

ARTIGO

DO ESQUECIMENTO À
PACIFICAÇÃO E DA
MEMÓRIA À REDENÇÃO
*uma leitura de
Walter Benjamin*

ANTÓNIO PAULO DIAS OLIVEIRA
DAH/FCHS/UALG
CHAM/ FCSH/NOVA e IFLB
Algarve | Portugal
aolivei@ualg.pt
orcid.org/0000-0001-7026-7657

Esta investigação tem como principal escopo compreender as relações dialécticas entre o esquecimento e a memória. Nesse sentido, procura analisar o fundamento antropológico do esquecimento e as formas do qual se reveste. De modo semelhante, intenta investigar as bases essenciais da memória e a sua ligação a determinados objectos físicos, encarados como meio de revestir uma certa forma de redenção, ou, pelo menos, de libertação das inegáveis energias negativas associadas a qualquer fenómeno de violência.

*Walter Benjamin – Esquecimento
– Memória – Redenção – Monumento*

ARTICLE

FROM OBLIVION TO
PACIFICATION AND FROM
MEMORY TO REDEMPTION
*an interpretation of
Walter Benjamin*

ANTÓNIO PAULO DIAS OLIVEIRA
DAH/FCHS/UALG
CHAM/ FCSH/NOVA e IFLB
Algarve | Portugal
aolivei@ualg.pt
orcid.org/0000-0001-7026-7657

This research's main scope is to understand the dialectical relations between forgetfulness and memory. In this sense, it seeks to analyze the anthropological foundation of forgetfulness and the forms it takes. Similarly, it attempts to investigate the essential basis of memory and its connection to certain physical objects, seen as a means of providing a certain form of redemption, or, at least, of the liberation of the undeniable negative energies associated with any phenomenon of violence.

*Walter Benjamin – Oblivion
– Memory – Redemption – Monument*

INTRODUÇÃO

Para ilustrar o que se pretende expor nesta investigação, tomemos como ponto de partida a situação do Irão após a queda do regime de Reza Pahlevi e o início do governo dos líderes religiosos integristas muçulmanos, acontecimentos que têm sido, paulatinamente, dissolvidos na recordação do mundo ocidental. O quadro desenha-se no mês de agosto no deserto de Kharavan e as palavras são da Prémio Nobel da Paz Shirin Ebadi:

Os corpos de milhares de opositores políticos, caídos sob os golpes dos pasdaran, tinham sido mortos, uns em cima dos outros como espigas ceifadas. Nem sequer mereciam um funeral ou uma sepultura num cemitério muçulmano. Não eram apenas *zadd-e enghelab*, contra-revolucionários, mas também comunistas. “Nenhuma cerimónia. Talvez consigamos dizer-vos onde se encontra o corpo”. Era a única coisa que ouviam dizer as famílias dos condenados. A morte era descoberta após semanas, meses de silêncio, incerteza, ausência. Com Javad tinha sido assim (...) ele e toda a nossa geração violada, dilacerada por meio século de ideologia em luta pelo domínio do meu país. A nobre Pérsia, o desventurado Irão. Naquele dia sufocante estava ali por Javad, de quem tinha sido separada pela história. E por Pari, Abbas, Ali e todos os outros. Para repor os anos de incompreensão e afastamento, apagar as palavras de ódio e reencontrar outras, as da nossa antiga amizade (...) hoje estamos aqui para recordar. Sabemos bem que o sangue não se lava com sangue. (Ebadi 2009, 11-12)¹

Depois desta longa citação ainda é necessário atestar que, pelo meio daquilo que acabámos de ler, conta-se a história de três irmãos, da irmã deles e de S. Ebadi, amiga de infância desta última. A narrativa envolve o destino

¹ É de justiça declarar que, a juntar aos autores directamente citados no texto, convém adicionar aqueles que também tiveram uma participação significativa na elaboração deste texto, estão neste caso, Alois Riegl, Françoise Choay, Marc Guillaume, Fernando Catroga, Anthony Giddens, Reinhart Kosseleck, Enzo Traverso, Henry Rousso, Michael Pollak e Alessandro Portelli. Para um balanço dos estudos sobre a memória no Século XX, veja-se (Klein 2000, 127-150). Nesse texto, o autor considera que “emergence of *memory* promises to rework *history’s* boundaries” (Klein 2000, 128). Considera, ainda, que a memória é a noção chave da nova história cultural. A despeito de tudo isso, opina que “few authors openly claim to be engaged in building a world in which memory can serve as an alternative to history” (Klein 2000, 128). Na mesma ordem de ideias, faz uma ligação dos produtos memoriais ao ritual e à religião que, na nossa opinião, é uma idiossincrasia própria da memória e chama a atenção para a ligação entre o misticismo e a memória, facto que, na sua perspectiva, é esquecido, porque “we like to pretend that they have no effect up on our uses of memory” (Klein 2000, 130). Partindo da análise de três obras, a saber, Saul Friedländer, *Memory, History and the extermination of the Jews of Europe* (1993); Michael Roth, *The Ironis’t Cage: Memory, Trauma and the construction of History* (1995) e Dominick La Capra, *History and Memory after Auschwitz* (1998), vai delinear 5 vertentes, das quais alvitra que nenhuma delas é totalmente credível, acerca do conhecimento da memória: 1 - a destruição da memória pela consciência histórica; 2 - a memória como uma categoria de experiência nova despoletada pela crise da modernidade que se alicerça na crise do *Eu*; 3 - a memória enquanto estrutura discursiva; 4 - a memória como natureza de povos sem história e que emerge com a história pós-colonial; 5 - a memória como resposta às feridas da modernidade (Klein 2000, 143). É, precisamente, nesse sentido que se vão criar um conjunto de conceitos que nada têm a ver com a prática crítica e o discurso secular embora sejam associáveis à memória, estão neste caso, as noções de Aura, *Jetztzeit*, Messianismo, Trauma, Luto, Sublime, Apocalipse, Fragmento, Identidade, Redenção, Cura, Testemunha, Testemunho, Catarse, Ritual, Piedade, Alma, daí que a memória surja como alternativa terapêutica ao discurso histórico (Klein 2000, 145). Por último, devo declarar que, devido à acção contumaz do corretor, não utilizo o novo acordo ortográfico.

trágico das três personagens: o mais velho, Abbas, indefectível adepto do Xá Mahomed Reza Pahlevi, obrigado a emigrar para os EUA onde morre infeliz e desenraizado, o do meio, Javad, militante comunista, morto no seguimento de inúmeras prisões e vida clandestina, o Benjamin, Ali, que adere ao novo regime do qual se vem a desiludir, fugindo para o estrangeiro, onde, no seguimento, é assassinado a mando do governo de Khomenei. Sendo que, no epílogo da obra, registamos o seguinte diálogo:

vi que o monumento ainda não foi construído, advogada. O que aconteceu? (...) era o que faltava deixarem-nos construí-lo. Seria o mesmo que ressarcir a injustiça cometida (...) aquelas palavras iluminaram-me. Recordei-me de uma frase famosa do sociólogo Ali Shariati, um dos principais teóricos do Islão, morto em circunstâncias misteriosas um ano antes da Revolução Islâmica. Muito tempo antes tinha dito: - Se não podeis eliminar a injustiça, pelo menos contai-a a todos. A nós não era permitido construir um monumento em memória de Javad e de quem, como ele, tinha sido vítima do regime. Muito menos podíamos honrar todas as famílias desfeitas, dilaceradas, destruídas pelo ódio político trazido como um vento maléfico pela Revolução. Mas pelo menos podíamos contar a todos a sua história, tão trágica que é capaz de unir todo um país (Ebadi 2009, 249).

ESQUECER/LEMBRAR

No entanto, a pergunta capital é porque se dá tanta importância ao putativo monumento, do qual não pode ser dissociada a própria obra, pois ela é também um modo de exercício da memória. De facto, do ponto de vista antropológico, o esquecimento é o que há de mais primário e natural, tanto que o chavão “esqueci-me”, salvo em ocasiões devidamente referenciadas, se torna a desculpa mais habitual do ser humano. Sendo que, hoje em dia, o excesso de informação (*overload*) se encarrega, doutro modo, das nossas “falhas de memória” habituais. Aqui convém fazer um pequeno parêntese para o esquecer de propósito: o lembrar de esquecer, voltaremos a ele mais à frente.

Também do ponto de vista psicanalítico (tenhamos em conta que a Psicanálise é um dos ramos do conhecimento contemporâneo que mais contribuiu para lutar contra o esquecimento), o olvido é um ato natural. No entanto, já em meados do século XIX um filósofo alertava para o facto de que

um homem que não possuísse o poder de esquecimento, que estivesse condenado a ver em toda a parte um devir: esse homem não acreditaria mais no seu próprio ser, não creria mais em si mesmo, veria tudo correr em pontos movediços e perder-se-ia nesta corrente do devir: por fim, já mal se atreveria, como verdadeiro discípulo de Heraclito, a levantar o dedo. O esquecimento é indispensável a toda a acção, da mesma maneira como não só a luz mas também a escuridão são indispensáveis para a vida de todo o ser orgânico.
(Nietzsche *s.da*, 23-24)²

² Ficamos na dúvida se o mesmo pensador não tem isso em mente quando define a arte como a ilusão que nos permite suportar a existência, visto que a ilusão e, por extensão, o sonho, podem ser considerados como uma espécie de oblivio (cf. Nietzsche 1987).

Parece-nos, deste modo, determinado que a memória, o lembrar e o evocar são fenómenos contra-natura, o que o vai levar a concluir, no seguimento do atrás exposto, que é necessário “saber esquecer tão bem a seu devido tempo, como a seu devido tempo recordar; de se pressentir, com forte instinto, quando é necessário sentir historicamente ou a-historicamente (...) *o a-histórico e o histórico são necessários, da mesma maneira, para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma civilização*” (Nietzsche *s.da*, 24)³.

