* de modo a recuperar na/da história o princípio da montagem (BENJAMIN, 1989, p.477). Benjamin quer deixar claro que esse princípio não significa outra coisa além de

<sup>79</sup> Pleno do bom humor que marca suas obras, Wood Allen descreve bem esse anacronismo em seu filme “Meia Noite em Paris” em que o personagem principal vive a idealização dos *dourados* anos 20 em Paris e não se reconhece, nem é reconhecido também por seus contemporâneos.

<sup>80</sup> Para esse mister, parece como um bom exemplo a apresentação de uma matriz ortodoxa da economia (caracterizadas pelo Estado mínimo, pelo corte de custos sociais e por reformas liberalizantes) como a única solução possível para sair dessa crise econômica. Nesse sentido, serve como referência o trabalho de ler a “contrapelo” a economia levada à cabo pela prof<sup>a</sup> Laura Carvalho do departamento de economia da Universidade de São Paulo que escreve uma coluna semanal no jornal Folha de São Paulo em que apresenta fortes e interessantes contestações às propostas econômicas apresentadas como inevitáveis pela equipe econômica do governo Temer que é capitaneada por Henrique Meirelles.

<sup>81</sup> Nesse sentido, ganham destaque a retórica anti-esquerda e pró-mercado dos movimentos que impulsionaram o impeachment de Dilma Rousseff e que tinham lideranças muito jovens, tais como: o Movimento Brasil Livre (MBL) e o Movimento Vem pra Rua. Além destes, a criação de um partido político chamado Partido NOVO que tem como principal bandeira a instauração do (nada novo) Estado Liberal, mínimo, reformado para atender às exigências do mercado, etc.

colocar, antes de tudo, as singularidades passadas em suas relações, movimentos e intervalos. Na verdade, a montagem tenta edificar todas as grandes construções a partir dos seus pequenos elementos que foram confeccionados com precisão e clareza e que permitem descobrir na análise do pequeno elemento a totalidade do evento (BENJAMIN, *ibidem*).

A partir de Benjamin se compreende, portanto, que o passado se torna legível e conhecido quando as singularidades aparecem e dinamicamente se articulam umas as outras (por meio da montagem, da sua escritura) como imagens em movimento. Conforme suas palavras:

“(...) Não devemos dizer que o passado esclarece o presente ou que o presente esclarece o passado. Uma imagem, ao contrário, é aquilo no qual o antes encontra o agora em um relâmpago para formar uma constelação. Em outros termos: a imagem é a dialética parada. Enquanto a relação do presente ao passado é puramente temporal, a relação do antes com o agora é dialética: ela não é de natureza temporal, mas de natureza imaginária (...)” (BENJAMIN, 1989, p.479/480).

Esse fragmento de Benjamin ensina que o conhecimento histórico não é em nada o ato de se deslocar para o passado, para o descrever e o colher *tal qual é*. O conhecimento histórico vem do hoje, ou seja, de um estado da experiência presente de onde emerge e, por meio de imensos arquivos de textos, de imagens ou testemunhos do passado, um momento de memória e *legibilidade* aparece como um ponto crítico, como um sintoma, uma maldição da tradição que oferece ao passado um papel que o torna reconhecível (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.16).

Cabe ressaltar que, diante do fato do passado se construir a partir do presente (com a exploração dos diversos meios disponíveis para conhecimento do mesmo), faz com que, de acordo com Benjamin, esse passado esteja sempre em aberto, sempre em construção, sempre pronto a assumir uma nova feição de acordo com os materiais disponíveis e interligados em cada época, de acordo com o presente do qual se parte essa construção.

Esse ponto crítico Benjamin o nomeia como uma imagem: não uma fantasia gratuita, mas uma *imagem dialética* descrita como o “*antes que encontra o agora em um clarão para formar uma constelação*”. Por essa fórmula, o clarão

evidencia o quão fugaz e frágil é essa aparição e, por isso, ele precisa ser captada em pleno voo sob o risco dela passar despercebida. Por outro lado, a constelação evidencia a complexidade, a grandeza desse fenômeno. É em face disso que Benjamin irá falar da necessidade de montagem para que o clarão não fique isolado do céu múltiplo do qual ele se destaca passageiramente (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.16).

### 3.5.

#### **A construção da memória no presente e o abuso da memória**

A verdadeira obsessão memorial que se vive nos dias atuais é resultado do declínio dessa *experiência transmitida*, num mundo que perdeu (e perde cotidianamente) suas marcas e referências que conectam suas gerações e permitem um substrato comum de ação, desfigurado que está pela violência e atomizado por um sistema social que esconde as tradições e desmembra as existências. Isso se dá porque a memória, como representação coletiva do passado que é forjado no presente, estrutura as identidades sociais ao inscrevê-las em uma continuidade histórica e dar a estas um sentido, ou seja, um sentido e uma direção (TRAVERSO, 2005, p.14).

Atualmente, o trabalho de luto muda de objeto e de formas. Auschwitz se torna a base da memória coletiva do mundo ocidental, ou como prefere afirmar Mate, citando Adorno, Auschwitz acaba por inaugurar um novo imperativo categórico em que tudo deve ser repensado sob a luz da barbárie de forma a detectar as zonas letais em que vivemos e acabamos por reproduzir, em outras palavras: trata-se de se repensar tudo sob o signo da tragédia do campo para que não se repita (MATE, 2013, p.131). A política da memória (com suas comemorações oficiais, seus museus e filmes) tendem a fazer da *Shoah* a metáfora símbolo do século XX, como um século de guerras, totalitarismos, genocídios e crimes contra a humanidade. Bem no centro desse novo sistema de representação (ou desse novo imperativo categórico) surge uma nova figura: o testemunho dos sobreviventes do campo. As lembranças que ele carrega e a escuta que se dedica à elas agitaram a vida do historiador e perturbaram seu ambiente de trabalho e seu *modus operandi*. O surgimento do testemunho, ou seja,

a entrada da memória no campo de trabalho do historiador coloca em questão alguns dos paradigmas consolidados há muito tempo na sua rotina, tais como: o de uma história estrutural conhecida como um processo de acumulação, de longa duração, de múltiplos estratos (território, demografia, instituições, etc.) que permitiriam a compreensão das coordenadas globais de uma época, mas que deixam muito pouco espaço para as subjetividades, para a história pessoal daqueles homens e mulheres que forjaram a história (TRAVERSO, 2005, p.15).

É interessante notar que ao discursivo hegemônico da “Shoa” (e o novo imperativo que inaugura, cf. ADORNO) convive, naturalmente, com uma ausência ou um desconhecimento quanto à essa mesma marca (de genocídio, de extermínio) que marcou o regime escravocrata e a empresa Colonial que se mantiveram (e em certa parte se mantém) mesmo com a afirmação e o reconhecimento desse imperativo categórico que, para Traverso, é a marca do século XX. É nesse sentido que, como se verá em capítulo posterior, aparece como fundamental o trabalho do catador/trapeiro e do (novo) historiador forjado sob essa (também nova) matriz epistemológica que impõe a ele a capacitação da voz e do testemunho daquele que ainda resta silenciado e desconhecido.

A memória acaba se condicionando ao presente que acaba por determinar as suas modalidades: quando seleciona os eventos que devem ser guardados na lembrança e os testemunhos que merecem ser escutados, que os interpreta, colhe as lições que lhe convém, etc. A memória se transforma, assim, numa aposta política que assume a forma de uma conjunção ética, um “*dever de memória*” que acaba sendo comumente uma fonte de abuso (cf. TODOROV, 1995).

As lembranças pessoais são, inevitavelmente, filtradas pelas sensibilidades, pelas diferentes mentalidades, pelos diferentes estilos de pensamento e suas categorias de interpretação e julgamento próprias que podem variar consideravelmente, ou ainda que são elaboradas em contextos culturais e políticos tão diversos e que cujas influências não podem jamais ser desconsideradas (TRAVERSO, 1997, p.21). Diante disso, parece óbvio reconhecer que, a construção de uma memória política e social deve ser composta

pelo testemunho e pela leitura de autores, vítimas, testemunhas, etc., das mais diversas áreas e contextos, das mais diferentes posições geográficas e sociais. Inclusive contando também, na sua construção, com as considerações extraídas do triunfante relato dos vencedores e algozes.

Quando Karl Jaspers afirma, no seu texto “*La culpabilité allemande*”, a necessidade de se assumir a culpa herdada dos pais (cf. JASPERS, 1990), faz desse erro (a *Shoah*) uma espécie maldição que se inscreve no destino alemão e que assume, dessa forma, o papel de uma autocrítica, visto ter o povo alemão adotado uma postura fortemente nacionalista desde 1933. Diante dessa assunção da culpa pelas gerações posteriores um elemento deve ser levado em consideração: o chamamento à consciência provocado pela imagem do genocídio. Esse fato permite afirmar que, sem o suporte indispensável constituído pela visão direta do horror, a novidade, absoluta e radical, das usinas de morte ficariam muito abstratas, vagas e, no fundo, quase imperceptíveis (TRAVERSO, 1997, p.29).

O alerta de Didi-Huberman (‘Devant l’Image’) e Virilio (‘Le Grand Acceleratur’) - que enfatizam o poder da imagem, especialmente em uma realidade marcada pela comunicação instantânea e pela ‘pós-verdade’ – parece adequado para a realidade contemporânea em que quando não há imagem é como se o fato não tivesse ocorrido. Nesse sentido, a realidade sócio-política brasileira parece confirmar isso com dois exemplos privilegiados: os depoimentos filmados pela “Operação Lava-Jato”, que acabam formando uma ideia de verdade, ainda que não tendo como lastro um conjunto probatório suficiente para essa convicção; além disso, o acúmulo de celulares que querem registrar (e depois compartilhar) as inúmeras tragédias cotidianas. Nesses casos, o registro, muitas vezes, têm mais importância do que o socorro às vítimas, além de acabar por constituir uma realidade que só é reconhecida e confirmada quando reproduzida em imagens.

Conforme ensina Wieviorka há uma “*memória saturada*” que acaba por ampliar a quantidade de suposições que acompanham toda tentativa atual de se trabalhar a história de Auschwitz e que são provocadas por uma “*fascinação perversa pelo horror, por um gosto mortífero do passado, por uma*

*instrumentalização política das vítimas*”. Indo além ela irá assentar que Auschwitz, com o passar do tempo, acaba sendo uma ideia descolada da história que a produziu, como que assumindo uma existência própria e independente acabe por se tornar um conceito sinônimo de *mal absoluto* e que, saturado de moral (tornando-se um *novo imperativo categórico*, como quer Adorno), acaba sendo esvaziado de seu saber histórico (WIEVIORKA, 2005, p.9). Há que se estar alerta para o risco de que a obsessão por uma memória instituidora pode acabar produzindo standards inquestionáveis e que são, em grande parte, desconectados do seu substrato (histórico, social, político, etc.) de modo que, ao invés de produzir politicamente justiça (cf. espera e propõe Benjamin) acaba por transformar o evento ou fenômeno em monumento (como crítica Nietzsche).

Para Didi-Huberman, há que se ter em conta que uma *memória saturada* é uma memória ameaçada na sua própria efetividade. De forma a se reinventar uma arte da memória, que torne visível/legível o que foram os campos, é necessário trabalhar em conjunto as fontes escritas, os testemunhos dos sobreviventes, a documentação visual. Instrumentos esses que permitem aos historiadores a compreensão, na atualidade, tanto da ação específica, quanto da contextual, mesmo que esse seu material desvie ou que, por sua evidência aparente agrave o perigo da má-interpretação (DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 12). Cabe, ainda, acrescentar a esses instrumentos e fontes o fato de que para a construção de uma memória, verdadeiramente, política há que se ter, nos moldes arendtianos, uma construção na arena pública, com construção e debate.

A inteligibilidade de um evento histórico tão potente e consideravelmente complexo, como a “*Shoah*”, depende, em grande medida, de um olhar voltado para as várias possibilidades que marcaram esse evento. Essa evidência fica clara diante da lição metodológica de Bergson que estabelece o discernimento, que deve ser feito, entre o que ele nomina “*falso problema*”, que faz com que o pensamento perca precisão por querer se formar de concepções abstratas e, conseqüentemente, vastas. Em outras palavras, uma verdadeira inteligibilidade das coisas, dos eventos, dos fenômenos só é possível quando

adere ao objeto, ou seja, quando reconhece neste sua singularidade e complexidade (BERGSON, 1970, p.1253).

Em um fragmento posterior do seu “*Livro das Passagens*”, Benjamin resume em cinco palavras a sua ideia de *legibilidade* histórica: *imagens; mônoda; experiência; crítica imanente; e salvamento da memória*. Já nas suas *teses* Benjamin faz a questão da conhecimento se apresentar à história, em seu próprio movimento, como uma questão ética e política (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.18). Conforme as *teses* de Benjamin pode-se afirmar que cada parcela, cada fragmento, contem e preserva a parte maior de onde foi extraído. Cada pedaço é, usando uma terminologia benjaminiana, uma *mônoda* leibziniana, um *caco* messiânico ou um *cristal* (WOHLFARTH, 2002, p.68).

### 3.6.

#### **Proust e Benjamin: a memória como consciência do sujeito e a memória involuntária como despertar dessa consciência.**

##### 3.6.1.

#### **Proust e Benjamin e a memória consciente do sujeito**

É notória a singular conexão entre as obras de Proust e de Benjamin. Essa proximidade permite entrever que Benjamin tentou reproduzir a contradição inerente ao pensamento proustiano: a justaposição de dois tempos, ou melhor a convivência de duas memórias.

Primeiramente, uma memória que é puramente interior e individual, memória esta que só se pode de ter se souber acolher. A outra, uma memória social, ou socialmente construída pela historiografia oficial, que é incapaz de fornecer outra coisa senão um clichê falso e impessoal em que não resta nada daquilo que foi a vida anterior do sujeito. Dessa forma, a questão que Benjamin coloca é a seguinte: haverá uma outra memória histórica, uma memória que não seja uma simples representação pretensamente objetiva, mas capaz de salvar o homem na hora do perigo, capaz de produzir no presente sua força e densidade, capaz de nos abrir para o novo. Uma memória que, fora do tempo como no “*era-*

*agora*” (“*l’était l’instant*”) proustiano, marca os tempos. É na consolidação dessa memória que repousa toda esperança da humanidade (DUFOR – EL MALEH, 1993, p.14).

Em Proust, Benjamin irá encontrar uma forma de memória que não é coletiva, mas restitui a experiência autêntica e parece para ele com a experiência do despertar (“*réveil*”) : a memória involuntária. Ele a encontra também em Baudelaire sob a forma de rememoração e correspondência. A rememoração é de fato a única capaz de fazer ressurgir o que está refugiado na memória. É próprio da rememoração sua instantaneidade, dessa forma, ela revela o “*tempo-de-agora*” (“*Jetztzeit*”), mas também o choque. Ela é, no seio da experiência moderna, o modo messiânico que a modernidade possui para um salvamento da experiência. O anexo B das *teses* se refere expressamente à Torá: “*cada segundo é a porta pela qual pode entrar o messias*”. A rememoração para o tempo ao renovar o sentido passado de um evento tendo em mãos apenas os fragmentos da verdadeira experiência histórica. Ela assume, notadamente, a forma de dias comemorativos que isolados, *separados do tempo*, os dias da rememoração não são da ordem da simples vivência cotidiana e sim devem ser cultuados. A descontinuidade que provocam na continuidade do tempo homogêneo (que é um tempo vazio e que não se confunde com o tempo pleno da tradição) atualiza os eventos passados, restitui sua aura e faz reviver a tradição. Baudelaire com suas correspondências oferece um modelo para se pensar uma experiência, de novo, plena e rica e que é oposta à dispersão, a dissociação dos sentidos que se observa nas técnicas modernas. As correspondências restituem para o homem moderno uma experiência ou os meios de lembrança de uma experiência anterior à essa dissociação que Benjamin chamará de “*pré-histórica*” por ser uma experiência fora do tempo da história, que se reconecta com a origem. A memória involuntária aparece como o antídoto ao empobrecimento da experiência em benefício da vivência privada: “*la mémoire involontaire ressortit de l’expérience, non de l’expérience vécue*” (RAULET, 2000, p.96).

Isso porque essa memória viva, consciente da identidade daquele sujeito que lembra e que consegue, em suma, manter-se alerta diante daquilo que se constrói como memória (e esquecimento) social e político é aquela que carrega

consigo a esperança de um novo presente livre da opressão que o acompanha desde e seus antepassados e que é recebida (como herança) por seus descendentes. Entre a epifania da memória involuntária na arte e a rememoração coletiva dos sofrimentos passados, pela revolução, assim se pode resumir as afinidades e distâncias entre Proust e Benjamin. Esse último irá evocar a ideia de *trançado* (*'tissage'*) de lembranças que é produzido por uma memória involuntária (muito próxima do esquecimento) e que ele chama de *experiência* (*'Erfahrung'*) coletiva da tradição, em oposição à experiência vivida, individual e traumatizante, própria da modernidade (LACOSTE, 2003, p.20).

Quando fala em um “tempo redescoberto” (que estava perdido) Deleuze quer se referir à esse tempo primordial oposto ao tempo contínuo e progressivo. É nesse sentido que a lembrança que se encarna na lembrança involuntária permite se (re)descobrir não aquilo que se sabe como passado, mas justamente aquilo que estava perdido. Essa lembrança surge bruscamente em um tempo atual que já está desdobrado, já teve seu desenvolvimento próprio, mas que, nesse relâmpago inesperado, redescobre um tempo original, isto é, um passado puro, um “*ser-em-si*” do passado. Em face disso, as revelações da memória involuntária devem ser breves, pois o homem não teria a força para suportá-la, nem para descobrir sua natureza, pois o que ela traz é a imagem instantânea da eternidade, é o passado puro que “*não se reduz a nenhum presente que passa, mas também a instância que faz passar todos os presentes, presidindo sua passagem*” (DELEUZE, 2010, p.59).

Deve-se dar ao tempo proustiano essa alegoria que é em tudo polissêmica, visto que não é somente o tempo individual, mas também o tempo de todos os homens ou, para utilizar uma palavra mais corrente, a história. Proust permite a Benjamin entrever o fio de Ariadne: a memória. Ele vai elaborar, nas notas para seu “*Baudelaire*” e nos estudos sobre as *Passagens*, uma teoria da memória coletiva que muito deverá à concepção proustiana da memória involuntária (KAHN, 1998, p.194).

## 3.6.2.

**Proust e Benjamin: lembrança como despertar****“Saudosa Amnésia”**

a um amigo que perdeu a memória

“Memória é coisa recente.  
Até ontem, quem lembrava?  
A coisa veio antes,  
ou, antes, foi a palavra?  
Ao perder a lembrança,  
grande coisa não se perde.  
Nuvens, são sempre brancas.  
O mar? Continua verde.”

(LEMINSKI, 2013, p.180)

Infelizmente, esses belos versos de Leminski que trazem uma “*agudeza do que transita entre coisas, agudeza de palavra que deseja*” (NEJAR, 2011, p.988) aparece como um triste exceção àquele que sofre pelo esquecimento da dor da sua memória. Há no Brasil uma realidade marcada pelo assassinato massivo de jovens, pobres e negros. Esse trágico cotidiano é repetidamente esquecido seja pelo volume que se acumula a cada dia (no Mapa da Violência de 2016 foram aproximadamente 45 mil assassinatos por arma de fogo em 2014, desses 29 mil vítimas eram negras ou pardas. Cf. WASELFISZ, 2016, p.54) seja por uma perversa lógica estatal de descaso com essas mortes que tem uma taxa de arquivamento 96%, ou seja, apenas 4% (em dados do Conselho Nacional do Ministério Público<sup>82</sup>) desses assassinatos, que são parte da realidade da população brasileira, tem sua autoria e motivação elucidadas, sua história contada e sua memória preservada, em suma que mantem sua possibilidade de redenção e

<sup>82</sup> <http://inqueritometro.cnmp.mp.br/inqueritometro/home.seam>

justiça. De fato, como quer o poeta em sua irônica esperança o “*mar continuará verde*” e as “*nuvens brancas*”, mas muita coisa se perde com o esquecimento, principalmente se perde a chance de se despertar para as injustiças que continuam, que foram sublimadas, mas que ainda marcam, ainda doem.

Não é a memória e a lembrança do passado que, por si só, interessam. Até porque Benjamin ensina que: « *car les véritables souvenirs ne doivent pas tant rendre compte du passé que décrire le lieu où le chercheur en prit possession* ». Para o autor, a autêntica lembrança é aquela que, transcendendo a arbitrariedade pura da sua aparição, sabe se transformar em ocasião, em virtualidade, em realização daquilo que, só então, se faz presente, quer dizer, que exige uma tomada de consciência. Ela não reencontra e nem restaura nada, ela separa as ligações do passado. A lembrança benjaminiana é despertar e, sendo assim « En vérité, l'éveil est l'exemple même du souvenir ; le cas où nous avons la chance de nous souvenir de ce qui est le plus proche, le plus banal, le plus évident ».

(BENJAMIN *apud* PERRET, 1992, p.78).

Uma das maiores especialistas na obra de Marcel Proust, Elyane Dezon-Jones, irá afirmar que se descobriu, recentemente, que “*Em busca do tempo perdido*” é uma obra inacabada. Essa constatação serve para evidenciar a extraordinária abertura do texto proustiano e que, nesse sentido específico, se parecerá com a obra de Walter Benjamin e sua fusão entre textos teóricos e literatura, entre fichamentos de leituras e relatos autobiográficos, etc. Dentre as referências que orientarão toda obra de Benjamin (que sempre refletiu sobre e a partir dos testemunhos da cultura, com seus ensaios sobre: Goethe; Hölderlin; Kafka; Baudelaire; etc.) Proust ocupará um lugar bem singular nesse universo. Afinal ele foi o único autor que Benjamin dedicou todas as faces do seu talento (tradução, ensaio crítico, resenha jornalística, reescritura por meio de seus fragmentos autobiográficos). Esse fato só pode ser explicado por meio de uma profunda identificação, uma *afinidade eletiva* como poucas vezes ocorrida na história das relações literárias franco-alemãs, e na história como um todo (KAHN, 1998, p.10).

Um dos temas centrais na obra de Proust e que servirá para a construção da teoria da memória de Benjamin está descrita no episódio da *madelaine*, quando Proust define memória involuntária da seguinte forma: “*esse é o caso do nosso passado. Dessa pena perdida que nós buscamos evocar, todos os esforços da nossa inteligência são inúteis*”. Indo um pouco mais além ele reafirma a capacidade dessa memória das pequenas coisas, efêmeras, fugidias e, em certa parte, subjetivas, em fazer reviver um edifício de recordações mesmo quando tudo o que é materialmente existente pereceu, a saber:

“Mas, quando nada subsiste de um passado antigo, depois da morte dos seres, depois da destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis porém mais vivazes, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o aroma e o sabor permanecem ainda muito tempo, como almas, chamando-se, ouvindo, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, levando sem se submeterem, sobre suas gotículas quase impalpáveis, o imenso edifício das recordações” (PROUST, 2004, p.53).

O problema que Proust coloca é de se saber como se recuperar o passado tal qual ele se preserva em si? E é essa resposta que a memória involuntária dará, pois essa se baseia na semelhança entre dois momentos, duas sensações. Há uma identidade entre o que se sente nesses dois momentos (o atual e o antigo), além do mais ela interioriza o contexto ao tornar o antigo inseparável do presente. É nesse sentido que a memória involuntária será análoga à uma metáfora visto que ela pega dois objetos diferentes e envolve um no outro, fazendo da relação que têm entre si alguma coisa interior (DELEUZE, 2010, p.57).

Em um outro sentido, memória voluntária é aquela que vai de um presente agora até um presente que já foi, que não é mais presente. Sendo assim, o passado da memória voluntária é duplamente relativo: ao presente que já passou, mas também ao presente que é referência ao que agora é passado. Sendo assim, essa memória não consegue se apoderar do passado em sua inteireza, visto que o que ela faz é um trabalho de recomposição dos diferentes presentes. Ou nas palavras de Deleuze: “*a memória voluntária procede por instantâneos*” (DELEUZE, 2010, p.54). Nesse sentido, fica evidente que alguma coisa escapa à memória voluntária que é a essência do tempo, que é o “*ser-em-si*” do passado, visto que o passado como é em si coexiste ao presente (e não é sucedido por esse), na verdade não há como se apreender alguma coisa como passado se essa coisa é,

no mesmo instante, ainda sentida como presente, pois esse passado não representa alguma coisa que foi, mas alguma coisa que é e coexiste consigo mesma como presente (DELEUZE, *ibidem*).

É assim que a presença da lembrança se constitui como a presença de uma crise, mas de uma crise sem violência, pois ela reconhece, simplesmente, o estranhamento do que é familiar. É assombramento, aquele que revela a cada dia um quarto novo. É o nascimento de um olhar naquele momento em que era ainda espelho (PERRET, 1992, p.78). É por isso que Marc Berdet afirma que o despertar é a revolução dialética da *rememoração*, uma vez que esse despertar representa a aparição da lembrança involuntária em meio as associações desperdiçadas pela vida consciente (BERDET, 2015, p. 157). Numa tentativa de explicar o complexo mecanismo das reminiscências, Deleuze afirmará que, num primeiro momento, o que se tem é sua visão como um mecanismo associativo, de forma que se há, por um lado, uma semelhança entre uma sensação presente e uma sensação passada, de outra parte há uma contiguidade entre a sensação passada formada por um conjunto do que se viveu à época em que se passou e que, quando lembrada, revive na ação da sensação presente de (re)descoberta daquilo que estava perdido (DELEUZE, 2010, p.53).

Esse despertar é a “*porta pela qual entra*” a lembrança involuntária, que é aquela que o esquecimento impõe à memória, pois é o esplendor material de uma imagem, de um odor, de um sabor, de um microcosmo em que se traiu sua essencial limitação, onde instantaneamente se envelheceu, por fim, onde brilha intensamente uma juventude eterna. Por isso pode-se dizer que Proust, em certa medida antecipando Benjamin, irá romper com a representação da memória e da consciência como um *continuum*, isso porque ele não faz desaparecer a coexistência do passado e do presente na construção de um único presente sintético, aquele da duração, já que o sinal só aparece de modo imprevisível e intermitente (PERRET, 1992, p.89).

Falar de Proust e Benjamin implica explicar como se pode passar da segurança de uma infância burguesa no “*mundo de outrem*” para a consciência dos assustadores turbilhões da história. Ambos os autores interrogam a realidade

que oferece às pesquisas (qualquer pesquisa) sua primeira e última palavra: o tempo. Nesse sentido, ambos tiveram nas ruas de Paris e no sentimento melancólico, o mesmo precursor e baluarte: Charles Baudelaire. A questão que o poeta coloca é, para Benjamin, a da possibilidade de uma expressão lírica em uma época em que os indivíduos pareciam incapazes de viverem uma experiência autêntica. Os personagens que Benjamin exuma dos poemas baudelairianos são o *catador/trapeiro* (“*chiffonier*”), o *flâneur*, o conspirador, em resumo, o homem das multidões modernas que são a própria encarnação do poeta: como o *catador/trapeiro* é escavando nos dejetos da grande cidade que ele encontra sua rima e sua inspiração; como conspirador ele carrega seus planos de insurgência potencial; como *flâneur* ele vagueia pelas ruas desfilando seus versos enquanto anda nas sombras (KAHN, 1998, p.7). Essa ideia da perda da experiência autêntica permanece como a lógica na sociedade contemporânea do registro (fotográfico, em vídeo, em áudio, ao vivo) de tudo (sua comida, sua intimidade, suas angústias, etc) como se para uma coisa existir ela deve ser registrada em fotos e, também, compartilhada, em detrimento de sua própria contemplação e apreensão daquela experiência (muitas vezes) única. Baudelaire ousou imaginar o que os outros dois não conseguiram: o saber do tempo sendo transcendental exige uma radical modificação da noção de experiência. É nesse declínio, nesse sentimento de declínio irreversível, como na necessidade que o fez formular a experiência da decepção que ele se aproxima de Benjamin. O ideal revela como negativo o desmoronamento da experiência vivida, a percepção exacerbada do tempo cessa nessa memória involuntária cujo perfume é o *último bafio*. Por fim, a rememoração aparece em Baudelaire como objeto do trabalho poético nessa consciência da perda definitiva do tempo interior, dado, imediato, que Baudelaire irá colocar a necessária pobreza da experiência humana (PERRET, 1992, p.95).

