

## Identidade e memória: um olhar a partir dos Estudos Culturais

Luciana Amormino<sup>1</sup>

**Resumo:** O ato de lembrar e reconstruir o passado partindo do presente tem grande importância não apenas para aquele que lembra, pois as vivências de cada um podem contribuir para a análise de uma conjuntura, do cotidiano, dos valores e da cultura de uma sociedade. Se, por um lado, vivemos uma crise de identidade, como afirmam muitos autores, a memória cada vez mais vem se tornando um importante elemento para a solução dessa crise. Pretende-se aqui lançar um olhar para as possíveis relações entre identidade, esse conceito “sob rasura”, como considera Stuart Hall, e a memória, esse desejo incessante que os homens possuem, como afirma Jacques Derrida, a partir dos Estudos Culturais ingleses.

**Palavras-chave:** memória; identidade; estudos culturais

**Abstract:** The act of remembering and reconstructing the past by the present is important not only to those who remember, for the life of anyone can help the analysis of a time, of everyday life, of the value and the culture of a society. If we are living an identity crisis, as many authors say, memory is increasingly becoming an important element for its solution. The present article reflects on the possible relations between identity, this concept “by erasure”, as Stuart Hall says, and memory, this incessant human desire, as Jacques Derrida says, taking the English cultural studies as a guide.

**Keywords:** memory; identity; cultural studies

O advento do que se chama controversamente de pós-modernidade ou modernidade tardia trouxe consigo discussões que ganharam a pauta dos estudos acadêmicos de várias áreas, principalmente no campo da comunicação. Temas como globalização, hibridismo, identidades, fronteiras, desterritorialização, entre outros, acabam por adquirir espaço ao se pensar a prática comunicativa de indivíduos em interação.

A discussão desses temas encontrou grande espaço nas pesquisas dos Estudos Culturais ingleses, especialmente na década de 80, principalmente a

---

<sup>1</sup> Mestranda em Comunicação e Sociabilidade (UFMG), linha Meios e Produtos. Especialista em História da Cultura e da Arte (UFMG). Graduada em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo (PUC Minas). E-mail: [luamormino@gmail.com](mailto:luamormino@gmail.com).

partir do pensamento de Stuart Hall, um de seus maiores expoentes, juntamente com Richard Hoggart e Raymond Williams. Ainda em fins da década de 50 e início de 60, o tema dos estudos culturais emergiu como problemática distinta, e teve grande importância por voltar o olhar para as práticas culturais populares. No ano de 1964, quando da fundação do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), na Universidade de Birmingham, deu-se a institucionalização dos Estudos Culturais. Apesar de ter a Inglaterra como seu berço, suas tendências e abordagens teóricas tiveram ecos em vários lugares do mundo, contribuindo para pensamentos sobre as práticas sociais pelo viés da cultura.

Aqui pretendemos abordar a questão da identidade, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, de modo a pensar como ela pode se relacionar com a memória. Antes, porém, de iniciarmos a discussão proposta, faz-se necessário revisitar a história dos Estudos Culturais e suas principais reflexões, para, então, abordarmos a questão da memória e da identidade, e analisarmos como esses dois conceitos podem se relacionar.

### **Breve histórico e principais reflexões**

Em meados da década de 1950, a União Soviética marchou sobre a Hungria e os britânicos invadiram Suez. Tratava-se de um momento de desilusão em relação ao comunismo, apontado pelo primeiro acontecimento, e de enfraquecimento do império britânico, que se refletia no segundo. Ao mesmo tempo, os meios de comunicação de massa estavam em plena ascensão e conformavam uma nova concepção de cultura da classe operária. Esta se tornava menos revolucionária e não sujeita a uma organização rumo ao socialismo, que já apontava uma queda de prestígio, e mais a uma cultura tida como de “massas”. Foi dentro desse contexto que um grupo de intelectuais, entre os quais estava Stuart Hall, estudantes e também forças políticas e movimentos sociais de base, conformaram a Nova Esquerda britânica. A intenção era propor uma renovação das idéias socialistas, desvinculada de partidos políticos, e analisar conceitos marxistas clássicos, mostrando sua inadequação para se pensar as relações entre cultura e sociedade e estendendo a discussão para novos espaços em relação à cultura popular e aos meios de comunicação de massa.