É, precisamente, esta dialéctica entre o esquecer e o recordar e a sua importância quer para o indivíduo, quer para as colectividades, que é imperioso agora investigar. Desde logo, uma nova questão se nos depara: o que deve o indivíduo esquecer e o que deve o ente humano recordar, o que devem as sociedades esquecer e o que devem as colectividades evocar?

Do ponto de vista individual, temos, de modo necessário, que voltar à Psicanálise pois, como já se mencionou, foi o conhecimento que mais esforço empreendeu contra as omissões, justificando o facto destas serem resultado de fenómenos traumáticos, ou outros, que têm tendência a serem “recalcados” ou, numa outra perspectiva, “sublimados”, sendo a missão desse método trazer à luz esses acontecimentos. Porém, neste momento não é essa perspectiva individual que urge investigar, porque, de facto, são as massas colectivas e o papel do esquecimento e da memória nelas que necessita de ser escalpelizado⁴. Do ponto de vista colectivo, não podemos omitir a asserção de Renan, para quem “l’oubli, et je dirait même l’erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d’une nation, et c’est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger” (Renan 1991, 37). O autor esclarece-nos, em seguida, a razão da sua afirmação, segundo ele, a unidade nacional é sempre um processo violento, para o efeito evoca o caso do extermínio e do terror permanente no sul de França (*Lenga d’Oc* e os Cátaros). Depois de fornecer outros exemplos extraídos do império austro-húngaro, da Bélgica ou da Suíça, conclui “tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy e les massacres du Midi au XIII siècle” (Renan 1991, 38)⁵.

Pondo de parte, ou seja, abstraindo os ataques ao conhecimento histórico, ou melhor, à memória de Renan – erro histórico como necessidade e estudos históricos como perigo para as nações -, aquilo que se pode retirar dos textos atrás citados é que o esquecimento tem um papel decisivo no que diz respeito ao acatamento da ordem ou convivência social. Por esse motivo, estamos, neste momento, em condição de poder asseverar que esquecimento e memória têm ambos um papel fundamental na vida das sociedades humanas.

³ Ver, ainda, sobre o esquecimento e a memória, do mesmo autor, por exemplo, (Nietzsche 1990, 45-46 e Nietzsche *s.ab*, 43). Agradeço estas referências a Miguel Ângelo Pereira.

⁴ Abramos aqui um espaço para relembrar o caso de Polynice presente na *Antígona* de Sófocles, a recusa do exílio por Sócrates com a consequente morte pela ingestão da cicuta, o caso da *Damnatio* romana, em que a memória do cidadão era completamente obliterada ou, por fim, os casos de excomunhão ou de homígio que eram vulgares na época medieval e moderna, exemplos aos quais não vamos dar mais atenção. No entanto, para quem tiver mais curiosidade, pode avaliar, por exemplo, os “mecanismos” acerca da memória e do esquecimento nas Crónicas medievais portuguesas (Oliveira 2021).

⁵ Outros exemplos mais ou menos semelhantes poderiam ser aduzidos, vem-me, neste momento, à memória o texto de John Locke, *Carta sobre a Tolerância* (1689), produzida em função das violentas lutas religiosas que abalaram a Inglaterra, e numa escala menor a França, no século XVI e XVII, ou, do mesmo modo, o *Tratado sobre a Tolerância* de François Marie Arouet, vulgo Voltaire (1763). A propósito do esquecimento necessário, Sérgio Campos Matos também refere Nietzsche e Renan, não se esquecendo no que respeita à amnistia de mencionar Ricouer (vd. Matos 2008, 13-14).

Desse modo, podemos concluir que o esquecimento, do ponto de vista social, é uma postura política, de coexistência social e cujo objectivo é apaziguar as tensões, conduzindo, a maior parte das vezes, aquilo a que se chama amnistia e que tem como principal móbil a pacificação da sociedade. Porém, desse ponto de vista delibera-se que o sofrimento dos indivíduos ou das colectividades se extingue esquecendo, isto aquietando, ou seja, indultando.

De facto, como nos chama a atenção Nietzsche e Renan o esquecimento, o perdão, é essencial para a vida de um povo, de uma nação ou, mesmo, de uma civilização, visto que apenas através desse mecanismo, os “traumas do passado” podem ser convertidos, sendo que, por vezes, o olvidar conduz, na sua grande maioria, a uma tentativa de “branqueamento” da situação incómoda. Veja-se, por exemplo, o caso do Nazismo e de seus colaboradores que, durante a “guerra fria” foram “reabilitados” pela necessidade que o Ocidente tinha da Alemanha Federal⁶.

LEMBRAR DE ESQUECER

Chegamos, neste momento, ao cerne da questão: o lembrar de esquecer, tal fenómeno convém ser analisado mais de espaço. Desde logo, convém recordar que existem, pelo menos, dois modelos desse fenómeno, um *apriori* e um *aposteriori*. O segundo consiste na tarefa de purificar determinado acontecimento, por exemplo, os campos de extermínio, a acção da Gestapo ou de Josef Mengele, o papel dos nacional-sindicalistas (fascistas), do Estado Novo em Portugal e da ditadura dos generais no Brasil, ou, por fim, as acções de Staline na URSS ou Mao na China.

Sobre os primeiros factos aludidos veja-se o testemunho de Leopold Trepper, que dirigiu a espionagem soviética no Ocidente durante a última guerra mundial. Afirma o líder da Orquestra Vermelha:

historiadores e encenadores tiram de um Gestapo-Müller, de um Karl Giering, de um Pannwitz, de um Reiser e de seus cúmplices os aventais de açougueiro maculados para revesti-los com a sobrecasaca de cavalheiros. As luvas brancas ocultam asmãos que bateram, mutilaram, desfiguraram. Afinal, escrevem os ingénuos, esses homens, altos funcionários, militares, especialistas da contra-espionagem, *obedeciam a ordens*. Sujeitaram-se aos dez mandamentos do crime, esses fiéis servidores do III Reich, que hoje nos são apresentados sob as feições de cidadãos tranquilos, assumindo com ponderação, diariamente, todas as suas tarefas. Todas, excepto aquelas em que se salientavam: carrascos sangrentos nos subterrâneos onde agonizavam os mártires! Simples executantes, executavam simplesmente. *Hoje são reabilitados*.
(Trepper 2009, 205, itálicos meus)⁷

O seguinte consiste num processo intencional que se torna claro no longo trecho citado no início desta nossa conversa, a obra da iraniana S. Ebadi. Além disso, podem evocar-se os genocídios dos índios, dos aborígenes ou,

⁶ Já agora, será que foi papel do esquecimento a “guerra fria” entre os dois ex-aliados da 2ª Guerra Mundial, os EUA/Reino Unido e a URSS?

⁷ Sobre esta questão pode consultar-se (Sargeant 2004, 195-205). Numa outra ordem de ideias, veja-se o exemplo do “monument to the fallen students of the First World War in Magdalen College, Oxford, which was erected after the war, listing only *British* names” (Kidd e Murdoch 2004, 5).

ainda, dos hutu no Ruanda, o caso de algumas ex-Repúblicas soviéticas, como a Moldávia, de alguns territórios ainda pertencentes ao império russo, i. e., a Chechênia ou a Ossétia do Sul, o caso dos curdos na Turquia e Iraque, e *last but not the least*, os campos de extermínio nazi, e poderíamos não ficar por aqui. Porém, o nosso objectivo não consiste em multiplicar os exemplos, pois apenas poderão servir para uma discussão futura, no entanto, não podemos deixar de chamar a atenção para a importância de se elaborar uma história dos “esquecidos”, isto é, dos vencidos.

No entanto, o caso mais complexo do fenómeno de lembrar de esquecer talvez se encontre numa obra de ficção (mas quantas vezes a fantasia precede a realidade?), *1984* de George Orwell, que, na nossa singela opinião, nos parece ser um romance sobre a memória. O processo, nomeado como rectificação do passado, engloba várias etapas que vão desembocar no fim da história.

Talvez seja bom ver cada uma dessas fases em pormenor: a primeira, consistia em censurar constantemente tudo aquilo de que havia necessidade, de modo que “o exemplar corrigido” fosse arquivado no lugar do original, sendo que a operação se aplicava aos periódicos, obras, etc., ou seja, “todo o tipo de literatura ou documentação que pudesse concebivelmente ter qualquer espécie de relevância política ou ideológica” (Orwell 2007, 43), este era o processo pelo qual todas as previsões do poder devinham infalíveis; a seguinte, transformava a História num “palimpsesto, raspado e reescrito tantas vezes quantas as necessárias” (Orwell 2007, 43), nesta especiosidade, o nó górdio era o controlo do passado, porque quem controla o passado, controla o futuro e quem controla o presente, controla o passado, a esta maquinação o autor designa como “controlo da realidade” (Orwell 2007, 38).

O último estágio pressupõe a consciência de que todo o passado não possui “existência objectiva”, pois não é mais do que aquilo que existe nos documentos e nas memórias, “e como o Partido exerce absoluto controlo sobre toda a documentação e um controlo igualmente absoluto sobre o espírito dos militantes, conclui-se que o passado é aquilo que o Partido entender” (Orwell 2007, 214). Nessa ordem de ideias, consegue-se deter “o curso da história” desagregando o “sentido da realidade” (Orwell 2007, 216), quer dizer, tendo o passado a essência mutável descrita, sendo constantemente actualizado no presente, então, o futuro é um presente repetido ininterruptamente, um eterno aqui e agora⁸.

Embora num registo completamente diverso, a negação da “existência objectiva do passado” parece presente naquilo a que Gumbrecht denomina o “novo historicismo”, alcandorado no conceito foucaultiano de que a realidade e, por consequência, o conhecimento é discursivo, ou seja, constituído por “estruturas sociais”, tendo que ser entendido como “construção social” e, devido a isso, “claim a freedom similar to that of fiction writers: they are eager to tell “good stories”, and enjoy discussing the “poetics” of historiography” (Gumbrecht 1997, 416).