Benjamin irá traduzir Freud em termos proustianos de modo que: “não pode se tornar elemento de memória involuntária o que não foi expressamente e conscientemente vivido pelo sujeito, o que não for encontrado pelo sujeito enquanto experiência vivida”. O projeto do erudito berlinense exilado na Biblioteca Nacional de Paris é, simplesmente, de se tentar salvar o potencial de esperança que foi perdido nas experiências do século XIX. Essa tentativa passa por uma reversão copernicana que não terá mais como objeto o espaço, mas o

tempo. O evento passa, assim, a ser, por um retorno dialético, o surgimento de uma consciência enfim revelada. É nesse sentido que ele escreve na Seção N: “*na análise do pequeno momento do detalhe descobrir o cristal do evento total*”. Essa marca “*monadológica*” que inspirou toda escrita da “*Infância berlinense*” também foi atribuída no “*Livro das Passagens*” à obra de Proust.

Também em sua obra maior, Proust apresenta a imagem de um instante que pode representar a totalidade e é por isso que os textos de Benjamin (como os de Baudelaire e Proust) podem ser lidos *monadologicamente* como nos exemplos da *memória involuntária* que pode se referir à toda humanidade. Em resumo, Benjamin encontra em Proust uma teoria da *aura* que em muito se antecipa à sua (KAHN, 1998, p.205).

“*A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de se ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possíveis*”, assim Benjamin descreve a ideia de monadologia na sua “*Origem do drama trágico alemão*” (BENJAMIN, 2011a, p.35) e completa: “*o aprofundamento da perspectiva histórica em tais investigações não conhece limites, quer no que se refere ao passado, quer ao futuro: dá à ideia a sua dimensão de totalidade*” (*Idem*). Tal qual o *Aleph*, de Borges, que era “*um dos pontos do espaço que contém todos os outros pontos. (...) o lugar onde estão, sem se confundirem, todos os lugares do planeta, vistos de todos os ângulos*” (BORGES, 2008, p.145). Numa carta que responde às críticas de Adorno (que qualificou suas *teses* como uma exposição marcada por pura facticidade) Benjamin faz uma referência ao conceito de *mônoda* (cf. Leibniz) que, por um lado, é como uma janela pela qual qualquer pessoa (ou coisa) pode entrar e sair e que, com isso, implica no fato de que suas transformações acabarão por vir do seu princípio interno. Por outro lado, sendo a natureza da *mônoda* representativa cada uma dentre elas representa também todo o universo, todos os corpos que lhe forma atribuídos em particular. Sendo assim, o entrelaçamento, a articulação entre a documentação e a construção é o que faz com que a obra possa ser levada a frente pela interpretação (AGAMBEM, 2013, p.18).

A memória involuntária é como esse ponto fantástico borgeano, ou seja, ela traz em si a possibilidade de abertura para todas as camadas da memória que se confundem e permitem, com isso, um espaço para o inesperado que passou despercebido, mas que muitas vezes permaneceu ao seu lado todo esse tempo. Essa tomada de consciência, que essa memória provoca, pode provocar, como no personagem de Borges, o temor de que “*não restasse uma só coisa capaz de me surpreender*”, e o remédio pensando para essa mal é o mesmo que parece acometer a realidade social brasileira, qual seja, para não se sofrer com a aquela tragédia que se repete sob seus olhos a solução é o *esquecimento*, visto que: “*nossa mente é porosa ao esquecimento*” e com ele é possível sobreviver a “*algumas noites de insônia*” (BORGES, 2008, p.151).

Essa teoria benjaminiana do inconsciente passa por Kafka, Baudelaire e Proust: Kafka porque escreveu diretamente de uma zona intermundo, de um espaço virtual que estabelece outra relação com a natureza e a história; Baudelaire porque associa a experiência moderna da cidade com o trabalho das pulsões de morte na sua prática da alegoria; Proust serve para analisar, com precisão, a relação da criança com o inconsciente (FABBRI, 2012, p.145).

A imagem proustiana é uma imagem do tempo, mas para ele esse tempo é real e não metafísico: é o tempo do envelhecimento. Mas o envelhecimento é também a condição da reminiscência e de seu correlato, o rejuvenescimento. A imagem proustiana contém o princípio da imagem dialética. Essa se caracteriza por sua marca histórica e esta historicidade é pensada a partir da reminiscência. A imagem dialética (como na reminiscência proustiana) é um entrecruzamento de tempos: o tempo da velhice e o tempo da juventude. É o momento paradoxal em que o presente é o mais velho e o antigo é todo novo. O antigo surge no presente do homem velho como o que aclara a vida presente e revela para ela a juventude (FABBRI, 2012, p.234).

A reminiscência é o que restitui ao homem o que passou de forma despercebida e, assim, acaba por restabelecer a intensidade da vida. Ela condensa o mundo numa imagem (ou num odor como o da *Madeleine*) e absorve o grandioso na pequenez. Além disso, ela abre outras perspectivas históricas: faz do

passado o nó no qual o presente é seu desenvolvimento; dá ao grande a dimensão do pequeno. Ela inverte os caminhos que se entrecruzam, a paisagem muda de direção, o ponto de fuga vira origem, a presença do mundo desaparece no eu. Diante do que traz e revela, a reminiscência é capaz de fazer com que um fenômeno singular reverbere (em uma série de vibrações e pulsações) afetando outros fenômenos singulares. É por isso que o passado clareia o presente: ele continua a ressoar (FABBRI, 2012, p. 237).

“O materialista histórico tem de renunciar ao elemento épico da história. Para ele, ela torna-se objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio, mas por uma época, uma vida, uma obra determinada. Ele arranca a época à ‘continuidade histórica’ reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *œuvre*. Mas o resultado produtivo dessa construção tem como resultado que na obra se contém e se supera a *œuvre*, nesta a época e na época toda evolução histórica” (BENJAMIN, 2012, p.128-129).

Tendo como base uma tomada de distância do real, bem como uma excessiva proteção do indivíduo, Benjamin recupera de Bergson a ideia de uma mudança na condição da experiência e, por isso, vai se interessar, sobretudo, pela obra de Proust que desenvolve um retorno *mnemônico* sobre a experiência da infância no seio da sociedade burguesa. É nesses momentos limiares, entre o sono e o despertar que os estímulos do dia trazem de volta à memória a vivência parcial da infância. Esses momentos de retorno de um tempo perdido passam por longos períodos de ausência, em que nada parece aflorar à consciência (RÜDIGER, 2015, p.190).

Proust irá desenvolver um conceito de memória involuntária que será central em toda sua obra:

*« Pour moi, la mémoire volontaire, qui est surtout une mémoire de la intelligence et des yeux, ne nous donne du passé que des faces sans vérité ; mais qu’une odeur, une saveur retrouvées dans des circonstances toutes différents, réveillent en nous, malgré nous, le passé, nous sentons combien le passé était différent de ce que nous croyons nous rappeler, et que notre mémoire volontaire pugnait, comme les mauvais peintres avec des couleurs sans vérité. (...) Les souvenirs involontaires ont seuls une griffe d’authenticité, précisément parce qu’ils sont involontaires, qu’ils se forment d’eux-mêmes, attirés par la ressemblance d’une minute identique (...). Comme ils nous font goûter la même sensation dans une circonstance tout autre, ils la libèrent de tout contingence » (PROUSTapud RÜDIGER, 2015, p.190).*

Com relação à memória involuntária pode-se, assim, afirmar o seguinte: os elementos esparsos que foram registrados no passado, mas que não foram estruturados, ou seja, constituídos como experiência, ressurgem por um lampejo, um acidente (como na *Madeleine* de Proust) e se organizam no tempo presente como um sentimento de agora. É esse tipo de experiência que interessará Benjamin, ou seja, a experiência de um indivíduo que elabora uma matéria *mnemônica* sensível e dá a ela uma forma narrativa que ordena aquilo que estava oculto na sua consciência. Essa sua preocupação vinha da constatação de que aquilo que é essencial à experiência, à narrativa, à reconstituição da memória, não tem espaço para se realizar na modernidade (RÜDIGER, 2015, p.192).

A propósito da memória involuntária escreveu Benjamin:

*« Ce n'est pas seulement que ses images viennent sans qu'on les appelle, ils s'agit plutôt chez elle d'images que nous n'avons jamais vues, avant que nous les rappelions. (...) On pourrait dire qu'avec nos instants les plus profonds, nous a été donnée une petite image, une photo de nous-mêmes. Et cette 'vie entière' dont on raconte souvent qu'elle passe devant les yeux des mourants ou de ceux qui se trouvent en danger de mort est composée précisément de ces petites images » (BENJAMIN apud AGAMBEN, 2011, p.269).*

É na figura paradoxal dessa memória (involuntária) que lembra ao homem aquilo que ele jamais viu que se encontra a redenção do passado. Nesse ponto em que produtor e produzido, memória e esperança, elegia e hino, similitude e repetição, trocam seus papéis é que a felicidade encontra sua realização. *Anjo novo* ou *homem novo*, se tornam aquilo que jamais foram. Mas esse jamais foram é a pátria (histórica e integralmente atual) da humanidade (AGAMBEN, 2011, p.271).

É pela rememoração que ocorre o *despertar* que faz com o que a simples lembrança faça a conexão da pessoa com um passado que ainda que tenha sido, num primeiro momento, conhecido, foi depois esquecido. Somente a rememoração, no sentido de uma imagem autêntica (e dialética) do passado, é que pode reconduzir a um reencontro entre o *antes* e o *agora*, no clarão de um saber tornado consciente (NAZE, 2011, p.282).

Ao se concentrar na experiência que o autor do século XIX (Baudelaire) vivia, Benjamin tem em conta a atomização da memória cultural convertida em memórias privadas, individuais. Dessa forma, tem-se um marco pelo qual Benjamin submete o fundamento metodológico na análise da memória involuntária de Proust (WITTE, 2013, p.235).

Em Proust, o salvamento da experiência se torna o próprio cerne da escrita e ele salva, assim, o escritor, mas de um modo que reflete a privatização da experiência. Falta à ele a dimensão coletiva que Benjamin vai chamar de “*Eingedenken*”, rememoração. Diante dessa constatação é possível se estruturar o pensamento benjaminiano com base em três termos: lembrança (“*Erinnerung*”, “*souvenir*”); a memória (“*Gedächtnis*”; “*mémoire*”); e a rememoração (“*Eigendenken*”, “*rememoration*”):

A lembrança não parece mais compatível com a forma que assumiu a experiência na modernidade. Se ela ainda existe é de modo a produzir um acúmulo de dados de modo inconsciente à memória. Enquanto que, para a tradição, a lembrança tinha uma dimensão coletiva, se esta dimensão existe, ainda hoje, ela está perdida no inconsciente da memória (RAULET, 1997, p.141).

Se falta a Proust a dimensão de uma rememoração coletiva, Benjamin encontra nele uma forma de memória que restitui a experiência autêntica e lhe parece próxima à figura do despertar: *a memória involuntária*. Esta aparece, num primeiro momento, como antídoto contra o empobrecimento da experiência em favor da experiência (“*Erlebnis*”) privada (RAULET, 1997, p.142).

Na relação, estabelecida por Baudelaire, entre “*spleen*”, ideal e “*correspondências*”, Benjamin busca sua própria oposição entre a lembrança da tradição, tornada impossível e colocada *fora-do-jogo* pela experiência moderna em sua sucessão de choques e, enfim, pela rememoração que é a única capaz de fazer ressurgir o que está perdido e esquecido. A característica da rememoração é ser *instantânea*, ela revela a memória involuntária, ela revela a *madelaine* de Proust (RAULET, 2000, p.74).

É com essa intenção que Benjamin construirá um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) como o vir a ser de uma potência, ou seja, como o ressurgimento espontâneo e intempestivo (porque não dizer, messiânico) de um elemento encoberto do passado no presente. Essa irrupção, esse ressurgir, exigem do presente que esteja preparado para reinterpretar-se e reinterpretar sua história sob essa nova luz lançada por essa “novidade velha” (sic). Inspirado em Freud (com sua ideia de *perlaboração*) e Proust (com sua *memória involuntária*), duas grandes referências para ele de uma forma diferente de se interpretar o passado, Benjamin afirmará que tantos os momentos esquecidos do passado quanto os eventos (aparentemente) imprevisíveis do presente confrontam-se e interpelam-se de forma a construírem uma compreensão do passado que pode sempre revelar-se outra, diferente, além de uma própria compreensão de um presente que poderia ter sido outro (GAGNEBIN, p.204).

Jeanne Marie Gagnebin classifica Benjamin como um teórico da memória e da conservação do passado e que segue as pegadas de Nietzsche<sup>83</sup> quando reconhece que a questão do lembrar está atravessada pela necessidade de esquecer e nisso se constrói a essencialidade do narrador que relembra o que é distante para salvá-lo de sua nova ocorrência de forma a libertá-lo do fardo eterno do trauma. Nesse sentido é que a questão da memória aparece completamente vinculada à narração, ambas constituindo o fundamento da identidade (seja ela pessoal, coletiva ou ficcional) ao mesmo tempo e que, juntas, as três (memória, narração e identidade), sofrem transformações históricas. É essa a missão daquele que “escava a história a contrapelo”, inventar outras formas de memória e de narração (consequentemente produzindo novas formas de identidade) que sejam capazes de sustentar, de forma crítica, uma relação entre a transmissão do passado e sua lembrança com o futuro em construção e com a espera deste (GAGNEBIN, p.221). Importante salientar que na tarefa de lembrar, para Benjamin, dialeticamente está a dimensão do esquecer, mas de um outro tipo de esquecimento (algo como o esquecimento feliz de Nietzsche), como se houvesse na memória uma tal capacidade redentora (ou reconciliadora) que permite que se esqueça. Por mais contraditório que soe, o trabalho de rememoração torna a salvo

<sup>83</sup> Citado diretamente por ele na *Tese XII*: “Precisamos da história, mas precisamos dela de outra maneira que o mimado caminhante do jardim do saber” (Löwy, 2010, p.108).

em tão alto grau que não se precisa mais de lembrar, já está protegido, preservado, à salvo. Há aqui uma espécie de reconciliação com o passado, com “ir além do *ressentimento*”, conforme saliente Gagnebin, “não uma amnésia ou anistia, mas um esquecimento adquirido, muitas vezes a duras penas, por um trabalho de lembrança tão profundo que permite fazer as pazes com o passado”<sup>84</sup> (Idem, p.231)

É nesse contexto que a influência do conceito de memória involuntária de Proust aparece como uma categoria que surge na lembrança do que não se esperava, daquilo que talvez mesmo não se conhecesse e que muda completamente a história daquele passado e, a partir dali, a realidade daquele presente (Idem, p.235). É em face dessa novidade que permite que a essa ideia de memória involuntária lhe é tão preciosa.<sup>85</sup> É nesse sentido que ela vaticina: “(...)Procura-se salvar do passado não uma imagem eterna, mas uma imagem mais verdadeira e frágil, uma imagem involuntária e inconsciente; um elemento soterrado sob o hábito, algo esquecido ou negligenciado, “recalcado” talvez, uma promessa que não foi cumprida, mas que o presente pode reconhecer e retoma”. É por isso que ao historiador impõe-se o estar atento à história daqueles que, até aquele momento, não tiveram direito à sua memória, à mera consciência da existência da sua dor, e que, a partir desse aparecimento, a partir dessa involuntária rememoração, inaugura uma nova realidade que permita a essas histórias (e a todas as outras que a sucedem e esperam o relâmpago que iluminará sua existência) o início de uma outra possibilidade e a narrativa de uma outra história. (Idem, p.244). É em face do escrito que o verdadeiro lembrar, a memória em sua pureza, a rememoração é aquela que salva o passado, não só porque dele sem lembra (assim o conservando), mas porque demarca uma lápide, um marco no presente que permite o luto e o seguimento da vida.

Trabalhando sobre essa perspectiva do anacronismo geracional, Didi-Huberman irá trazer a ideia de um *tempo impuro* como um tempo complexo, como uma extraordinária montagem de tempos heterogêneos que forma esses anacronismos (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.16). Diante dessa ideia, colocar em

<sup>84</sup> Lembrando o conceito de perlaboração em de Freud que “o *labor* do lembrar possa libertar o sujeito do passado”

<sup>85</sup> Ao ponto de afirmar nas suas anotações críticas às Teses: “A História, no sentido rigoroso, é uma imagem surgida da rememoração involuntária”

questão o anacronismo é uma forma de interrogar a plasticidade que é seu fundamento e, com essa plasticidade, a mistura dos diferenciais de tempo na obra de cada imagem. Forma-se, assim, uma anacronismo paradoxalmente fértil, pois para se ascender aos múltiplos tempos que ficam estratificados em uma imagem (o passado registrado, o presente de quem olha a imagem e o futuro a que só ela resistirá), àquilo que sobreviveu, à longas durações, deve haver um ato de reminiscência: um choque, uma irrupção, um clarão que expõe o tempo e que Benjamin e Proust bem descreveram sob o nome de *memória involuntária* (DIDI-HUBERMAN, 2000, p.20).

Para Benjamin, qualquer coisa do passado das palavras pode ser salva. Utilizar os discursos do passado, encadear frases esquecidas, permitirá dar uma visão aos sonhos de uma época. As frases liberadas do seu contexto serão como novas, prontas a novas utilizações, a novas aventuras. O choque do reencontro poderá provocar essas *iluminações profanas* que Benjamin aguardava (ROBIN, 2005, p.51). A noção sedutora de crítica articula tanto a ideia de uma orgulhosa ruptura com o passado tanto quanto o sonho de um futuro transformador. Ela parece ser uma forma de presente cheio de promessas e de perdas que fazem esse momento vivido, além do fato de ser um espaço-limite, habitado por uma tendência especulativa para uma nova história (DERROITTE, 2012, p.5). Deve a crítica garantir à obra uma recepção e que o futuro dessa obra possa se construir a partir de um presente que a convoca na sua recepção.

Benjamin opta por construir uma teoria do fragmento que, rompendo com o superpoder moderno que exige um intelectual omnisciente, ele propõe um reconhecimento da função crítica da falta, do papel que o esquecimento (o apagamento) tem para a história (DERROITTE, 2012, p.12).

O *inconsciente do esquecimento* é o nome que Benjamin dá ao inconsciente coletivo, à dimensão coletiva do inconsciente. Esse inconsciente é construído por experiências que são, pouco a pouco, apagadas da memória e da cultura dominantes, que são rejeitadas do enredo da história triunfal, que são invisíveis, mas, por outro lado, persistentes. Benjamin irá tomar essa expressão

“*inconsciente do esquecimento*” de Dr. Pierre Mabille, médico que era amigo dos surrealistas (sobretudo André Breton), que assim a definiu:

« *L'autre part de l'inconscient est faite de la masse des choses apprises au courant des âges ou au courant de la vie, qui furent conscients et qui par diffusion sont entrées dans l'oubli (...).* » (BENJAMIN, 1989, p.414).

Diante disso, o *inconsciente do esquecimento* não vem antes do indivíduo, ao contrário, ele é a expressão de uma experiência adquirida por indivíduos. Para Benjamin o coletivo não pode ser visto como o impessoal, mas sim como aquilo que se compõe por uma pluralidade de experiência individuais (FABBRI, 2012, p.146).

“Mas o esquecimento – e aqui atingimos um novo patamar na obra de Kafka – não é nunca um esquecimento individual. Tudo o que é esquecido se mescla a conteúdos esquecidos do mundo primitivo, estabelece com ele vínculos numerosos, incertos, cambiantes, para formar criações sempre novas. O esquecimento é o receptáculo a partir do qual emergem à luz do dia os contornos do inesgotável mundo intermediário nas narrativas de Kafka” (BENJAMIN, 1996, p.156/157).

A atenção ao lugar do desaparecimento apela para um forma de piedade que não é religiosa, mas sim é o desejo de conhecer e nomear aquilo que transporece. A reminiscência se localiza na falta da memória: ela testemunha o esquecimento pelo qual se construiu a cultura (FABBRI, 2012, p.147).

Para Benjamin, o que une a religião, os mitos e o capitalismo, em um sincretismo que pode parecer desvirtuante, é a forma vazia do culto: que procede por um discurso que esquece o que se comemora. Pela rememoração se alcança a redenção do que desaparece. Não por um ato mágico que superará a falta, mas porque a falta não é outra coisa que o esquecimento, a falta de atenção (FABBRI, 2012, p.149).

No seu texto introdutório ao *Livro das Passagens*, Benjamin irá afirmar:

« *Il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou que le présent éclaire le passé. Une image au contraire, est*

*ce en quoi l'autrefois rencontre le maintenant dans un éclair pour former une constellation.* » (BENJAMIN, 1989, p.358).

Ao produzir esse clarão, esse lampejo, tem-se uma resposta que significa o que Benjamin descreve na *tese V*:

*« (...) c'est une image unique, irremplaçable du passé qui s'évanouit avec chaque présent qui n'a pas su se reconnaître visé par elle »* (BENJAMIN, 2003, p.435).

Quando se adota um ponto de vista atento ao tempo histórico e ao seu processo de entrelaçamento, de contração e aceleração, o famoso teto pintado por Michelangelo na *Capela Sistina*, por exemplo, se torna uma imagem na qual o *antes* e o *agora* se reencontram para formar uma constelação. A hipótese que se sustenta com essa afirmação tenta fazer a *Capela Sistina* como uma imagem que visa o presente, pois já se sabe, de antemão, que ela possui uma dinâmica temporal orientada para o presente do *Julgamento Final*. Diante dessa perspectiva, a *Capela Sistina* aparece como uma junção pela qual o tempo da origem (gênesis), o da fundação (com as histórias de Moisés e Cristo) e o do término (com o *Juízo Final*) não são independentes, mas ao contrário são interdependentes formando um desenho unitário que segue as grandes linhas da história da salvação agostiniana (CARERI, 2015, p.66).

Visto por um ângulo freudiano, o plano pelo qual Baudelaire desenvolve seus poemas se funda na experiência do tempo presente, um tempo que mede a distância dos traços que não foram jamais narrados e do momento de despertar da consciência. É a partir dessa leitura atenta das obras de Baudelaire que Benjamin desenvolve suas reflexões absolutamente inovadoras sobre a história: a percepção do tempo não é linear, mas também não é constituída sob a dicotomia de um tempo subjetivo e outro objetivo (RÜDIGER, 2015, p.197).

A constelação imagem do passado x fulguração x conhecimento não surpreende o leitor do texto de Benjamin sobre Proust. Ele afirma: “*essa concentração pela qual se consome com a rapidez de um relâmpago aquilo que,*

*sem ele, esta comprometido com a decrepitude e crepúsculo, é o que se chama rejuvenescimento”* (BENJAMIN, 1996a, p.45). O instante só pode livrar uma essência da verdade a qual seu destino é ser perdida. O conhecimento é o conhecimento da perda. Resta a fulguração do relâmpago. Assim, tudo que análise define como *conteúdo de verdade* da obra de Proust é transferível à concepção da história, que não é outra coisa do que uma subcategoria da narração (KAHN, 1998, p.180).

### 3.7.

**O eterno-retorno do sofrimento: repetição e continuidade de uma história da opressão.**

#### “Renúncia”

“Chora de manso e no último... procura  
Tentar curtir sem queixa o mal que te crucia:  
O mundo é sem piedade e até riria  
Da tua inconsolável amargura.

Só a dor enobrece e é grande e é pura.  
Aprende a amá-la que a amarás um dia.  
Então ela será tua alegria,  
E será, ela só, tua ventura...

A vida é vã como a sombra que passa...  
Sofre sereno e d'alma sombranceira,  
Sem um grito sequer, tua desgraça.

Encerra em ti tua tristeza inteira.  
E pede humildemente a Deus que o faça  
Tua doce e constante companhia...”

(BANDEIRA, 1990, p.151)

Em 1906, acometido gravemente pela tuberculose e com apenas vinte anos, o poeta Manuel Bandeira escreve esse desesperado soneto naquilo que ele qualifica como um “*estado de subdelírio noturno*” (CAMPOS, 1986, p.126). Soa desses versos um apelo de alguém que deve “*curtir sem queixa o mal que te crucia*”, ou seja, deve se acostumar com a dor que se perpetua e se renova a cada momento.

Organizações não governamentais e Organismos Internacionais (como a ONU) não se furtam em elaborar relatórios, pesquisas e indicadores que apresentam essa face cruel do Estado brasileiro. Torturas, assassinatos (forjados como autos de resistência), grampos ilegais, etc., são práticas corriqueiras no país que, a despeito da grita humanística dessas entidades, muitas vezes encontram respaldo na população brasileira que começa a ver com olhos complacentes essas práticas (vistas como justificáveis em face do aumento exponencial da violência que não se restringe mais ao espaço das grandes cidades brasileiras).

Relatório da “*Anistia Internacional*” aponta que uma parte significativa da população que vive em “comunidades socialmente excluídas continuaram a enfrentar a violência dos grupos criminosos, além de um policiamento abusivo que geralmente trata os moradores como supostos criminosos”<sup>86</sup>. Esse relatório aponta, ainda, a atuação de grupos de extermínio e milícias nas comunidades carentes. Nesse sentido, um dos dados mais explicitamente conectado com o passado (que se deve conhecer, revelar e (re)lembrar) são as informações contidas quanto a situação prisional brasileira, em que se ultrapassou a marca de 600 mil encarcerados, sendo 40% destes vivendo uma (absurda e cada vez mais comum) detenção provisória, ou seja, aguardando julgamento e sendo obrigados a conviver com a situação degradante dos presídios brasileiros e suas torturas, execuções sumárias, superlotação, etc.

Um dos conceitos fundamentais para se pensar a continuidade do sofrimento dos oprimidos está na ideia de “*eterno-retorno*” (retirada de Blanqui e Nietzsche) que revela a *fantasmagoria* da própria história, *fantasmagoria* do

<sup>86</sup> Obtido pelo endereço eletrônico da ONG: <http://www.amnesty.org/pt-br/region/brazil/report-2012#section-8-6>

antigo e do novo, ideologia do progresso, perpetração da antiga ordem social aliada à chegada perpétua de “novidades” no mercado. Ela representa a outra face da fantasmagoria do progresso sob a falsa mediação da dialética do tempo histórico, uma falsa síntese do passado e do presente. Benjamin opõe, assim, uma síntese verdadeira à esta consciência mística (BERDET, 2015, p.119).

Abensour sustenta *que*, no tribunal da história de Benjamin, enquanto Baudelaire aparece como a testemunha, Blanqui é o *expert* nesse processo histórico que a classe operária produz sobre a burguesa. Porque ele é o especialista na tradição dos oprimidos pois em sua vida ele experienciou justamente a realidade de um *estado de exceção* que se tornou a regra (ABENSOUR, 2013, p. 41). É por isso que, para Benjamin, Blanqui tem tanto a ver com Baudelaire quanto com Nietzsche. Na mesma configuração histórica, “*ideia fixa do novo e retorno do mesmo*”, os três se reúnem dentro de uma mesma visão hipnótica do tempo. A fórmula do “*novo sempre velho e do velho sempre novo*” (cf. BLANQUI, 2012) corresponde de modo rigoroso à experiência do “*spleen*” que descreve Baudelaire e que encarna o sentimento da catástrofe permanente (BERDET, 2015, p.122). Nesse sentido, Abensour afirma:

« *Blanqui concentre ses attaques contre la dogmatique positiviste, celle du ‘fatalisme dans l’humanité’ (...) selon laquelle le cours du monde est le tribunal du monde et le succès dans l’histoire le critère de la vérité* » (ABENSOUR, 2013, p.46).

A história, o conceito de história, joga um papel de verdadeiro mito no interior das estruturas estatais e tem por finalidade própria proteger essas últimas. É a representação moderna da história e a *fantasmagoria* do progresso que permitem às estruturas opressivas do Estado de se repetirem sem repouso, de renascerem elas mesmas de formas novas e de repetir o antigo sob a aparência de novo, de reiterar o *eterno-retorno do mesmo* o qual Blanqui <sup>87</sup> fornece a infernal visão (DAFOUR – EL MALEH, 1993, p.93).