Stuart Hall (2003) considera que a Nova Esquerda havia sido antistalinista desde sua origem, e teria antecipado os novos movimentos sociais por ser antiorganizacional. As discussões que pautavam o projeto da Nova Esquerda foram decisivas para a constituição, em 1964, do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), na Universidade de Birmingham, ao qual estavam ligados Stuart Hall, Richard Hoggart e Raymond Williams. Foi a partir do CCCS que se institucionalizaram os Estudos Culturais, cujos textos considerados fundadores são *The uses of literacy*, de Richard Hoggart,

---

publicado em 1957, *Culture and society: 1780-1950*, de Raymond Williams, em 1958, e *The making of the english working class*, de Edward Palmer Thompson, em 1963. O que tais textos apresentam em comum é o olhar voltado para as práticas culturais de classes trabalhadoras, propondo uma nova concepção de cultura. Segundo Hall (2003),

eles [os textos] não apenas levavam a ‘cultura’ a sério, como uma dimensão sem a qual as transformações históricas, passadas e presentes, simplesmente não poderiam ser pensadas de maneira adequada. Eram em si mesmos ‘culturais’, no sentido de *Cultura e Sociedade*. Eles forçavam seus leitores a atentar para a tese de que, ‘concentradas na palavra ‘cultura’, existem questões diretamente propostas pelas grandes mudanças históricas que as modificações na indústria, na democracia e nas classes sociais representam de maneira própria e às quais a arte responde também, de forma semelhante’ (Williams, 1963, *apud* Hall, 2003:133).

Sendo presidido inicialmente por Hoggart, o CCCS tornou-se a instituição por meio da qual se desenvolviam as pesquisas dos Estudos Culturais, sempre voltadas para o campo da cultura, da experiência e da vida cotidiana. Ainda influenciados pelas discussões da Nova Esquerda em relação a uma nova forma de se pensar a teoria marxista, os membros dos Estudos Culturais entraram em contato com a obra de alguns marxistas que muito contribuíram para sua conformação, como estudos do russo Mikhail Bakhtin e do filósofo italiano Antonio Gramsci.

Em primeiro lugar, os Estudos Culturais propuseram uma nova forma de olhar para a cultura, tomando esse conceito como algo que atravessa diferentes campos, que permeia e reorienta a prática cotidiana. A cultura é pensada numa concepção mais antropológica, contrapondo-se ao conceito de cultura da Teoria Crítica, que pressupunha uma hierarquização, uma distinção entre cultura e civilização, sendo a primeira algo que diria respeito a intervenções espirituais, enquanto a segunda trataria da intervenção dos homens, no mundo físico. Embora ambas vertentes tenham um viés marxista forte, uma diferença entre elas se dá quanto ao conceito de alienação. Enquanto a Teoria Crítica o retoma de Lukács, os Estudos Culturais se apóiam em Gramsci, retomando a questão da hegemonia como ponto de apoio para se pensar as lutas e os enfrentamentos que se dão na prática cotidiana. Sobre o conceito de hegemonia, Itânia Gomes (2004) considera:

Embora o conceito de hegemonia tenha sofrido, no interior do próprio pensamento gramsciano, uma série de modificações e extensões ainda não cabalmente identificadas, não parece haver conceito mais difundido e ao qual mais se recorre para pensar a cultura na perspectiva de uma estratégia revolucionária (Gomes, 2004: 149).

Os Estudos Culturais se apóiam no conceito de hegemonia por desconfiarem que a revolução não estava ao alcance da sociedade britânica, por isso a idéia de negociação faz-se presente nos Estudos Culturais, que propuseram a ver a cultura popular como o terreno onde as lutas e instabilidades se dão. Os espaços da vida social passaram, então, a serem olhados pelo viés da cultura. A cultura passa a ser vista como o espaço simbólico onde a história deixa suas marcas, o lugar do enfrentamento e da negociação nas relações sociais. Outro diferencial dos Estudos Culturais é o de resgatar práticas culturais das classes populares, com ênfase na experiência, nas relações de poder e no contexto histórico.