⁸ Aqui também poderá fazer algum sentido, a alusão presente na distopia eugénica huxleyana, quando “Sua Forceria” atesta que “aqui não temos o culto das coisas velhas”, sobretudo quando são belas (Huxley 2013, 260). Embora tenha que admitir que o ataque do “mundo novo” vai mais em direcção à arte, nas suas diferentes formas, e à religião.

Na realidade, o que se revela preocupante, na perspectiva do referido autor, é que a História, que tinha deixado de ser “mestra da vida” (“*learning from history*”), possa passar a significar “fazer história” (“*making history*”). Desse modo, escrever história seria o mesmo que inventar a realidade histórica e inventar a realidade histórica seria equivalente a fazer a realidade histórica (cf. Gumbrecht 1997, 416). Tudo isto vai levar o filósofo alemão a confessar que o único problema sério é que se a subjectividade histórica se tornar a regra, o desejo de atingir a realidade que está para além (“a verdadeira realidade das coisas”, “o acontecer histórico”, ou o “falar com os mortos”) possa ser eliminado.

A vacina contra esta tendência é, ainda para o autor, a concentração no “*desire for historical reality*” (Gumbrecht 1997, 417-418) revelado no novo entusiasmo pela arquivística ou, na mesma ordem de ideias, na vontade de ver manuscritos originais. Parece-nos ser por esse motivo que, mais à frente, o autor vai considerar que em vez do jogo das hermenêuticas, “*the desire for direct experience of past worlds is aimed at the sensual qualities of surfaces, rather than at spiritual depth*” (Gumbrecht 1997, 422).

No entanto, para nós, numa muito mais chã visão das coisas, o processo enunciado corresponderia a uma nova forma de lembrar de esquecer, por sinal ainda mais maquiavélica, de maneira a que os factos ou documentos que não encaixassem em “boas histórias” seriam, simplesmente, rejeitados ou obliterados⁹.

Não queríamos terminar este apartado sem fazer uma referência ao artigo acerca da memória de Paul Ricoeur, que no seu desenlace assevera:

não quero dar por encerrada esta série de notas sobre os ardis do esquecimento, sem mencionar a dimensão jurídica e política deste problema. A prática da amnistia vem-me à cabeça. Ela começa com o famoso decreto promulgado em Atenas em 403 AC, segundo o qual é interdito recordar os crimes cometidos pelos dois partidos (...). Muitas democracias modernas fazem amplo uso deste género de esquecimento por imposição, por honrosas razões que visam a manutenção da paz social. Mas subsiste um problema filosófico: não será a prática da amnistia prejudicial à verdade e à justiça? Por onde passa a linha de demarcação entre a amnistia e a amnésia? As respostas a estas questões não se encontram ao nível político, mas ao nível mais íntimo de cada cidadão, no seu foro interior. Graças ao trabalho de memória, completado pelo de luto, *cada um de nós tem o dever de não esquecer mas de dizer o passado, de um modo pacífico, sem cólera, por muito doloroso que seja.* (Ricoeur 2003, 7, o sublinhado é nosso).

⁹ Tudo isto me lembra alguém, um operador turístico ou coisa que o valha, que opinava que se não havia um colosso em Rodes que seria necessário inventá-lo, ou, parecer ainda mais absurdo, que se deviam construir casas de banho em edifícios medievais. Talvez este tipo de atitude caracterize aquilo que César RinaSimón designa como uso mercantilizado do passado, este consiste unicamente na utilização económica do Património. Além disso, o autor define mais cinco práticas relacionadas com o passado, a saber, o cânone da escola, normalmente nacionalista, o dos media, tipificado em vista da espectacularidade e audiência, o passado presente nas leis, estatutos e constituições, o da ficção, consubstanciado em séries, filmes, jogos de vídeo e romance histórico e o produzido pela comunidade de historiadores (vd. Simón 2020, 3).

Neste processo, ainda há que ter em conta algumas das observações que Freud faz a propósito da memória e do luto, a saber, a morte do objecto, a noção de perda e o processo de desanexar o objecto desaparecido (vd. Freud 2003a, 2091-2100). Veja-se, do mesmo modo, a compulsão do sujeito para repetir, o que constitui a sua maneira particular de recordar, de modo a que a primeira passa a reбуçar a recordação. A repetição apenas se torna recordação quando o processo de transferência faz vir à tona a lembrança (cf. Freud 2003b, 1683-1688)¹⁰. Aqui deve ter-se em ponderação o que Benjamin vai chamar a “concentração do tempo histórico”, presente no espírito das comemorações.

WALTER BENJAMIN A HISTÓRIA E A MEMÓRIA COMO REDENÇÃO

De facto, o que temos em mente é retornar à dialéctica esquecimento/memória, questão que é para nós, neste momento, mais essencial. Porém, se, como já tivemos ocasião de lembrar, o esquecimento é, no seu sentido basilar, um instrumento político, de coabitação social, enquanto a memória tem um fundo moral, podendo tornar-se redentora, porque, dum certo ponto de vista, ela se pode tornar messiânica e escatológica, remetendo, deste modo, a redenção ou reconciliação para uma vida futura. No entanto, como alerta Walter Benjamin, o esquecimento das vítimas é um ato de injustiça e só a memória pode colmatar essa iniquidade, visto que pode permitir *manter vivo o ponto de vista da vítima*.

Por outro lado, Reyes Mate considera, de modo mais ou menos semelhante, que a distinção entre esquecimento/pacificação e memória/redenção se baseia em que as primeiras supõem que o sofrimento das vítimas se dissolve esquecendo, ou seja, amnistiando, enquanto a redenção entende que o sofrimento clama justiça (ou a memória dela, digo eu) e não vingança, quer isto dizer, que é fundamental que se compreenda a verdade do ponto de vista da vítima lembrando-a (Reyes Mate 2002, 292)¹¹. Convém

¹⁰ Sobre este tema ver as esclarecedoras palavras de Ricouer no ensaio atrás referido: “para arbitrar estas reivindicações concorrentes, pode ser útil olhar para os conceitos da psicanálise: num ensaio intitulado *Erinnern, Wiederholen, Durch/arbeiten*, [rememoração, repetição, perlaboração], Freud introduz a noção de *Erinnerungsarbeit* [trabalho da memória], para caracterizar a luta a empreender contra a imposição de repetição estabelecida sob a pressão das resistências solidamente estabelecidas. Dela podemos conservar e transpor alguma coisa para o campo da memória histórica, sobretudo se completamos a noção de trabalho de memória pela de trabalho de luto, tomado de um outro ensaio consagrado ao luto e à melancolia. Sugiro que unamos a noção de dever de memória, que é uma noção moral, às de trabalho de memória e trabalho de luto, que são noções puramente psicológicas. A vantagem desta aproximação é que ela permite incluir a dimensão crítica do conhecimento histórico no seio do trabalho de memória e de luto. Mas a última palavra deve ser do conceito moral de dever de memória, que se dirige, como se disse, à noção de justiça devida às vítimas (...) A esse respeito, uma das lições preciosas da psicanálise é que esquecemos menos do que pensamos ou cremos. Podemos reencontrar uma experiência traumática da infância com a ajuda de procedimentos específicos próprios àquilo que se chama “talking cure”. Freud atribui às resistências solidamente instaladas, a compulsão para repetir em vez de se recordar. Recordar é uma forma de trabalho; o trabalho de luto, ao qual Freud consagra um outro ensaio importante, *Luto e melancolia*, não está afastado dele” (Ricouer 2003, 6-7).

¹¹ Também Paul Ricouer, no texto citado anteriormente, fala de um dever de memória cujo objectivo é o “apelo à justiça que devemos às vítimas”, (Ricouer 2003, 6).

acrescentar que, do ponto de vista puramente filosófico, em que não se pode postular a salvação ou redenção no além, a não ser com um salto de fé ou um salto na fé, como parece queria Kierkegaard, esta só poderá ter como base a memória e a história, que, nesse sentido, pode ser a única entidade que poderá salvar e redimir.

Temos, talvez numa outra ordem de ideias, de ter em atenção que num dos comentários ao “Sobre o Conceito de História”, Walter Benjamin constata que “a tarefa da história é apoderar-se da tradição dos oprimidos” (Benjamin 2017, 158)¹². Sendo que a história dos aludidos é um descontínuo e um contínuo¹³, um contínuo porque é esse o cimento que liga as relações autênticas e um descontínuo porque o processo se desenrola em variados momentos espaço-temporais, quer dizer, por exemplo, “a revolução francesa foi desenterrar a república romana” (Benjamin 2017, 158). E num registo marxista ortodoxo garante que “é na tradição dos oprimidos que a classe operária se insere, como a última classe escravizada, vingadora e libertadora” (Benjamin 2017, 158).

De qualquer forma, ou seja, aceitando ou recusando a recta via marxista, há que dizer que a questão da história dos oprimidos, que não é mais do que a história dos vencidos, é um dos problemas fundamentais do conhecimento histórico. É, precisamente, nesse contexto que se situa o excerto que encima a introdução desta módica investigação. De facto, o texto da Prémio Nobel da Literatura de 2003, a ex-juíza Shirin Ebadi, que foi demitida do cargo reservado apenas aos homens, remete para dois factos distintos, por um lado, a tentativa de narrar a história dos que foram levados pela onda da revolução islâmica na “nobre Pérsia”, seguindo o ensinamento do sociólogo Ali Shariati e, por outro lado, a necessidade de recordar, o *memento*, o *cipo* indispensável em honra dos esquecidos.