<sup>87</sup> Cf. sua obra clássica “*L’éternité par les astres*” (BLANQUI, 2012)

A atração de Benjamin por Blanqui visa algo além de uma crítica política, pois é contra o dogma da continuidade, contra a doutrina do progresso contínuo que ele atacará a ideia do tempo como homogêneo e como engrenagem. Sendo assim, é somente com a fidelidade à ideia de justiça que se permite a ruptura da continuidade da injustiça. É com essa visão que Blanqui interpreta a história como um tecido complexo feito de ruptura, de descontinuidade, sobre um fundo contínuo de opressão. A ruptura com um passado mais próximo permite, graças à citação, a reativação de um passado distante, permite inventar a figura futura da liberdade (ABENSOUR, 2013, p.48).Blanqui acaba por se consolidar como o “*novo que é sempre velho e o velho que é sempre novo*”<sup>88</sup>. Sendo assim, seu nome conserva uma enérgica virtude na medida em que contribui para a *organização do pessimismo*, em que ele lembra que não é um verdadeiro pensamento de emancipação aquele que não tem como medida o terror da repetição (ABENSOUR, 2013, p. 56).

### 3.7.1.

#### A ideia do eterno-retorno

Em uma segunda introdução escrita para o “*Livro das Passagens*”, escrita em 1939, Benjamin se volta para tríade Nietzsche-Blanqui-Baudelaire e a apresenta a ideia do *eterno retorno* como um pesadelo que resume, para ele, todo o horror do século XIX. A saber:

« (...) *Blanqui s’y préoccupe de tracer une image du progrès qui se révèle comme étant la fantasmagorie de l’histoire elle-même. Cette résignation sans espoir, c’est le dernier mot du grand révolutionnaire. Le siècle n’a pas su répondre aux nouvelles virtualités techniques par un ordre social nouveaux* (...) ». (BENJAMIN apud MOSÈS, 2015, p.186).

Já Baudelaire, aparece trazendo a maldição da modernidade em sua incapacidade (paradoxal) de produzir o novo. Enquanto Nietzsche, em texto da sua “*Gaia Ciência*” (intitulado “*O fardo mais pesado*”), estabeleceu a primeira formulação da ideia de *eterno retorno* nos seguintes termos:

<sup>88</sup> « c’est du nouveau toujours vieux et du vieux toujours nouveau »

“E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem (...)! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar – e tu com ela, poeira das poeiras!’ – Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse?

(...) a pergunta ‘queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?’, esta pergunta pesaria sobre todas as suas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo!” (NIETZSCHE, 2012, p.205).

O que Nietzsche pretende afirmar com essa ideia não pode ser entendido como a existência de leis universais que projetarão ordem e estabilidade no mundo da mudança e do futuro, mas ao contrário a fragmentação do tempo em um número incalculável de unidades discretas e cada vez mais insubstituíveis. De forma a melhor compreender a ideia nietzschiana do *eterno retorno* de cada fragmentação do tempo não como a abolição da unidade do instante, mas, ao contrário, como sua projeção para o absoluto. O que desaparece aqui será, somente, o caráter transitório do instante, sua natureza passageira e transitória. A ideia nietzschiana do *eterno retorno* deve ser compreendida como uma figura do pensamento destinada a liberar o instante da fugacidade que lhe é inerente para elevá-la à eternidade. Dessa forma, nada do que acontece é indiferente pois tudo se passa para a eternidade. Nada poderá ser colocado em questão, pois tudo o que aconteceu, aconteceu uma vez para sempre (MOSÈS, 2015, p.190).

É justamente na medida em que a ideia eterno retorno acaba por liberar o instante presente da sua fugacidade que ela pode o projetar na eternidade e o tornar imperecível (MOSÈS, 2015, p.193). Sendo eterno, sendo imperecível, nenhum instante pode, então, ser perdido. Até se pode tentar ocultá-lo ou mascará-lo, mas o “risco” do seu retorno eterno pode acabar por revelá-lo quando menos se espera e, nesse momento (provocado pela reminiscência, rememoração, pela porta entreaberta...), o instante recupera sua capacidade (messiânica) de se fazer justiça à opressão continuada.

Uma das marcas do discurso de *Zarathustra* é da resignação, a aceitação fatalista de uma necessidade inscrita na natureza mesma das coisas. Para *Zarathustra*, o passado não é só irreversível, ele é, igualmente, inapagável: aquilo que aconteceu não desaparece mais, ele continua a existir e a assombrar o presente. Tudo que existe hoje já existiu no passado, de forma que o inventário completo de um momento do presente compreende, necessariamente, todos os momentos passados que perduraram até ele. Nesse sentido, o presente é feito da incessante repetição do passado (MOSÈS, 2015, p.197).

A recorrência do idêntico, que define a ideia do *eterno retorno* em Nietzsche, não é o resultado de uma combinação puramente aritmética, mecânica, mas é o efeito de um jogo de forças, de uma forma obscura de perseverança no ser ou da afirmação de si inerente à natureza (MOSÈS, 2015, p.201).

É essa relativização do instante presente que Nietzsche recusa, pois para ele, o instante vivido, como ponto de partida da experiência do tempo, tem um valor absoluto:

« Il faut que le devenir apparaisse comme justifié dans chacun de ses instants (...). Il ne faut absolument pas justifier le présent au nom de l'avenir ou le passé au nom du présent ». (NIETZSCHE *apud* MOSÈS, 2015, p.203).

Para Benjamin, a ideia do *eterno retorno* em Blanqui e Nietzsche é marcada por uma dupla determinação: por um lado, ela revela o desafio irremediável da ideia do determinismo mecanicista, sobretudo quando aplicada à visão da história; por outro lado, ela ilustra a aparição de uma mitologia moderna construída sobre as ruínas de uma ideologia burguesa em vias de degradação. Em seu *Livro das Passagens*, Benjamin parece mostrar que a ideia de *eterno retorno* funciona como uma antítese de sua visão da história, pois encarna a *má* filosofia da história, aquela que engendra a resignação melancólica diante do horror reinante e que conduz ao desespero (MOSÈS, 2015, p.207).

O desejo compulsivo de criar o novo, que é uma característica marcante do sistema capitalista, é todo contrário da verdadeira inovação. No século XIX, o

ritmo do progresso técnico foi ainda relativamente curto e novo aparecia, via de regra, como uma série de variações sobre aquisições antigas: “*c’est du nouveau toujours vieux, c’est du vieux toujours nouveau*”. Essa fórmula de Blanqui, citada por Benjamin no *Livro das Passagens*, ilustra a essência da moda, esta forma moderna do *eterno retorno* (MOSÈS, 2015, p.210).

As palavras expressas por Blanqui, em seu texto “*Contra o positivismo*”, encontram eco de forma evidente em Benjamin, especialmente no que se refere à concepção continuísta da história, dosada por uma visão do progresso histórico como inelutável, garantindo a perpetuação de uma história dos vencedores, cf. Blanqui: “*todas as atrocidades dos vencedores, a longa série de seus atentados são friamente transformadas em evolução regular, inelutável, como aquela da natureza (...)*” (BLANQUI, 2000, p.205).

A proximidade das ideias de Nietzsche e Benjamin sobre o *eterno retorno* pode ser assim evidenciada: ao fazer de todo presente e de todo passado objetos sujeitos a vontade humana, o homem buscará o retorno eterno, mas se o retorno não se efetivar de modo idêntico então, numa infinidade de tempos, uma multidão de virtualidades não vividas até aqui mas constitutivas do inverso de toda atualidade poderá passar à existência (NAZE, 2011, p.307). O tema do *eterno retorno* associado à especulação cosmológica de Blanqui (que fez do século XIX uma visão infernal) terá um papel decisivo na sua crítica do progresso histórico, no otimismo que acompanha esse progresso e na sua concepção do retorno do mesmo na análise que ele faz da “novidade” e do mercado (PALMIER, 2010, p.41).

4.

## A teoria da memória enquanto fundamento para operação do direito.

### Fala

#### Aos Inconfidentes Mortos

“(...) Agora, tudo  
jaz em silêncio:  
amor, inveja,  
ódio, inocência,  
no imenso tempo  
se estão lavando...

Grosso cascalho  
da humana vida...  
Negros orgulhos,  
ingênua audácia,  
e fingimentos  
e covardias  
(e covardias!)  
vão dando as voltas  
no imenso tempo,  
- a água implacável  
do tempo imenso,  
rodando soltos,  
com sua rude,  
miséria exposta...

Parada noite,  
suspensa em bruma:  
não, não se avistam

os fundos leitos...  
 Mas, no horizonte  
 do que é memória  
 da eternidade,  
 referve o embate  
 de antigas horas,  
 de antigos fatos,  
 de homens antigos.

(...) Quais os que tombam,  
 em crime exaustos,  
 quais os que sobem,  
 purificados?”

(MEIRELES, 1989, p.278/279).

Em palestra proferida em Ouro Preto, em 1955 (ou seja, apenas dois anos depois de haver escrito os versos acima), Cecília Meireles afirma que concebeu o “*Romanceiro da Inconfidência*” como uma tentativa de evidenciar como as diversas pequenas histórias pessoais foram, cada qual a seu modo, essenciais para o desenrolar da grande narrativa da *Inconfidência Mineira*. Nesse sentido, ela quer demonstrar “a imprescindibilidade das lágrimas e exílios, da humilhação do abandono amargo, da morte afrontosa – a imprescindibilidade das vítimas, para a definitiva execração dos tiranos.” (MEIRELES, 2008, p.10). Nesse sentido, o mote que levou Cecília Meireles aos versos dedicados aos inconfidentes mortos parece plenamente adequado para introduzir uma proposta de se pensar o direito à partir de uma teoria da memória (ou de uma nova epistemologia a partir desta) benjaminiana. Isso porque, assim como enfatiza a poetisa, deve-se construir uma forma de se operar o direito orientada pelo eco dos gritos sufocados, especialmente, daqueles gritos que nem sequer a morte foi capaz de acabar com a expectativa por justiça. Deve-se oferecer o palco (jurídico) para amplificar a voz do mais oprimidos e silenciados, pois conforme ensina:

“(...) nesse mundo emocional que o tempo acumula todos os dias nem o mais breve suspiro se perde, se ele foi dedicado ao aperfeiçoamento da vida.

(...) era preciso iluminar esses caminhos anteriores, seguir o rastro de ouro que vai, a princípio como fio de um colar, ligando cenas e personagens, até transformar-se em pesada cadeia que prende e imobiliza num destino doloroso.” (Idem, p.22)

Tal qual a fórmula consagrada por Hegel (mas tomada de Schiller): a história do mundo é o tribunal do mundo. Essa célebre frase, ironicamente, também sucumbiu à história, uma vez que não cabe mais uma identificação entre os vencedores da história como portadores da verdade. Diante dessa constatação pode-se afirmar que a ciência histórica não se pauta mais pela busca de um veredito sobre o passado. Pelo fato de ter sido, de início, produzida como uma ciência do arquivo, ou seja, que buscava estabelecer os fatos pela análise crítica dos documentos, e mais tarde, quando se transforma em ciência social, ou seja, que buscava identificar e elucidar as atividades dos homens do passado, a ciência histórica acabou privilegiando uma outra concepção da verdade, uma verdade de tipo científico (HULAK, 2016, p.4). Essa fantasmagoria se constrói como uma ilusão concreta (sic), ao mesmo tempo estética (com a moda e as artes) e arquitetural (com as passagens), da coexistência de classes no espaço urbano. Dissipar essa ilusão é o papel da crítica revolucionária (LACOSTE, 2003, p.17). Essa “ilusão concreta” de que fala Lacoste, também pode ser lida sob a perspectiva do direito. Nesse sentido, se constrói e compartilha, na práxis jurídica e judiciária, uma ilusão de coexistência de classes que são, de fato, completamente apartadas dentro de um mesmo edifício jurídico. Entretanto, a vida concreta, a vida real expõe, de modo peremptório, as diferenças nos espaços de habitação desse “edifício”. Dessa forma, enquanto ao Direito Penal cabe um público bem definido e delineado, o Direito Tributário, por exemplo, também tem sua vizinhança, claramente, bem conhecida.

*« La contemplation du passé possède quelques vertus. Ne les négligeons pas. Aucun schéma ne s'imposant à nous, ayons la modestie nous tourner vers l'Histoire pour éviter de réitérer les erreurs qui ont conduit à la situation actuelle » (BURGELIN, 2003, p.18).*

Traverso demonstra que Kafka (assim como Benjamin) também sofreu uma grande influência do pensamento weberiano na medida em que foi aluno do irmão mais novo de Max Weber (Alfred) na Universidade de Praga. O que move Kafka não é uma intuição da natureza destruidora e desumana da técnica moderna,

mas é, precisamente, a eliminação do homem em um mundo transformado em universo opressor e incompreensível. Os personagens do seu texto “O processo” são reduzidos à suas funções, uma função que é exercida sem jamais se questionar ou refletir sobre sua finalidade (tal qual Eichmann que Arendt irá encontrar em Jerusalém). Esses personagens cumprem sua função em face de um dever e, a partir dessa racionalidade, a violência pode se desenvolver sem encontrar nenhum questionamento ético (TRAVERSO, 1997, p.52). Tal como se fossem “Eichmanns” muitas vezes se justifica as ações da burocracia estatal, como no exemplo da atuação violenta da polícia contra manifestações no Brasil e o mote de que: “só estou cumprindo ordens”. Em um texto publicado em Viena, em 1910, Alfred Weber (irmão mais novo do famoso sociólogo) descreve o processo de racionalização do mundo que assumiu, à essa época, uma nova etapa de uma verdadeira “metamorfose burocrática” que visava transformar as elites tradicionais da sociedade em funcionários assalariados (TRAVERSO, 1997, p.54). Guardadas as devidas diferenças e proporções, não deixa de ser interessante notar uma similaridade dessa leitura de Alfred Weber, descrevendo a Áustria de mais de um século atrás, com a realidade brasileira em que os filhos da elite e das classes mais favorecidas pela educação (em um sistema marcadamente excludente e segregador de acesso as melhores escolas, nas diferentes etapas de formação educacional) correm em massa para tentar, via concurso público, serem incorporados na burocracia estatal, ainda que, por uma retórica conservadora e (pseudo) liberal que marcam a sociedade brasileira, sejam críticos contumazes do papel do Estado e do seu custo para a população brasileira.

‘*Acedia*’ e quietude: incapaz de responder às exigências do passado, nem de reconhecer o perigo que ameaça os mortos e vivos, o historiador (positivista) se refugia em uma história imaginária, aquela história cultural da humanidade com seus heróis e gênios. Essa melancolia, diante da história dos vencedores, acaba por levar a um consolo por meio da identificação com essa história. O conhecimento do passado passa pelo momento de perigo que obriga à uma rememoração para ficar longe dos problemas. Isso porque cada instante em que rememoro a cena crítica acaba por ser uma “*porta entreaberta por onde pode entrar o messias*”. É nesse sentido que se pode afirmar que as fissuras na temporalidade homogênea (1917, tendo a *Revolução Russa* como exemplo típico

dessa fissura. Aqui do Brasil deve-se lembrar: Palmares; Canudos; a Inconfidência; as Revoltas dos escravos e independentistas; etc.) acabam por abrir uma brecha na história dos vencedores atrás da qual pode-se perceber o paraíso originário (BERDET, 2014, p.274)

Passado, presente e futuro se contraem, nessa realidade, em um instante onipresente. Após a história do evento, que dominou a historiografia até o século XX, é chegado o tempo de uma história accidental, do instante propício, do *Kairós* do tempo real do imediatismo e da ubiquidade que domina não só o espaço geofísico como a duração de um tempo hiper-realista que pressiona, de todas as partes, o *continuum* das atividades humanas que se tornam, cada vez mais, interativas (VIRILIO, 2009, p.71). Essa lógica da história accidental do imediatismo e da ubiquidade é bem condizente com a realidade de grande parte da sociedade contemporânea que, conectada com seus *smartphones*, passa a não ter mais hora nem lugar para ser contatada, produzindo-se assim uma série de efeitos, inclusive no Direito, como por exemplo: emails de trabalho no fim de semana e horários de folga; com as questões da privacidade (especialmente dos famosos) que são constantemente invadidas por curiosos; questões de direito de família; etc.

O poeta e ensaísta venezuelano Fernando Baéz afirmava que um livro nunca é destruído enquanto objeto físico, mas como lugar de memória. Para ele, não há identidade sem memória e o memoricídio é a base da destruição das obras literárias. Nas suas palavras:

*« Si l'on ne se souvient pas de ce qu'on est, on ne sait pas qui on est. Au cours des siècles, nous avons vu que lorsqu'un groupe ou une nation tente de soumettre un autre groupe ou une autre nation, la première chose qu'il fait est d'essayer d'effacer les traces de sa mémoire pour reconfigurer son identité » (BAÉZ, 2008, p.25).*

A identidade de uma nação é ligada à sua história, privá-la da memória abre a possibilidade de reconfiguração da sua identidade. Conforme Borges ensina, dentre todos os instrumentos humanos o mais fascinante é o livro. Os outros utensílios são extensões do seu corpo. O microscópio, o telescópio, são extensões da sua visão; o telefone é uma extensão da sua voz; o arado e a espada,

extensões do seu braço. Mas o livro é outra coisa: o livro é uma extensão da memória e da imaginação (BORGES, 1994, p.78). Nesse terreno, o Direito exerce um papel tão fundamental quanto a história. Porque o Direito consagra as liberdades de pensamento, opinião, expressão, de escrita, os direitos da história, etc. Diante disso, a história e a memória podem ser protegidas. Ao mesmo tempo, essas liberdades podem ser atacadas em nome das mesmas liberdades, podem se voltar contra elas mesmas, sendo apenas conceitos intelectuais que o legislador pode talvez tentar recompor (PUIGELIER, 2010, p.73).

O *memoricídio* é considerado um crime contra a humanidade, assim como o genocídio e a purificação cultural. As Organizações Internacionais consideraram que a destruição sistemática e deliberada de bibliotecas e arquivos caracteriza um crime contra a humanidade, em virtude das Convenções de Genebra (1949) e de Haia (1954).

A escritura é a fonte da memória protegida, é o seu prolongamento. Pouco importa a forma da escritura, pouco importa a sua profundidade, toda memória pode se inscrever no escrito, toda história pode nele ser retida. A literatura cria, assim, os personagens que dão ao Direito uma figura humana (GARAPON, 2008, p.8).

Quando se fala em arquivo, está-se a falar da memória de uma nação, do seu patrimônio histórico. Depois de muito tempo, segundo François Hartog, os historiadores aprenderam que a história se faz com os documentos. Os historiadores modernistas se tornaram pioneiros de um novo arquivismo em que a distância entre o arquivo e o evento, entre arquivo e memória, se cruzam (PUIGELIER, 2010, p.79).

Em relação ao legislador não se deveria falar em *memoricídio*, mas em perda de passado, de perda de uma forma de memória, de um entrave à liberdade de lembrar, as liberdades de pensar e escrever sendo necessariamente atingidos. À força de proteger pelo Direito, se caça pelo Direito aquilo que se quer proteger (PUIGELIER, 2010, p.86).

O uso do modelo judiciário, que permitia a história a pretensão de estabelecer a verdade política, é então visto como um obstáculo arcaico ao bom desenvolvimento do conhecimento. Deve-se fazer uma análise da relação entre a verdade histórica e a verdade judiciária. Deve-se, assim, comparar o trabalho histórico com o processo inquisitório de estabelecimento dos fatos (cf. GINZBURG). Deve-se, ainda, comparar o trabalho histórico com a confrontação de narrativas diante de um tribunal. Essa análises levarão a duas teses distintas: a primeira, de que o historiador não saberá renunciar a uma visão propriamente científica de verdade (que o modelo instituído nos tribunais não permite restituir); a outra, de que o caráter heterogêneo das visões do conhecimento e de imputação de responsabilidade não remete a uma distinção entre práticas profissionais (uma vez que o historiador pode escolher participar na imputação de responsabilidades e mobilizar suas ferramentas e conhecimentos para este fim).

O Direito coloca, aquele que o examina, diante de alguns paradoxos temporais. O primeiro deles pode ser assim descrito: a lógica do Direito como projeto, ou seja, o Direito como capaz de oferecer um projeto de sociedade futura, implica em uma ruptura com o passado e em uma capacidade de transformar o presente. Mas, caso pretenda modelar de tal forma o futuro, o projeto supõe um mínimo de institucionalização e, conseqüentemente, de durabilidade. Diante disso, não é possível dar-se por satisfeito com a simples alternativa entre permanência e mudança, isso porque a questão temporal (como fica claro nessa referência ao Direito) é radicalmente dialética. As grandes Revoluções Americana e Francesa vieram impor o modelo de um Direito orientado para o futuro. O *Prometeu* jurídico opõe a força do instante criador, o tempo forte da inovação e da iniciativa que inaugura uma nova era, ao evento que produz o advento, o *Kairos* ou a ocasião propícia que traz os grandes avanços políticos, que faz o tempo reversível, que faz, em suma, revolução. Importa ressaltar que *Kairos* não é captado de modo independente a *Chronos*. Isso porque, a descontinuidade só surge a partir de um fundo de continuidade (OST, 1998, p.9).

Face a sucessão aleatória de instantâneos jurídicos ou diante da sua articulação puramente formal ou procedimental, o que se pretende é pôr em

marcha uma reflexão de um projeto de sociedade com duração. Não a duração estática dos anos de ouro revolucionários, mas sim a duração criativa, aberta a cada dia a reinterpretação dos valores fundadores que, a partir da experiência do passado e das aparições do futuro, dão consistência ao presente. É só na articulação de quatro tempos específicos que o Direito pode contribuir para a produção desse equilíbrio dialético da duração criativa: o tempo da memória que liga o passado e o tempo do perdão que o desliga quando quiser; o tempo da promessa que liga o futuro e o tempo da colocação da questão que permite o desligar quando queira. Cada uma dessas temporalidades é uma condição necessária mas não suficiente de produção do equilíbrio buscado. Em suma, parece que a questão que a atualidade jurídica coloca é de se saber se o instantaneísmo que caracteriza a cultura contemporânea se traduz por um Direito acelerado, efêmero e aleatório e como isso compromete a capacidade do Direito de projetar seus valores no futuro (OST, 1998, p.14).

O que Haarscher pretende é colocar no âmbito da Filosofia do Direito um destaque sobre a complexa relação existente entre o passado e o presente. De modo tautológico se pode afirmar o passado precede o presente, entretanto, a experiência filosófica é clara em apontar que jamais existirá um passado que não seja, ao menos parcialmente, constituído pelo presente. Pois é a partir do presente que se olha o passado e que, justamente, ele é “presentificado” ao se selecionar os elementos que são mais relevantes ao sujeito que interpreta (HAARSCHER, 1998, p.160). Esse pensamento permite concluir pela lógica da abertura do passado que, sendo ele interpretado e selecionado pelo presente, a cada novo presente que o futuro guarda um novo passado pode ser revelado a partir das escolhas feitas em cada um desses presentes.

Cada época tem seu próprio passado, ou seja, não há nenhuma substância do passado, visto que ele constitui a projeção imaginária dos interesses da cultura do intérprete, daquele que vive do presente. O passado só é acessível por meio dos seus traços, dos restos inscritos na memória, nos textos, imagens, etc. Dito de outra forma, ele só se oferece para aquele que o busca por meio dos seus frágeis sinais.

A justiça faz parte do movimento geral das sociedades e, nesse sentido, ela é orientada para o futuro (para a organização de um mundo melhor, mais justo). Ao mesmo tempo, ela só ganha sentido se aqueles que a ela recorrem se beneficiam de todas as suas garantias. Essas garantias se ligam ao passado em um duplo sentido: deve-se provar os fatos passados pertinentes à causa; além de ser necessário aplicar uma regra anterior aos fatos para se evitar a retroatividade (HAARSCHER, 1998, p.163).

Diante do reconhecimento da fragilidade do passado representado hoje, conclui-se sobre seu caráter manipulável que é distorcido, quase naturalmente, de modo a atenuar os efeitos de uma decisão passada, publicamente proclamada e que hoje pesa sobre as pessoas. O esconder os fatos passados, que ainda incomodam, vai até o extremo de uma atitude revisionista que pretende apagar das páginas da história seus fatos mais desabonadores (HAARSCHER, 1998, p.168).

A base de um controle quase total da sociedade (pensando no modelo Orwell, em seu 1984) consiste na exploração científica de uma dimensão da fragilidade do tempo inerente à experiência humana como tal. No conjunto das reflexões sobre a fragilidade das democracias e sobre aquilo que poderia servir de base a um poder tendencialmente totalitário, a questão do tempo, suas condições *transcendentais* foram, em certa medida, subestimadas (HAARSCHER, 1998, p.169).

O que Fitzpatrick propõe pode ser resumido da seguinte forma:

*“What appears puzzling or contradictory in law, what appear constantly to fracture law or at least to derogate from its settled coherence, is revealed in the frame of temporality as constituting law and law’s dynamic” (FITZPATRICK, 1998, p.185).*

Dentre suas múltiplas propostas e perspectivas, Derrida apresenta, na sua *Força de Lei*, uma forma de tornar explícita a distinção entre justiça e direito, ou seja, entre uma justiça (inapreensível, incalculável, atemporal) e o exercício em seu nome da lei e do Direito.

*“When we say ‘time’, I believe we mean at least two things. We mean changes. And we mean something unchangeable. We mean something that moves. But again an unmoving background. And vice versa. Animals can sense changes. But consciousness of time involves the double sense of constancy and change. Which can only be attributed to those who give expression to it. And that can only be done through language, and only man has language.*

*(...) If we say that ‘time has passed’, then something must have changed – if nothing else, the positions of the hands of a clock, otherwise we could not know that anything had passed. At the same time something must have remained the same – if nothing else, then time itself, otherwise we could not recognize the new situation as something that has sprung the starting point. The word ‘time’ contains a unity of movement and changeless.*

*(...) In its simplest form it is the indescribable combination of recognition and surprise that arises when the mind encounters the movement of the world. It is the acknowledgement of the fact that, in every change, there is something never before seen, something unique and irreversible, and something that always remains the same” (HOEG, 1995, p.230-233).*

O Direito é, por óbvio, dependente da sociedade, da política, da vontade do povo. No mesmo sentido, ele é um produto da história que emerge em certas situações sociais e que muda quando muda a sociedade. Dessa forma:

*“No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each dialogue a scripture” (FITZPATRICK, 1998, p.197).*

Em sentido contrário do da afirmação acima, Derrida irá apontar que o Direito não só está fora da sociedade como ele próprio acaba por ordená-la e, assim até, cria-la.

Antes de ser vista como fonte de preconceitos, a história foi, por muito tempo, considerada fonte de esperança. A ação na história (ou pela história) permite que se espere uma possível liberação, uma melhoria da condição terrestre do sujeito. Para a filosofia da história a violência é um mal necessário que prepara para um mundo novo e melhor. A revolução é, de fato, devastadora, mas ela antecipa a chegada da liberdade, ela promove a proximidade com a resolução das questões que afligiam o mundo anterior. Diante disso, é que Garapon irá afirmar que o homem contemporâneo não pode mais se contentar em ser os escrivãos, os notários da história, ele quer ser seu procurador. Nesse contexto, a história já não

mais é o tribunal do mundo, ela foi judicializada na justiça dos homens. A justiça de alguns homens, que por óbvio são os vencedores, ela é a obra daqueles que querem consagrar a vitórias das armas pelo veredito de um tribunal. É por isso que ele afirma que as diversas Comissões da Verdade e Reconciliação (que se repetiram em vários países do mundo) querem menos julgar a história do que limpar os germes do ressentimento que ela guarda em seus flancos e que podem querer se repetir (GARAPON, 2008, p.10).