Em suas reflexões sobre os Estudos Culturais, Richard Johnson (1999) considera:

Para mim, os Estudos Culturais dizem respeito às formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas subjetivas pelas quais nós vivemos ou, ainda, em uma síntese bastante perigosa, talvez uma redução, os Estudos Culturais dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais (Johnson, 1999: 25).

Algumas características dos Estudos Culturais listadas por Johnson (1999), como “sua abertura e versatilidade teórica, seu espírito reflexivo e, especialmente, a importância da crítica” (Johnson, 1999: 10), fazem com que os Estudos Culturais sejam considerados mais uma tendência que propriamente uma disciplina ou corrente, que perpassa certos campos do conhecimento, sendo utilizado amplamente em várias disciplinas, como os Estudos Literários, a Sociologia, a História, a Lingüística e os Estudos de Mídia e Comunicação, entre outras.

Uma das fases em que os Estudos Culturais tiveram maior destaque foi no período em que Stuart Hall esteve à frente do CCCS, entre 1968 e 1979, quando criou a revista *Working Papers in Cultural Studies*, aproximando as pesquisas do Centro ao estruturalismo francês e à semiótica, especialmente aos estudos de Louis Althusser, Roland Barthes e Umberto Eco. A partir daí, os Estudos Culturais começaram a pensar a ideologia enquanto instituição que permeia as práticas e agencia a ação dos sujeitos. Do estruturalismo, tomaram emprestada a importância de se analisar as formas, mas sem deixar de pensar em como os textos atuam na prática cotidiana.

Ao longo do tempo, os Estudos Culturais foram incorporando novas discussões na pauta de suas pesquisas. A partir dos anos 80, por exemplo, questões como desigualdades de gênero, raça ou etnia ocuparam grande destaque nas pesquisas dos Estudos Culturais, sendo Stuart Hall um dos mais importantes teóricos a refletir sobre esses temas, especialmente relacionando-os à problemática da construção da identidade. Aqui levantaremos algumas reflexões sobre essa questão, pensando-a a partir da perspectiva dos Estudos Culturais.

### **Identidade: um conceito em transformação**

Nos últimos tempos, muito se tem falado sobre a identidade, especialmente da existência de uma certa “crise”, tanto do sujeito quanto da própria noção de identidade. Certo é que se tem configurado uma mudança da concepção de identidade e de sujeito, talvez um reflexo das próprias mudanças pelas quais a sociedade tem passado, desde o advento do que se chama de modernidade tardia.

Àquela concepção de identidade essencialista, vinculada ao pensamento cartesiano de sujeito, centrado e único, contrapõe-se uma nova visão de que a identidade é algo em construção, móvel, histórica, em constante processo de formação, resultante de uma concepção de sujeito fragmentado, construído nas relações e nas interações sociais. O que Stuart Hall (2001) argumenta é que

um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (Hall, 2001: 9).

Essa mudança, no entanto, pode ser um reflexo das próprias sociedades modernas, caracterizadas principalmente por sua dinamicidade. Nesse sentido, se as concepções de sujeito mudam, pode-se presumir que elas têm uma historicidade, ou seja, dizem respeito a um momento particular, a um contexto histórico. Na modernidade tardia, o que aconteceria seria a fragmentação da identidade, que, segundo Hall, pode ser explicada devido a uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno, a saber: as tradições do pensamento marxista, a descoberta do inconsciente por Freud, o trabalho de lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure, os estudos de Michel Foucault e o impacto do feminismo.