Será, por suposto, por esse motivo que Benjamin nos esclarece, a propósito das teses sobre filosofia da história, que “tenho a impressão de que o problema da lembrança (e do esquecimento), que nelas se coloca a outro nível, me ocupará ainda por muito tempo” (Benjamin 2017, 148)¹⁴. Sabemos que o

¹² Mais à frente de um modo mais enérgico atesta: “a história tem como tarefa, não apenas apropriar-se da tradição dos oprimidos, mas também fundá-la” (Benjamin 2017, 166). Um comentário bastante interessante das “Teses” pode encontrar-se (Castilla Urbano 1991, 453-471).

¹³ Segundo Berthold Brecht, a dado momento, o autor manifesta-se adverso à ideia de história como um processo contínuo, (Vd., Benjamin 2017, 151), esse facto é admitido pelo próprio numa carta a Horkheimer, a propósito do ensaio sobre Fuchs, (Cf., Benjamin 2017, 149).

¹⁴ Sobre o esquecimento e a memória tivemos conhecimento, já na fase final de elaboração deste texto, dum dossier publicado no início de 2020 pela Revista *Electra*, agradeço esta informação a Margarida dos Santos. De facto, trata-se de documento que mereceria uma análise mais cuidada que, no entanto, não estamos em condições de, neste momento, empreender. De qualquer forma, embora de modo um pouco superficial, não podemos deixar de salientar o texto de António Guerreiro, “A memória e as suas sombras”, onde, numa perspectiva hartoguiana, se sobrepõe a memória à história, questão que, no meu chão entender, não me parece pacífica. Além disso, questiona-se, num sentido heraclítico, que o excesso de memória pode ser identificado ao esquecimento. Também na entrevista de Guerreiro a F. Hartog, se escarpaliza a memória como qualidade “meta-histórica” a roçar a teologia, se evoca o papel da testemunha e se discute “o dever de memória”. Finalmente, não podemos deixar de invocar, ficando, desse modo, na memória, os artigos de Bernd Stiegler, “Fotografia e esquecimento” onde se atesta que “os depósitos virtuais são sobretudo arquivos visuais do esquecimento”, 63; Enzo Traverso, “A viragem melancólica: Memória e Utopia do século XX”, onde o autor enfatiza a necessidade de “repensar a história” devido ao fim das Utopias

projecto nunca foi levado a cabo, pois, pouco tempo depois, o pensador alemão teve um fim trágico em Espanha, porém, com as nossas parcas forças, gostaríamos de levar esse desiderato um pouco mais longe e, nessa ordem de ideias, é fundamental regressar às questões sobre o conceito de história.

É por demais conhecido o primeiro enunciado sobre a filosofia da história¹⁵. Com efeito, ele começa por fazer eco do conto de Edgar Allan Poe acerca do jogador de xadrez de Maelzel, desde logo, aproveitou para estranhar o facto de ninguém fazer menção ao assunto, pelo menos de que eu tenha conhecimento, porque o conto tem como tarefa deslindar o mecanismo subjacente ao jogador de xadrez, revelando-se mais nessa tarefa do que como obra de ficção (Poe 2014, 491-510)¹⁶.

No entanto, sigamos em frente: a metáfora de Benjamin estabelece que a vitória é sempre do “materialismo histórico” desde que tenha ao seu serviço a teologia, “hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia” (Benjamin 2017, 9). Desta primeira definição, na nossa desprezível opinião, há que reter três coisas: o materialismo histórico, a teologia e o conceito de história como jogo de xadrez, penso que a esta última característica tem-se dado pouca importância.

Independentemente de sentidos mais ou menos esotéricos associados ao xadrez, existem, pelo menos, duas ou três coisas que são claras. Desde logo, a associação entre o jogo de xadrez e o jogo da vida, de facto, as peças de xadrez reflectem uma estruturação da sociedade óbvia, o rei e a rainha, peças poderosas cada uma à sua maneira, ladeados dos bispos, conselheiros por antonomásia, flanqueados pela cavalaria, protectora dos poderosos, e ombreando com os castelos, o “lar, doce lar”, tudo isto com o povo à sua volta; seguidamente, a ideia de luz e sombra, dia e noite, branco e preto, de salientar, nesse apartado, a vantagem natural das brancas; por último, o digladiar de forças em oposição, o embate e a violência subjacente.

políticas e nos chama a atenção para o facto de ser a bolsa de valores e não o relógio mecânico a marca da temporalidade presente, cf. 68- 70; Carla Ganito, “Desligar da rede: a influência da cultura digital sobre a privacidade, a memória e a morte”, aqui a autora analisa o que poderíamos chamar “o dever de esquecimento” e Maria Filomena Molder, “Um precipício ao lado do nosso quarto”, reflexão sobre as categorias citadas através de *Funes, o memorioso* de J. L. Borges, *The Art of Memory* de Frances A. Yates, o poema “Voyelles” de A. Rimbaud e as *Confissões* de Agostinho de Hipona.

¹⁵ Para o caso de ser desconhecido a alguém, aqui se traslada a primeira tese sobre o conceito da história: “É conhecida a história daquele autómato que teria sido construído de tal maneira que respondia a cada lance de um jogador de xadrez com outro lance que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, assente sobre uma mesa espaçosa, estava sentado um boneco em traje turco, cachimbo de água na boca. Um sistema de espelhos criava a ilusão de uma mesa transparente de todos os lados. De facto, dentro da mesa estava sentado um anãozinho corcunda, mestre de xadrez, que conduzia os movimentos do boneco por meio de um sistema de arames. É possível imaginar um contraponto desta aparelhagem na filosofia. A vitória está sempre reservada ao boneco que se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia” (Benjamin 2017, 9).

¹⁶ Sobre esta situação podem pôr-se várias hipóteses: a primeira que me ocorre, é o facto de Benjamin ter reservado para ocasião posterior uma análise do conto, tendo ficado na mente e não no papel; a segunda, reside no facto do filósofo não considerar relevante a tentativa de Poe revelar o *modus operandi* subjacente ao jogador; a última, que considero a mais remota de todas, seria o desconhecimento da obra do autor de Boston.

Atendendo a estes dados, parece-me possível dizer duas ou três coisas em analogia com as ideias básicas sobre a história de Benjamin, especialmente a ideia de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin 2017, 13). Por um lado, virar o tabuleiro ao contrário, dando a vantagem das brancas às pretas, ou seja, aos que estão em desvantagem, por outro lado, transformar o jogo num jogo só de peões, eliminando a sociedade hierarquizada característica do jogo, o que conduziria, pelo menos é o mais provável, a uma sociedade igualitária ou, por fim, a mudança de posições, ocupando os peões a última linha com as figuras à sua frente, esta seria mais uma espécie de vingança do que outra coisa.

Definido o cenário geral onde se enquadra a congeminação de Benjamin sobre a história, falta, ainda, definir os dois agentes presentes nesse campo: o materialismo histórico e a “pequena e feia” teologia. Antes de mais, o pensador alemão faz consistir o materialismo histórico em três vertentes distintas: “a descontinuidade do tempo histórico; a força destrutiva da classe operária; a tradição dos oprimidos” (Benjamin 2017, 166)¹⁷.

É geralmente reconhecido, aliás como ficou explícito anteriormente, que é no ensaio sobre Fuchs que se põe em causa a ideia de progresso e da continuidade do tempo histórico, os exemplos são diversos e podem espelhar-se em expressões como “retrocessos da sociedade” (Benjamin 2017, 15, 17, 116, 202). Locução usada a propósito da análise arguta do positivismo, na imagem de que as revoluções são sinais de destruição da permanência histórica ao darem origem a uma nova compreensão do tempo (vd. Benjamin 2017, 165)¹⁸. Ou, ainda, embora pareça paradoxal, a convicção de que “não existem épocas de decadência” (Benjamin 2019, 586)¹⁹.

Porém, o mais decisivo é quando, em carta a Horkheimer, de 24/1/1939, o filósofo alemão reconhece que procura “investigar a história do conceito de progresso”, sendo que em tal operação é fundamental a noção de História, assim como o papel que o progresso nela realiza, isto a propósito da elaboração do “Baudelaire” de um ponto de vista epistemológico. Tudo isto lhe permite deduzir que “a recusa da ideia de um contínuo da cultura, postulada no ensaio sobre Fuchs, tem de ter consequências epistemológicas, e uma das mais importantes é para mim a definição dos limites impostos ao uso do conceito de progresso na História” (Benjamin 2017, 149). Ou, ainda, quando assevera: “um dos objectivos deste trabalho, do ponto de vista do método, pode ser visto como o de demonstrar um materialismo histórico que anulou em si a ideia de progresso (...) o seu conceito fundamental não é o do progresso, mas o da actualização” (Benjamin 2019, 589).

¹⁷ Sobre a doutrina de Marx acerca do materialismo histórico, pode ver-se, entre outros, (Baur, Acton s.d), e, na mesma acepção, (Wolff 2017). Neste texto, o autor debruça-se sobre a interpretação alternativa de G. A. Cohen a partir das reflexões de Plekhanov.

¹⁸ O autor acrescenta a seguir a este pensamento: “Cromwell”, presumindo que o objectivo seria desenvolver essa problemática por essa via. Sami Khatib, citando G. Agamben, assevera que a tarefa primária duma revolução autêntica é “mudar o tempo”. O materialismo histórico não se preocupou em estabelecer um conceito de tempo em correlação com a noção de história, (Vd. Khatib 2012, 46).

¹⁹ Na mesma obra, encontramos a seguinte asserção: “a superação do conceito de “progresso” e do conceito de “épocas de decadência” - apenas duas faces da mesma moeda” (Benjamin 2019, 589). Sentindo que vem a propósito, não posso deixar de fazer alusão ao facto de, na análise da *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins, Antero criticar no companheiro a doutrina de que a Idade Média é uma época de decadência (Quental 1982, 401-407).