A justiça que essas Comissões pretendem pode qualificada como: “*restaurativa*”, visto terem o objetivo de sancionar as principais violações aos direitos humanos. Por isso, ela preserva a memória e tenta garantir meios que impeçam as instituições públicas de voltarem ao passado; ela também é uma justiça “*transicional*”, pois foi concebida como um instrumento que garanta o sucesso do retorno a uma democracia durável e que, também, promova alguma forma de reparação (material até) para suas vítimas. No contexto dessa justiça dupla a história é apreendida pela lembrança das violências e por uma situação paroxística da qual se deve sair ou prevenir (GARAPON, 2008, p.110). Curioso é notar que é inevitável constatar que o processo de seleção da violência que se quer lembrar, reparar, como história (e como mito fundacional) não impede que as mesmas sociedades que se submetem aos trabalhos dessas Comissões convivam com outras violências atuais, muitas dessas com origem naquele passado que se quer superar.

Alguns autores irão afirmar que esse processo de transição tem um tempo muito superior ao meramente jurídico e, nesse sentido, destacam que este processo ainda não terminou. É possível que os males atuais procedam deste esquecimento, do que se convencionou chamar de “*los agujeros negros*” da transição. Para além dos episódios da luta dos intelectuais e da interrogação sobre sua consciência histórica, cabe se interrogar sobre os fundamentos e sobre o alcance destas na ambiguidade de um período que acabou sendo constituinte (AUBERT, 2015, p.128).

Houve uma cultura de transição, quer dizer, uma intuição de que da definição histórica desse período dependia o futuro do país. Mas a transição é

tanto u projeto quanto um período e, conseqüentemente, um processo indefinido cujo estudo agrega, em parte, o historicismo de alguns observadores que se solapa com o enfoque teleológico da versão oficial. Nesse sentido Robert Escarpit assinalou: “*lo que no sabemos (...) es la silhuete de la nueva España que se edificó desde una generación detrás de la fachada y que nos será revelada cuando caiga esta pantalla de humo*” (ESCARPIT *apud* AUBERT, 2015, p.131).

Atualmente, se vive uma nova fase no trabalho dessas Comissões. Não se busca mais, com a mesma intensidade de outros momentos da história, reprimir autores ou reconciliar os povos após uma grave crise, mas se quer reparar os crimes do passado, independentemente de qualquer situação específica. Essas formas de reparação podem ser resumidas em três:

A reparação *simbólica* é aquela que busca superar o evento histórico por meio de um gesto que exprima o remorso e o engajamento para que nunca mais se repita. A forma mais espetacular e controversa é o arrependimento, ou seja, um ato público de contrição. Outra forma, é a construção de monumentos em memória das vítimas.

Há também a reparação *política* que quer estabelecer meios concretos e positivos para se eliminar, de forma definitiva, os traços da injustiça histórica ainda presentes na população. O mais célebre desses mecanismos são as discriminações positivas - que vão desde o sistema de cotas, quanto, por exemplo, na distinção entre homens e mulheres na licença pós-nascimento do filho.

Por último, há a reparação *material* ou pecuniária que se faz presente nas indenizações pagas pelas vítimas presentes nesses históricos julgamentos (GARAPON, 2008, p.12).

É curioso notar que a nova leva de judicialização da história não mobiliza mais o direito penal, cujo instrumento é a sanção, mas o direito civil que visa a reparação de um ato passado pela restituição de um bem ou pela indenização de um dano. O grande público é menos familiarizado com o direito civil do que com o penal, que é mais espetacularizado e, logo, mais facilmente

consumível (GARAPON, 2008, p.59). Parece que essa apropriação dos julgamentos históricos pelo direito privado, mais especificamente o direito civil, é um sintoma característico de uma realidade social e política que torna muito difícil a reconstrução da memória dos mais pobres e desfavorecidos. Isso porque, o direito civil (com seu fundamento, em grande medida, patrimonialista) acaba sendo mais utilizado pelas classes mais favorecidas (que, por óbvio, tem patrimônio), enquanto aos mais pobres resta servir como clientela preferencial no direito penal que, conforme demonstra Garapon acima, está cada vez mais distante dos tribunais de memória.

Um interferência dessa proporção do direito privado patrimonial no direito público e na política (interna e internacional) não acontece sem suscitar uma série de problemas e reflexões. Essa vontade de indenizar os preconceitos históricos revela um movimento, mais profundo e vasto, de extensão do direito em detrimento da política que marcou o fim do século XX. Essas reparações são passíveis de crítica pelo seguinte motivo: são sempre instituídas em via de mão única. Isso porque a metrópole deve parar de se pensar como eterna obrigada com suas colônias, pois ao se colocarem no estatuto de vítimas, ou seja, como possuindo direito à uma reparação, é como se excluir de protagonizar a história da qual foi partícipe, é recusar medir sua própria responsabilidade, indo além, tais reparações são improdutivas em termos políticos ou, o que é pior, expandem as divisões da comunidade política que pretendem ocupar. Longe de promover reconciliação, elas acabam atizando os ressentimento e se lançando em uma inquietante “*concorrência de vítimas*” (cf. CHAUMONT, 1997).

Ao se analisar esses casos de reparação dos preconceito revelou-se que eles não tinham como único objetivo acertar as contas passadas, mas esse objetivo se escondia em um outro, aparentemente mais importante que o primeiro: reduzir o sofrimento causado pela sensação de exílio político produzido por essas injustiças históricas. Essas reparações então não pretendem, somente, reduzir as distâncias no tempo, mas também no espaço (GARAPON, 2008, p.91).

O desafio (menos visível e conhecido) que se pretende superar com essas ações de reparação é, para além de acabar com as injustiças históricas, o de

reduzir politicamente o sentimento de afastamento da cidade política a qual pertencem, como uma forma de exílio político que mina a cidadania formal (GARAPON, 2008, p.20). Não se reconhecendo nas instituições que o cercam no mundo, não sendo reconhecido pela sociedade (pelo menos não pela sua história e seus sofridos caminhos) ou pior se resumindo à um formal sujeito de direitos, mas, principalmente, deveres que lhes são imputados mas que sequer conhece, os marginalizados, os desfavorecidos, os vencidos de sempre vagam pelas ruas desse imenso país, buscando nas sombras e de cabeça baixa não chamarem atenção e, assim também, não serem imputados por práticas que sequer conhece, por crimes que jamais (conscientemente) cometeu.

Em suma, a finalidade desses julgamentos históricos deixa de ser o de criminalizar a história e passa a ser o de estabelecer a civilidade no mundo. Civilidade em um duplo sentido: tanto quanto uma tentativa de interromper a barbárie, quanto também, como já dito acima, de estabelecer o direito civil. Essa nova forma de globalização pretendo menos reescrever a história (a punindo) do que a superar sob a forma de uma indenização (GARAPON, 2008, p.22).

O interesse do homem pela história não pode ser jamais visto a não ser como motivado por razões presentes. Diferentemente da história, a justiça não se remete ao passado para restituí-lo o mais fielmente possível, mas para pôr fim a um evento que atingiu uma comunidade política contestando seus valores. O que faz com que o juiz se coloque, simultaneamente, em dois planos: por um lado aquele do passado, por outro o do presente. Isso porque, enquanto o historiador busca restituir o passado ao passado, o juiz comete, necessariamente, anacronismo ao visitar a história com categorias presentes (GARAPON, 2008, p.58).

De acordo com o historiador Henry Laurens (que é talvez a maior autoridade francófila na história do mundo árabe, com importantes contribuições, sobretudo, sobre a questão palestina), essa nova representação da história feita pela justiça pode ser assim resumida:

*« (...) Cette logique de judicialisation influe directement sur notre façon de nous représenter ce qui s'est passé dans une perspective de condamnation ou de recherche de circonstances atténuantes. On se situe dans l'entrecroisement de l'histoire comme connaissance issue du travail de l'historien et l'histoire comme déroulement du temps humain » (LAURENS, 2007, p.12).*

Essa nova representação da história, que passa a ser juridicamente construída, acaba por fazer com que episódios históricos grandiosos (como, por exemplo, a invasão do Iraque pelos EUA, ou então o Impeachment de Dilma Rousseff) sejam vistos menos como eventos políticos, que são, do que como fatos jurídicos.

A vinculação da justiça que se busca no tempo não pode servir de obstáculo. Isso porque, fatos tão antigos quanto a escravidão negra, por exemplo, não são jamais prescritos. A prescrição não pode purgar a história de todas as injustiças que acumulou no seu curso. A não ser na condição em que o corte (na história) que propõe encontre respaldo e sentido para os cidadãos. Quando reclamam por reparação pelo prejuízo sofrido, ou então por restituição dos bens perdidos ou danificados, os demandantes postulam que a história não se finde enquanto não pagar por seus crimes que ainda estão impunes, bem como pelo pagamento de suas dívidas ainda em aberto. Nesse sentido, suas demandas judiciais inauguram uma nova referência ao tempo (GARAPON, 2008, p.62). Entretanto, ainda que pretenda corrigir e interromper o fluxo de uma história que insiste em ser presente, esses processos judiciais deixam claro, ainda, que, ainda que punidos os crimes, ainda que reparado o dano causado, a história não se encerra, ela permanece aberta, como uma ferida que não cicatriza, pronta a novas investigações que sejam capazes de redescobrir detalhes recônditos, que sejam possam dar voz e fazer justiça daqueles que ainda aguardam pelo reconhecimento do seu sofrimento.

Ao ser transformada em indenização, a história acaba por ser concebida em termos individuais. Indenizar os prejuízos causados pela história por meio dos mecanismos e instrumentos do direito civil, tem como fundamentos os seguintes: as referências do direito civil permitem servir para a resolução das aporias das questões políticas e, indo além, das questões políticas passadas. Essas ações adicionam, ainda, a hipótese de uma despolitização das questões políticas. É

nesse sentido que se permite falar em judicialização da história, na medida em que o paradigma do processo é que serve de instrumento de interpretação da história (GARAPON, 2008, p.63).

Contrariamente às concepções antigas da história, que viam na revolução e na ruptura a formação do processo histórico, esse novo regime de historicidade, protagonizado pelo processo judicial, quer se religar com as gerações anteriores por um poderoso instrumento que é movido pelo sentimento de dívida. As ações judiciais comportam toda uma dimensão concreta (baseadas em uma lógica instrumental que busca decidir sobre o que é justo e qual a indenização apropriada e adequada para reparar o dano) que se opõem, em muitos aspectos, à utopia revolucionária, contrário que é àquela, inabalável, fé que espera, indefinidamente, pela promessa de um futuro redentor. Aquilo que se aceita como fatalidade, como algo inerente à história vai, pouco a pouco, se perdendo: agir com justiça significa, sobretudo, recusar que o tempo consagre a injustiça. Não fazer nada equivale a homologar a injustiça. Ao se interpretar a história, as vítimas reativam a relação com os autores dos seus prejuízos e sofrimentos, mas sob uma outra perspectiva. Em suma, a ação do processo civil na história é dupla: por um lado ela visará encerrar uma ação passada, ao mesmo tempo em que exerce um papel de grande influência sobre a formação do futuro (GARAPON, 2007, p.65).

A história não terminou: ela não foi terminada, ela não foi ultrapassada (pelo Direito, pela lei, pelos sentidos), ela foi parada (*“arrêtee”*). Seu tribunal está mudo, seu julgamento foi suspenso. Ela foi parada: o que significa que a justiça que cada geração espera que a história lhe faça aqui e agora se subtrai à história ou se excepcionará à ela (PROUST, 1994, p.9).

O que se pretende, com esse derradeiro capítulo, é tentar analisar de que forma essa nova epistemologia (cf. MATE, 2013) pretendida por Benjamin com sua teoria da história e da memória pode irradiar para a prática jurídica e para o trabalho no (e do) Direito.

## 4.1.

**A importância da narrativa como elemento para uma construção crítica do Direito: desaparecimento do narrador como o desaparecimento da experiência**

**“Idealização da Humanidade Futura”**

“Rugia nos meus centros cerebrais

A multidão dos séculos futuros

- Homens que a herança de ímpetos impuros

Tornara etnicamente irracionais! –

Não sei que livro, em letras garrafais,

Meus olhos liam! No húmus dos monturos,

Realizavam-se os partos mais obscuros,

Dentre as genealogias animais!

Como quem esmigalha protozoários

Meti todos os dedos mercenários

Na consciência daquela multidão...

E, em vez de achar a luz que os Céus inflama,

Somente achei moléculas de lama

E a mosca alegre da putrefação!”

(ANJOS, 1996, p.206)

**A une passante**

« La rue assourdissante autour de moi hurlait.

Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,

Une femme passa, d'une main fastueuse

Soulevant, balançant le feston et l'ourlet ;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.  
 Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,  
 Dans son œil, ciel livide où germe l'ouragan,  
 La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit ! - Fugitive beauté  
 Dont le regard m'a fait soudainement renaître,  
 Ne te verrai-je plus que dans l'éternité ?

Ailleurs, bien loin d'ici ! Trop tard ! Jamais peut-être !

Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,  
 Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais ! »

(BAUDELAIRE, 1968, p.101)

A escrita de Baudelaire é a aventura de um habitante da cidade: ela ensina como se construir uma experiência da cidade contra a precariedade que a caracteriza. O “*splenn*” baudelairiano corresponde às experiências do homem moderno, caracterizado por sua pobreza, pela experiência do choque, que desenvolvem a consciência vigilante e reativa, em detrimento do trabalho simbólico operado a partir da tradição (FABBRI, 2012, p.183).

Em uma carta, de 1936, endereçada a Kitty Marx-Steinchnneider, Benjamin irá afirmar: « (...) tenterai d'appliquer à l'homme mes considérations sur l'opposition du romancier et du narrateur et ma vieille préférence pour ce dernier » (BENJAMIN *apud* PAYOT, 2014, p.44). Se o narrador não pode ser mostrado, a não ser de longe (por não se estar mais presente na atualidade), é porque se perdeu, na vida cotidiana, a arte da narrativa espontânea, ou seja, a troca de experiências. Em função disso, seu texto (“*O Narrador*”) acaba por se ocupar de três temas principais: a figura distante do narrador; a perda da narrativa no cotidiano; e o determinante conceito de *experiência*. É justamente porque o curso da experiência entrou em colapso que não se narra mais as grandes coisas e a figura do narrador deixou de habitar o mundo comum dos homens (PAYOT, 2014, p.50). Pode-se afirmar ainda que a obra de Benjamin trata, essencialmente,

da experiência que tem lugar entre a expressão e a comunicação, ou seja, a experiência de passagem entre o *médium* do pensamento e o meio pelo qual ele pode se fazer comunicável (LAVELLE, 2008, p.12).

No seu texto “*O Narrador*” Benjamin irá afirmar que:

*« Avec la Première Guerre mondiale, un processus a commencé à se manifester publiquement et, depuis, ne s’est pas arrêté. N’avait-on pas remarqué à la fin de la guerre que les gens étaient revenus muets du front ? Pas plus riches – mais plus pauvres en expériences communicables ». (BENJAMIN, 2011, p. 55).*

Benjamin irá aqui tratar sobre o aumento desse silêncio e da incapacidade de comunicar, dessa leitura nasce a reflexão sobre o mutismo e suas trágicas consequências na modernidade. Dessa forma, assim como Elias Canetti, Joseph Roth e Thomas Mann, Benjamin acaba sendo a testemunha do nascimento de um mundo surdo e sem voz. Diante dessa constatação, da incomunicabilidade que marca a contemporaneidade, se pode concluir que para se combater o silêncio há que interpretá-lo. Isso porque o silêncio é o sintoma de um mal que já está lá, presente na morte da experiência ou, sendo mais preciso, da experiência comunicável. Em sendo assim, deve-se reconhecer que a experiência da modernidade não parece ter retido nada além do que os excessos de uma subjetividade marcada pelo triunfo do racionalismo. O narcisismo, que marca uma experiência que é puramente subjetiva e que é subtraída de toda história, é consagrado à ilusão. Esse é, para Benjamin, o sentido dessa crise que ele chama modernidade: que ela inventou o indivíduo, que o dotou de uma pretensa interioridade, afligida por uma capacidade infinita de sofrimento que pode, por fim, acabar o privando da capacidade de se comunicar (PERRET, 1992, p.72).

Já em seu texto, “*Sur le programme de la philosophie qui vient*”, Benjamin afirma que o que ele pretende com essa filosofia que virá é:

*« sur la base du système kantien, forger un concept de connaissance auquel correspond le concept d’une expérience dont la connaissance soit la doctrine » (BENJAMIN, 2000, p.193).*

O que Benjamin parece propor, em suma, é uma reflexão sobre a questão da experiência e sobre a precariedade da experiência humana depois da Guerra. Essa precariedade é diretamente ligada à destruição da cultura: como de costume o gesto de Benjamin de reproduzir o traumatismo leva a pensar que se move para destruir, cada vez mais, a cultura herdada (FABBRI, 2012, p.182).

De fato, parece um consenso que o mundo moderno viu desaparecer a experiência em sua dimensão histórica. Aquela experiência que, antigamente, se fundava no seu poder de transmissão, na arte da narração. Benjamin fala de *experiência comunicável* isso porque o que se comunica da experiência é justamente a possibilidade de se transformar o acontecimento em algo que possa ser transmitido. Existem comunidades que vivenciam acontecimentos grandiosos (e terríveis até) mas não os metabolizam em experiência. Essa experiência a ser comunicada pressupõe a consciência da limitação inerente à experiência mecânica (repetida e continuada) burguesa. É nesse sentido que Mate irá afirmar que a barbárie se dá justamente quando há a redução da experiência à essa lógica mecânica, matemática ou burguesa (MATE, 2008, p.12).

Pode-se afirmar, conforme Traverso, que tanto as “*Teses*” de Benjamin quanto “*As origens do Totalitarismo*” de Arendt, iniciam um debate que ganhará força, sobretudo, a partir da década de 50, no qual se propõe uma visão da história em que a ideia de progresso é substituída pela de catástrofe. Enquanto para Benjamin é possível antever a visão de uma tragédia (eminente), para Arendt há o reconhecimento e conceituação de uma nova categoria política, o Totalitarismo, que passa a reinterpretar o século XX no horizonte do universo concentracionário. É na convergência dessas duas leituras que as experiências vividas pelos sobreviventes dos campos engendram diferentes formas de compreensão. Mas o que aparece marcado é a ideia de que nenhum sobrevivente conseguiu apreender uma percepção global da experiência dos campos nazistas, visto que, tendo como base uma experiência individual, todos os seus escritos são eminentemente subjetivos (TRAVERSO, 1997, p.20).

O fato é que a modernidade fez da memória um museu e a pós-modernidade a condensou em um sistema de arquivamento (aparentemente

infinito<sup>89</sup>) de informação eletrônica. Na verdade, além da memória não ser mais conservada e transmitida ela é, de fato, destruída. Ela acabou por se constituir como uma espécie de *museu da lembrança*, uma reificação destruidora a produzir a fatalidade do esquecimento. Cabe ressaltar que, ao contrário da concepção moderna, a vida da epopeia é que fazia a memória e não a lembrança. Em suma, a memória é a consciência atual, é a presença do passado no presente. É por isso que, essa memória política e emancipadora (como quer Benjamin) não pode ser memória de um só, pois ela deve ser memória dos homens, da humanidade inteira na sua dimensão espaço-temporal (DUFOUR – EL MALEH, 1993, p.82).

É o efeito conjunto da reprodutibilidade técnica dos eventos históricos na informação e do perigo vital que a técnica e as cidades impõem ao indivíduo que produz esse duplo fenômeno da desvalorização da experiência e da perda da narrativa. Conforme Benjamin:

*« Chaque matin, on nous informe des derniers événements survenus à la surface du globe. Et pourtant nous sommes pauvres en histoire remarquables. Cela tient à ce qu'aucun fait ne nous atteint plus qui ne soit déjà chargée d'éclaircissements. Autrement dit : dans ce qui se produit, puisque rien ni n'alimente le récit, tout nourrit l'information » (BENJAMIN, « Le narrateur », in Œuvres III, p.123).*

O homem contemporâneo se torna pobre em histórias e em experiências porque não pode mais ser afetado ou tocado por eventos que não sejam amortizados por explicações. Isso porque o efeito do choque é perdido e, com essa perda, perde-se também o que suscita a narrativa, perde-se aquilo que é metamorfoseado em narrativa. Antigamente, as narrativas eram enraizadas na experiência e podiam dar lugar à herança do passado, agora, na era da informação, ela deixa o passado histórico órfão de seus filhos. Os eventos do passado, perdidos no esquecimento, só podem ser entendidos na forma de escritura que corresponde ao abandono do passado, aquele que Luckacs chama de *desenraizamento transcendental* (GOLDSCHMIT, 2010, p.257).

Nesse cenário, a figura do narrador, ou seja, daquele que transmite o legado da experiência, acaba por se caracterizar como política uma vez que o seu

<sup>89</sup> O Google aparece como o grande símbolo a exemplificar esse fenômeno.

objeto, o objeto da sua narrativa, é oriundo do tecido social (e não como fruto da imaginação), da realidade histórica das sociedades. Sua fonte é a própria experiência que é indissociável, portanto, da sua transmissão (PAYOT, 2014, p.52). Não se pode deixar de reconhecer que, para aquilo que vem de longe (tal qual a história que é narrada), se demanda um tipo de transmissão singular, que não é capaz, por óbvio, de abolir a distância, mas que, ao contrário, a exprime e expõe no mesmo momento em que seu conteúdo é narrado, junto ao material narrativo. É nesse sentido que afirma que a estrutura da narrativa é, necessariamente, transmissiva, ela reivindica levar aos destinatário alguma coisa: uma mensagem, um conhecimento, uma sugestão. É por isso que Payot afirma que, para Benjamin, essa finalidade externa da narrativa é constituída pela comunicação ou pela transmissão (PAYOT, idem, p.58). Isso porque, diante da subjetividade inerente ao relato dos sobreviventes (cf. TRAVERSO, 1997) é que se evidencia a fundamentalidade da narrativa e do testemunho que, à medida em que se somam e se contrapõem, permitem uma visão que, ainda que não seja global, é a mais transparente possível para relatar uma experiência, um evento que acaba por afetar muitas subjetividades. É nesse sentido que Olgário Matos irá afirmar:

“Abstrações lógicas e atemporais, tanto as metafísicas quanto as científicas, ‘organizam o esquecimento’, levam os homens a dirigirem suas vidas por uma espécie de ‘ficção racional’, em face do que a narrativa apresenta-se como memória. A narração retém as lembranças em sua desordem e em sua contingência, inserindo nela conceitos” (MATOS, 2002, p.313).

A exterioridade que é intrínseca à narrativa (por se saber vinda de longe, seja espacial como temporalmente, e da autoridade que esse conhecimento da distância lhe confere) preserva uma essencial incompletude que amplia o seu poder pela abertura, pela relação que estabelece entre a trama narrativa, o narrador, seu leitor e uma dimensão outra, uma exterioridade irreduzível, não explícita, mas efetiva no seu próprio imbricamento (PAYOT, 2014, p.71).

A “*citabilidade*” de um gesto interrompe sua imediata manifestação e o constitui como interrupção, ou seja, como algo que não pode simplesmente ser visto, mas que deve produzir uma *reflexão-sobre*. Essa reflexão pensa, sobre todo *depois*, a *citabilidade* do gesto como disjuntiva e descontínua. Por essa disjunção,

a essência do gesto ainda está por vir, pois ela pertence ao futuro, não simplesmente ao presente e ao passado. Em suma, o modo que caracteriza esse trato disjuntivo do futuro é o da *possibilidade* como potencialidade e como alteridade: a possibilidade de se tornar outro do que o que está atualmente presente ou apresentável (WEBER, 2002, p.36).

#### 4.1.1.

#### A “Era do Testemunho” e o protagonismo da vítima

Conforme expressão cunhada por Annette Wieviorka, parece que a humanidade chegou à uma “*Era do Testemunho*” (cf. WIEVIORKA, 1998) que passa então a ser colocado em um pedestal como representando a (re)encarnação de um passado em que a lembrança é apresentada como um dever cívico. Outra marca dessa “*Era*” está no fato de que o testemunho é, cada vez mais, identificado como um atributo da vítima. Diante disso, produz-se uma assimetria da lembrança em que a memória e a sacralização aparecem na sequência de um processo de esquecimento dos heróis já idealizados, indicando assim uma ancoragem profunda da memória coletiva no presente, com suas mutações e reversões paradoxais. Em outras palavras, quem perde espaço nesse cenário são os heróis de antanho que perdem seu espaço para as vítimas que testemunham hoje (TRAVERSO, 2005, p.16).

Primo Levi, no seu “*É isto um homem*”, responde a uma exigência mais profunda de estabelecer o difícil “*estado do tempo*” dessa experiência. Lá onde o protocolo jurídico quer estabelecer os fatos com suas provas, a escritura do testemunho, com seu tom poético, busca figurar o evento na sua temporalidade mais profunda que é a temporalidade da provação (DIDI-HUBERMAN, 2010, p.18). Parece restar claro dessa afirmação de que a temporalidade daquele que sofre a essa provação, de que fala Levi, e da qual parte o testemunho não pode ser medida no tempo cronológico e histórico, isso porque um dia no campo (na senzala, na cadeia, etc.) tem muito mais do que 24 horas.

Uma humanidade que perdeu sua relação com seu passado e na qual os pequenos eventos desapareceram é uma humanidade perdida, não porque será

sem tradição, mas porque a herança que a constitui está em ruínas. A humanidade esquecida do seu passado é despossuída, conseqüentemente, do seu futuro. Se a redenção não vem da humanidade ela vem para a humanidade no momento em que esta encontra seu passado e que esteja em condições de o citar, de o reiterar, integralmente, na escritura. Diante disso, a redenção não é uma saída teológica para fora de uma imanência da história, para uma realidade ou dimensão que será transcendente, mas é a repetição historiográfica e romanesca do passado que faz aparecer a dimensão efetiva da escritura: a reprodutibilidade dos eventos históricos é a condição e a manifestação da redenção que faz com essa reaparição com que o passado escape da sua completa desapareição. A redenção não salva a vida dos vivos, mas salva, num instante, o passado e seus mortos (GOLDSCHMIT, 2010, p.263). Cabe aqui, mais uma vez, destacar a ideia de que a redenção não visa agir para melhorar a condição dos viventes no agora, mas de fazer justiça no hoje aos que pereceram no ontem.

A escritura da história não é neutra, ela é uma luta polêmica contra uma outra história, a história conservadora e dominante que ameaça condenar o passado ao esquecimento e os mortos ao abandono. Sendo assim, a historiografia benjaminiana não assume uma postura de contra-poder, ela se ocupa em deslegitimar aquilo que é instituído para tomar seu lugar: ela trabalha mais para fazer justiça às vítimas de todo poder para além da vingança e da vontade de poder (GOLDSCHMIT, 2010, p.268).

Conforme Benjamin deixará claro em seus textos, a narrativa atua de modo a fugir dos encadeamentos causais, desses que só escrevem a história depois de ocorrida. Nesse sentido, a narrativa irá questionar as supostas precisões da ciência histórica, ela trará de forma indistinta história individual e coletiva, uma vez que “*conjuga o passado (subjetivo) com o choque atual (a sociedade de massa e de consumo, o fascismo, a ciência, a técnica, etc.)*”. Em suma, na narrativa há o encontro do que passado com o presente, o que foi com o que está sendo (MATOS, 2002, p.305).

Arendt ensina que, na mitologia grega, Zeus cria o poeta de forma a ajudar os homens a sobreviverem aos seus feitos, atingindo assim um

reconhecimento perene. Isso porque, a história dos feitos humanos só resiste enquanto narrada, ou seja, caso não se fale (ou se fale mal) a tendência é que os feitos humanos se percam até mesmo de modo definitivo (ARENDT, 1981, p.99).

“Poetas e historiadores fazem reviver o antepassados, ou melhor, fazem-nos efetivamente viver porque sua vida natural não era nada mais que um contínuo desaparecer” (PERNIOLA, 1992, p.19).

“A imparcialidade e com ela toda a historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica ecoa em Heródoto que decidiu ‘impedir que os gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória’(...). Não apenas deixa para trás o interesse comum no próprio lado e no próprio povo que até nossos dias caracteriza toda historiografia nacional, mas descarta também a alternativa da vitória ou derrota, considerada pelos modernos como expressão do ‘julgamento objetivo’ da própria história e não permite que ela interfira com o que é julgado digno de louvor imortalizante” (ARENDT, 2005, p.90).