O primeiro deles, as tradições do pensamento marxista, especialmente o pensamento do estruturalista marxista Louis Althusser, que afirmava que o fato de Marx colocar as relações sociais (modos de produção, exploração da força de trabalho e circuitos do capital) e não uma noção abstrata de homem no centro de seu pensamento contribuiu para romper com a idéia de que havia uma essência universal do homem e de que essa essência seria atributo de um indivíduo singular. Althusser foi uma grande referência teórica dos Estudos Culturais para a revisão do conceito de ideologia. De acordo com Gomes (2004), ele entende que a ideologia não é um “simples reflexo de base material, mas possui ela mesma sua própria materialidade e adquire um papel decisivo na reprodução das relações sociais” (Gomes, 2004: 146).

O segundo descentramento apontado por Hall, a descoberta do inconsciente por Freud, e sua teoria de que as identidades, a sexualidade e a estrutura dos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente rompe com a idéia do sujeito cognoscente e racional, fixo e unificado, pensado por Descartes. Além disso, essa descoberta proporcionou outras importantes leituras de psicanalistas, como a de Jacques Lacan, segundo o qual o sujeito é formado na fase do espelho, ou seja, a idéia de um eu unificado é aprendida gradualmente pela criança.

Naquilo que Lacan chama de ‘fase do espelho’, a criança que não está ainda coordenada e não possui qualquer auto-imagem como uma pessoa ‘inteira’, se vê ou se ‘imagina’ a si própria refletida – seja literalmente, no espelho, seja figurativamente, no ‘espelho’ do olhar do outro – como uma pessoa ‘inteira’, se vê ou se ‘imagina’ a si própria refletida – seja literalmente, no espelho, seja figurativamente, no ‘espelho’ do olhar do outro – como uma ‘pessoa inteira’” (Lacan, 1977, *In* Hall, 2001: 37).

Posteriormente, Hall chama a atenção para o fato de que a idéia mais complexa de um sujeito-em-processo ficava perdida nesse tipo de consideração. “Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (Hall, 2001: 38).

Já o terceiro descentramento, o trabalho do lingüista estrutural Ferdinand de Saussure, segundo o qual a língua é um sistema social, não individual, contribuiu para a chamada “virada lingüística”, e levou à reflexão de que as identidades são construídas discursivamente, mostrando o papel constitutivo da linguagem. Isso vem mostrar que os significados das palavras não são fixos, numa relação direta com os objetos ou eventos no mundo existente fora da língua, mas se dão em relações de similaridade e diferença que as palavras têm no interior do próprio código da língua.

O quarto descentramento, o trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault, é especialmente ligado às formas de controle e vigilância, ao que ele chama de “poder disciplinar”, produto de instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia. O que ele faz é, como aponta Hall, evidenciar o paradoxo de que, “(...) quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual” (Hall, 2001: 43).

O quinto e último descentramento, por sua vez, o advento do feminismo na década de 60, dentro dos “novos movimentos sociais” que eclodiram juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis e os movimentos revolucionários do “Terceiro Mundo”, levou o pessoal para o campo do político, problematizando as dimensões subjetivas e objetivas da política. Cada movimento apelava para a

“identidade” de seus sustentadores, o que Hall aponta como o nascimento histórico do que viria a ser conhecido como “política de identidade” (p. 45).

É certo que esses descentramentos trouxeram uma grande ruptura com a visão essencialista de identidade, e, a partir dessas constatações e novas visões, outras discussões foram acrescentadas para se pensar essa questão. Uma delas diz respeito à relação da identidade com a diferença, não dicotomicamente, mas percebendo esses dois conceitos como arbitrários e móveis, constituídos na relação entre eles.

De acordo com Tomaz Tadeu da Silva (2006), os conceitos de identidade e diferença são produzidos, e afirmações sobre a diferença só fazem sentido em sua relação com a identidade. No próprio sistema lingüístico, o signo não é uma presença. O que acontece é a ilusão da presença do referente no signo, o que Jacques Derrida chama de “metafísica da presença”, ou seja, a presença é infinitamente adiada. O signo sempre carrega não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, a diferença. Dessa forma, Hall (1996) retoma o conceito de *différance* de Derrida, segundo o qual o signo é caracterizado pelo adiamento da presença e pela diferença, ou seja, o processo de significação é incerto, indeterminado e vacilante. “Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas também pela indeterminação e pela instabilidade” (Silva, 2006: 80).