É, nesse sentido, que Benjamin vai chamar a atenção para a tese XVII que trata da “paragem messiânica do acontecer” (Benjamin 2017, 19, 152, 153, 154). Ou, ainda, o conceito de mundo messiânico, 160, 160-161). Ou, também, acrescentamos nós, a concepção de Agora (*Jetztzeit*), contida na Tese XIV, que reza do seguinte modo: “a história é objecto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogéneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin 2017, 17)²⁰. Foi, por esse processo, que Robespierre achou que a Roma Antiga era um período carregado de Agora, que ele separou do contínuo da História, de tal forma que a revolução francesa foi compreendida com um regressar dessa época histórica. No entanto, vamos fazer uma *epoché* sobre tais conceitos, visto que retornaremos a eles a propósito daquela que “não pode aparecer à luz do dia”.

Sobre o momento seguinte não podemos deixar de fazer apelo ao jogo de xadrez, já reconhecemos estar nele presente o combate de forças em oposição, a investida e a violência. No entanto, o mais significativo é o que se comprova no ensaio “Sobre a crítica do poder como violência” onde se prevê a possibilidade de criação de um direito através da greve, tendo como modelo de comparação a guerra. A reivindicação operária, na perspectiva benjaminiana, cria sujeitos jurídicos, modos de violência para a obtenção de fins naturais e “exige sempre que o cessar das hostilidades seja assinalado com um cerimonial de paz” (Benjamin 2017, 55). Embora contrário aos interesses do Estado, o Direito concede a greve, visto que ela pode ser um preventivo contra acções violentas, *e. g.*, sabotagem ou incêndios nas fábricas, formas originais de combate do operariado. Em conclusão, “o operariado organizado é, hoje em dia, o único sujeito jurídico, além do Estado, ao qual se concede o direito à violência” (Benjamin 2017, 53, 53-55, 62-65).

De seguida, devemos abordar os momentos destrutivos: “desmantelamento da história universal, eliminação do elemento épico, ausência de empatia com o vencedor. A história tem que ser escovada a contrapelo. Desaparece a história da cultura enquanto tal: tem de ser integrada na história da luta de classes” (Benjamin 2017, 161). Vejamos, então, cada um destes momentos mais de espaço.

O objectivo é uma doutrina da história livre do delineamento da evolução num tempo vazio e homogéneo, para isso é necessário destruir a ideia de história universal, que Benjamin faz depender da concepção de uma língua ecuménica, reconhece que a história que se pratica desde o Séc. XIX só pode ser comparável com o esperanto, embora não consigamos atingir o significado desta metáfora. Por sua vez, a eliminação do elemento épico, aqui o modelo é Marx e o *Capital* e a sobreposição do trabalho à riqueza, concluindo que “é mais difícil honrar a memória dos anónimos do que a dos famosos”, desse modo, a estrutura da história surge em apreço da “memória dos anónimos” (Benjamin 2017, 162). O último é o mais complicado de dismantlar, a “empatia com o vencedor” é uma característica dominante dos detentores do poder, pois são estes os descendentes daqueles. Deste modo, o materialista histórico respeita esse fenómeno, tendo presente que se dá o nome de cultura

²⁰A mesma definição, ou similar, apresenta Sami Khatib, daí conclui que para esta noção de história anti-progresso o passado nunca se ausenta, e “it can never be fully historicised unless it is recalled – cited in a revolutionary way (...) in this way, history, historiography, and revolutionary action are inextricable intertwined”, (Khatib 2017, 3). Sobre a questão do espaço e tempo heterogéneo e homogéneo, veja-se as considerações de Massimo Cacciari, talvez influenciadas por leituras benjaminianas (Oliveira, Araújo 2016, 210, 211 e *passim*).

ao “inventário do saque dos vencedores” e, por esse motivo, não deixa de olhar com repulsa para o que se chama “património cultural” devido à sua origem, porque “não há documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie” (Benjamin 2017, 12, 12-13). Nessa ordem de ideias, o materialista histórico na sua tarefa de “escovar a história a contrapelo” talvez tenha de se servir da “tenaz do ferreiro” (Benjamin 2017, 162)²¹.

Sobre a tradição dos oprimidos muito se foi dizendo ao longo desta pequena investigação, a isso poderíamos acrescentar que o modelo da verdadeira visão histórica é que no futuro as gerações de homens façam “a rememoração das nossas derrotas”(Benjamin 2017, 161)²². No entanto, a tese primordial, que aparece no ensaio sobre Fuchs, é que para o materialista histórico “a obra do passado não está consumada nem fechada” (Benjamin 2017, 118)²³, tal proposição permite-nos, como veremos a seu tempo, fazer a passagem para a matéria derradeira desta indagação, a teologia.

Ao ler a declaração anterior no ensaio acerca de Fuchs de Benjamin, Horkheimer tem a seguinte reacção, expressa em carta de 16/3/1937:

Há muito tempo que penso a questão da acção do passado como coisa acabada. A sua formulação não tem de ser alterada. Pessoalmente, parece-me apenas que também neste caso se trata de uma relação que só dialecticamente pode ser apreendida. A constatação do carácter não fechado do passado é idealista se não assimilar a do fechamento. As injustiças do passado aconteceram e consumaram-se. Os que a violência matou estão realmente mortos. Em última análise, a sua afirmação é teológica. Se levarmos a sério o carácter não consumado do passado, temos de acreditar no Juízo Final. Mas para isso o meu pensamento já está demasiado contaminado pelo materialismo.
(Benjamin 2017, 202-203).

Deste excerto, todo ele pertinente, devemos reter pelo menos duas noções: por um lado, que a afirmação de Benjamin é teológica e, por outro lado, a asserção que se for dessa maneira, temos que postular a ideia do Juízo Final. Num primeiro momento, sem pôr em causa nenhuma das máximas anteriores, Benjamin responde, em carta de 28/3/1937, que considera relevantes as suas observações, no entanto, ao reflectir sobre a questão da guerra ou de um processo chegou à seguinte conclusão: o processo ou a guerra fica encerrado para aquele que a perde, pelo menos no que se refere à sua prática, para o vencedor não se passa desse modo, o triunfo encerra efeitos completamente diversos, sendo que isso parece contradizer a imagem de Ibsen “segundo a qual ‘a felicidade vem da perda/só o que se perde é eterno” (Benjamin 2017, 207).

²¹ Este apelo à tenaz do ferreiro remete-me para o *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo* de F. Nietzsche.

²² Por outro lado, Gur-Ze’ev constata que Benjamin “does not rely on the revolutionary praxis of the exploited class, but on saving the memories of the oppressed unredeemed in the past. With religious devotion he conducts his struggle for the redemption of the defeated: the defeated of the past are redeemed from oblivion, and the defeat in the present are redeemed from manipulation by the current order” (Gur-Ze’ev s.d, 6).

²³ Numa outra formulação: “nada do que uma vez aconteceu pode ser perdido para a história”, (Benjamin 2017, 10).

Se é verdade que Benjamin parece dar razão a Horkheimer, o que também não deixa de ser uma realidade é que a ideia de perda, tal como aparece em Ibsen, tem uma função capital na sua doutrina, embora sem efeitos práticos. Tal como se viu até este momento, “nada do que uma vez aconteceu pode ser perdido para a história”, talvez por esse motivo, em ocasião posterior, vai ter a seguinte reflexão:

O correctivo para esta linha de pensamento pode estar na consideração de que a história não é apenas uma ciência, mas igualmente um forma de rememoração. O que a ciência “constatou”, a rememoração pode modificá-lo. A rememoração pode transformar o inacabado (a felicidade) em acabado, e o acabado (o sofrimento) em inacabado. Isto é teologia: mas na rememoração nós passamos por uma experiência que nos proíbe de conceber a história de forma fundamentalmente ateológica, mas também não podemos tentar escrevê-la com conceitos directamente teológicos. (Benjamin 2019, 601).

Por tudo aquilo que se disse até este momento, parece-me ser a altura ideal para examinar a característica derradeira desta inquirição: a teologia. Com a ajuda da obra citada de Poe, podemos perceber que se encontram no jogador de Xadrez de Maelzel duas entidades diferentes: uma puramente mecânica, o materialismo histórico e outra humana, a teologia²⁴. Pensamos que ainda não foi suficientemente posto em relevo que o materialismo histórico é um objecto mecânico, confirmação que terá de ter consequências que, na nossa opinião, são indiscutivelmente óbvias, ou seja, que, nessa ordem de ideias, o materialismo histórico não constitui um processo dialéctico. No entanto, ocorre-nos, por outro lado, que estejamos a levar demasiado longe as conclusões da obra de Poe, é problemática que deixo ao cuidado do leitor.

No entanto, tenhamos em ponderação que, para o pensador alemão, cinco directrizes se podem aplicar ao sistema fundamental do materialismo histórico, a saber: 1 - o objecto da história remete para a salvação, 2 - a história consubstancia-se em imagens, 3 - um processo dialéctico corresponde a uma mónada, 4 - o ponto de vista materialista da história pressupõe uma crítica da ideia de progresso e 5 - o materialismo histórico sustenta o seu labor no bom senso, na presença de espírito e na dialéctica (Benjamin 2019, 606). Algumas destas considerações já foram tidas em conta, as restantes, de uma maneira ou de outra, serão abordadas em seguida.

Partindo do princípio que a teologia é a manifestação do humano no domínio da história, temos que ter em conta que ela se subdivide na ideia de força messiânica, no conceito de humanidade redimida que, por sua vez, nos traslada para a noção do tempo messiânico, em todos estes momentos a memória e a história têm um papel primordial. Como é costume, vejamos cada uma destas mais em pormenor.

²⁴ Veja-se a demonstração de que “há efectivamente uma pessoa escondida na caixa durante todo o tempo da exibição” (Poe 2014, 500, 503-510). A constatação de que a teologia consiste no anão é visível em: (Benjamin 2017, 9 e 164) e, de forma complementar, (Benjamin, 2019, 588), onde se confessa que “o comentário a uma realidade (...) exige sempre um método diferente do comentário de um texto. No primeiro caso, a ciência de base é a teologia, no outro, a filologia”. Por outro lado, há que ter em conta que, para Benjamin, a sua meditação “relaciona-se com a teologia como o mata-borrão com a tinta. Está totalmente impregnado dela. Mas se tudo dependesse do mata-borrão, nada do que está escrito restaria” (Benjamin 2019, 600).