Em uma ação a *contrapelo* da perspectiva (metafísica, abstrata) que pode levar ao esquecimento, por fazer os homens agirem por meio de ficções atemporais e racionalistas, a narrativa se apresenta como memória, isso porque:

“o pensamento narracional não reduz situações complexas a conceitos, sacrificando suas vozes, mas reconstitui, pela imaginação, seus significados. À fria luz do ‘raciocínio lógico’ corresponde o devir vazio da história, na qual confundem-se tradição e passado – o que é ‘invenção permanente’ (tradição) e o que é a repetição sem memória (o apego ao passado só por ser passado), de modo a rejeitá-los do presente, desqualificando-se a recordação como fonte de conhecimento e experiência” (MATOS, 2002, p.310).

Manter o passado em sua dispersão é delimitar os percursos, os desvios (mais ínfimos) e mesmos os retornos (completos) que deram nascimento a esse passado. Nesse sentido é que Nietzsche irá pontuar na sua “*A gaia ciência*”:

“A herança não é uma aquisição, um bem que se acumula e se petrifica; é, antes, um conjunto de falhas, de camadas heterogêneas que a tornam instável. A pesquisa da procedência agita o que parecia idêntico e imóvel, fragmenta o que parecia unido. Mostra a heterogeneidade do que parecia e se imaginava em conformidade consigo mesmo” (NIETZSCHE, 2012, p.210).

A narração tem a capacidade de revelar palavras e expressões que, muitas vezes, estão escondidas nas próprias palavras com as quais se narra, pois com a narração se pode quebrar o encadeamento “natural”, “esperado”. Ela não se

pauta pelo convencimento pela racionalidade, mas pelo engajamento, pela mobilização no discurso, produzindo, assim, imaginação, preparando o espírito do ouvinte para surpresas que possibilitam a abertura para algo totalmente novo ou impensado (MATOS, 2002, p.317).

Uma crítica ao direito só pode ser possível em face de uma articulação política do testemunho na vida social e política concretas. Caso os excluídos, os oprimidos, os sem voz, levem às cortes seus traumas (sociais ou pessoais; étnicos ou comunitários) é menos porque houve uma mudança ou uma abertura democrática da esfera jurídica em si, mas sim porque lutas (que se desenrolam há décadas) conseguiram chegar aos tribunais e “tirar a venda da Justiça” (SELIGMANN-SILVA, 2014, p.12).

Conforme será visto na análise da obra de Shoshana Felman (especialmente quando propõe uma análise do direito sob a perspectiva de uma teoria bejmaniana) o colapso da linguagem tem como um dos seus lugares esse espaço de encontro entre direito e trauma. Nessa perspectiva, deve-se estar atento para a dimensão do silêncio no tribunal, dimensão esta que incorpora aquilo que não pode ser expresso, que traz à luz a importância da testemunha no tribunal (FELMAN, 2014, p.29)

#### 4.2.

**O flâneur, o catador/trapeiro e o cronista como operários da justiça: é possível se pensar um Juiz benjaminiano?**

Hannah Arendt irá afirmar que, com a conversão da história em ciência na modernidade, a história deixa de ser construída a partir das façanhas, dos sofrimentos, das histórias humanas (ARENDT, 2005, p.98). Isso produz uma realidade em que se tem, de um lado, a história oficial, com sua visão do tempo linear e contínua, e de outro a dor e sofrimento do homem na individualidade de quem viveu essa história. Essa realidade moderna da ciência histórica acaba *desafetivando os acontecimentos* (cf. MATOS, 2002, p.305). A recordação é uma forma de repetição, é “*Eigedenken*” que significa a paralisação, o choque, querendo conter com isso a ideia de repetição do que nunca aconteceu, a

possibilidade de retorno das oportunidades que foram desperdiçadas, perdidas (COMAY, 1995, p.274).

Já é fato corriqueiro, entre os comentaristas da obra de Benjamin, o reconhecimento do seu interesse pelo *flâneur*. Na pessoa de Baudelaire, o *flâneur* cristaliza as ambiguidades de uma época ao mesmo tempo atraída pelas mercadorias e nostálgica de uma autenticidade perdida. Nesse mesmo sentido, o *catador de trapos, o trapeiro* (*'chiffonnier', 'lumpensammler'*) vem, ainda que tardiamente, se colocar lado-a-lado à figura do *flâneur* como objeto da reflexão de Benjamin. Indo além, esse *catador* acaba por se elevar à categoria de um personagem epistemológico (BERDET, 2012, p.430). A teoria deve sempre refletir as contradições da própria sociedade, e não inventar uma narrativa legendária que as mascara. É em face dessa constatação que o *catador/trapeiro*, ao buscar (n)os trapos, (n)os restos, preso que está aos solavancos produzidos pela descarga de resíduos e aos sobressaltos de um sonho jamais realizado, pode servir de modelo ao pesquisador benjaminiano (BERDET, 2015, p.18).

Se as passagens da modernidade apresentam um espetáculo sedutor de uma poesia do mercado, em que se perde o *flâneur*, o *poeta* (Baudelaire) encarna a modernidade lúcida, a modernidade sem ilusão do escritos que conheceu a *perda da aura* social e pelos quais os versos oferecem uma imagem indireta da experiência viva do choque, do traumatismo das grandes cidades e da multidão. A poesia de Baudelaire, que é em essência alegórica e urbana, tem sua existência marcada pelo sinal da fragmentação e da ruína que faz do poeta uma *testemunha da catástrofe*. Sua poesia define, em suma, uma verdadeira modernidade que é fundada sobre o “*spleen*” (que pode ser entendido como a revelação da experiência viva em toda sua nudez) e se opõe claramente à falsa modernidade posterior do estilo moderno (LACOSTE, 2003, p.19). A cidade se constitui como o lugar em que o coletivo se forma enquanto tal, isso porque o coletivo não é simplesmente a massa, mas é a coexistência e convivência de indivíduos anônimos, são as passagens cruzadas que constroem um espaço comum (FABBRI, 2012, p.11). É nesse sentido que, propondo uma leitura comparativa entre a ideia de multidão em Baudelaire e Victor Hugo, que Benjamin irá afirmar o seguinte, no seu texto “*O flâneur*”:

« La foule, pour Baudelaire, n'a jamais été invite, une incitation à jeter la sonde de la pensée dans la profondeur du monde. Hugo au contraire écrit : 'Les profondeurs sont des multitudes' et ouvre ainsi à sa méditation un espace immense. (...) L'aspect visionnaire qu'on trouve dans la conception hugolienne de la foule rend davantage justice à la réalité sociale que le traitement 'réaliste' qu'il lui fait subir en politique. (...) Une rue, un incendie, un accident de la circulation rassemblent des gens qui, en tant que tels, ne sont pas définis par leur classe sociale. Ils sont associés dans des réunions concrètes, mais ils demeurent socialement abstraits, dans la mesure où ils sont pris dans la sphère de leurs intérêts privés. Leurs modèles sont les clients qui en fonction de leurs intérêts particuliers, se rassemblent au marché. » (BENJAMIN, 2002a, p.94).

Preguiçoso, ocioso, improdutivo, o *flâneur* coloca em questão a racionalidade burguesa de uma sociedade fundamentada no trabalho, na produtividade e na atividade social. Ao perambular pela cidade ele acaba por transformá-la em um grande mural de cartazes, anúncios. Pequeno-burguês, poeta, *catador/trapeiro* ou leitor, todos esses papéis se tornam nele indiscerníveis. Sua complexidade, sua face multiforme, sua transfiguração e hibridismo, desencorajam qualquer tentativa de definição (ROBIN, 2005, p.41). Se o *flâneur* parece, a certos olhares, como uma resistência à despersonalização (que caracteriza o homem da multidão) isso acontece porque sua ociosidade é entendida como um protesto contra a lógica (moderna) da divisão do trabalho que torna os homens especialistas. Nessa crítica que direciona à atividade industrial, nessa crítica à marcha obrigatória e inevitável pela qual o progresso se apresenta, esse *flâneur* acaba por assumir para si um poder de emancipação em face das formas que passava a assumir o capitalismo industrial nascente à época (NAZE, 2011, p.270).

Conforme definição de Benjamin:

“(...) Avec le flâneur le plaisir de voir célèbre son triomphe. Il peut se concentrer dans l'observation – cela donne le détective amateur; il peut stagner dans le simple curieux – alors le flâneur est devenu un badaud. Les descriptions révélatrices de la grande ville ne sont le fait ni de l'un, ni de l'autre. Elles sont le fait de ceux qui ont traversé la ville en état d'absence, perdu dans leurs pensées ou leur soucis” (BENJAMIN, 2002, p.101/102).

Baudelaire é a figura-tipo do *flâneur*, é um poeta da alegoria, de um mundo em ruína. Se não há mais do que pedaços, restos, traças, não resta

alternativa ao poeta do que se reunir ao *flâneur* e se fazer *catador/trapeiro*. Catador de trapos, velhos papéis, de palavras, de cartazes, slogans. Essa característica impõe à figura flutuante do *flâneur* a tarefa de reunir, montar, (re)constituir a união, mas evitando impor um sentido ao que já está lá. Ao declínio da aura, à era da reprodutibilidade técnica, correspondem: a ruptura do continuísmo e da grande forma. Em suma, ele constrói uma escritura fragmentária para um mundo em fragmentos (ROBIN, 2005, p.63).

Numa tentativa de aproximação entre ao *flâneur* benjaminiano e o contador de histórias (“*story-teller*”) arendtiano, Olgária Matos afirma o seguinte:

“O flâneur benjaminiano e o story-teller arendtiano distanciam-se, ambos, do passado massificado por meio da capacidade de narrar que ambos mantêm viva. Para Benjamin, se a superestrutura da sociedade de massa é a uniformização do tempo, do gosto e do pensamento, é porque a contemporaneidade está desterrada não de uma tradição, mas de toda tradição; também para H.Arendt, o homem de massa é um ser ‘desolado’, ‘des-solado’, sem solo, sem lugar de pertencimento ao mundo. Com a mimesis, o narrador e o poeta-flâneur produzem narrativas e fábulas que são o ‘consolo da história’” (MATOS, 2002, p.314).

A *flânerie* é uma arte em risco de extinção. Ela não somente não poderá mais absorver a memória da cidade, como sua própria condição de possibilidade está ameaçada, com o declínio do espaço público da rua, do tecido urbano, das praças, do espaço de perambulação, etc. (ROBIN, 2005, p.58). O *flâneur*, em sua perambulação pela grande metrópole, acaba por adquirir um saber oculto sobre o contexto e a realidade de uma época marcada pela destituição da memória e das expectativas.

Num percurso feito em companhia dos surrealistas, Benjamin transforma profundamente a ideia (freudiana) do inconsciente. O que mais irá o interessar é a ideia de um inconsciente coletivo, que está inscrito na arquitetura, na cidade, nos gestos e posturas. Esse inconsciente coletivo é profundamente histórico e incorporado à superfície das coisas (FABBRI, 2012, p.143).

Benjamin reconhece dois extratos nesse inconsciente (cada um correspondendo a uma forma de experiência): o primeiro são os vestígios de uma

cultura que já foi comum e alimentou os sonhos de uma época, e que recupera as figuras míticas, os monumentos da história cultural; já o segundo, são os movimentos viscerais e posturais que reativam a perambulação, a *flânerie*. Tendo contato com lugares desconectados e deslocados, eles capturam fragmentos de vidas esquecidas, revoltas sociais e gestos que não deixaram traços do seu dismantelamento. Esse segundo extrato aflora, incessantemente, na superfície do primeiro como uma imagem flutuante e como a ideia de um outro ponto de vista possível à natureza: aos sonhos do progresso se misturam as pulsões primárias da fome, da destruição, da paixão infantil (FABBRI, 2012, p.144).

Benjamin evoca, assim, o “*catador*” de forma que este deve recolher (classificar, colecionar) tudo que a história universal descarta como inútil para sua versão dos fatos. Todos os refugos, dejetos, eventos abortados, revoluções frustradas, ações de anônimos, os sofrimentos dos sem voz e as esperanças não realizadas, são levadas na sua sacola, esperando o dia do “*Julgamento Final*” que venha para pôr em ordem, que venha para os tornar prontos a comparar a confluência da origem e da destruição. Dessa forma, para o “*catador*” - que é materializado, na doutrina de Benjamin, na figura do historiador materialista (que deve ser *catador, flâneur, poeta...*) - enquanto houver um sofrimento escondido nas sombras, a humanidade não será redimida: deve-se fazer luz a tudo que foi deixado no escuro, visto que uma consciência que sofre é como uma luz fraca que aspira a intensidade (BERDET, 2014, p.261).

*Colecionador de trapos* (“*Lumpensammler*”; “*collectionneur de haillons*”), o *trapista/catador* apesar de não ser parte do panteão das grandes figuras da modernidade (como o *flâneur*, o jogador e a prostituta) é, por outro lado, sua vítima e seu revelador. Mais pobre entre os pobres seus gestos são a caricatura daqueles do colecionador, dialeticamente seu oposto e dublê. Os restos nos quais o uso e valor só são reconhecidos por ele, em sua economia da miséria, ele recupera a materialidade e significação. A inutilidade dos objetos que ele reúne o confere qualquer coisa de mágico (PALMIER, 2010, p.25).

Essa metáfora do catador joga uma luz nos seus escritos, pois sendo uma figura extrema da pobreza e da miséria no século XIX (e ainda presente no cotidiano, ainda miserável, do século XXI) ele é o homem da recuperação e da reunião. Nesse sentido é que Benjamin irá afirmar, em “*Rua de mão única*”:

« *Chaque pierre qu’il trouve, chaque fleur éveille et chaque papillon attrapé sont déjà pour lui l’aurore d’une collection, et tout ce qu’il possède en général constitue à ses yeux une seule et unique collection. La vie est pour lui comme dans les rêves : il ne connaît rien d’stable ; tout ce qui lui arrive, c’est, croit-il, une rencontre, un choc* ». (BENJAMIN, 1988, p.104).

Congelando o efêmero em uma imagem, ele salva o passado descobrindo uma verdade presente, uma chance para o *tempo-de-agora* (“*Jetztzeit*”). O presente está unido ao passado, no turbilhão da origem, pelo trabalho do *catador/trapeiro* que na sua coleta de um mosaico de eventos pode vê-los bem. A formação de um historiador não se faz, somente, por meio de estudos documentados e tanto na sua obra, quanto na sua vida, há uma parte de irracional. Por isso, para Vidal-Naquet, os historiadores ainda não exploraram devidamente esses tipos de documentos (orais, testemunhais) e que, por isso, deveriam se tornar discípulos de Marcel Proust no sentido de ter a memória inscrita na história. Mas essa memória não é só a memória do que é verdadeiro, há que se ter um espaço para a fábula, para a imaginação. Nesse sentido é que a memória deve ser examinada enquanto tal pois há muito o que se aprender com ela, muitos fatos a serem absorvidos, mas não somente fatos (VIDAL-NAQUET, 2005, p.202).

Outro personagem que atuará nessa missão de colher os restos e de juntar os fragmentos é o do *cronista*, pois enquanto o historiador escreve a história o cronista a conta (‘*raconte*’): o cronista não mostra os fatos por meio de um enquadramento causal ou moral, mas transmite aquilo que as pessoas viveram na carne e no espírito, sem extrair disso, forçosamente, um sentido. Essa narrativa resta livre de qualquer explicação, está disponível à todos, está presa ao mundo profano do contador e da história de salvação ao qual o cronista rende atenção (BERDET, 2014, p.260). O tempo messiânico se opõe, em essência, ao tempo vazio e contínuo no qual se apoia a história positivista e é assim que se explica porque o historiador materialista tem como missão ser como um *cronista* (“*chroniqueur*”), ou seja, alguém que recolhendo a integralidade do passado, “*sem*

*distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história”* (cf. a tese III<sup>90</sup>). Encarnando a figura do historiador *trapeiro/catador* e *coleccionador* que no exercício de seu ofício não ignora o significado de cada migalha para sua pesquisa do passado que não redige uma história que só tenha olhos para a narrativa dos vencedores (NAZE, 2011, p.280).

Uma relação que parece pertinente é a que compara o trabalho do historiador materialista que é *catador, flâneur, cronista*, com a figura de Dom Quixote tal qual descrito no clássico texto de Ivan Tourgueniev. Tanto Hamlet quanto Dom Quixote foram escritos no mesmo ano do começo do século XVII. Essa aparição simultânea é significativa no sentido em que os dois personagens-título representam duas faces opostas da natureza humana. Além disso, não deixa de ser um sinal dos tempos constatar que, contemporaneamente, os Hamlets parecem ser muito mais numerosos que os Quixotes, apesar destes ainda não terem desaparecido por completo (TOURGUENIEV, 2014, p.339).

Dom Quixote representa toda fé, a fé em alguma coisa de eterno, a fé na verdade que é exterior ao indivíduo e da qual ele não se livra com facilidade. Uma fé que exige seus cultos e seus sacrifícios e que só se dá para aqueles que resistem a árduos combates. Nesse sentido, Quixote aparece como permeabilizado pelo amor ao ideal e, para atingí-lo, ele está disposto a viver todas as privações, a encarar todas as humilhações, a dar sua própria vida. Para ele, é indigno viver para si-próprio e por isso ele vive inteiramente para os outros, para irmãos (que ele nem conhece), ele vive para erradicar o mal e para combater as forças inimigas do homem e tudo que oprime os fracos (TOURGUENIEV, 2014, p.341). Diante dessa descrição é possível se fazer uma analogia a figura do historiador materialista benjaminiano. Pois não só ele vive para lutar contra a opressão dos mais fracos, como em seu anacronismo (cf. DIDI-HUBERMAN) acaba fornecendo uma boa figura para essa suspensão do tempo. Ao viver em um mundo que ninguém “enxerga” (seus combates, seus inimigos, suas promessas e formalidades cavalheirísticas) ele acaba dando um exemplo daquela realidade de

<sup>90</sup> Conforme a tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller in LÖWY, 2005, p.54.

um passado trazido a tona no presente e que se parece incapaz de perceber, pois só o que se enxerga são “moinhos de vento”.

Dom Quixote não está livre para mudar de opinião e, sendo assim, esse fechamento que ele tem do seu ser moral lhe dá um força, uma grandeza que é muito particular e característica das suas ideias, das suas palavras, a toda sua existência mesmo diante das humilhantes e grotescas situações aos quais é submetido (TOURGUENIEV, 2014, p.341). Como no risco constante que afeta aqueles que lutam “o bom combate” e que são ameaçados pela pecha de sonhadores, ou como utopistas que falam de um mundo que já não é mais possível.

Já Hamlet é, antes de tudo, o egoísmo personificado, ele é a própria incredulidade. Ele só vive para si, é um egoísta e, como tal, ele só pode acreditar em si mesmo, ele não consegue (e não pode) acreditar em nada do que é fora ou abaixo de si. Hamlet duvida do bem, ou seja, ele desconfia dele, não acredita na sua realidade, na sua sinceridade, ele o ataca não por ser o bem, mas porque ele o considera um falso bem, uma máscara pela qual se esconde o mal e a mentira (TOURGUENIEV, idem, p.350).

De fato, Dom Quixote é digno de risos e troça, mas no sorriso que desperta está contida uma virtude conciliadora, uma espécie de expiação, pois quando se ri de alguém é porque conseqüentemente já se perdoou essa pessoa, indo além essa pessoa está pronta para ser amada por vc. Ele é pobre, quase indigente, está privado de recursos, não possui relações sociais, não tem nem mesmo família, está velho, solitário. Entregue a si mesmo ele se deu a missão de consertar o que está errado e de defender os oprimidos de toda terra. Em Quixote, só uma coisa importa: a sinceridade e a força da convicção. Quanto ao resultado, ele está nas mãos do destino. Só o destino pode dizer se seu combate foi contra um fantasma ou contra inimigos de verdade. O dever consiste em pegar nas armas e lutar esse combate (TOURGUENIEV, 2014, p.345).

Tudo passará, tudo desaparecerá: os títulos mais elevados; o poder; o gênio que abarca todas as coisas; tudo tombará em suas cinzas, dessa forma: “*tout*

*ce qui était grand sur la terre se disperse comme la fumée*”. Mas as boas obras não se perdem, elas são mais duráveis que a beleza, pois como disse o apóstolo: “*Tout passera, l’amour seul restera*” (TOURGUENIEV, idem, p.354).

A hermenêutica aplicada aos textos literários e, mais especificamente, o gosto do detalhe revelador orientaram, profundamente, o trabalho de Ginzburg. Entre as motivações que o levaram a estudar os processos secretos havia o desejo de demonstrar que um fenômeno irracional e atemporal, ou seja, (quase) sem importância histórica, poderia ser objeto de uma análise histórica racional, mas não racionalista. Entretanto, foi sua experiência no Institut Warburg (que o coloca em contato com a obra desse autor) que o levou a ter em mente o uso do testemunho como fonte histórica, mas também sobre a permanência de formas e fórmulas para além do contexto em que nasceram. Em momento posterior, Ginzburg agrega ao conhecimento histórico não só os fenômenos que são (aparentemente) atemporais, como também aqueles que são (também aparentemente) negligenciáveis (GINZBURG, 1989, p.10).

Historiadores de arte falam comumente na existência de um “*método moreliano*” que pode ser resumido da seguinte forma: Morelli afirmava que todos os museus estavam cobertos de obras cuja atribuição é inexata. Além disso, é difícil restituir cada quadro a seu verdadeiro autor: às vezes é comum que se encontre obras não assinadas, repintadas ou mal conservadas. É indispensável, nessas condições, que se consiga distinguir o verdadeiro do falso. Entretanto, Morelli afirma que não se deve, nesse mister, adotar uma atitude habitual de tentar distingui-los pelas características marcantes desses quadros (a escuridão de Rembrandt; a difusão das escalas de cores em Monet; etc.), pelo contrário, deve-se examinar os detalhes mais negligenciáveis e menos influenciados pelas características próprias da Escola a qual pertence o autor. Apesar dos inegáveis resultados, seu método foi muito criticado sendo qualificado como mecânico, grosseiramente positivista e foi, assim, desacreditado (GINZBURG, 1989, p.141).

É inevitável associar esse método de Morelli com o método de investigação criminal, mas também com o método de investigação histórica. Uma vez que os detalhes qualificados como imperceptíveis ou irrelevantes são, na

verdade, fundamentais para o esclarecimento dos fatos. Nesse sentido, essa leitura se tem um proximidade com o método histórico benjaminiano, com sua leitura da história a “*contrapelo*”.

Certos críticos de Morelli acham estranho a regra pela qual se deve buscar a personalidade lá onde o esforço pessoal é o menor interesse. Mas nesse ponto, a psicologia moderna está, certamente, ao lado de Morelli: os pequenos gestos inconscientes revelam mais sobre as características pessoais independentemente do comportamento formal que preparou para o caso (GINZBURG, 1989, p.142). Isso se torna claro quando, como Arendt afirma que “*você é aquilo que você aparece*”, naqueles casos em que a pessoa, nitidamente, não consegue exercer certos papéis a despeito da preparação que tenha feito para isso<sup>91</sup>.

Freud dirá, a respeito de Morelli o seguinte:

*« Je crois que son procédé est étroitement apparenté à la technique de la psychanalyse médicale. Celle-ci aussi est habilitée à devenir les choses secrètes et cachées à partir de traits sous-estimés ou dont on ne tient pas compte, à partir du rebut (de ‘refuser’) de l’observation » (FREUD, 1985, p.103).*

Diante disso, a proposição de um método de interpretação baseado nas diferenças, nos fatos negligenciados ou marginais, são considerados como reveladores. Isso faz com que os detalhes habitualmente tidos como sem importância, ou triviais ou “baixos”, fornecem a chave para acessar os produtos mais elevados do espírito humano. Para Morelli, esses fatos marginais são reveladores porque constituem os momentos onde o controle dos artistas, ligado às tradições culturais, se perde para ser substituído pelo trato puramente individual que lhe escapa sem que esse se dê conta. Mais do que uma alusão à uma atividade inconsciente o que aqui importa é a identificação do nó íntimo da individualidade artística a elementos subtraídos do controle da consciência (GINZBURG, 1989, p.146).

---

<sup>91</sup> Como no caso das pessoas que não sabem mentir, não sabem ser “políticos”, etc.

Tanto na psicanálise (com Freud), quanto na investigação criminal (o personagem de Sherlock Holmes é emblemático nesse sentido) e na teoria da arte (com Morelli) os traços mais ínfimos permitem alcançar uma realidade mais profunda, impossível de se conseguir de outro modo. Os traços se convertem em sintomas (Freud), indícios (S.Holmes) e sinais pictóricos (Morelli). Essa semelhança pode ser explicada pelo fato dos três autores terem formação médica e, assim, Ginzburg explica essa coincidência recorrendo ao modelo da semiótica médica: a disciplina que permite diagnosticar as enfermidades inacessíveis para a observação direta baseada nos sintomas superficiais, quase sempre insignificantes aos olhos profanos (GINZBURG, 1989, p.147).

Essa “coincidência” não pode ser resumida à uma questão de biografia. Isso porque no fim do século XIX, começa a se afirmar nas ciências humanas um *paradigma indiciário* que é fundado na semiótica, mas cujas raízes são muito mais antigas.

Durante séculos, o homem foi um caçador e, em face disso, teve que desenvolver uma habilidade, um conhecimento que o tornasse capaz de remontar - a partir de fatos experimentais (aparentemente) negligenciáveis, tais como: um odor, um silêncio, um rastro, etc. – uma realidade complexa que não é diretamente experimentável. Ginzburg conclui, a partir disso, que a própria narração nasceu de uma sociedade de caçadores que precisavam transmitir sua experiência em decifrar os indícios mais ínfimos. O caçador foi o primeiro a contar uma história porque era o único capaz de ler nos traços mudos deixados por seus alvos uma série coerente de eventos (GINZBURG, 1989, p.149).

Para Ginzburg, um dos grandes obstáculos para a ciência, em geral, mas para a ciência histórica, em particular, é a tentativa de distanciamento daquilo que é individual, de forma que quanto mais o trato individual fosse determinante e pertinente para o conhecimento, maior a possibilidade do conhecimento científico esvanecer. Diante disso, duas vias se apresentam: ou o sacrifício do conhecimento do individual, em favor da generalização; ou buscar elaborar um paradigma diferente baseado no conhecimento científico do individual. A primeira via foi seguida pelas ciências naturais e, depois de um tempo, pelas humanas. O motivo

parece evidente: a propensão a obliterar os tratos individuais de um objeto é diretamente proporcional à distância emotiva do observador (GINZBURG, 1989, p.162).

No sentido colocado por Ginzburg, essa ideia de distanciamento científico aparece como muito clara na *práxis* judiciária brasileira, bem como da formação superior dos seus futuros profissionais. Cada vez mais é clara a presença na produção desse conhecimento uma verdadeira devoção ao procedimento, construído que é por uma elite intelectual e econômica completamente divorciada das ruas, da realidade dos destinatários das suas teses, se constituindo, cada vez mais, como um produto alienado da realidade que o cerca.

Existem formas de conhecimento que não constam dos manuais e que são transmitidas de *viva-voz*, por gestos e olhares (como um pescador que sabe quando vai chover; um agricultor que espera a boa hora para semear/colher, etc.). Além disso, este conhecimento nasce, obrigatoriamente, da experiência, do caráter concreto da experiência. Esse seu caráter concreto constitui a força desse tipo de conhecimento e também o seu limite, ou seja, sua incapacidade de se servir o instrumento poderoso e terrível da abstração (GINZBURG, 1989, p.166).

São os sinais involuntários que permitem a Morelli reconhecer os traços mais característicos da individualidade do artista:

*« Les petits détails matériels que la majeure des hommes, lorsqu'ils parlent ou écrivent introduisent dans leurs discours parfois sans intentions, ou plutôt sans s'en rendre compte » (MORRELLI apud GINZBURG, 1989, p.171).*

Não foi por coincidência que esse princípios chegaram à maturidade um longo tempo depois. Precisamente, naquele momento, emergia uma tendência à um controle qualitativo e minucioso da sociedade por parte do Estado, que se valia de uma noção de indivíduo fundada também em tratos mínimos e involuntários (Ibidem). A despeito da posição defendida pelo autor, vislumbra-se uma realidade contemporânea marcada pelo cotidiano da tragédia, pela desumanidade nas relações pessoais, na desqualificação do ser humano.

Aparentemente, a sociedade e o Estado, principalmente, parecem não querer perceber os indícios, os *paradigmas indiciários*, ou então é incapaz e insensível aos sinais, sintomas mais do que explícitos. Naturaliza-se a tragédia a ponto de não se conseguir mais reconhecer as ficções que se criam em torno delas.

Um dos temas que foi mais caros a Leibniz foi a ideia de um indivíduo totalmente determinado por uma particularidade que se pode encontrar nas características imperceptíveis ou ínfimas. Nem a sorte, nem as influências exteriores são suficientes para explicá-las. Deve-se, assim, supor a existência de uma norma ou um tipo interno que mantenham a variedade de organismos dentro dos limites de cada espécie (GINZBURG, 1989, p.175).

O mesmo *paradigma indiciário* que serviu para elaborar as formas de controle social, cada vez mais refinadas e minuciosas, pôde se tornar um instrumento para dissipar as brumas ideológicas que cada vez mais obscurecessem uma estrutura social complexa como aquela do capitalismo terminado. Em suma, se a realidade é opaca são as zonas privilegiadas existentes nos traços e nos indícios que permitem a decifrar. Nesse contexto, Ginzburg poderá afirmar que a decadência do pensamento sistemático foi acompanhada da *fortuna* do pensamento aforístico (de Nietzsche a Adorno, passando, óbvio, em Benjamin). A literatura aforística é, por definição, uma tentativa de formular julgamentos sobre o homem e sobre a sociedade tendo como base os sintomas e os indícios: um homem e uma sociedade que estão doentes, em crise (GINZBURG, 1989, p.178).

#### 4.2.1.

##### O Juiz como historiador

No seu livro que já se tornou um clássico, “*Le Juge et l’Historien*”, Carlo Ginzburg descreveu o processo judicial como uma “experimentação historiográfica” privilegiada. Nesse sentido, ele irá falar de um *paradigma indiciário* que, retirado de Hipócrates (e por isso referente tanto à medicina, quanto à história ou a investigação judiciária), busca conhecer o singular, ou seja, agindo de modo diferente à busca de produção da verdade que se volta para o

conhecimento geral. A pesquisa desse paradigma exige uma reflexão sobre a existência de causas invisíveis a partir dos efeitos constatáveis, de se apoiar no deciframento de indícios para construir uma narrativa (HULAK, 2016, p.6). Essa busca pelo *paradigma indiciário* serve como um substrato epistemológico a formar uma memória política, especialmente, quando dela se trata de um concepção benjaminiana, isso porque uma memória só será verdadeiramente política, nesse sentido, quando não for indiferente à singularidade, ao divergente, ao não narrado e celebrado.

Quando estuda, comparativamente, o trabalho do juiz e do historiador, Ginzburg conclui que ambos estudam os testemunhos sobre eventos passados e se interrogam sobre sua credibilidade e veracidade, da mesma forma que cada um tem acesso a recursos materiais que independem do testemunho. Eles levam em consideração a identidade do testemunho afim de determinar a perspectiva que os orienta, são atentos às contradições, incoerências, etc., que aparecem nos discursos. Ambos interrogam suas fontes a partir de uma hipótese de pesquisa prévia (GINZBURG, 1997, p.22).

Para Ginzburg, a recusa (notadamente, presente em Bloch) em associar o historiador ao advogado ou promotor não deve valer para figura do juiz. É na pertinência desses papéis (do historiador e do juiz) que ele tentará reestabelecer a legitimidade de ideias como prova e verdade na história. Ainda que se reconheça que o historiador tem uma maior liberdade no uso do passado, ainda que se admita que ele tem o direito de construir interpretações mais incertas de um passado mais vasto (do que aquele delimitado por um processo judicial que busca restituir a justiça da verdade), por outro lado, ele (o historiador) não está livre das mesmas exigências de verdade, de verdade fatural, relativa a eventos do passado. Pode-se assim, concluir que o historiador exerce o trabalho inquisitório do juiz enquanto o juiz não consegue substituir o trabalho do historiador, que transcende o seu (HULAK, 2016, p.7).

Se a aproximação entre verdade histórica e judiciária toma aqui uma forma de reabilitação da prova na história, sua verdadeira função é mais moral e política do que propriamente epistemológica. É por isso que Ginzburg conclui

que há uma identidade etimológica entre os termos “*testemunha*” e “*sobrevivente*”. A história deve fazer entender a voz das testemunhas dos crimes da história, mesmo isoladas, pois a raridade dos testemunhos é por si um traço da violência sofrida. A aproximação entre verdade histórica e judiciária serve para justificar a atitude da história em se fazer memória dos crimes e vítimas do passado (GINZBURG, 1992, p. 89). Cabe ressaltar essa expressão: “a história se fazer memória”. Visto que esta parece deixar claro que a memória não é um consequência natural e inevitável da construção da história, pelo contrário até, uma história construída em bases, puramente, científicas, reificadoras, atreladas aos fatos e exaltadora das vitórias produz muito pouco (ou nada) de memória. Esta última só é possível quando se abre os olhos para o que ficou pelo caminho, quando se abre o ouvido para o sussurro de quem ainda sofre.

Entretanto, parece que escapa a Ginzburg as diferenças fundamentais entre as funções. Isso aparece como claro em exemplos tais como: onde o historiador busca compreender ou explicar certos fenômenos próprios a certos períodos do passado, o juiz busca determinar a qualificação jurídica adequada dos atos particulares.

Bloch, em livro que trata das “responsabilidades” pela ocupação da França, em 1940, busca manifestar um novo modelo de verdade, modelo esse que é imposto pelo desenvolvimento da história como ciência social e que pôde se produzir sobre o antigo modelo de história judiciária (BLOCH, 1990, p.46).

Os limites das análises de Ginzburg não se resumem à uma minoração “*des oppositions plus manifestes que distinguent l’usage du témoignage au tribunal de son usage aux archives*” (RICOUER, 2000, p.430), mas ao que a comparação ao trabalho do juiz e do historiador conduziram a fazer da verdade histórica, a exemplo da verdade judiciária, um conhecimento essencialmente indireto, fundado sobre a confrontação crítica dos conteúdos dos testemunhos. Ora, não somente as fontes narrativas constituem uma parte limitada das fontes do historiador, que busca compreender e explicar o passado, mas ele utiliza-as antes de tudo como vestígios de práticas do passado e não pelo que dizem sobre

eventos passados, ou seja, como testemunhas remetem direta ou indiretamente ao que ocorreu (HULAK, 2016, p.12).

Mark Osiel já se manifestou contrariamente à ideia pela qual o processo deveria servir para produzir consenso, para se criar uma memória coletiva unificada. Os processos de crimes contra a humanidade são, geralmente, julgados por Estados em que ainda vivem as vítimas e os acusados. Em sociedades feridas, o direito não será apoiado em valores comuns, uma vez que estes já não mais existem (OSIEL, 2006, p.140). Osiel quer demonstrar que esses processos devem visar um outro tipo de solidariedade, mais minimalista, mas também fundamental, que se realiza pelo dissenso civil. O que importa não nem tanto o veredito do processo, mas os procedimentos do processo que obrigam as partes a debaterem. A prática de procedimentos do contraditório é, de plano, um aprendizado da superioridade dos valores democráticos. O processo permite, assim, a constituição daquilo que ele chama de memória coletiva “liberal”: uma memória dialógica, fundada no reconhecimento do direito de cada um exprimir seu ponto de vista tanto quanto respeita o do outro (Idem, p.86). É em face desses aspectos que Osiel afirmará que esses processos são os meios privilegiados para se modelar a memória coletiva de um país, mas também a escritura da história.

De plano, parece restar claro que Osiel apresenta uma proposta de construção da memória coletiva em muito afastada daquela que pretende Benjamin, isso porque o autor americano qualifica sua memória de “liberal” (o que, por si só, afastaria a leitura revolucionária benjaminiana) e acredita que é, de fato, possível haver um diálogo franco, um debate aberto, com as partes se escutando e reconhecendo a história do outro. Mas a realidade judiciária do processo aparece como muito menos promissora, uma vez que no cotidiano o processo é usado, justamente, para silenciar as vozes dissonantes, para enquadrar os argumentos na sua formatação específica e, dada sua arrogante pompa, para produzir, naquele que sofre, um constrangimento e uma ausência de reconhecimento daquela instância que foi construída, em tese, para ouvi-lo.

Segundo Osiel, a necessidade de *restituição pública* através do questionamento sobre como coisas tão terríveis puderam acontecer é mais

importante para um processo de democratização de uma sociedade do que os objetivos mais tradicionais. Isso porque os julgamentos históricos, quando efetivados enquanto espetáculo público, estimulam a discussão pública por meios que ultrapassam as virtudes liberais da moderação, tolerância e respeito cívico. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que alcançam sucesso, no que diz respeito a concentrar a atenção pública e estimular a reflexão, esses procedimentos inegavelmente influenciam a memória coletiva dos eventos que julgam. Mais sutilmente, influenciam as noções sobre o que é memória e para quê serve. Sendo otimista, ele vai concluir no sentido de que a revelação e o destaque dado por esses julgamentos à brutalidade oficial e a cumplicidade pública, acabam por produzir nas pessoas uma necessidade de reacender suas crenças fundacionais e seus compromissos constitutivos como poucos eventos políticos podem fazer (OSIEL, 2000, p.2).

Infelizmente, o otimismo de Osiel parece uma visão típica da crença nos valores e princípios liberais e modernos como garantidores *per se* da lisura do processo, bem como de uma reflexão coletiva sobre as *bases* daquela sociedade. No Brasil contemporâneo, a espetacularização da atuação judiciária<sup>92</sup>, a transmissão ao vivo dos seus julgamentos e procedimentos escolhidos como mais relevantes, evidencia o distanciamento do Direito com a realidade da grande massa da população brasileira, especialmente aquela que, em algum momento, vê-se diante desse mesmo poder judiciário. Suas falas pernósticas, seus procedimentos intermináveis e não justificados (ou até justificáveis), seu excesso de compadecimento com os direitos fundamentais dos poderosos (em contrapartida à inexistência deste para com os vencidos), ao invés de servirem para reativar um sentimento de uma base (que não era a sua e não foi convidado a escolher) acabam provocando, ainda mais, uma sensação de não pertencimento, de distância, de alienação deste Poder.

O papel judicial em momentos como estes é o de empregar a lei da evidência, procedimento e responsabilidade profissional para representar o drama da sala de julgamento como um *trato de ideias* em que as grandes questões sobre

<sup>92</sup> Que tem seus julgamentos “mais importantes” transmitidos em rede nacional, seja pela TV (no seu canal próprio: TV Justiça, ou nos canais de notícias), seja pela internet e redes sociais.

memória coletiva e sobre identidade nacional são colocadas. Ao ajudar a colocar essas questões em evidência as Cortes acabam contribuindo para a solidariedade social do modo descrito. Mais uma vez, demonstrando seu otimismo quanto à capacidade do judiciário de provocar sentimentos liberais ele irá afirmar que sua atuação, desde que respeitados os procedimentos até o fim, pode afirmar na sociedade a crença nos princípios da moralidade liberal (OSIEL, 2000, p.34).

Todas as sociedades têm seus mitos fundadores que explicam de onde vieram e que definem o para quê lutam. Normalmente, tais mitos são comemorados na forma de uma *didática monumental*, por uma recontagem pública dos feitos heroicos dos fundadores como um épico nacional. Algumas sociedades têm também seus mitos de refundação, que definem um período de quebra decisiva com seu próprio passado, celebrando a coragem e a imaginação daqueles que efetivaram essa ruptura (ELIADE, 1963, p.36).

Mitos fundadores e refundadores, geralmente, se referem a procedimentos legais ou no projeto de documentos legais: a *Magna Carta*; o julgamento e execução de Luis XVI; a *Declaração de Independência* e a Constituição americana de 1787. No caso brasileiro, o julgamento e a execução de Tiradentes, a assinatura de *Lei Áurea*, a edição dos *Atos Institucionais* e, na qualidade de mito refundador, a Constituição Federal de 1988.

Osiel se vale do exemplo da Coréia do Sul que, em 1996, resolveu processar seus ex-ditadores como uma tentativa de refundar a nação em novos princípios e valores por meio de uma nova versão para a história daqueles anos sob a égide da ditadura:

“We want to cut ourselves off from a history that legitimized coups and military dictatorships: we need a new history. This means not only redefining the student protesters as a democratic movement, but also punishing those who suppressed it.” (OSIEL, 2000, p.5)

Citando um artigo publicado no Washington Post a respeito dos julgamentos na Coréia do Sul:

*“(...) The trial has been viewed by many south Koreans less as a hearing on the specific crimes committed more than a decade ago by aging military leaders than as a pivotal step toward the establishment of the rule of law by a country trying to cleanse itself of its brutal and corrupt pass” (SUGUWARA, 1996, p.A01).*

O que Osiel pretende demonstrar é que atos afirmando direitos ou oficialmente estigmatizando sua violação, se tornam pontos focais para a memória coletiva de nações inteiras. Esses atos, via de regra, se acabam por se constituir comum rituais seculares de comemoração. Como tais, eles consolidam memórias compartilhadas com o aumento e a sofisticação das deliberações. Ana Maria Alonso irá afirmar que:

*“Social groups form images of themselves in relation to a set of founding events and re-enact this shared link to a collective past in public ceremony. Hence, social memory is integral to the creation of social meaning” (ALONSO, 1988, p.40).*

Muitos foram os que acreditaram, ao longo do último século, que a melhor forma de se prevenir o retorno do genocídio e de outras formas de brutalidade estatal seria cultivando uma memória compartilhada e duradoura desses horrores e de empregar a autoconsciência legal para este fim (OSIEL, 2000, p.17).

Ele chama atenção para seis problemas recorrentes que surgem dos esforços em se empregar a persecução criminal para influenciar a memória coletiva de uma nação no que se refere aos assassinatos em massa perpetrados pelos Estados: primeiro, esses esforços podem, facilmente, sacrificar direitos dos acusados no altar da solidariedade social; em seguida, eles podem distorcer o entendimento histórico sobre esse passado recente; também, podem forjar ilusões de pureza e grandeza ao encorajarem falsas analogias entre as controvérsias do passado e do presente; ainda, podem falhar ao requererem admissões de culpa mais extensivas, pois esse requerimento pode depender que uma parcela substancial da sociedade aceita a sua responsabilidade; seus esforços legais para influenciar a memória coletiva podem falhar porque essa memória (por natureza) só emerge incidentalmente, não podendo ser construída intencionalmente; por fim, mesmo se a memória coletiva puder ser criada deliberadamente, talvez isso só

possa ser feito desonestamente, isto é, conciliando essa falta de deliberação com a audiência pretendida (OSIEL, 2000, p.78).

Entretanto, apesar da distância que separa o pensamento de Benjamin e Osiel a respeito do papel que a memória e a história têm de promover a redenção e a justiça para aqueles que sofrem, é possível vislumbrar uma certa aproximação entre as ideias quando Osiel propaga que o conhecimento histórico possui um interesse político que falta ao processo judicial, qual seja: ao se levar em conta a experiência e o sofrimento vivido, tanto pelas vítimas quanto pelos acusados. É esse reconhecimento dos sofrimentos que parece a Osiel necessário para o processo político de reconciliação (OSIEL, 2006, p.169). Cabe destacar, portanto, essa leitura de que um processo de reconciliação política depende, necessariamente, de uma referência, de um reconhecimento das marcas que foram deixadas pelo caminho, do sofrimento e das histórias que marcaram tanto a experiência das vítimas, mas também dos opressores. Em suma, só há reconciliação se houver reconhecimento, só há restituição quando se conhece qual peça falta para se encaixar nesse quebra-cabeça.

Em face do reconhecimento do *status* específico que os processos judiciais dos crimes contra a humanidade possuem na escritura da história deveria se dar aos tribunais uma maior autonomia de forma a capacitá-los a descrever uma história com mais nuances, que dê lugar à pluralidade de pontos de vista, assim como aos sofrimentos mútuos (HULAK, 2016, p.15).

Há que se reconhecer que, apesar de todo esforço, é impossível se extrair por completo as distorções da história que os tribunais sempre se arriscam a efetuar quando, por exemplo, delimita e escolhe um período temporal para o julgamento. Nesse exemplo, o processo já parte de uma interpretação histórica contestável, visto que influi, decisivamente, na identificação da parte que aparece como provocadora do conflito (HULAK, 2016, p.25).

É possível se chegar a duas conclusões: por um lado, a superioridade da verdade dos historiadores em relação à verdade política dos veteranos deve-se ao seu caráter mais “*aberto*”, mais livre, e não a suas regras específicas de produção;

por outro lado, a verdade dos historiadores depende de todos os modos do Estado para se impor. Em se reconhecendo essas conclusões deveria haver, da parte dos historiadores, um grande interesse em deixar os tribunais formularem a verdade que se tornaria mais forte politicamente e, conseqüentemente, mais fácil de se impor à comunidade política (HULAK, 2016, p.27).

A concepção liberal e discursiva da justiça é, para Hulak, mais de acordo com a verdade histórica uma vez que deixa diferentes historiadores se exprimirem afim de tratar de modo equitativo os acusados.

Em resumo, diante das suas diferenças é possível se afirmar que enquanto Ginzburg faz convergir a verdade histórica com a verdade judiciária para melhor a emancipar da verdade política, Osiel o faz para demonstrar que ambas se fundam e se sustentam numa mesma verdade política. Um historiador sempre poderá se engajar em um raciocínio de tipo moral, político, judiciário, ou até mesmo pode participar de um processo tanto como testemunha, quanto como expert, respondendo a questões fatuais. Caso o faça, ele o fará com recurso aos seus conhecimentos e métodos históricos. Mas a imputação de responsabilidades não poderá por ela mesma superar o esforço para estabelecer uma verdade de tipo histórico (HULAK, 2016, p.21).

#### 4.3.

#### **Walter Benjamin e a memória na operação do Direito.**

O trabalho de Shoshana Felman, intitulado “*O inconsciente jurídico*” (FELMAN, 2014), fornece pistas interessantes para uma tentativa de análise crítica do Direito à luz do pensamento benjaminiano. Nessa obra, ela partirá de uma análise de julgamentos emblemáticos do século XX (como, por exemplo: Nuremberg; Eichmann; O.J. Simpson; etc.) para vislumbrar nestes uma oportunidade para maior explicitação dos traumas (individuais e coletivos) e seus entrecruzamentos. Entretanto, apesar desse poder, esses julgamentos, muitas vezes, atuam num sentido contrário de reprodução, aprofundamento, ou silenciamento de várias demandas não representadas. Em suma, os tribunais e seus julgamentos, podem ser uma privilegiada via para se acessar os traumas

sociais e políticos, mas há que se estar alerta para os riscos que podem acarretar, isso porque:

“O teatro do direito apenas aparentemente abre-se para a voz das testemunhas. Na verdade, a violência institucional que alicerça o direito silencia e oprime essas vozes. (...) a própria sala do tribunal, com sua pomposidade e hierarquias reforçadas pelas roupas, pelos códigos discursivos e de conduta, pela presença de ‘autoridades’, reproduz uma estrutura de poder socialmente injusta e desigual, e revela que o direito e a lei são colunas fundamentais que sustentam essa mesma estrutura. Essa instância que se quer imparcial e digna de mediar os conflitos entre as partes é, na verdade, cega para as questões subjetivas, para os traumas e dramas sociais que está ali, no meio da sala do tribunal, mas são ao mesmo tempo obliterados e emudecidos” (SELIGMANN-SILVA, 2014, p.8).

Uma das questões fundamentais de que se ocupa Felman está, justamente, nessa cegueira para a subjetividade, que aparece como uma espécie de bloqueio que impede o aproveitamento das questões pessoais e subjetivas pelas cortes judiciais. Herdeiros que são de uma modernidade que, como visto no capítulo 1, se mostra como objetivante, mecanizadora, formalista, procedimentalista, esses tribunais (e o direito de que fazem uso) tendem a obliterar, a suprimir as questões subjetivas de suas análises pautando-se, exclusivamente, nas questões formais constantes dos autos. Desse modo:

“Esse convencer objetivo, marcado pela comprovação espetacular, de preferência visual, típico do tribunal, deve ser oposto a um outro espaço para a recepção do testemunho oral, muitas vezes fragmentado e carregado de subjetividade. É esse espaço testemunhal que Felman defende aqui, destacando os quase insuperáveis limites de sua acolhida por parte da instituição jurídica. Sem organização política, a voz do testemunho individual e coletivo, daqueles que sofreram uma grave injustiça social ou privada, não consegue dobrar o poder do direito” (SELIGMANN-SILVA, 2014, p.11).

Em suma, como se verá na sequência, Felman busca lutar pela ampliação dos espaços de compartilhamento dos traumas sociais e pessoais, em que os testemunhos dos oprimidos são evocados como uma forma de resistência. Nesse sentido, uma mudança na esfera jurídica só pode se dar num contexto de uma sociedade também transformada, que seja baseada em uma outra estrutura de poder.

Felman fala diante de uma realidade em que os tribunais e seus julgamentos saíram da seara dos juristas e sua especialidade, para invadirem o

cotidiano das pessoas. O exemplo contemporâneo brasileiro é paradigmático disto em que, não só, as seções dos tribunais superiores são transmitidas ao vivo (permitindo um acompanhamento da sociedade às suas decisões, ainda que para a maioria das pessoas seus discursos e ritos soem como incompreensíveis), como as questões jurídicas aparecem como parte das discussões cotidianas das pessoas sobre seus procedimentos, recursos e efeitos.

Diante desse cenário, Felman proporrá uma análise que será baseada em três perspectivas principais: analisar os modos pelos quais o direito absorve o trauma contendo-o em uma terminologia técnica e jurídica; as formas pelas quais o direito e seus procedimentos são transformados quando interagem com o trauma, ou seja, “como o choque do encontro com o trauma penetra o julgamento e impacta a estrutura do direito de forma imprevisível”; por fim, demonstrar como a intromissão do trauma nas cortes problematiza a divisão entre o público e o privado (FELMAN, 2014, p.25).

Pode-se afirmar que, até o tribunal de Nuremberg, história e direito sempre foram mantidos em mundo apartados e distantes. Entretanto, esse julgamento trouxe a possibilidade de se reparar, pela via judicial, as injustiças históricas coletivas. Esse novo paradigma, inaugurado por Nuremberg, faz com que seja proporcionado um espaço para expressão dos oprimidos, permitindo a formação e o reconhecimento de uma “*tradição dos oprimidos*” (cf. fala Benjamin). Dessa forma, se pode afirmar que o julgamento permite que se expresse aquilo que historicamente foi mantido em silêncio, foi mantido *sem-expressão*. É nesse sentido que os tribunais podem ser vistos como um espaço de confluência com a proposta benjaminiana de se fazer justiça às vítimas do progresso, isso porque sua teoria deixam clara a necessidade de se recuperar o silêncio dos oprimidos para que se promova um julgamento da história em si (FELMAN, *idem*, p.42).

A ideia de um sujeito *sem-expressão* deve ser entendida conforme a lição de Levinas que afirma que este se constitui como o sujeito que foi privado de qualquer expressão pela violência. Foram historicamente tornados sem rosto, forma paralisados, suprimidos ou sublimados por uma violência que age sobre

suas vidas como se mortos já fossem (LEVINAS, 1998, p.145). Diante disso, deve-se reconhecer o papel que os tribunais têm de proporcionar uma possibilidade de reconhecimento e exposição até mesmo para estes que forma historicamente colocados à parte, mantidos em silêncio. Nesse sentido é que Felman afirma:

“Por meio do processo, o *sem-expressão* ao menos recupera parcialmente a humanidade viva e a *expressão* de um rosto humano. No julgamento (para contrapor dois conceitos-chave benjaminiano), o *sem-expressão* converte-se em *narração*.

Sustento que Benjamin reivindica antecipadamente esse tipo de exercício de justiça e esse tribunal que julga a história. Ele compreende, antecipando-se a outros, a significância entre história (opressão, trauma, violência) e silêncio. Prevê, antecipando-se a outros, a necessidade de justiça para reparar esse silêncio, arrastando a própria história a julgamento.” (FELMAN, 2014, p.43).

É em face de conclusões como esta acima que se pretende reivindicar um espaço para que as teorias de Benjamin (sobretudo sua teoria da memória e da história) sejam lidas como fundamentos para a operação do direito e para a construção da justiça por meio do reconhecimento do direito à dignidade daqueles que, historicamente, sofrem, mas jamais foram ouvidos. Isso é possível de se afirmar quando se vê, em conformidade com todo percurso trilhado até aqui, que deve-se reparar, com urgência, as injustiças históricas e coletivas que ainda afetam a humanidade e constituem sua história. Para Benjamin há, em suma, a necessidade imperativa de se julgar a própria história, de submetê-la a um tribunal que seja capaz de tornar visíveis sua violência, sua injustiça e sua opressão contra parcelas da população que restam marginalizadas e, ainda hoje, vítimas dessa história violenta.

Felman ressalta a aproximação que Benjamin promove da ideia de justiça com o “*Dia do Juízo*”, esse é o dia em que justiça e memória coincidirão. É nesse dia que o significado da história será revelado, o passado possuirá, assim, um significado que permitirá até aos *sem-expressão* a narrativa da sua infeliz trajetória. Esse dia será aquele em que a história será colocada em julgamento e não poderá fugir à sua responsabilidade pelas injustiças que promoveu em seu caminho. Além disso, essa coincidência entre os conceitos de justiça e memória

ganham, nesse sentido, uma importante e necessária consideração, pois quando Benjamin fala em se fazer justiça às vítimas da história, sua preocupação principal é de se fazer justiça para os mortos dessa história. Essa justiça dará uma nova vida a esses mortos por meio da lembrança da sua história; no reconhecimento da injustiça que sofreram e da indignidade em que viveram. É nesse sentido que se pode afirmar:

“a justiça é, assim, muito além das narrativas oficiais, uma reivindicação mnemonicamente persistente e recorrente que os mortos dirigem aos vivos, cuja responsabilidade não é apenas lembrar os mortos, mas protegê-los contra serem apropriados de maneira incorreta.” (FELMAN, *idem*, p.44).

Vive-se, atualmente, em um contexto em que a lei parece, de modo claro, se constituir, cada vez mais, como um instrumento de violência e opressão. Isso porque ela é, na sua operação cotidiana, transformada por uma cultura persecutória (ou vingativa) que, com seus procedimentos e ritos intermináveis, promove as mais brutais violências em nome do processo. É nesse sentido que o pensamento de Benjamin ganha plena pertinência para a operação do direito, uma vez que numa realidade (como dito anteriormente) marcadamente caracterizada pela prevalência da técnica e da racionalidade (tipicamente modernas) faz-se necessário pensar uma teoria que permite a transmissão da história que não pôde ser contada, que possibilita o reconhecimento das opressões que perduram na humanidade. O trauma deve ser transmitido às gerações futuras como o fardo o qual devem carregar e que devem reverência e cuidado para que não volte a ocorrer e para que se reconheça, ainda hoje, suas vítimas que, silenciadas, ainda morrem, ainda sofrem.

## Conclusão

### “Murar o Medo”

“O medo foi um dos meus primeiros mestres. Antes de ganhar confiança em celestiais criaturas, aprendi a temer monstros, fantasmas e demônios. Os anjos, quando chegaram, já era para me guardarem. Os anjos atuavam como uma espécie de agentes de segurança privada das almas.

Nem sempre os que me protegiam sabiam da diferença entre sentimento e realidade. Isso acontecia, por exemplo, quando me ensinavam a recear os desconhecidos. Na realidade, a maior parte da violência contra as crianças sempre foi praticada, não por estranhos, mas por parentes e conhecidos. Os fantasmas que serviam na minha infância reproduziam esse velho engano de que estamos mais seguros em ambiente que reconhecemos.

Os meus anjos da guarda tinham a ingenuidade de acreditar que eu estaria mais protegido apenas por não me aventurar para além da fronteira da minha língua, da minha cultura e do meu território. O medo foi, afinal, o mestre que mais me fez desaprender. Quando deixei a minha casa natal, uma invisível mão roubava-me a coragem de viver e a audácia de ser eu mesmo. No horizonte, vislumbravam-se mais muros do que estradas.

Nessa altura algo me sugeria o seguinte: que há, neste mundo, mais medo de coisas más do que coisas más propriamente ditas.

No Moçambique colonial em que nasci e cresci, a narrativa do medo tinha um invejável ‘casting’ internacional. Os chineses que comiam crianças, os chamados terroristas que lutavam pela independência e um ateu barbudo com um nome alemão. Esses fantasmas tiveram o fim de todos os fantasmas: morreram quando morreu o medo.

Os chineses abriram restaurantes à nossa porta, os ditos terroristas são hoje governantes respeitáveis e Karl Marx, o ateu barbudo, é um simpático avô que não deixou descendência. O preço dessa construção de terror foi, no entanto, trágico para o continente africano. Em nome da luta contra o comunismo, cometeram-se as mais indizíveis barbaridades.

Em nome da segurança mundial, foram colocados e conservados no poder alguns dos ditadores mais sanguinários de toda a história. A mais grave dessa longa herança de intervenção externa é a facilidade com que as elites africanas continuam a culpar os outros pelos seus próprios fracassos.

A Guerra Fria esfriou, mas o maniqueísmo que a sustinha não desarmou, inventando rapidamente outras geografias do medo: a Oriente e a Ocidente e, por que se trata de entidades demoníacas, não bastam os seculares meios de governação. Precisamos de intervenção com legitimidade divina.

O que era ideologia passou a ser crença. O que era política, tornou-se religião. O que era religião, passou a ser estratégia de poder.

Para fabricar armas, é preciso fabricar inimigos. Para produzir inimigos, é imperioso sustentar fantasmas.

A manutenção desse alvoroço requer um dispendioso aparato e um batalhão de especialistas que, em segredo, tomam decisões em nosso nome. Eis o que nos dizem: para superarmos as ameaças domésticas, precisamos de mais polícia, mais prisões, mais segurança privada e menos privacidade. Para enfrentarmos as ameaças globais, precisamos de mais exércitos, mais serviços secretos e a suspensão temporária da nossa cidadania.

Todos sabemos que o caminho verdadeiro tem que ser outro. Todos sabemos que esse outro caminho poderia começar, por exemplo, pelo desejo de conhecermos melhor esses que, de um e de outro lado, aprendemos a chamar de “eles”. Aos adversários políticos e militares juntam-se agora o clima, a demografia e as epidemias. O sentimento que se criou é o seguinte: a realidade é perigosa, a natureza é traiçoeira e a humanidade, imprevisível.

Vivemos como cidadãos, e como espécie, em permanente situação de emergência. Como em qualquer outro estado de sítio, as liberdades individuais devem ser contidas, a privacidade pode ser invadida e a racionalidade deve ser suspensão. Todas essas restrições servem para que não sejam feitas perguntas, como por exemplo, estas: por que motivo a crise financeira não atingiu a indústria do armamento? Por que motivo se gastou, apenas no ano passado, um trilhão e meio de dólares em armamento militar? Por que razão os que hoje tentam proteger os civis na Líbia são exatamente os que mais armas venderam ao regime do coronel Kadafi? Por que motivo se realizam mais seminários sobre segurança do que sobre justiça? Se queremos resolver e não apenas discutir a segurança mundial, teremos que enfrentar ameaças bem reais e urgentes.

Há uma arma de destruição massiva que está sendo usada todos os dias, em todo o mundo, sem que seja preciso o pretexto da guerra.

Essa arma chama-se fome.

Em pleno século XXI, um em cada seis seres humanos passa fome. O custo para superar a fome mundial seria uma fração muito pequena do que se gasta em armamento. A fome será, sem dúvida, a maior causa de insegurança do nosso tempo.

Mencionarei ainda uma outra silenciada violência: em todo o mundo, uma em cada três mulheres foi -- ou será -- vítima de violência física ou sexual durante o seu tempo de vida. É verdade que, sobre uma grande parte do nosso planeta, pesa uma condenação antecipada pelo fato simples de serem mulheres.

A nossa indignação, porém, é bem menor que o medo. Sem darmos conta, fomos convertidos em soldados de um exército sem nome e, como militares sem farda, deixamos de questionar. Deixamos de fazer perguntas e discutir razões. As questões de ética são esquecidas, porque está provada a barbaridade dos outros e, porque estamos em guerra, não temos que fazer prova de coerência, nem de ética nem de legalidade.

É sintomático que a única construção humana que pode ser vista do espaço seja uma muralha. A Grande Muralha foi erguida para proteger a China das guerras

e das invasões. A Muralha não evitou conflitos nem parou os invasores. Possivelmente morreram mais chineses construindo a muralha do que vítimas das invasões que realmente aconteceram. Diz-se que alguns trabalhadores que morreram foram emparedados na sua própria construção.

Esses corpos convertidos em muro e pedra são uma metáfora do quanto o medo nos pode aprisionar.

Há muros que separam nações, há muros que dividem pobres e ricos, mas não há hoje, no mundo um muro, que separe os que têm medo dos que não têm medo. Sob as mesmas nuvens cinzentas vivemos todos nós, do sul e do norte, do ocidente e do oriente. Citarei Eduardo Galeano acerca disto, que é o medo global, e dizer:

‘Os que trabalham têm medo de perder o trabalho; os que não trabalham têm medo de nunca encontrar trabalho; quando não têm medo da fome têm medo da comida; os civis têm medo dos militares; os militares têm medo da falta de armas e as armas têm medo da falta de guerras’.

E, se calhar, acrescento agora eu: há quem tenha medo que o medo acabe.<sup>93</sup>” (COUTO, 2011).

Morar em Vitória e, conseqüentemente, no estado do Espírito Santo, é uma daquelas indizíveis situações que se contem na singularidade da experiência. Cada canto desse (continental) país traz a carga de suas particularidades que, em sua maioria, são acessíveis somente aos seus habitantes e é nesse sentido que segue esse relato:

Ao descrever, uma a uma, as capitanias da então província de “*Santa Cruz*”, neste que foi o primeiro dos textos que tentou descrever uma história dessa recém descoberta terra (impresso em 1576), Gandavo se referiu à capitania do Espírito Santo como segue:

“A sexta capitania é a do Espírito Santo, a qual conquistou Vasco Fernandes Coutinho. Sua povoação está situada em uma ilha pequena<sup>94</sup>, que fica distante das povoações de Porto Seguro 60 léguas em altura de vinte graus. Esta ilha jaz dentro de um rio mui grande, de cuja barra dista uma légua pelo sertão dentro; no qual se mata infinito peixe, e pelo conseqüente na terra infinita caça, de que os moradores continuamente são mui abastados. E assim é esta a mais fértil capitania e melhor provida de todos os mantimentos da terra que outra alguma que haja na costa”. (GANDAVO, 2008, p.81).

<sup>93</sup> Texto transcrito da conferência proferida por Mia Couto, em 2011, em Estoril – Portugal, e que tinha como mote o tema “Segurança”. O vídeo com a fala está disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=jACccaTogxE>; e foi acessado em 09 de fevereiro de 2017.

<sup>94</sup> Ilha esta onde hoje se encontra a capital dos capixabas: Vitória.

Há uma forte contradição que compõe a construção desse estado da Federação desde esta sua remota origem. Ao mesmo tempo em que é um dos mais antigos e primordiais pontos da colonização e conquista portuguesa sobre o Brasil, é um dos estados com uma urbanização, industrialização, modernização, enfim, mais tardia (a despeito de sua proximidade e vizinhança com os mais ricos e importantes estados do país, a saber: Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahia e São Paulo). (BITTENCOURT, 2006); ao mesmo tempo em que sua capital Vitória é há mais de 20 anos reconhecida pela ONU como umas das melhores cidades do país, no que se refere ao índice de desenvolvimento humano municipal<sup>95</sup>, essa mesma cidade tem uma alta taxa de homicídios, sendo o Espírito Santo, tragicamente, reconhecido como o estado campeão nacional em feminicídio<sup>96</sup>; ao mesmo tempo em que é reconhecido pela assimilação e incorporação da mão de obra e imigração europeia (sobretudo italiana e alemã) (BITTENCOURT, idem) é uma sociedade fortemente marcada pela segregação de suas minorias (étnicas, religiosas, sociais, de gênero, etc.)<sup>97</sup>.

A leitura do texto de Mía Couto, citado acima, veio num contexto em que essa contradição se tornou perigosamente evidente e irresponsavelmente próxima. Por mais de uma semana a população de todo estado esteve sitiada, trancada em suas casas, amedrontada por ondas de saques, assassinatos<sup>98</sup>, um verdadeiro caos instalado por um movimento que buscava reivindicar melhorias salariais para a Polícia Militar.

Tudo isso, ocorreu no seguinte contexto: mulheres e familiares de policiais militares se postaram diante dos batalhões e unidades da PM capixaba

<sup>95</sup> Conforme ranking disponível em: [http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/indicadores/idh/ranking\\_capitais.asp](http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/indicadores/idh/ranking_capitais.asp).

<sup>96</sup> <http://g1.globo.com/espírito-santo/noticia/2015/11/vitoria-e-capital-com-maior-taxa-de-feminicidios-no-brasil-diz-estudo.html>

<sup>97</sup> [http://gazetaonline.globo.com/\\_conteudo/2014/09/especiais/vitoria\\_463\\_anos/1496557-leitao-da-silva-a-avenida-que-divide-a-raca-dos-moradores-de-vitoria.html](http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2014/09/especiais/vitoria_463_anos/1496557-leitao-da-silva-a-avenida-que-divide-a-raca-dos-moradores-de-vitoria.html)

<sup>98</sup> mais de 100 em cinco dias enquanto os registros em todos mês de janeiro totalizavam menos de uma dezena: <http://beta.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/02/espírito-santo-bate-recorde-e-registra-mais-de-100-assassinatos-1014022471.html>.

impedindo suas viaturas e seus quadros de saírem para o patrulhamento das ruas<sup>99</sup>. Nem o envio das tropas da Forças Armadas pelo governo federal, nem o desesperado apelo de uma população amedrontada e impedida de retomar sua vida durante quase uma semana, foram capazes de demover esses manifestantes e levassem a PM de volta às ruas. Era um roteiro diferente para um exemplo corriqueiro da contradição que marca a vida desse povo brasileiro: uma (in)ação daqueles que são pagos, treinados e (pasmem) armados para defender a sociedade coloca essa mesma população numa situação de completo desamparo e insegurança.

Nesse cenário, uma das mais tristes constatações é perceber o silêncio e o esquecimento a respeito das principais vítimas desse momento. Nada menos do que 149 pessoas foram assassinadas durante essa semana de paralisação da PM. Em sua maioria eram homens negros e moradores da periferia da região metropolitana da capital<sup>100</sup>. Esse mortos, por suas características raciais e sociais, são vinculados, por parcela significativa da opinião pública, a práticas criminosas, como se tivessem morrido em confrontos entre grupos criminosos, como uma tentativa de acerto de contas ou queima de arquivo. O mais triste é que, diante desse cenário e desse contexto, essas vítimas (que continuam ainda se reproduzindo, visto que o fim da paralisação da polícia em nenhuma medida significou o fim das mortes dos jovens negros das periferias capixabas) continuam até hoje (quase seis meses depois desses fatos) sem um nome, sem um rosto, sem uma história e, sobretudo, sem a memória sobre o que sofreram. Foram reduzidos a número, estatística. São o efeito colateral de uma sociedade marcadamente violenta e desigual. Não são reconhecidos, não são lembrados, não são passados, ao contrário, continuam sofrendo e sendo mortos ainda uma vez mais: mortos na memória!

O romanos chamavam de “*damnatio memoriae*” o processo pelo qual o Senado praticava a “*condenação da memória*” de tudo que qualificavam como infame. Entre outras coisas, se apagava o nome da pessoa atacada por essa

<sup>99</sup> <http://www.acspmbmes.com.br/mulheres-de-militares-fazem-manifestacao-na-2a-cia-em-feu-rosa/>

<sup>100</sup> <http://www.folhavoria.com.br/policia/noticia/2017/02/negros-sao-maioria-dos-mortos-em-onda-de-violencia-no-es-diz-sindicato-dos-policiais-civis.html>

medida de todas as inscrições, monumentos, referências públicas, afim de que pudessem ser esquecidos pelas futuras gerações. Já os hebreus, criaram nas suas sinagogas um espaço chamado de “*genizah*” com o objetivo de conservar os manuscritos ou exemplares que contenham versos dos textos sagrados. Horrorizados com a possibilidade da sua destruição eles acabaram por conservar um espaço fantástico na história do mundo, justamente por essa capacidade de preservarem seus livros os enterrando (BAÉZ, 2008, p.27). Entre a popularização da “*damnatio memoriae*” e a perda da “*genizah*” essa parece ser a realidade que a vida social e política no Brasil contemporâneo apresentam. Aos milhares de mortos por armas de fogo, se somam ainda os mortos em acidentes de trânsito<sup>101</sup>, por falta de condições de saneamento ou de recursos para saúde público, ou ainda (de forma mais silenciosa) os mortos pela falta de educação. À esse absurdo número de vítimas se responde com o esquecimento, com o advento do novo (ou da nova vítima).

Em seu livro “*Aspects of Antiquity*”, Mosès Finley conclui, nos seguintes termos, um estudo dos judeus sobre a morte de Jesus: “*O passado morto não enterra jamais seus mortos. É o mundo que deve mudar, não o passado*” (FINLEY, 1977, p.89). Essa lógica exposta por Finley pode ser complementada, pela ideia de que quem controla o passado acaba por controlar também o presente e, como consequência, o futuro. No caso específico do extermínio dos judeus na 2ª Guerra o que se deu foi que a destruição da história era concomitante à própria história que ocorria (cf. HILBERG, 2006). Há aqui um claro paralelo com o assassinato de jovens negros pelo estado brasileiro enquanto constrói-se as histórias dessas mortes por meio de “autos de resistência”, perícias mal feitas (ou não feitas), ocultação dos corpos, alterações nas cenas dos crimes, etc. Ou seja, ao mesmo tempo em que a história acontece, seus traços são alterados ou exterminados para que essa história não seja contada e lembrada, ao menos não como realmente aconteceu.

<sup>101</sup> Algo em torno de 40 mil pessoas morrem em acidentes de trânsito no Brasil, o que faz do país um dos que mais provocam mortes desse gênero (mesmo em comparação com países mais populosos). Acessado em junho de 2017: <https://nacoesunidas.org/oms-brasil-e-o-pais-com-maior-numero-de-mortes-de-transito-por-habitante-da-america-do-sul/>

A presente tese de doutoramento foi escrita com esse compromisso: pensar um modo de se fazer justiça às vítimas de ontem e que permanecem (em muitos casos) ainda hoje. É pela certeza de que a vida com dignidade dos herdeiros dessa história de sofrimento depende, necessariamente, do reconhecimento dessa sua história, depende, sobretudo, de se construir uma memória sobre o seu percurso e dos seus antepassados. Nesse sentido, se construiu o percurso dessa tese dividida em 4 capítulos que foram orientados de modo a servir de fundamento para um plano de ação e de emancipação daqueles que foram derrotados pela marcha do progresso. No Capítulo 1, fez-se uma descrição do cenário político e social em que se insere essa demanda por justiça. A partir da crítica construída por Walter Benjamin à modernidade e a ideologia do progresso se pôde perceber as consequências desse período histórico, do qual somos herdeiros na contemporaneidade, marcado por uma lógica racionalista, mecanicistas, produtivista, em suma, utilitarista e positivista. Essa realidade, entre outras consequências, incrementou uma lógica egoísta, discriminatória e, acima de tudo, insensível ao outro. No Capítulo 2, se apresentou uma teoria da história que fosse capaz de romper com a tradição histórica (positivista e liberal) que via o passado como dado, como imóvel, e que via no tempo uma sequencia evolutiva e delimitada (um tempo vazio e homogêneo). Nesse sentido, se deve pensar em uma história que seja, acima de tudo, escrita de forma a (re)construir o passado a partir da reconstrução do presente. O passado é, nessa leitura, móvel e aberto para novas interpretações e usos, além disso, ele deve ser lido e estabelecido com base na leitura do hoje, de modo que amanhã uma nova leitura levará à um novo passado. No terceiro Capítulo, foi apresentada uma teoria da memória que, se constituindo numa ação política, permite a emancipação daqueles que sofrem, o reconhecimento da sua história e das suas dores e a necessidade de restituição, redenção ou reparação pelo preço que pagam. Nesse capítulo, se concebe uma memória que, sendo capaz de ser transmitida (social e politicamente), produz responsabilidade, gera compromisso: uma vez que, reconhecido o sofrimento do outro não há mais como ser indiferente à sua condição indigna de vida, sem ao mesmo tempo ser cúmplice dela. No Capítulo 4, o último, se apresenta uma proposta de utilização dessa teoria da memória como fundamento epistemológico para atuação jurídica. Isso porque, depois de construída uma história que seja aberta para uma nova leitura e esteja atenta para os detalhes que passam,

geralmente, despercebidos; depois de reconhecida a memória de sofrimento do outro com quem compartilho o espaço político e social; é que se pode pensar numa operação do Direito que seja, efetivamente, emancipadora e capaz de restituir a memória dos sofrimentos passados para que se esteja mais atento e responsável com os que sofrem ainda hoje.

Por último, a presente tese é plenamente consciente de haver apresentado pequenos pedaços de um cenário complexo, multifacetado e que requer soluções variadas e que atuem em conjunto. É óbvio que a mudança epistemológica que a memória pode provocar na operação do Direito não é capaz, sozinha, de solucionar tão grave e antigo problema, nem se pode ter, também, a certeza de haja espaço para, nessa estrutura que a modernidade construiu e a contemporaneidade consolidou, uma mudança verdadeira nesses paradigmas e nessa estrutura social, política e jurídica. Apesar da consciência desses riscos e da grande chance de frustração o que motivou a construção desse trabalho foi uma utopia orientada pela esperança de que haverá um no futuro um novo hoje que seja de liberdade e de reconhecimento do outro.

Essa tese, que foi fundamentada na obra de Walter Benjamin, teve como um dos seus momentos mais importantes e essenciais para sua construção, uma temporada de um ano de estudos na “*Université Paris Nanterre*” (2015-2016). Dentre os diversos cursos que foram frequentados durante essa temporada, um dos mais marcantes foi uma jornada de palestras e conferências em homenagem ao prof. Miguel Abensour que, apesar da idade avançada, foi audiência cativa nos três cansativos dias dessa jornada. O falecimento de Abensour, há poucos meses atrás, motivou essa homenagem final na forma de uma breve citação do seu trabalho sobre a utopia (desde Thomas More até Walter Benjamin).

Segundo Miguel Abensour, depois de Levinas a utopia deixa de ser apresentada como um sonho vazio e sem orientação, como um “*terreno de maldita herança*”, para ser pensado como a clareza em que o homem se mostra pois é da clareza da utopia que o homem aparece para além da noite na qual ele se debate (ABENSOUR, 2000, p.18). Em outras palavras, dada a escuridão que marca a existência dos homens que vagam errantes sem um passado que (sendo

esquecido) não serve de referência e base para ação presente e dada a (natural) imprevisibilidade e multiplicidade de opções que são reservadas para o futuro, a utopia aparece como uma luz que acaba por ligar os homens às gerações passadas que incitaram e formaram esse objetivo que parece trazer um certo alento e “previsão” sobre o futuro utópico a ser alcançado.

Uma sociedade sem utopia, privada e impossibilitada de ter uma utopia, é exatamente uma sociedade totalitária, visto que está presa na ilusão da sua plena realização, do retorno a si mesma e das utopias (já) realizadas. É nesse sentido que Levinas irá falar que se deve:

*« (...) retrouver l’humain non pas dans le réel où il s’enlise et se fait histoire politique du monde mais dans les ruptures de cette histoire, dans ses crises, ce n’est pas dire qu’il n’est rien... » (entrevista de Levinas em: MALKA, 1989, p.110).*

Mesmo que utopia seja um parente próximo ao heroísmo ela tem a vantagem da paciência, com seu passo mais habilidoso do que os arroubos do entusiasmo heroico, sendo assim a utopia pode ser definida como um “*exercício de paciência heroica*” (ABENSOUR, 2000, p.25). Tenhamos paciência, sejamos heróis!

## Referências bibliográficas

ABEL, Olivier. *“Le Pardon. Briser la dette et l’oubli”*. Paris: Autrement, 1992.

ABENSOUR, Miguel: *“Les passages Blanqui – Walter Benjamin entre mélancolie et révolution”*. Paris: Sens & Tonka, 2013.

\_\_\_\_\_: *“L’utopie de Thomas More à Walter Benjamin”*. Paris: Sens & Tonka, 2000.

ACCIOLY, Hilbebrando (e outro). *“Manual de Direito Internacional Público”*. 20ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

ADORNO, Theodor W.: *“Introduction aux ‘Écrits’ de Benjamin”* In: ADORNO. *“Sur Walter Benjamin”*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_.: *“Préface”*. In: TIEDEMANN, Rolf: *“Études sur la philosophie de Walter Benjamin”*. Arles: Éditions Actes Sud, 1987.

\_\_\_\_\_.: *“Minima Moralia”*. Paris: Éditions du Payot, 1980.

\_\_\_\_\_.: *“Trois études sur Hegel”*. Paris: Payot, 1979.

\_\_\_\_\_.: *“Notes sur la littérature”*. Paris: Flammarion, 1984.

AGAMBEN, Giorgio. *“Qualche resta di Auschwitz”*. Torino: BollatiBoringhieri, 1998.

\_\_\_\_\_. *“Estado de Exceção”*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_.: *“Infância e história: destruição da experiência e origem da história”*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_.: *“Langue et histoire”catégories linguistiques et catégories historiques dans la pensée de Walter Benjamin*. In: AGAMBEN: *“La puissance de la pensée – essais et conférences”*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011, p.43-66.

\_\_\_\_\_.: *“Walter Benjamin et le démonique: bonheur et rédemption historique dans la pensée de Benjamin”*. In: AGAMBEN: *“La puissance de la pensée – essais et conférences”*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2011, p.237-272.

\_\_\_\_\_.: *“Introduction”*. In: BENJAMIN, Walter: *“Baudelaire”*. Paris: La Fabrique Éditions, 2013, p.11-20.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana: *“Vozes de Tchernóbil – a história oral do desastre nuclear”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALMEIDA, Alberto Carlos. *“A cabeça do brasileiro”*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AMIEL, Anne. *“Hannah Arendt – Política e Acontecimento”*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ANDERSON, Benedict: *“Imagined communities”*. Londres: Verso, 1991.

ANDRADE, Carlos Drummond de: *“Poesia Completa”*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2003.

\_\_\_\_\_.: *“Claro Enigma”*. 18ªed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ANDRADE, C.D.; BANDEIRA, M.; MELO NETO, J.C.: & MORAES, V.: “O melhor da poesia brasileira, 1”. 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

ANJOS, Augusto dos: “*Obra completa*”. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

ARENDT, Hannah: “*Homens em tempos sombrios*”. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. “*Walter Benjamin: 1892-1940*”. In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. “*Eichmann em Jerusalém*”. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. “*Origens do totalitarismo*”. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. “*The human condition*”. 2ª ed.: Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. “*A condição humana*”. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. “*Crises da República*”. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 2004b.

\_\_\_\_\_. “*A crise na cultura: sua importância social e política*”. In: ARENDT. *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

\_\_\_\_\_. “*Verdade e Política*”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005b.

\_\_\_\_\_. “*Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro*”. In: ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005c.

\_\_\_\_\_. “*O conceito de história – Antigo e Moderno*”. In: ARENDT. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 5ª ed., 2005d.

\_\_\_\_\_. “*Filosofia e Política*”. In: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2ª ed., 2002.

\_\_\_\_\_. “*Responsabilidade pessoal sobre a Ditadura*”. In: ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

\_\_\_\_\_. “*Algumas questões de filosofia moral*”. In: *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

\_\_\_\_\_: “*O que é política?*” Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004d.

\_\_\_\_\_: “*The jew as pariah: a hidden tradition*”. In: ARENDT, Hannah: “*The jewish writings*”. Nova Iorque: Schocken Books, 2007, p.275-297.

\_\_\_\_\_: “*La vie de l’esprit*”. Paris: PUF, 1981.

ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO. “*Brasil: nunca mais*”. 34ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

ASSIS, Machado: “*Ideias de Canário*” In: ASSIS, Machado de: “*50 contos de Machado de Assis*”. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.442-444.

ASSY, Bethânia. “*Faces privadas em espaços públicos*”. *Por uma ética da responsabilidade*. In: ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_ e HOFFMANN, Florian. *"The Faithfulness to the Real: The Heritage of the Losers of History, Narrative, Memory and Justice"*. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

ATTALI, Jacques: *"Survivre aux crises"*. Paris: Fayard, 2009.

AUBERT, Paul: *"Teoría y práctica de la transición: el papel de los intelectuales"*. In: AUBER (org.): *"Les intellectuel en Espagne, de la dictature à la démocratie (1939-1986)"*. In: *"Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne"*, nº50. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2015, p.127-161.

AUERBACH, Erich: *"Mimésis: La représentation de la réalité dans la littérature occidentale"*. Paris: Gallimard, 2007.

AUGUSTO, Acácio. *Polícia para quem precisa de polícia: um relato sobre o banho de sangue no ES e os aplausos ao exército*. Link: <https://urucum.milharal.org/2017/02/07/policia-para-quem-precisa-de-policia-um-relato-sobre-o-banho-de-sangue-no-es-e-os-aplausos-ao-exercito/>

BALIBAR, Étienne & WALLERSTEIN, Immanuel: *"Race, nation, classe: les identités, ambiguës"*. Paris: La Découverte, 1997.

\_\_\_\_\_: *"Violence et civilité: Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique"*. Paris: Galilée, 2010.

BANDEIRA, Manuel: *"Apresentação da poesia brasileira"*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_: *"Poesia completa e Prosa"*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar Editora, 1990.

BAUDELAIRE, Charles: *“Œuvre Complètes”*. Paris: Éditions Seuil, 1968.

\_\_\_\_\_.: *“Les fleurs du mal”*. Paris: Librairie José Corti, 1968.

BECHARA, Evanildo: *“Moderna gramática portuguesa”*. 37ª ed. Rio de Janeiro: 2009.

BECKETT, Samuel: *“En attendant Godot”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

BENJAMIN, Walter. *“Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”*. 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996.

\_\_\_\_\_. *“A imagem de Proust”* in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996a. p.36-49

\_\_\_\_\_. *“Paris, capitale du XIXe siècle: Le Livre des passages”*. 3ª ed. Paris: Éditions CERF, 1997.

\_\_\_\_\_. *“Œuvres I”*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *“Sur quelques thèmes baudelairiens”*. In: BENJAMIN: *“Charles Baudelaire”*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002. p.147-208.

\_\_\_\_\_. *“Le Flâneur”*. In: BENJAMIN: *“Charles Baudelaire”*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2002a, p.57-100.

\_\_\_\_\_. *“Écrits français”*. Paris: Gallimard, 2003.

\_\_\_\_\_. *“Expérience et pauvreté suivie de Le conteur et La tâche du traducteur”*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2011.

\_\_\_\_\_. *“A origem do drama trágico alemão”*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

\_\_\_\_\_. *“Fragmento teológico-político”* In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.21-24.

\_\_\_\_\_. *“Critique of Violence”*. In: *Walter Benjamin. Volume 1 (1913-1926)*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Hora das Crianças: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *“Sur le ‘Trauerspiel’ et la Tragédie”*. In: *“Revue Furor”*, nº7. Genebra: Éditions Furor, 1982.

\_\_\_\_\_. *“Paris, capitale du XIXe siècle: Le livre des passages”*. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

\_\_\_\_\_. BENJAMIN: *“Rue de sens unique”*. Paris: Les Lettres Nouvelles, 1988.

\_\_\_\_\_. *“Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário da sua morte”*. In: BENJAMIN. *“Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”*. 10ª Reimpressão. São Paulo: editora brasiliense, 1996, p. 137-164.

\_\_\_\_\_. *“Karl Kraus”*. In: BENJAMIN: *“Walter Benjamin: selected writings, vol. 2: 1927-1934”*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.433-458.

\_\_\_\_\_. *“Sur le programme de la philosophie qui vient”*. In: BENJAMIN: *“Œuvres I”*. Paris: Éditions Gallimard, 2000, p.179-198.

\_\_\_\_\_. *“L’Œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique”*. In: BENJAMIN: *“Œuvres III”*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *“Eduard Fuchs, colecionador e historiador”*. In: BENJAMIN: *“O anjo da história / Walter Benjamin”*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.123-164.

\_\_\_\_\_. *“O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934”*. In: BENJAMIN. *“Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”*. 10ª Reimpressão. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996, p.120-136.

\_\_\_\_\_. *“Petite histoire de la photographie”*. Paris: Allia, 2012.

\_\_\_\_\_. *“Comentários”*. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.168-261.

\_\_\_\_\_. *“Sens unique”*. Paris: Payot, 2013.

\_\_\_\_\_. *“Curriculum Vitae”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, nº104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.19.

\_\_\_\_\_. *“By the fireside”*. In: WATTKINS, Susan (ed.): *“New Left Review”*. Londres: New Left Review, nº96, nov./dez. 2015, p.53-58.

BENSAID, Daniel: *“Walter Benjamin: sentinelle messianique”*. Paris: Les Prairies ordinaires, 2010.

\_\_\_\_\_.: *“Qui est le Juge? Pour en finir avec le tribunal de l’Histoire”*. Paris: Fayard, 1999.

\_\_\_\_\_.: *“Le nouveau désordre impérial”*. In: Bensaïd (org.): *“Seattle, Porto Alegre, Gênes: mondialisation capitaliste et dominations impériales”*. In: *“Contretemps”*, nº2, set. 2001. Paris: Textuel, 2001, p.9-20.

BERDET, Marc: *“Chiffonnier contre flâneur”* in *“Archives de philosophie”*. nº 75, 2012, p. 425-447.

\_\_\_\_\_.: *“Walter Benjamin: La passion dialectique”*. Paris: Armand Colin, 2014.

\_\_\_\_\_.: *“Le chiffonnier de Paris: Walter Benjamin et les fantasmagories”*. Paris: VRIN, 2015.

BERGSON, Henri. *“L’Énergie spirituelle”*. Paris: PUF, 1964.

\_\_\_\_\_.: *“La pensée et le mouvant”*. In: BERGSON: *“Œuvres”*. Paris: PUF, 2010.

\_\_\_\_\_.: *“Comment Walter Benjamin écrivait”*. In: Aïm, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): *“Persistences benjaminiennes”*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p. 169-176.

BICKERTON, Emillie: *“Just remember this”*. In: WATTKINS, Susan (ed.): *“New Left Review”*. Londres: New Left Review, nº95, set./out. 2015, p.126-132.

BIGNOTTO, Newton. *“Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt”*. In: BIGNOTTO, Newton e MORAES, Eduardo (orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões e Memória*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BITTENCOURT, Gabriel. *“História geral e econômica do Espírito Santo”*. Vitória: Editora Multiplicidade, 2006.

BLANQUI, Auguste. *“L'éternité par les astres”* Paris: Les Impressions Nouvelles, 2012.

\_\_\_\_\_: *“L'Eternité pas les astres, hypothèse astronomique et autres textes”*. Paris: Sens & Tonka, 2000.

BLOCH, Ernst: *“Héritage de ce temps”*. Paris: Payot, 1978.

BORGES, Jorge Luis: *“Ficções”*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1998.

\_\_\_\_\_. *“O Aleph”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_: *“O jardim de veredas que se bifurcam”* In: BORGES: *“Ficções”*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1998, p. 101-114.

BOSI, Alfredo: *“História concisa da literatura brasileira”*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

BOUGANIN, Ami: *“Walter Benjamin: le rêve de vivre”*. Paris: Albin Michel, 2007.

BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *“Relatório: Textos Temáticos”*. Brasília: CNV, 2014, p.303 e ss.

BRECHT, Bertold: *“Me Ti, livre des retournements”*. Paris: Éditions de L'Arche, 1979.

\_\_\_\_\_.: *“Notes sur la philosophie”*. In: BRECHT: *“Écrits sur la politique et la société”*. Paris: L'Arche, 1970.

BUÑUEL, Luis: *“Mon dernier soupir”*. Paris: Ramsay, 2006.

BUTLER, Judith: *"Beyond seduction and morality: Benjamin's early aesthetics"* In: WILLSDON, D. & COSTELLO, D. (org.): *"The life and the death of images: ethics and aesthetics"*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

\_\_\_\_\_: *"Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo"*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CALVET, Theresa. *Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer*. In: CORREA, Adriano (coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: ForenseUniversitária, 2002.

CAMPOS, Paulo Mendes: *"Manuel Bandeira fala de sua obra"*. In: *Travessia*, v.5, n.13, 1986, p.124-140.

CANDIDO, Antonio & CASTELLO, José Aderaldo: *"Presença da Literatura Brasileira: das origens ao realismo – História e Antologia"*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

\_\_\_\_\_: *"Presença da Literatura Brasileira: modernism – História e Antologia"*. 15ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CARERI, Gionanni: *"L'Histoire de l'art est une histoire de prophéties"*. In: CARERI & DIDI-HUBERMAN (org.): *"L'Histoire de l'art depuis Walter Benjamin"*. Paris: Éditions Mimesis, 2016, p.63-97.

CARVALHO, Thiago Fabres. & LEMOS, Clécio. *A greve da polícia e a explosão de violência no ES: premissas para o debate sobre a paz armada*. Link: <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/02/09/greve-da-policia-e-explosao-de-violencia-no-es-premissas-para-o-debate-sobre-paz-armada/>

CELAN, Paul: *"Pavot et mémoire"*. Paris: Christian Bourgoir Éditeur, 1987.

CLASTRES, Pierre: *"A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política"*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

COMAY, R.: *"O fim de partida de Benjamin"*. In: OSBORNE, P. & BENJAMIN, A. (org.): *"A filosofia de Walter Benjamin"*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1995.

CONTI, Mário Sérgio: *"Notícias do Planalto: a imprensa e Fernando Collor"*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COPFERMAN, Émile: *"David Rousset, une vie dans le siècle: fragments d'autobiographie"*. Paris: Plon, 1991.

COHEN, Margareth: *"Profane illumination – Walter Benjamin & The Paris of surrealist revolution"*. Berkeley: University of California Press, 1995.

COUTO, Mia. *"Murar o Medo"*. Conferências de Estoril, 2011. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=jACccaTogxE>

CURTIS, Kimberly. *"Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt"*. In: CALHOUN, Craig e MCGOWN, John (eds.). *"Hannah Arendt and the meaning of politics"*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *On forgiveness*. In: DERRIDA. *On cosmopolitan and forgiveness* Londres e NY: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?*. In: NASCIMENTO, Evando. *O perdão, o adeus e a herança em Derrida. Atos de Memória*. In: NASCIMENTO (org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Le siècle et le pardon*. In: DERRIDA. *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*. Paris: Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pardoner l'impardenable et l'imprescriptible*. In: DERRIDA (Cahier de L'Herne). Paris: Éditions de L'Herne, 2004.

DERROITTE, Élise: *“La critique de la critique: de la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin”*. Hildenshein/Zurique/Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 2012.

DIAS, Gonçalves: *“Poesia e Prosa completas”*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar Editora, 1998.

DICIONÁRIO HOUAISS. Acessado em:  
<https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v3-0/html/index.htm#0>

DIDI-HUBERMAN, Georges: *“Devant le temps”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.

\_\_\_\_\_: *“Remontages du temps subi: L'Œil de l'histoire, 2”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

\_\_\_\_\_. *“Quand les images prennent position: l'œil de l'histoire I”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2009.

\_\_\_\_\_. *“La mémoire des sans-nomes”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L'Herne”*, nº104. Paris: Éditions de L'Herne, 2013, p.296-301.

DUFOUR-EL MALEH, Marie-Cécile: *Angelus Novus: essai sur l'œuvre de Walter Benjamin*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1990.

\_\_\_\_\_. *“La nuit sauvée: Walter Benjamin et la pensée de l'histoire”*. Bruxelles: Ousia, 1993.

ERTEL, Rachel: *“Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement”*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

ESPAGNE, Michel & WERNER, Michael: *“Les manuscrits parisiens de Walter Benjamin et le Passagenwerk”*. In: WISMANN, Heinz (org.): *“Walter Benjamin et Paris”*. Paris: Le Cerf, 1986, p.849-882.

FABBRI, Véronique: *“L'Enfance de la ville: essai sur Walter Benjamin”*. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.

FAUSTO, Boris: *“História do Brasil”*, 8ª ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

FELMAN, Shoshana: *“O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX”*. São Paulo: EDIPRO, 2014.

FENVES, Peter: *“The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time”*. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.

FINLEY, Moses I.: *“Aspects of antiquity”*. 2ªed. Nova Iorque: Penguin Books, 1977.

FOCILLON, Henri: *“Vie des formes suivi d'Éloge de la main”*. Paris: Quadrige, 2013.

FOUCAULT, Michael: *“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”*. Paris: Gallimard, 1994.

FREIRE, Paulo: *“Pedagogia do oprimido”*. 63ª ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

FREUD, Sigmund & EITINGON, Max: *“Correspondance, 1906-1939”*. Paris: Hachette Littératures, 2009.

FREUD, Sigmund: *“L’Homme Moïse et la religion monotheïste”*. Paris: Gallimard, 1993.

FUKUYAMA, Francis: *“O fim da história e o último homem”*. São Paulo: Rocco, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie: *“Walter Benjamin: fetiche cultural ou subversão”*. Entrevista concedida a Paulo Carvalho, publicada em 15 de fevereiro de 2016. Link: <http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/walter-benjamin-fetiche-cultural-ou-subversao/>. Acessado em 30/08/2016.

GALLO, Max: *“Les intellectuels, la politique et la modernité”*. In: *“Le monde”*, 26/07/1983.

GANDAVO, Pero de Magalhães: *“História da província de Santa Cruz”*. São Paulo: Hedra, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. 34, 2014.

GARY, Romain: *“La nuit sera calme”*. Paris: Gallimard, 1976.

GAY, Peter: *“Le suicide d’une République: 1918-1933”*. Paris: Gallimard, 1995.

GINZBURG, Carlo; HOBBSAWN, Eric; LE GOFF, Jacques; et.al.: *“Appel de Blois”*. In: Le Monde, 10/10/2008. Acessado em 18 de janeiro de 2016 pelo link: [http://www.lemonde.fr/idees/article/2008/10/10/appel-de-blois\\_1105436\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2008/10/10/appel-de-blois_1105436_3232.html).

GOLDSCHMIT, Marc: *“L’Écriture du messianique: la philosophie secrète de Walter Benjamin”*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010.

GOMEZ, José Mária. *A justiça transicional e o imprevisível jogo entre a política, a memória e a justiça*. In: Re-vista: Verdade, Justiça, Memória. V.6. Rio de Janeiro, 2014. Acessado em: <http://www.revistavjm.com.br/artigos/a-justica-transicional-e-o-imprevisivel-jogo-entre-a-politica-a-memoria-e-a-justica/>

GOMEZ-MEJIA, Gustavo: *“Le sensorium des internautes: de quelques thèmes benjaminiennes sur le Web contemporain”*. In: AÏM, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): *“Persistences benjaminiennes”*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p.43-52.

HALBWACHS, Maurice. *“A memória coletiva”*. Rio de Janeiro: Ed. Centauro, 2012.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEGEL. G.W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HILBERG, Raul: *“La destruction des Juifs d’Europe I”*. Paris: Folio, 2006.

HOBBSAWN, Eric & RANGER, T. (org.): *“The invention of tradition”*. Cambridge: Cambridge University Presse, 1983.

HOMERO: “*L’Odyssée*”. Paris: Éditions de la Différence, 1991.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Pardonner?* In: JANKÉLEVITCH. *L’imprescriptible*. Paris: Ed. Du Seuil, 1986.

JASPERS, Karl: “*La culpabilité allemande*”. Paris: Éditions de Minuit, 1990.

KAFKA, Franz: “*Œuvres complètes*”, tomo II. Paris: Pléiade. 1989. p.550-551.

KAHN, Robert: “*Image de soi, image de l’autre. Walter Benjamin et Marcel Proust*”. In: “*Revue Europe*”, nº804, 1996.

KAHNEMAN, Daniel: “*Rápido e devagar: duas formas de pensar*”. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KONINGS, Johan. “*Espírito e Mensagem da liturgia dominical*”. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1981.

KRACAUER, Siegfried: “*Sur les écrits de Walter Benjamin*”. In: LAVELLE, Patricia (org.): “*Walter Benjamin*”. In: “*Cahiers de L’Herne*”, nº104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.58-61.

KROG, Antje. *Country of my Skull*. Africa do Sul: RandomHouse, 1998.

LACOSTE, Jean: “*L’Aura et la rupture: Walter Benjamin*”. Paris: Maurice Nadeau, 2003.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean-Luc: *L’Absolu littéraire*. Paris: Éd. du Seuil, 1978.

LAUFER, Laurie. “*Préface*”. In: FREUD, Sigmund: “*Malaise dans la civilisation*”. Paris: Payot, 2010, p.7-36.

LAVELLE, Patricia: *“Religion et histoire: sur le concept d’expérience chez Walter Benjamin”*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

LEDERC-OLIVE, Michèle: *“Des événements en souffrance: de Mead à Benjamin. Quelques considerations épistémologiques”*. In: *“Cahiers d’anthropologie sociale”*, nº4. Paris: L’Herne, 2008.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LEVINAS, Emmanuel: *“Entre nous: thinking-of-the-other”*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998.

LORAU, Nicole: *“La cité divisée: l’oubli dans la mémoire d’Athens”*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

LÖWY, Michael: *“L’Anarchisme messianique de Walter Benjamin”*. In: *“Les Temps Modernes”*, nº447, 1983, p.772-794.

\_\_\_\_\_: *“Walter Benjamin et le surréalisme: histoire d’un enchantement révolutionnaire”*. In: LÖWY, Michael: *“L’Étoile du matin. Surréalisme et marxisme”*. Paris: Éditions Syllepse, 2000, p.37-55.

\_\_\_\_\_: *“Rédemption et utopie – Le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d’affinité élective”*. Paris: Éditions du Sandre, 2009.

\_\_\_\_\_: *“Sur l’actualité intempestive du Surréalisme”*. In: LACHAUD, Jean-Marc: *“Walter Benjamin: Esthétique et politique de l’émancipation”*. Paris: L’Harmattan, 2014.

\_\_\_\_\_: *“A jaula de aço. Max Weber e o marxismo weberiano”*. São Paulo: Boitempo, 2014a.

\_\_\_\_\_. “Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura sobre as teses “Sobre o conceito de história””. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. & SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo editorial, 2015.

MALKA, Salomon: “*Lire Levinas*”. Paris: Éditions du Cerf, 1989.

MAQUIAVEL, Nicolau: “*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*”. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARCUSE, Herbert : “*Eros et civilisation: contribution a Freud*”. Paris: Éditions de Minuit, 1963.

MATE, Reyes: “*La razón de los vencidos*”. 2ª ed. Barcelona: Anthropos, 2008.

\_\_\_\_\_: “*La piedra desechada*”. Madri: Editorial Trotta, 2013.

MATE, Reyes. *Meia-noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história*. Porto Alegre: Editora Unisinos. 2011.

\_\_\_\_\_. *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae. 2008.

MATOS, Gregório de: “*Obra Poética*”. Vol.II, Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.

MATOS, Olgária. *A rosa de paracelso*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_: “*A narrativa: metáfora e liberdade*”. In: NOVAES, Adauto (org.): “*O avesso da liberdade*”. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.303-318.

MENDELSON, Daniel: “*Le disparus*”. Paris: Flammarion, 2006.

MEIRELES, Cecília: *“Romanceiro da Inconfidência”*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

\_\_\_\_\_. *“Como escrevi o Romanceiro da Inconfidência”*. In: MEIRELES: *“Romanceiro da Inconfidência”*. Rio de Janeiro: MEDIAfashion, 2008, p.9-36.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *“Humanisme et Terreur”*. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

MELO NETO, João Cabral: *“Poesia Completa: 1940-1980”* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1986.

\_\_\_\_\_: *“O cão sem plumas e outros poemas”*. Rio de Janeiro: Alfaguarra, 2007.

\_\_\_\_\_: *“Museu de tudo”*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Agrestes*. Rio de Janeiro: Alfaguarra, 2009.

MISSAC, Pierre: *“L’Ange et l’automate: notes sur les ‘Thèses sur le concept d’histoire”* In: *“Les nouveaux cahiers”, nº41*, Paris, 1975, p.43-52.

\_\_\_\_\_. *“Passage de Walter Benjamin”*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

MONNOYER, Jean-Maurice: *“Introduction”*. In: BENJAMIN, Walter: *“Écrits français”*. Paris: Gallimard, 2003, p.9-74.

MORAIS, Reinaldo Queiroz de. *“Paul Virilio: o pensador do instante contemporâneo”* In: *Contexto e Educação*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, ano 17, nº65, jan./mar. 2002, p.37-54.

MORICONI, Italo: *"Prefácio"*. In: ANDRADE, Carlos Drummond de: *"Claro Enigma"*. 18ªed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MORIN, Edgar. *"O método 4: as idéias"* Porto Alegre: Sulina, 1998.

MOSÉS, Stéphane: *"L'Ange de l'histoire: Rosznweig, Benjamin, Scholem"*. Paris: Éditions Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_: *"Walter Benjamin et l'esprit de la modernité"*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

NAZE, Alain: *"Temps, récit et transmission chez Walter Benjamin et Pier Paolo Pasolini: Walter Benjamin et l'histoire des vaincus"*. Paris: L'Harmattan, 2011.

NEJAR, Carlos: *"História da literatura brasileira: da Carta de Caminha aos contemporâneos"*. São Paulo: Leya, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich: *"De l'utilité et des inconvenients de l'histoire pour la vie"*. In: NIETZSCHE, Friedrich: *"Œuvres philosophiques complètes. Tome II: Considérations inactuelles, I et II"*. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_: *"A gaia ciência"*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NORA, Pierre: *"Entre mémoire et histoire"* In: NORA, Pierre (org.): *"Les lieux de mémoire"*. Paris: Gallimard, 1984, p.17-42.

OGINO, Masahiro: *"Catastrophe et temps"*. In: MOREAU, Yoann (ed.): *"Vivre la catastrophe"*. In: *"Communications"*, nº96, 2015, p.39-51.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ORTEGA Y GASSET: *“El intelectual y el otro”*. In: *“Obras completas”*, tomo V. Madri: Alianza Editorial, 1983.

ORY, Pascal & SIRINELLI, Jean-François: *“Les intellectuels en France de l’affaire Dreyfus à nos jours”*. Paris: Armand Colin, 1986.

OST, François. *O tempo do direito*. Bauru: Edusc, 2005.

PALMIER, Jean-Michel: *“Walter Benjamin: un itinéraire théorique”*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

PAYOT, Daniel. *“Commentaire”* In: BENJAMIN, Walter: *“Le raconteur: à propos de l’œuvre de Nikolai Leskov”*. Strasbourg: Circé, 2014, p. 43-140.

PERNIOLA, Mário: *“A estética do século XX”*. Lisboa: Estampa, 1992.

PERRET, Catherine: *“Walter Benjamin sans destin”*. Bruxelas: La Lettre Volée, 2007.

\_\_\_\_\_: *“Walter Benjamin sans destin”*. Paris: La Différence, 1992.

PERRONE-MOISÉS. Claudia. *O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida*. In: CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

\_\_\_\_\_. *O arquivo como promessa*. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. p.79

PETITDEMANGE, Guy. *“Le seuil du présent”* In: *Recherches des Sciences Religieuses*, nº3, juillet-septembre, 1985. p.385-410.

\_\_\_\_\_: *“Le seuil du présent. Défi d’une pratique de l’histoire chez Walter Benjamin”*. In: *“Recherches de Science Religieuse”*, LXXIII, 1985, nº3, p.312-329.

POE, Edgar Alla. *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

PONS, Sophie. *Apartheid. L’aveu et le pardon*. Paris: Bayard, 2000.

PROUST, Marcel: *“Em busca do tempo perdido”*, vol. I. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

\_\_\_\_\_: *“Em busca do tempo perdido”*, vol. II. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004a.

PULLIERO, Marino: *“Walter Benjamin: Le désir d’authenticité”*. Paris: Bayard, 2005.

RANCIÈRE, Jacques: *“Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”* In: *“L’Inactuel”* nº6, 1996.

\_\_\_\_\_: *“Un droit à l’image peut en chasser en autre”*. In: *“Chroniques des temps consensuels”*. Paris: Le Seuil, 2005, p.17-19.

RAULET, Gérard: *“Le caractère destructeur: esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin”*. Paris: Aubier, 1997.

\_\_\_\_\_. *“Walter Benjamin (1892-1940)”*. Paris: Ellipses Édition, 2000.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento* Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sanction, réhabilitation, pardon*. In: *Le juste*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010.

ROBIN, Régine: “L’écriture flâneuse”. In: SIMAY, Philippe (org.): *Capitalis de las modernité – Walter Benjamin et la ville*. Paris/Tel-Aviv: Éditions de l’éclat”, 2005, p.37-62.

ROCHLITZ, Rainer: “Le désenchantement de l’art: la philosophie de Walter Benjamin”. Paris: Éditions Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_: “L’avenir de Walter Benjamin”. In: “Revue Europe”, nº804, 1996.

ROUSSET, David. “O universo concentracionário”. Lisboa: Antígona, 2016.

RÜDIGER, Bernhard: “Le ‘chokerlebnis’, selon Walter Benjamin: nouvelle configuration de l’acte créateur”. In: CARERI & DIDI-HUBERMAN (org.): “L’Histoire de l’art depuis Walter Benjamin”. Paris: Éditions Mimesis, 2016, p.185-206.

RUIZ, Rafael. *O espelho da América: de Thomas More a Jorge Luis Borges*. São Carlos: editora UFSC, 2015.

SA’DI, Ahmad H. & ABU-LUGHOD, Lila (orgs.): “Nakba: Palestine, 1948, and the claims of memory”. Nova Iorque: Columbia University Press, 2007.

SAGNOL, Marc: “Tragique et tristesse: Walter Benjamin, archéologue de la modernité”. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

SARLO, Beatriz: *"Postbenjaminienne"*. In: AÏM, Olivier; BOUTIN, Perrine, et.al. (org.): *"Persistences benjaminienes"*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p.25-32.

SCHILLER, : *"Que signifie le terme d'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on?"*. In: *"Revue de Philosophie"*, nº 96. Paris: Les Éditions de Minuit, 2008, p.11-24.

SCHMITT, Carl. *Political Theology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press. 2005.

SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

SELIGMANN-SILVA. Márcio. *Catástrofe, História e Memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória*. In: SELIGMANN-SILVA (org.). *História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_: *"Prefácio"*. In: FELMAN, Shoshana: *"O inconsciente jurídico: julgamentos e traumas no século XX"*. São Paulo: EDIPRO, 2014, p.7-13.

SENNETT. Richard. *The Fall of Public Man*. New York: W.W Norton & Company, 1992.

SOUZA, Jessé. *"A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica"*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

\_\_\_\_\_. *"A Ralé Brasileira: quem é e como vive"*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a.

\_\_\_\_\_. *"A tolice da inteligência brasileira"*. São Paulo: Leya Brasil, 2015.

TACKELS, Bruno: *“Walter Benjamin: une introduction”*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.

TODOROV, Tzvetan: *“Les abus de la mémoire”*. Paris: Arléa, 1995.

TOURGUENIEV, Ivan: *“Hamlet et Don Quichote”*. In: TOURGUENIEV: *“Terres vierges suivi de Hamlet et Don Quichote”*. Paris: Les Éditions de l'Épervier, 2014, p.339-354.

TRAVERSO, Enzo: *“L'Histoire déchirée”*. Paris: Les Éditions CERF, 1997.

\_\_\_\_\_: *“Le passé, modes d'emploi: histoire, mémoire et politique”*. Paris: La Fabrique Éditions, 2005.

\_\_\_\_\_: *“Le marxisme libertaire de Michael Löwy”* In: DELACROIX, Vicent & DIANTEILL, Erwan (org.): *“Cartographie de l'utopie: l'œuvre indisciplinée de Michael Löwy”*. Paris: Sandre Actes, 2011, p.27-38.

UMBRAL, Francisco: *“Y tierno Galván ascendió a los cielos”*. Barcelona: Seix Barral, 1990.

UNGER, Roberto M. *Uma Nova Faculdade de Direito no Brasil*. In: Rodriguez, Caio F. (e outros). *Cadernos FGV Direito Rio: Educação e Direito*. v.1. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p.16 e ss.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt, Sócrates e o Totalitarismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VARELA, Marcelo e MONEBHURUN, Nitish. *O que é uma boa tese de Direito? Uma análise a partir da própria percepção dos programas*. In: *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v.10, n.1, 2013, p.423-443.

VERLAINE, Paul: *“Œuvres Poétiques Complètes”*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.

VIDAL-NAQUET, Pierre: *“Les assassins de la mémoire: ‘Un Eichmann de papier’ et autres essais sur le révisionnisme”*. Paris: Éditions La Découverte, 2005.

VIRILIO, Paul: *“Le grand accélérateur”*. Paris: Édition Galilée, 2010.

\_\_\_\_\_: *“Le futurisme de l’instant: Stop-Eject”*. Paris: Éditions Galilée, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. São Paulo: É Realizações Editora, 2008.

WAISLFISZ, Julio J. *“Mapa da Violência: homicídios por arma de fogo no Brasil”*. Acessado: [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf)

WEBER, Samuel. *Taking exception to decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt*. In: *Diacritics*, vol.22, nº3/4, The John Hopkins University Press, 1992

\_\_\_\_\_: *“Between a human life and a word. Walter Benjamin and the citability of gesture”* In: GEYER-RYAN, H.; KOOPMAN, P.; & YNTEMA, K. (org.): *“Benjamin studien/studies 1”*. Amsterdam/Nova Iorque: Rodopi Editions, 2002, p.24-48.

WIESEL, Elie: *Poesia esculpida no Monumento da Tolerância de Sevilha*. Sevilha, abril de 1992.

WIEVIORKA, Annette: *“L’Ère du témoin”*. Paris: Plon, 1998.

\_\_\_\_\_: *“Auschwitz, 60 ans après”*. Paris: Robert Laffout, 2005.

WITTE, Bernd (org.): *“Topographies du souvenir: ‘Les Livre des Passages’ de Walter Benjamin”*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.

\_\_\_\_\_: *“La littérature, médium de la mémoire collective. Sur l’actualité de Walter Benjamin”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, nº104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.233-238.

WOHLFARTH, Irving: *“Y croire. Sur deux ‘contes pour dialecticiens’ de Walter Benjamin”*. In: LAVELLE, Patricia (org.): *“Walter Benjamin”*. In: *“Cahiers de L’Herne”*, nº104. Paris: Éditions de L’Herne, 2013, p.227-232.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *“Zakhor – História judaica e memória judaica”*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ZAMORA, Jorge A. *Tiempo, memoria e interrupcionrevolucionaria: sobre la actualidad de W. Benjamin*. In: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; et al. (coord.). *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. p.97.

ZARD, Philippe. *“Kafka, architecte du politique dans ‘Les Armes de la ville’”*. In: PARIZET, Sylvie (coord.): *Le Défi de Babel. Un mythe littéraire pour le XXIe siècle*. Paris: Desjonquères, 2001, p.127-140.

ZWEIG, Stephen. *“Brasil, um país do futuro”*. São Paulo: L&PM, 2006.