Tal conceito de Derrida é retomado por Hall no intuito de dar ênfase à fluidez da identidade, uma vez que considera que esta se daria não na fixidez de uma oposição binária, mas na *différance*. O que ele aponta é que a identidade e a diferença são conceitos estratégicos e posicionais construídos dentro do discurso, e, dessa forma, sofrem o jogo do poder. Considerando que o conceito de identidade operaria sob rasura, ou seja, não pode ser pensada da forma antiga, mas sem ela certas questões-chave não podem ser sequer pensadas, ele argumenta que a identidade

(...) é um ponto de encontro, ponto de *sutura* entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar (Hall, 1996, In Silva, 2006: 112).

Sendo assim, a identidade seria, para ele, um ponto de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós, posições que são representações e, como tais, são construídas ao longo de uma falta. Dessa forma, as posições que assumimos e com as quais nos identificamos poderiam ser pensadas como constituintes de nossas identidades.

De acordo com Silva (2006), tanto a identidade quanto a diferença têm que ser representadas e, segundo Hall, representação diria respeito a um

sistema de significado, um traço visível, exterior, que incorpora características de indeterminação, instabilidade e ambigüidade atribuídos à linguagem. Assim, identidade e diferença adquirem sentido por meio da representação.

Uma relação entre identidade e representação é feita também por Kathryn Woodward (1997), que considera que os significados produzidos pelas representações dão sentido à experiência e àquilo que somos. Sendo assim, ela aponta que “a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade (...)” (Woodward, Kathryn, 1997, *In*: Silva, 2006: 18). Nesse sentido, a construção da identidade é social, e, com isso, está submetida a relações de poder. Não são simplesmente definidas, são impostas. “Elas [identidade e diferença] não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (Silva, 2006: 81).

Da mesma forma que novas concepções de sujeito e identidades emergiram, mudanças também aconteceram no âmbito coletivo, no que diz respeito à idéia de nação e às culturas nacionais. Para Hall, as identidades nacionais não são inerentes ao ser humano, ou seja, não são determinadas biologicamente ou geograficamente, mas transformadas no interior da representação. De acordo com Woodward, as identidades são plurais, mas também são contestadas. A renovação das certezas étnicas, o retorno a um passado perdido e a negociação entre as várias versões do passado glorioso, recuperado e constantemente transformado acabam tendo grande espaço nessa busca pela identificação. O próprio entendimento de “nação” diria respeito ao que Benedict Anderson (1983) chama de “comunidades imaginadas”, ou seja, as diferenças entre nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas e representadas. Nesse sentido, Hall aponta que as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, com os quais se pode identificar, estariam construindo identidades. “Devemos ter em mente esses três conceitos, ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional como uma ‘comunidade imaginada’: as *memórias* do passado; o *desejo* por viver em conjunto; a perpetuação da *herança*” (Hall, 2001: 58). Desse modo, seria a memória um elemento essencial para a construção de uma identidade coletiva?

### **Pensando a memória**

Quando falamos em memória, alguns elementos que a ela dizem respeito parecem ser do domínio individual, como a experiência passada, que se mistura à experiência presente do sujeito. No entanto, essas próprias experiências do passado, aparentemente vindas do domínio individual, são construídas na relação com o outro, ou seja, na esfera do social e do coletivo. É nessa interseção e na tensão entre o individual e o coletivo que se reelabora a memória, trazendo elementos dessas duas esferas, bem como do passado e do presente.

A característica individualizada da memória já foi apontada por Henri Bergson (1999), em “Matéria e Memória”, em que analisa a memória pura lembrada e revivida através de imagens de uma maneira individualizada, atribuindo à memória uma função decisiva no processo psicológico total. Em seus estudos, Bergson se debruça sobre o entendimento das relações entre a conservação do passado e a sua articulação com o presente. No espírito estaria conservada a memória individual de cada ser humano, revelada em forma de imagens-lembranças, que se encontrariam em sua forma pura nos sonhos e devaneios, diferenciando, assim, memória e percepção.