O primeiro sinal no sentido descrito provém da ideia de que o passado tem direito a um delicado dinamismo messiânico, ou seja, “um *índex* secreto que o remete para a redenção” (Benjamin 2017, 10)²⁵. Por outro lado, o materialista histórico só concede relevância a um determinado objecto histórico quando o reconhece como uma mónada, ou seja, nele vai constatar uma “paragem messiânica do acontecer”, o que significa o símbolo de uma ocasião de combate pelo “passado reprimido”²⁶.

Por outro lado, paga a dívida de gratidão para com Marx que, no conceito de sociedade sem classes, laicizou a noção de tempo messiânico, embora essa não seja a finalidade da evolução na história, mas uma ruptura, tantas vezes um fiasco e no seu termo concretizada, apresentando-se, desse modo, como “acção messiânica”. Nessa ordem de ideias, “o materialista histórico, ao seguir a estrutura da história, entrega-se, a seu modo, a uma espécie de análise espectral. Do mesmo modo que o físico identifica o ultravioleta no espectro das cores, assim também ele identifica na história uma força messiânica” (Benjamin 2017, 154)²⁷.

Não parece haver qualquer dúvida que a ideia de redenção, ou salvação, e a memória e a história estão indissolivelmente conectadas. Deve-se acrescentar, antes de mais, que é sobre a ideia de felicidade que esvoaça a ideia de redenção, de forma que, “a autêntica concepção do tempo histórico assenta totalmente na imagem da redenção” (Benjamin 2019, 609; 2017, 9). Para Sami Khatib, “messianic redemption is not about some apocalyptic intrusion from ‘outside’ (a divine intervention into human affairs) but about restoring (or, in

²⁵ Veja-se, similarmente, a ideia de que o Messias não só redime como supera o Anticristo, (cf. Benjamin 2017, 11). Também Klein considera que a “convergence of archaic and contemporary meanings suggests a narrative in which memory found its early meaning in the union of material objects and divine presence, a meaning that was displaced by the rise of the modern self and the secularization and privatization of memory” (Klein 2000, 132). Desse modo, “a statue of Lenine is not just a mnemonic device to help individuals remember, but memory itself (Klein 2000, 131).

²⁶ Benjamin utiliza aqui o conceito de mónada no puro sentido leibniziano, sobre este assunto ver, (Leibniz 2016). Para Castilla Urbano, “la mónada es a la historia, lo que el aforismo a la literatura filosófica; ambos condensan en una expresión mínima la totalidad de un saber” (Castilla Urbano 1991, 466). Por outro lado, segundo S. Zizek, citado por Sami Khatib, “[W]hat specifies his historical materialism – in contrast to the Marxist doxa according to which we must grasp events in the totality of their interconnections and their dialectical movement – is its capacity to *arrest*, to *immobilize* historical movement and to *isolate* the detail from its historical totality. In this very crystallization, this ‘congelation’ of the movement in a monad, which announces the moment of appropriation of the past: the monad is an actual moment which conceives itself as a repetition of past failed situations, as their retroactive ‘redemption’ through the success of its own exploit” (Khatib 2012, 64). Finalmente, acrescenta Benjamin que “para se compreender a suspensão messiânica do acontecer poderíamos socorrer-nos da definição que Focillon dá do “estilo clássico”: “Breve minuto de plena posse das formas, ele apresenta-se como uma rápida felicidade, o $\alpha\kappa\mu\eta$ dos Gregos: o fiel da balança oscila muito fracamente. O que espero não é vê-la inclinar-se de novo em breve, ainda menos o momento da fixidez absoluta, mas antes, no milagre desta imobilidade hesitante, o frêmito leve e imperceptível que me indica que ela está viva” - Henri Focillon, *Vie des formes*, Paris, 1934, p. 18” (Benjamin 2017, 152).

²⁷ Constate-se, ainda, no mesmo sítio a declaração de que “o conceito da sociedade sem classes tem de recuperar o seu verdadeiro rosto messiânico, no próprio interesse da política revolucionária do proletariado”. Finalmente, penso que se terá de ter em atenção, na mesma ordem de ideias, o conceito de mundo messiânico, definido como receptáculo da história universal, esta também uma noção messiânica, e um universo de actualidade plena e integral (vd. Benjamin 2017, 160, 160-161. Sobre a questão da história universal e do messianismo, note-se, também, a seguinte asserção: “o autêntico conceito de história universal é messiânico” (Benjamin 2019, 616).

more theological terms ‘restitutio in integrum’ or ‘tikkun’) of the pass repressed potentialities” (Khatib 2017, 7). De modo semelhante, “the retroactive logic of messianic redemption can be summed up as follows: *the universal messianic repeatability of the past is the structural condition of any particular historical repetition*” (Khatib 2017, 12). Sobre a repetição, o autor esclarece-nos que ela pode ser espectral ou alegre (*Heiterkeit*), sendo que só esta última pode fragmentar o ciclo, nas suas próprias palavras: “revolutionary repetition is cheerful only insofar as it breaks with the compulsion to repeat” (Khatib 2017, 10).

Nessa ordem de ideias, teremos que voltar à questão do tempo messiânico, o Agora, que surge como objecto da história, este é um tempo pleno e heterogéneo que, “num salto de tigre para o passado”, faz retornar a Roma Antiga ao final do Séc. XVIII (ocorre-me, agora, que o mesmo fizeram os fascismos), ele “concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda a humanidade” (Benjamin 2017, 20)²⁸.

Parece-nos ser este o momento adequado para tecer algumas considerações sobre o artigo de Ilan Gur-ze’ev acerca de Benjamin e Horkheimer. Aí defende o autor que Benjamin expõe uma doutrina utópica que tem como culminar a concepção hebraica tradicional de redenção, na qual só o Messias pode completar os eventos históricos na sua totalidade. Define, por outro lado, quatro ângulos da posição de Benjamin: 1 – a origem do homem está no Paraíso e na visão utópica da sua futura redenção; 2 – não há, de facto, progresso; 3 – a génese contém o seu objectivo último: a criação, ou paraíso, tem implícita a semente da perturbação; 4 – tudo isto não implica que não haja espaço para a redenção, mas apenas que a redenção tem que surgir “de fora”, como interrupção da história (Gur-Ze’ev s.d, 13-14). Desse modo, o anseio de redenção “is the corner stone for true solidarity”, que, nesse plano, teria como missão substituir aquilo que Horkheimer apelida “the caricature of present solidarity” (Gur-Ze’ev s.d, 23).

Voltando à nossa análise, para Benjamin o historiador “é um profeta de olhos postos no passado”, abandonando o seu próprio tempo, “o seu olhar de vidente inflama-se com os cumes dos acontecimentos de outrora”, que vão desaparecendo cada vez mais, numa relação directamente proporcional ao tempo em que foram produzidos, “este olhar de vidente tem do seu próprio tempo uma consciência mais nítida do que os contemporâneos que acompanham esse tempo” (Benjamin 2017, 157).

O filósofo alemão explicita que o juízo de que o historiador é um profeta de olhos postos no passado, pode ser compreendido de duas formas diferentes: por um aspecto, aquele a que chama o modo tradicional, que consiste em profetizar o que nessa altura ainda era futuro, mas que deveio passado, chama-lhe “teoria histórica da empatia”, dá a paternidade a Fustel de Coulanges, fazendo-a redundar na seguinte máxima: “se quiser reviver uma época, esqueça que sabe o que se passou depois dela”; por outro, no sentido em que se explicitou atrás, ao qual adiciona, no trilho de Turgot, que o presente é definido como objecto intencionado de uma predição e redundando num conceito substancial e inteiramente político. Ainda o autor francês, “antes mesmo de nos podermos informar sobre um determinado estado de coisas (...) já ele se transformou várias vezes. Assim, sabemos sempre tarde demais aquilo que aconteceu. Por isso se pode dizer da política que ela está destinada a prever o presente”, e anexa da sua lavra, “é precisamente este conceito de

²⁸ Para S. Zizek, na leitura de Khatib, o tempo messiânico “is not another time beyond and above the ‘normal’ historical time, but a kind of inner loop within this time” (Khatib 2012, 61).

presente que está na base da actualidade da autêntica historiografia” (Benjamin 2017, 159)²⁹.

Benjamin vai reflectir que, se olharmos para a história como texto, tem que se adaptar ao que André Mongold atestou das obras literárias, nelas o passado armazenou imagens semelhantes a fotografias que só podem ser lidas por essa consciência mais límpida. Isto explica-se devido à circunstância de que “só o futuro possui reveladores suficientemente activos para revelar tais fotografias. Muitas páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente”(cf. Benjamin 2017, 159)³⁰.

Finalmente, podemos prosseguir com a constatação de que o anjo da história tem como objectivo “acordar os mortos” e recompor, juntando os seus restos, o que desapareceu (Benjamin 2017, 14), ou, numa enunciação paralela, o historiador é visto como o anunciador que congrega os mortos para o palco da existência (vd. Benjamin 2019, 612). Nesse sentido específico, o campo de observação do historiador apresenta-se livre de limites e, por esse motivo, “a teologia pode iluminar este contexto apenas sob condição de a sua tensão natural não ser dissolvida por filosofemas mediadores” (Benjamin 2017, 29).

Quanto à escrita da história, na acepção rigorosa do conceito, é “uma imagem que vem da presentificação anamnésica (*Eingedenken*) involuntária, uma imagem que, no momento de perigo irrompe subitamente diante do sujeito da história” (Benjamin 2017, 163)³¹. A capacidade do historiador cimta-se na noção arguta da crise em que, numa aprazada época, entrou o sujeito da história, não se tratando aqui de qualquer sujeito imanente, mas sim da classe de “humilhados e ofendidos” em combate³². Nessa ordem de ideias, só para ela se proporciona o conhecimento histórico e, apenas, numa determinada circunstância histórica, tudo isto prova, aquilo que se disse anteriormente, o desaparecimento do instante heróico na ciência histórica.

Poderíamos concluir que o intuito é o desmontar da “mitologia” no campo da história, objectivo que apenas se pode desencadear através de um conhecimento do passado que ainda não veio à superfície, de modo que o historiador terá que tecer “uma estrutura estreita, mas resistente – uma estrutura filosófica – para trazer à sua rede os mais actuais aspectos do passado” (Benjamin 2019, 587). Esta eventualidade dá azo a que Alison Ross

²⁹ Tenha-se em cômputo, numa mesma ordem de ideias, a seguinte declaração: “é irrecoverável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela” (Benjamin 2017, 110). Ainda no mesmo sítio, deve ter particular ponderação a seguinte asserção: o historiador “arranca a época à “continuidade histórica” reificada, e assim também a vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *oeuvre*. Mas o resultado produtivo desta construção tem como resultado que *na* obra se contém e se supera a *oeuvre*, *nesta* a época e *na* época toda a evolução histórica”.

³⁰ O mesmo aparece, de modo semelhante, (Benjamin 2019, 612). Talvez seja por essa causa, que admite que romances, como *Wittiko* de Adalbert Stiffer ou *Salambô* de Gustave Flaubert, “rebetam com o contínuo temporal”, tal como a história “tem de ser capaz de o fazer” (Benjamin 2017, 165).

³¹ Veja-se, num sentido muito próximo, a seguinte definição: “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo”, (Benjamin 2017, 11).

³² Sobre esta questão pode ver-se, (Khatib 2015, 23-42). Neste texto diz-nos o autor, de forma esclarecedora, que Benjamin, revisitando a tese 11 sobre Feuerbach, podia assegurar que “the historiographers have only interpreted the victor’s history, in various ways; the point is to change it”, (Khatib 2015, 34).

estabeleça que “history is not the story of the past. Historical truth is not ‘knowledge’ of the past, but the ground of human life, what renders it meaningful. Historical time is not the chronological flow of time, but the fulfilled moment” (Ross 2015, 108-109). Dessa forma, o modo de acesso ao evento histórico na sua totalidade, passa pela análise do pequeno momento individual considerado em todas as circunstâncias que se adicionam com esse objectivo.

Para finalizar, há três questões das quais queria aqui deixar menção, estão nesse caso, a questão da história materialista da cultura³³, a referência à relação entre arte e progresso³⁴ e a questão das comemorações³⁵. Isto se não dermos importância à chamada de atenção para o vínculo entre a questão do tempo histórico e o espaço histórico (Benjamin 2017, 23)³⁶ e o relembrar do estorvo em especial para o trabalho histórico a partir de setecentos, pois, “desde que começaram a aparecer os grandes jornais, as fontes são a perder de vista” (Benjamin 2019, 595).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de tudo aquilo que se explanou, o que podemos, de facto concluir? Desde logo, como já se apurou, que o esquecimento é, fundamentalmente, um instrumento político de pacificação, de coabitação social, sendo a memória e a história, na perspectiva benjaminiana, um utensílio político de redenção. De facto, como nos recorda o filósofo, a propósito do seu debate com Horkheimer, a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. Relembremos: o que a ciência “constatou”, a rememoração pode modificá-lo. A rememoração pode transformar o inacabado (a felicidade) em acabado, e o acabado (o sofrimento) em inacabado, ou seja, entra-se no domínio da teologia³⁷. Talvez por este

³³ Sobre este assunto pode ver-se (Benjamin 2017, 219, 218), aqui se recorda que, no séc. XIX, “historiadores burgueses sérios, como Thierry, Mignet e Guizot se esforçavam por escrever uma história da cultura burguesa” e se põe a possibilidade de escrever uma história materialista da cultura. Noutro lugar, a proposta é de uma metodologia para uma dialéctica da história da cultura, penso que se deve ter, na mesma linha de raciocínio, atenção à noção de “apocatástase histórica”(cf. Benjamin 2019, 588).

³⁴ Confessa Benjamin, “a arte, que muitas vezes é vista como sendo refractária a qualquer ligação ao progresso, pode servir para verdadeiramente o definir” (Benjamin 2019, 604), noutro local aclara que para Turgot o progresso é medido pela ciência, mas tem na arte o seu elemento reparador (vd. Benjamin 2019, 607).

³⁵ A propósito da revolução francesa confessa o autor: “o dia em que se inicia um calendário funciona como um dispositivo de *concentração do tempo histórico*. E é, no fundo sempre o mesmo dia que se repete, sob a forma de dias feriados, que são dias de comemoração” (Benjamin 2017, 18, sublinhado nosso).

³⁶ Esta parece-me ser uma questão muito pertinente, no entanto, esse foi um tema que já abordámos no citado *Tempo e Modernidade, Espaço e os Paradoxos de Zenão*. Aliás, a referência à tentativa de “destruir o contínuo da história”, na Revolução de Julho, ao tomarem como alvo os relógios das torres, pode, na nossa perspectiva, ser inserido na lógica do artigo enunciado (vd. Benjamin 2017, 18).

³⁷ Sobre esta questão veja-se (Reyes Mate 2002, 295), deve-se, ainda, ter em conta o que o autor diz sobre a memória e o esquecimento em relação às vítimas, (Reyes Mate 2002, 289-299). Daí extraímos a seguinte passagem que nos parece sobremaneira ilustrativa: “la memoria pretende actualizar la consciencia de una injusticia pasada, mientras que el olvido la cancela, con lo que se hace cómplice de la injusticia. Esto es el punto: memoria es denuncia de la injusticia y olvido es sanción de la injusticia” (Reyes Mate 2002, 296). Talvez fosse este o

motivo, Gur-Ze'ev confessa que “Benjamin’s religious mission was to fight all opposing forces on behalf of the memory of the past” (Gur-Ze-ev s.d, 27)³⁸.

No entanto, um óbice ainda fico por resolver, isto é, como é que a memória (rememoração) e a história entidades que parecem, absolutamente, profanas, podem devir sagradas? Com efeito, a resposta a esta pergunta pode, na nossa óptica, encontrar-se aqui e ali no decorrer desta exposição, no entanto, ela é mais clara no “Fragmento Teológico-Político”. Nesse trecho admite-se que é a felicidade que orienta a ordem do profano, que a conexão desta ordem com o messianismo é um dos postulados primordiais da filosofia da história, acarretando uma compreensão mística da história. Na mesma ordem de ideias, “uma força, activada num certo sentido, é capaz de levar outra a actuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico” (Benjamin 2017, 21). Desse modo, não sendo o profano uma categoria desse império é, contudo, uma das estruturas mais indubitáveis de analogia com esse senhorio³⁹.

Sami Khatib desenvolve com mais vagar as relações entre a felicidade (*happiness*) e a redenção, sendo de que a humanidade, ainda no seu alvitre, tenha que se deslocar no caminho do profano, porque a via messiânica não pode ser atingida de forma imediata, mas apenas mediatamente através do profano (cf. Khatib 2013, 6-10). Tudo isto apesar do autor ser da opinião que “it is precisely this *messianic* relatedness that gives rise to Benjamin’s materialist, non-idealist, and non-positivist concept of history allowing for a truly *profane* concept of politics freed from all sorts of metaphysics, teleologies, historicisms, and determinist beliefs in historical progress” (Khatib 2013, 11). Porém, num momento distinto, também considera que, embora Benjamin aparte o messiânico da orientação profana, parece existir um “standpoint where the difference of these two poles somehow disappears without mingling them” (Khatib 2013, 8).

Finalmente, fazer coincidir o tempo messiânico com a ideia de *kairós* (*καιρός*), por oposição a *chronos* (*χρόνος*), parece não se adequar aos propósitos de Benjamin, aliás, não encontramos qualquer referência ao conceito nos textos que examinámos. Isto porque, como lembra Agamben, citado por S. Khatib, a noção de *kairós*, o instante oportuno ou certo, o momento em que

momento azado para fornecer alguns traços sobre o pensamento de Reyes Mate, certamente influenciado por Benjamin, onde a memória e, por conseguinte, a história é instrumento crucial. No entanto, além do artigo já referido, apenas conseguimos ter acesso, neste tempo conturbado, a três notas de leitura sobre a obra do filósofo espanhol, que vamos encarrilar de seguida: (Rocafort 2006); (Ortega Narvaez 2018), nesta obra, segundo o recenseador, é onde se trata com mais acuidade as relações, acima mencionadas, da memória com a injustiça e a justiça; (Ortega Narvaez 2020), neste texto, o comentador realça que “desde *La razón de los vencidos* (1991) y *Memoria de occidente* (1997), Mate puso la memoria en el centro de la discusión a la hora de pensar sobre las víctimas de pasados violentos, sobre sus demandas de justicia y sus exigencias de no olvidar; él apuesta por una razón anamnética, capaz de dar cuenta de las catástrofes de la historia, de ver la injusticia en el centro del progreso y el margen de la Historia”, (Ortega Narvaez 2020, 347). Mais acrescenta, que o filósofo pretende recuperar a dimensão de sofrimento e de salvação que se encontram vigentes na concepção apocalíptica do tempo, opondo-a à dimensão gnóstica do tempo que, ainda segundo o pensador espanhol, tem dominado a tradição do ocidente (cf. Ortega Narvaez 2020, 349-350).

³⁸ Sobre a questão da rememoração e da recordação pode consultar-se (Castilla Urbano 1991, 462 e 470-471).