A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração, e assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (Bergson, 1999: 77).

Por outro lado, Maurice Halbwachs (1990), sociólogo da tradição da sociologia francesa, herdeiro de Émile Durkheim e primeiro estudioso das relações entre memória e história pública, defende a idéia de memória coletiva, formada a partir de influências do meio social ao qual o indivíduo está inserido. Em seus estudos, volta o olhar não apenas para a memória em si, mas para os quadros sociais da memória. Para ele, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. Assim, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, aquela criada a partir das relações sociais e do reconhecimento do indivíduo nessas relações.

Não há na memória vazío absoluto (...) Para Bergson, o passado permanece inteiramente dentro de nossa memória, tal como foi para nós; porém alguns obstáculos, em particular o comportamento de nosso cérebro, impedem que evoquemos dele todas as partes (...) não subsistem em alguma galeria subterrânea de nosso pensamento, imagens completamente prontas, mas na sociedade, onde estão todas as indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado as quais nos representamos de modo incompleto ou indistinto. (...) na realidade o que tomávamos por um espaço vazío não passava de uma região pouco definida, da qual nosso pensamento se desviava, porque nela encontrava poucos vestígios. Uma vez que nos indiquem com precisão o caminho que temos que seguir, esses traços se evidenciam, os ligamos um ao outro. (...) Então eles existem, porém eram mais marcantes na memória dos outros do que em nós mesmos (Halbwachs, 1990: 77).

A relativização de Halbwachs sobre a teoria de Bergson traz uma abordagem mais sociológica da memória: enquanto para Bergson essa memória seria resultado de um esforço subjetivo, para Halbwachs essa lembrança seria acionada pelas relações sociais estabelecidas pelo sujeito. Assim, não haveria uma lembrança pura. O que é lembrado, a forma como o é e a ação de

relembrar já estariam permeados pelo presente, pelo que está atual, e se daria principalmente na relação com o outro.

Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. (...) Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social. Dessas combinações, algumas são extremamente complexas. É por isso que não depende de nós fazê-las reaparecer. É preciso confiar no acaso (...) A sucessão de lembranças (...) explica-se sempre pelas mudanças que se produzem em nossas relações com os diversos meios coletivos (Halbwachs, 1990: 77).

Diante da idéia de Halbwachs de que a memória seria desencadeada pela vida atual do sujeito, principalmente a partir de suas relações sociais, que, se lembramos é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar, Ecléa Bosi (2001) considera: “A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (Bosi, 2001: 55). Para ela, a memória teria um princípio central de conservação do passado e a soma das memórias individuais, principalmente dos chamados guardiões da tradição – os mais velhos – traçaria o retrato da memória coletiva de um lugar. A existência de uma memória coletiva geraria um sentimento de pertencimento, um despertar para as tradições e para a reafirmação de uma identidade coletiva, construída e partilhada coletivamente, bem como para a construção de políticas de identidade e categorias de pertencimento, e isso aconteceria por meio da prática discursiva. Dessa forma, Bosi (2001) considera que o instrumento socializador da memória é a linguagem, independente de como ela se apresenta. “As convenções verbais produzidas em sociedade constituem o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva” (Bosi, 2001: 56).

### **Memória e identidade: possíveis relações**

A contemporaneidade trouxe uma nova concepção de identidade e subjetividade, bem como reconfigurou certas referências até então tidas como estáveis no que diz respeito às identidades nacionais ou coletivas, que exercem um papel importante nas políticas de pertencimento e identidade. Se a identidade é criada na interação, a partir da diferença e das negociações, também na esfera nacional e coletiva pode-se pensá-la segundo esses critérios. Uma identidade nacional ou coletiva é algo construído a partir do consenso entre os membros de uma nação, que elegem para si seus símbolos, ritos e mitos de origem, uma narrativa partilhada, conforme aponta Hall (2001):

Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que

temos de nós mesmos. (...) As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (Hall, 2001: 50).

Dentro desse processo de construção de identidade de uma nação existe a legitimação dos monumentos, arquivos e símbolos, partilhados pela coletividade. O papel da memória, dessa forma, seria o de intermediar o passado e o presente, articulando elementos para a construção de um discurso nacional. Jacques Le Goff (1996) considera que a memória é “um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e da sociedade de hoje, na febre e na angústia” (Le Goff, 1996: 470). Assim, pode-se pensar a memória como algo negociado e politicamente construído, mas que possui um papel importante de referencial para a construção das identidades, configurando-se como algo que “garantiria” uma certa estabilidade e fixação da identidade, mesmo que imaginária, haja vista que se trata de uma impossibilidade.

As identidades parecem evocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. (...) Elas têm a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição (...) Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a ‘suturação à história’, por meio da qual as identidades surgem, esteja em parte no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia, ou ao menos, no interior de um campo fantasmático (Hall, 1996, apud Silva, 2006: 108).

A narrativização do eu é feita com base em elementos partilhados simbolicamente e coletivamente, ou seja, conformaria também a narrativização da própria história dos indivíduos, socialmente construída. Kathryn Woodward (1997) considera que as histórias são realmente contestadas, sobretudo na luta política pelo reconhecimento das identidades. Retoma o ensaio “Identidade cultural e diáspora” (1990), de Stuart Hall, em que analisa as diferentes concepções de identidade cultural, procurando ver o processo pelo qual se busca autenticar uma determinada identidade, por meio da descoberta de um passado supostamente comum. “Ao afirmar uma determinada identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado – possivelmente um passado glorioso, mas de qualquer forma, um passado que parece ‘real’ – que poderia validar a identidade que reivindicamos” (Woodward, 1997, In: Silva, 2006: 27). Assim, a memória seria a forma de reconstruir esse

passado e, por meio dela, validar a identidade que se presume estável. Novamente caímos na discussão que viemos empreendendo até então. Se as identidades não são fixas nem estáveis, como a memória pode ser um elemento para validá-la? De acordo com Woodward, o que Hall aponta em seu ensaio é que, em vez de se tentar recuperar uma pretensa “verdade” sobre o passado, deve-se enfatizar a fluidez da identidade, o que “não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação” (Woodward, 1997, In: Silva, 2006: 28). Isso levaria também a uma contestação e reconstrução das “comunidades imaginadas”, um reflexo da própria contestação do conceito de identidade.

Da mesma forma que a identidade é construída estratégica e posicionalmente, a memória também é uma forma de inventar e construir a tradição. Halbwachs afirma que a memória individual está amarrada à memória do grupo e esta a uma esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade. Essa memória coletiva, segundo ele, distingue-se da história: “Se a condição necessária para que haja memória é que o sujeito que se lembra, indivíduo ou grupo, tenha o sentimento de que busca suas lembranças num movimento contínuo, como a história seria uma memória?” (Halbwachs: 80-81). Para ele, a história escrita se diferencia da memória, sendo que a primeira apareceria após a tradição, enquanto a memória diria respeito ao que é vivido. A história escrita começaria, então, quando se acaba a memória vivida e seria formada a partir dos grupos sociais.

Michel de Certeau (1994), também coloca a memória como algo intrínseco à relação social, às práticas que se dão no cotidiano. Utiliza a memória no sentido antigo do termo, como a designação de uma presença à pluralidade dos tempos, ou seja, esta não se limita ao passado. Para ele, a memória não está pronta de antemão, mas se mobiliza relativamente ao que acontece, ou seja, transformaria as situações-surpresa em ocasiões, e dependeria do outro para de fato acontecer e seria, portanto, na sua capacidade de ser alterada, deslocada e sem lugar fixo que residiria sua força.

Os modos de rememoração é conforme ao modo da inscrição. Talvez a memória seja aliás apenas essa ‘rememoração’ ou chamamento pelo outro, cuja impressão se traçaria como em sobrecarga sobre um corpo há muito tempo alterado já mais sem o saber. Essa escritura originária e secreta ‘sairia’ aos poucos onde fosse atingida pelos toques. Seja como for, a memória é tocada pelas circunstâncias, como o piano ‘produz’ som ao toque das mãos. Ela é sentido do outro. E por isso ela se desenvolve também com a relação (...) (Certeau, 1994: 163).

O que ele reforça é que a memória não está em si mesma, mas sim no lugar do outro, de modo que ela se desloca, ou seja, é marcada pelo que ele considera “jogo múltiplo da alteração” (p. 163). Assim, partindo dessa conceituação de Certeau, a memória parece aproximar-se mais uma vez da

concepção de identidade a partir dos Estudos Culturais, pois também seria algo flutuante, dependente do outro, construída e negociada a partir das diferenças:

A coisa mais estranha é sem dúvida a mobilidade dessa memória onde os detalhes não são nunca o que são: nem objetos, pois escapam como tais; nem fragmentos, pois oferecem também o conjunto que esquecem; nem totalidades, pois não se bastam; nem estáveis, pois cada lembrança os altera (Certeau, 1994: 165).

Também Fausto Colombo (1991), ao discorrer sobre a necessidade de arquivar da sociedade contemporânea e a relação da memória social numa época cada vez mais marcada pela presença de uma memória eletrônica, considera a necessidade de rever a questão da memória a partir da mudança do pensamento sobre a identidade. Segundo ele, se antes a memória poderia ser considerada como algo de definiria a identidade, agora cada vez mais essa identidade se pauta pela diferença, como uma “etiqueta externa para o reconhecimento de um grupo” (p. 118).

Nesse sentido, a identidade da sociedade arquivística parece compor-se de uma nova síntese, na qual o individual e o irrepitível manifestam-se como uma junção de signos e testemunhos. “De um ponto de vista geral, essa tensão (que definimos como pós-contemporânea) dirigida à autodefinição parece configurar-se quase como uma saudade da identidade originária, socialmente difratada e perdida: seu aspecto positivo é constituído, portanto, pela percepção de uma falta, ou de uma perda” (Colombo, 1991: 124).

A necessidade de reconstituição de um passado, a valorização da memória na contemporaneidade como algo que reconfiguraria o sentimento de pertencimento e a busca por uma política de identidade talvez sejam respostas à angústia da crise de identidade que se percebe atualmente. Embora a própria memória, assim como a identidade, seja uma construção social resultante de negociações e elaborada na interação social, ela parece ser um elemento importante na tentativa de estabilizar e fixar a identidade, mesmo isso sendo impossível. Trata-se mais de uma tentativa de narrativização do eu – e também de narrativização do coletivo – como resposta à angústia que a instabilidade traz.

Se, como considera Hall (1996), o conceito de identidade é um conceito sob rasura, é possível pensar que a referência a uma identidade estável ainda se esconde sob todos os descentramentos que culminaram na mudança do conceito de identidade e de sujeito. Dessa forma, a memória poderia se configurar como essa instância que deixaria um pouco mais à mostra o que se esconde sob a rasura, amenizando a tão comentada crise de identidade, sendo, retomando Le Goff, “o elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e da sociedade de hoje, na febre e na angústia” (Le Goff, 1996: 470). Cabe, portanto, pensar a memória como esse elemento

essencial, cujas frações de narrativas-lembrança são juntadas a partir do outro, na negociação e nas interações sociais, e que, de certa maneira, conforma uma estabilidade ficcional, especialmente num tempo marcado pela fragmentação não apenas da identidade, mas da própria memória.

### Referências

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983, apud HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2. ed., 1999.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Schwarcz Ltda., 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- COLOMBO, Fausto. *Os arquivos imperfeitos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.
- GOMES, Itânia Maria Mota. *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: e-papers, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Ed. Vértice / Ed. Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 103-133.
- JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e Memória*, São Paulo: Editora Unicamp, 1996, p. 419-476.
- SAMUEL, Raphael. *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2006. p. 73-102.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2006. p. 7-72.