³⁹ Ilan Gur-Ze'ev ainda vai mais longe quando constata que, para Benjamin, só a ordem secular do profano tem a capacidade para promover a vinda do reino messiânico (vd. Gur-Ze'ev s.d, 4).

algo de excepcional sucede, pode acontecer, do mesmo modo, no tempo cronológico, o que acarreta que um não nega o outro (cf. Khatib 2012, 62)⁴⁰.

Não podemos deixar de fazer aqui uma última referência, esta prende-se com o facto de em toda a argumentação presente nesta pequena investigação residir um paradoxo essencial. Se é verdade que temos de olvidar para podermos recordar, não deixa de, por outro lado, ser essencial o exercício da memória para, em última instância, poder esquecer⁴¹.

Devido ao facto de se tratar aqui de uma inquirição aberta, aliás, como toda e qualquer exploração científica, não queríamos terminar esta narrativa sem antes fazer uma referência à pertinência que poderão ter as considerações sobre os lugares de memória e a sua ligação, antropológica, sociológica, teológica, etc., com os lugares do sagrado⁴². Na nossa perspectiva, tal estudo poderia, se levado em determinada direcção, corroborar ou não alguns dos axiomas presentes nos textos de Benjamin.

REFERÊNCIAS

- BAUR, Michael; ACTON, H. B.. “Marx on Historical Materialism”, *s.d* https://www.researchgate.net/publication/334446734_Marx_on_Historical_Materialism, consulta 8/6/2020.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Edição e Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *As passagens de Paris*. Edição e Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2019.
- CASTILLA URBANO, Francisco. Walter Benjamin: Una filosofía de la historia entre la política y la religión. *Anuario de Filosofía del Derecho*, VIII, pp. 453-471, 1991.
- EBADI, Shirin. *A Gaiola de Ouro*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- Electra*, nº 8, Lisboa, Fundação EDP, pp. 31-110, 2019- 2020.

⁴⁰ Veja-se, ainda, *supra* o que reconhece Žizek na leitura que faz do tempo messiânico. De facto, S. Khatib usa a noção de *kairós*, nas investigações dele a que tivemos acesso, aqui e ali sem nunca ser demasiado assertivo. Daqui se poderá deduzir que o conceito não tem, ao que parece, uma relevância fundamental na doutrina benjaminiana. Por outro lado, (Honesko 2009, 20-25 e passim), tenta identificar a noção de Agora (*Jetztzeit*) e o messianismo com o conceito paulino de *kairós*. Porém, é nossa opinião que uma análise mais cuidada poderá, ou não, revelar pistas acerca dessa problemática.

⁴¹ Parece-me vir na mesma ordem de ideias, a frase atribuída a Nelson Mandela: “perdoamos mas não esquecemos”, que acabei de ler em trabalho académico de Margarida dos Santos.

⁴² Sobre os lugares de memória penso serem relevantes as afirmações de P. Nora para quem “a memória, com efeito, só conheceu duas formas de legitimidade: histórica ou literária. Elas foram, aliás, exercidas paralelamente mas, até hoje, separadamente. A fronteira hoje desaparece e sobre a morte quase simultânea da história-memória e da história-ficção, nasce um tipo de história que deve seu prestígio e sua legitimidade à sua nova relação com o passado. A história é o nosso imaginário de substituição”. Acrescenta, ainda na mesma ordem de ideias, “diferentemente de todos os objectos da história, os lugares de memória não têm referentes na realidade. Ou melhor, eles são, eles mesmos, seu próprio referente, sinais que devolvem a si mesmos, sinais em estado puro. Não que não tenham conteúdo, presença física ou história, ao contrário. Mas o que os faz lugares de memória é aquilo pelo que, exactamente, eles escapam da história (...). Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão das suas significações” (Nora 1993, 28, 27).

- FREUD, Sigmund. Duelo y Melancolía. In: *Obras Completas*. Vol. 2, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2003a.
- FREUD, Sigmund. Recuerdo, repetición y elaboración. In: *Obras Completas*. Vol. 2, Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2003b.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *In 1926: Living at the Edge of Time*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1997.
- GUR-ZE'EV, Ilan. "Walter Benjamin and Max Horkheimer: from Utopia to Redemption", *s.d.*, www.academia.edu/196504/Walter..., consulta 22/4/2019.
- HONESKO, Vinicius Nicastro. O paradigma do tempo. Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben. *Agon, Revista de Filosofia Política do Direito*, Vol. 3, Florianópolis, 2009.
- HUXLEY, Aldous. *Admirável Mundo Novo*. Tradução de Mário Henrique Leiria. Prefácio de Manuel Portela. Lisboa: Antígona, 2013.
- KHATIB, Sami. The Time of Capital and the Messianicity of Time. Marx with Benjamin. *Studies in Social and Political Thought*, Volume 20, 2012.
- KHATIB, Sami. The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin's Materialist Theology. *Anthropology & Materialism*, (2013), [Online], 1 | Online since 15 October 2013, connection on 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/am/159>.
- KHATIB, Sami. Walter Benjamin and the subject of historical cognition. "Walter Benjamin Unbound", Special Issue of *Annals of Scholarship*, Alexander Gelley, Ilka Kressner & Michael G. Levine (eds.), Vol. 21.1, 2015.
- KHATIB, Sami. Where the past was, there history shall be. *Anthropology & Materialism*, 2017, [online], <http://journals.openedition.org/am/789>, consulta 19/4/2019.
- KIDD, William & MURDOCH, Brian. "Introduction". In: William Kidd e Brian Murdoch (eds.), *Memory and Memorials: The Commemorative Century*. Aldershot: Ashgate, 2004, 1-9.
- KLEIN, Kerwin Lee. On the Emergence of *Memory* in Historical Discourse. *Representations*, 69, pp. 127-150, Winter 2000. <https://doi.org/10.2307/2902903>.
- LEIBNIZ, G. W.. *Monadologia*. Tradução e apresentação de Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2016.
- MATOS, Sérgio Campos. *Consciência Histórica e Nacionalismo (Portugal – Séculos XIX e XX)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e inconvenientes da história para a vida*. Introdução e Tradução de Armando de Moraes. Lisboa: Livrolândia, *s.da*.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Livro do Filósofo*. Porto: Rés Editora, *s.db*.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Origem da tragédia*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editora, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- NORA, Pierre. Entre memória e história, a problemática dos lugares. *Projeto História*, S. Paulo (10), (1993) (Edição original *Les lieux de mémoire* I, La République, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVIII-XLII).
- OLIVEIRA, A. Paulo Dias; ARAÚJO, Renata Malcher. Tempo e Modernidade, Espaço e os Paradoxos de Zenão. *Revista de Teoria da História*, Volume 16, número 2, Universidade Federal de Goiás, 2016.
- OLIVEIRA, Luís Filipe. Das memórias de Paio Peres Correia à Crónica do Mestre: os testemunhos portugueses. In: Ayala, Carlos, Fitz, Francisco García, Palacios, J.

- Santiago (coord.). *Memoria y fuentes de la guerra santa peninsular (Siglos X-XV)*. Gijón: Ediciones Trea, pp. 331-348, 2021.
- ORTEGA NARVAEZ, Onasis. Manuel Reyes Mate, Tratado de la Injusticia, Barcelona, Anthropos, 2011, 317 pp.. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 46, (2018).
- ORTEGA NARVAEZ, Onasis. Mate, Manuel Reyes, El tiempo tribunal de la historia, Madrid, MD: Trotta, 2018, 176 páginas. *Las Torres de Lucca*, Vol. 9, nº 17, pp. 347-354, 2020.
- ORWELL, George. *1984*. Tradução de Ana Luísa Faria. Lisboa: Antígona, 2007.
- OSBORNE, Peter; Charles, Matthew. Walter Benjamin. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2019, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/benjamin/>, consulta 2/7/2020.
- POE, Edgar Allan. O jogador de xadrez de Maelzel. *Todos os Contos*. Tradução de J. Teixeira Aguilar. Lisboa: Temas e Debates, 2014.
- QUENTAL, Antero de. *Prosas sociopolíticas*. Publicadas por Joel Serrão. Lisboa/Angra do Heroísmo : INCM, 1982.
- RENAN, Ernest. Qu'est-se qu'une nation (1882). Forest, Philippe (ed.), *Qu'est-ce qu'une nation? Littérature et identité nationale de 1871 à 1914*. Paris: Pierre Bordas et fils, Éditeur, 1991.
- REYES MATE, Manuel. O sofrimento do inocente e a universalidade da Redenção. *Cultura*, Revista de História e Teoria das Ideias, Vol. XV, II Série, Lisboa, pp. 289-305, 2002.
- RICOEUR, Paul, “Memória, história e esquecimento” (versão original “Memory, history, oblivion” In Conferência internacional *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*. Budapeste: 2003).
- https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia, consulta 2/7/2020.
- ROCAFORT, Victor Alonso. Reyes Mate, Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Editorial Trotta, Madrid, 2006, 338 páginas”. *Foro Interno*, 6, pp. 173-242, 2006
- ROSS, Alison. *Walter Benjamin's concept of Image*. New York / London: Routledge, 2015.
- SARGEANT, Maggie. Memory, distortion and the war in German popular culture: the case of Konsalik. In: William Kidd e Brian Murdoch (eds.), *Memory and Memorials: The Commemorative Century*. Aldershot: Ashgate, 2004, 195-205.
- SIMÓN, César Rina. The public use of the past and the position of historian. *Newsletter of the Academy of Yuste*, nº 06, 2020.
- TREPPER, Leopold. *O grande jogo da espionagem*. Lisboa: Portugalíia, 2009 [edição original: *Le grand jeu*, 1975].
- WOLFF, Jonathan. 4. *Theory of History: "Karl Marx"*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/>, consulta 8/6/2020.

Do esquecimento à pacificação e da memória à redenção
 Uma leitura de Walter Benjamin
 Artigo recebido em 17/03/22 • Aceito em 20/06/22
 DOI | doi.org/10.5216/rth.v25i1.72278
 Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado