

CONJUNTURAS DE IDENTIDADE COLETIVA¹

Lutz Niethammer*

O “boom” do conceito de identidade

Identidade é uma das palavras-chave mais em voga hoje em dia, na política, na mídia e nos estudos culturais. Conquanto esta palavra fosse, até os anos 50, virtualmente desconhecida fora do círculo de matemáticos, do ramo lógico da filosofia e — por um breve período, no início do século XIX — da corrente de Jena do Idealismo Alemão, a identidade pessoal hoje passou a ser uma necessidade, e a identidade coletiva um novo padrão, em qualquer nível — de empresarial a europeu; de cidade a estado, a nação, a continente; de gênero a região, a descendência étnica. E, se uma dessas entidades sociais dá sinais de uma crise de identidade, o corpo político está fadado a adoecer rapidamente, o que se explica por sua vontade cada vez menor de intervir em assuntos internacionais, pelo esfacelamento das instituições democráticas, pela crescente falta de consenso e pela iminência de guerra civil.

A sociedade de identidade desenvolveu-se principalmente nos Estados Unidos, sobretudo dos anos 60 em diante, porém o novo padrão também foi introduzido na Europa, quando o Conselho da CEE aprovou, na reunião de Copenhague de dezembro de 1973, o seu “Documento de Identidade Européia”, desafiando europeus a unificar suas forças e seu entusiasmo na competição entre as grandes potências mundiais. Uma década depois, o conceito de identidade atingiu o nível global, quando a Unesco, em sua Reunião

* Professor da Universidade de Jena.

1 Este ensaio baseia-se num estudo de subcorrentes negligenciadas no debate sobre o conceito de “identidade coletiva” e sua pré-história semântica, a ser publicado em breve numa versão mais completa, em alemão, que fará parte do compêndio *Geschichte und Identität* (1996), Matthias Werner (ed.). Portanto, limitarei minhas notas de rodapé às referências mais essenciais.

Mondia-Cult realizada no México em 1982, aprovou uma resolução sobre identidade cultural, desta vez não com um objetivo de integração, mas mais como um direito básico de se separar em culturas diferenciadas (de terceiro mundo), em defesa contra a globalização dos padrões das potências mundiais.

Quando comecei a mergulhar na história semântica da identidade coletiva, os jornais haviam acabado de anunciar uma nova identidade coletiva, isto é, entre crianças oriundas da divisão médica de material genético, e quando terminei, há mais de um ano, o líder da Frente Nacional Francesa, Le Pen, congratulou Jirinowski por seu sucesso eleitoral na Rússia, dizendo que aquele era um grande momento para a dignidade e identidade dos povos da Europa.

Identidade parece ser um exemplo bastante proeminente do que veio a se chamar de palavras plásticas,² que possibilitam o intercâmbio entre os meios de comunicação e a sociedade de especialistas por meio de um jargão aparentemente científico que extrai todo o significado e a especificidade da experiência.

A História Semântica de uma Palavra Plástica

De seu confinamento aos departamentos da lógica acadêmica e administração policial, da emissão de carteiras de identidade e identificação de suspeitos, a palavra identidade ganhou sentido social, com o auxílio da tradução do psicólogo dinamarquês-alemão-judeu-austriaco-americano Erik Erikson no final da Segunda Guerra Mundial. Erikson, especialista em psicologia infantil e elaboração de biografias de grandes homens, como Lutero ou Ghandi, e adepto da escola de psicanálise do ego de Anna Freud, escolheu o termo para descrever a dialética do processo de socialização do indivíduo e do imigrante.³ Considerada em conjunto com as contribuições paralelas da escola do interacionismo simbólico americano na esteira de George Herbert Mead, tentando lidar com as falhas da sociologia de papéis sociais do pré-guerra, identidade nesse sentido

2 Pörksen, U. *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*. 4ª ed., Stuttgart, 1992.

3 Erikson, E. H. *Identity and the life cycle*. Nova York, 1959. Sobre o desenvolvimento do conceito de identidade pessoal e social cf. De Levita, D.J. *Der Begriff der Identität*. 2ª ed., Frankfurt, 1976 (Ingl. Haia, 1965); Krappmann, L. *Soziologische Dimensionen der Identität: Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. 4ª ed., Stuttgart, 1975; e, como breve referência canônica, Dubiel, H. Identität, Ich-Identität. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. Basileia-Stuttgart, 1976, pp. 148-51.

é o produto da distinção analítica entre Eu e Mim, entre a disposição do indivíduo, sua espontaneidade e sensação de permanecer o mesmo, por um lado, e, por outro, sua identificação com modelos e expectativas sociais, ou suas adaptações a eles, através do que adquire diferentes personalidades sociais ou máscaras. Esta divisão entre identidade pessoal e social leva o indivíduo a refletir sobre seu processo de socialização e a equilibrá-lo no decorrer de sua vida. Identidade é, então, uma categoria dinâmica que descreve os poderes de reflexão e equilíbrio que permitem ao indivíduo permanecer o mesmo dentro das adaptações sociais e do ciclo de vida, bem como das transformações sociais. O poder do Ego resultante foi estabelecido, nos Estados Unidos da década de 50 (ou seja, no auge de seu poder e auto-estima), como a norma social do indivíduo bem adaptado dentro das transformações dinâmicas das sociedades em processo de modernização.

Entretanto, alguns críticos permaneceram céticos, como Erving Goffmann, que apontou os limites da identidade pessoal em instituições totais, ou Theodor Adorno, que chamou de “objetivo perverso” entregar as contradições irreconciliáveis das sociedades capitalistas aos poderes equilibradores do indivíduo para reconciliá-los.⁴ Porém, a história de sucesso do termo identidade daquele momento em diante cresceu muito nas ciências sociais, transformando-o, de conceito de história de vida do indivíduo, em conceito que descreve a similaridade da transformação das coletividades. Existem inúmeras histórias semânticas excelentes dessa transformação,⁵ de forma que não preciso procurá-las para identificar a identidade (coletiva) aqui. Há, no entanto, diversas encruzilhadas neste caminho, entre as quais se destacam:

- a) A influência mais duradoura parece ter sido o renascimento étnico de raças não miscigenadas das culturas imigrantes nos Estados Unidos, que redescobriram suas raízes culturais no exterior.
- b) Academicamente influente foi um programa do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais nos Estados Unidos na década de 60 para financiar a pesquisa sobre identidade política de países em desenvolvimento, onde estados de perfil colonial, mas em grande parte apoiados em culturas tribais, não alcançavam os padrões de democracia sem a construção de culturas políticas nacionais.

4 Goffman, E. *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. Nova York, 1986 (1963); Adorno, T.W. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. *Sociologica*. Frankfurt/M., 1995, pp. 29-32.

5 cf. Mackenzie, W.J.M. *Political identity*. Manchester, 1978; Gleason, P. Identifying Identity: A Semantic History. *Journal of American History*, 69, 1983, pp. 910-31.

- c) Assim, encontramos uma riqueza de discursos sobre cultura política derramando-se sobre o Velho Mundo e transportando a identidade coletiva para a Europa com sua pluralidade de tradições culturais duradouras e sua falta de vontade de ultrapassar essas barreiras nacionais no processo de integração continental.
- d) Aqui o já mencionado documento de Identidade Européia de 1973 encontra seu lugar como uma tentativa — inspirada no parceiro mais novo dos Estados Unidos na Europa Ocidental, a República Federal de Willy Brandt — de superar as resistências britânicas, gaullistas e similares à integração e assumir a luta pelo poder mundial num novo nível.
- e) No nível filosófico, no mesmo período, as contribuições dos neo-hegelianos alemães parecem dignas de nota, quando hegelianos de esquerda, como Jürgen Habermas, tentaram universalizar os conceitos de identidade importados dos Estados Unidos em uma “identidade com razão” (*vernünftige Identität*), desenvolvendo-se dos atos comunicativos e de cooperação transnacional com parceiros de quaisquer lugares. Como de costume, os hegelianos de direita contra-atacaram o que chamaram de uma versão mínima e um arremedo individualista do *Weltgeist* e lançaram, em fins dos anos 70, uma edição modernizada do *Volksgeist* como uma compensação para a autodinâmica da civilização material ocidental, salientando a função da história, como Hermann Lübbe coloca, “de oferecer um conhecimento histórico que possibilita a realização da identidade estrangeira e da identidade própria”.⁶

Desde os anos 80, todos sabemos que o termo *identidade coletiva* se espalhou por toda parte, perdendo, assim, qualquer precisão terminológica. Mas será que se trata apenas de uma “palavra-curinga” que não sugere nada além do equilíbrio reflexivo da estabilidade e da transformação e não tem quaisquer outras raízes políticas e estruturas conceituais além de uma versão ligeiramente hegelianizada da Psicanálise do Ego numa edição coletivista, misturada com a etnicidade da progressista marca *black is beautiful*?

6 cf. Habermas, J. “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”. In: *ders: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 5ª ed., Frankfurt/M., 1990 (1976), pp. 92-126; e os ensaios de Marquard, O. “Schwundtelos und Mini-Essenz — Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion”, e Lübbe, H. “Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie”, ambos em: Marquard, O. e Stierle, K. (eds.). *Identität*. Munique, 1979, pp. 347-69, 277-92.

Noções de “identidade coletiva” na Europa pré-integração

Com esta questão em mente, comecei a retroceder, além do legendário pós-guerra da psicanálise e das ciências sociais, e procurei traços do conceito de identidade coletiva na Europa do entre-guerras. Tenho que admitir que não era moeda corrente então, mas estava claramente num estágio de desenvolvimento, quando alguns dos intelectuais mais produtivos da época tomaram-no emprestado da clareza terminológica da lógica filosófica e o introduziram nos domínios da política e da cultura.

Os cinco autores que consegui encontrar vieram de muitos ângulos da *intelligentzia* europeia e, se eu soubesse ler mais idiomas, talvez tivesse encontrado outros vestígios da pré-história inconsciente da identidade. As cinco referências principais que encontrei no período entre-guerras têm pouco em comum, exceto o vigor com que reconceituaram seus campos em bases científicas e filosóficas e o fato de ter tido alguma relação com a filosofia idealista alemã, mais precisamente com Hegel. Entre eles há um católico alemão anti-semita de direita, um judeu húngaro de esquerda, um descendente liberal da elite científica inglesa, um imigrante judeu vindo da monarquia Habsburgo assimilando-se ao *Bildungsbürgertum* alemão de Viena e um socialista francês da Alsácia-Lorena, que morreu no campo de concentração de Buchenwald, nas cercanias das origens da filosofia da identidade original de Jena. Estes precursores conceituais da identidade coletiva chamavam-se Carl Schmitt, o proeminente advogado do início do Terceiro Reich; George Lukács, o ideólogo aristocrata da revolução comunista húngara de 1919, que se tornaria o principal teórico de Literatura da Europa Oriental stalinista, proscrito por Stalin; Aldous Huxley, o decadentista de maior sucesso entre os cientistas ingleses e administradores internacionais, fadado a terminar por abraçar a sabedoria oriental e as drogas em seu exílio californiano; Sigmund Freud, precursor da etnicidade, e Maurice Halbwachs, que inventou, após estudos empíricos sobre a concepção marxista do padrão de vida das classes trabalhadoras e o valor do aluguel do terreno urbano ou valores da terra, a noção de memória coletiva.

Apenas cito as conotações de identidade coletiva desses autores dentro dos conceitos mais significativos aqui, sem entrar em detalhes de seu passado ou impacto, para mostrar as raízes dos significados conceituais subjacentes à metáfora atualmente em voga de identidade coletiva em sua gestação, antes que o legendário psicossocial pós-guerra reprimisse a sua pré-história.

a) Ditadura Democrática

Em busca de um conceito de democracia antiliberal e antiparlamentarista, Carl Schmitt apresentou, num tratado de 1922 chamado “Teologia Política”, que voltou à moda nos dias de hoje, mesmo nos Estados Unidos, uma leitura direitista da tradição esquerdista rousseauiana da *volonté general* — cunhando a expressão, onde democracia era a identidade dos governantes com os governados (“*Identität der Regierenden und der Regierten*”).⁷ A frase pareceu útil o bastante para encaixar-se nas teorias de democracia de muitos tipos, mas na verdade revelou-se uma arma poderosa contra a República de Weimar, pois, com Schmitt, sugeria muito mais: a democracia deveria ser considerada como o princípio regulador somente dentro de uma entidade social homogênea que respeitasse o seu líder político por ser ele um verdadeiro representante de carne e osso. Por força desta concepção folclórica, Schmitt podia dizer que, em virtude da identidade essencial entre governantes e governados na democracia moderna, somente democracia poderia se transformar em ditadura, e quando esta realmente apareceu na Alemanha, em 1933, ele também a aplaudiu. Ele só precisou transformar sua fórmula de homogeneidade social (“*Gleichartigkeit*”) em sua versão biológica ou racista (“*Artgleichheit*”), para converter uma homogeneidade social problemática numa que pudesse ser administrada com base nas leis racistas de Nuremberg. No final, ele pessoalmente já não gostava desta transformação e foi forçado a uma oposição silenciosa, mas objetivamente o seu conceito de identidade preparara o caminho para o Holocausto.

b) Consciência Atribuída

Um ano depois de Schmitt, George Lukács publicou um tratado ideológico igualmente influente, no outro extremo do espectro político (*História e consciência de classe*, 1923).⁸ Depois do fracasso da revolução húngara de 1918/19, que resultou no fracasso da revolução mundial, ele repensou o marxismo sob o ponto de vista hegeliano e transportou a unidade dialética de sujeito e objeto da fenomenologia da mente de Hegel para a história real. Em sua visão, o processo histórico atinge o seu ápice quando o proletariado percebe, em sua consciência de classe, o último estágio, isto é, “ao transformar-se no *sujeito-objeto idêntico* da história”. O verdadeiro proletariado, no entanto,

7 Schmitt, C. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 6ª ed., Berlim, 1993 (1922), p. 45; ver também seu *Verfassungslehre*. 8ª ed., Berlim, 1993 (1928), pp.204-8, 214, 223-38.

8 Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Berlim, 1923), *Werke* vol. 2, Neuwied, 1968, ed. especial com introdução de 1967, Neuwied, 1970.

não atinge facilmente este estágio de revolução, pois pensa de modo prático e particularista, tendo apenas uma intencionalidade obscura e não uma consciência clara, e a sua subjetividade carece de perspectiva política. Portanto, a *intelligentzia* revolucionária tem que substituir a subjetividade obscura do proletariado e atribuir sua própria consciência ao objeto da história, o proletariado. (O termo-chave em alemão é “*zugerechnetes Bewusstsein*”). Assim, a identidade do sujeito-objeto é efetivamente transformada na identidade postulada pela *intelligentzia* da classe média revolucionária e o objeto da história, o proletariado, na medida em que a consciência e liderança revolucionária do primeiro substitui e compensa o atraso do segundo. Esta identidade, é claro, legitima o radicalismo autoritário da esquerda e — embora o movimento comunista não tenha aderido a esse *putsch* filosófico dos intelectuais — o conceito de identidade de Lukács muitas vezes fascinou os socialistas radicais de classe média, que se frustraram com o conservadorismo da classe operária empírica, notadamente em 1968.

No mesmo ano, a propósito, o conceito de Schmitt de democracia como identidade dos governantes com os governados teve um reflorescimento semelhante, porque a campanha antiliberal para a democratização social carecia de um conceito marxista de democracia ou de instituições políticas em geral e — com as melhores intenções antifascistas — caiu mais uma vez em outra ideologia de identidade.

c) O cultivo da desigualdade

De volta ao futuro. Em 1932 Aldous Huxley publicou o seu irônico e antiutópico *Admirável mundo novo*, uma das críticas sociais e políticas de maior alcance e sucesso do Século XX.⁹ Nele descreveu um Estado global do futuro, que conceituou como síntese do fordismo econômico, darwinismo burocrático e cultura universalizada da droga e dos meios de comunicação. A tarefa básica deste Estado é abolir a sociedade, a história e o amor e criar e perpetuar uma comunidade que reproduz todas as iniquidades sociais e raciais à maneira de um sistema global de castas que é aceito por todos, pois suas diferenciações hierárquicas são geneticamente programadas. Os agentes centrais deste Estado global nos diversos campos são suas instituições genéticas para reprodução artificial, seleção e condicionamento da prole. E em suas portas está escrito — como nas prefeituras francesas “*Liberté, égalité, fraternité*” — o novo *slogan* do Estado Mundial: “Comunidade, identidade, estabilidade”.

9 Huxley, A. *Brave new world*. 25ª ed., Harmondsworth, 1974.

A identidade coletiva na visão depressiva de Huxley significa então que uma potência política de alcance mundial cria — por estratégias genéticas e pedagógicas — entidades sociais e culturais, desiguais e aceitas por todos, porque a aceitação do próprio lugar na hierarquia de castas já é geneticamente programada. Os membros das castas se identificam, pois todo espaço para reflexão biográfica e balanceamento das expectativas individuais e sociais foi abolido.

Tal sistema de castas, mesmo tendo alguns maníacos nazistas vislumbrado um futuro comparável, não se realizou. Mas a primazia do poder político sobre a sociedade, cultura e história, e o culto da identidade e da comunidade na base da sociedade mundial, e com ela a esperança de sua estabilização, estavam todos presentes quando, nos anos 60, as estratégias de construção de nações e culturas políticas do Terceiro Mundo foram forçadas pelas cabeças pensantes do Primeiro.¹⁰ E tal sistema de desigualdade sustentável regionalizada também estava presente em segundo plano quando a Comunidade Econômica Européia inventou, em 1973, a Identidade Européia. A cultura deveria ser construída para dar apoio ao avanço de instituições políticas e espaços geopolíticos. E a Comunidade Européia, durante a sua investida na competição entre as potências mundiais, tinha uma visão detalhada das desigualdades do mundo a ser estabilizada. Para o seu relacionamento com o mundo exterior, a CEE desenvolveu uma hierarquia de dez categorias, variando de “amizade” com os novos europeus da CEE e “auxílio” aos estados-membros associados (a maioria na África) através de “oportunidades iguais” (EUA), “reciprocidade” (União Soviética) e “intercâmbio” (China) até “crescente consideração... pelos povos menos privilegiados”, que ela prometeu retribuir no futuro.¹¹

d) Identidade como diferença

Por mais estranho que pareça, não se encontra o termo *identidade*, que se tornou tão simbólico no uso público da psicanálise, nos escritos do seu fundador. Sigmund Freud usou-o apenas uma vez, mas nessa ocasião não falava como psicanalista, mas como imigrante. Em 1926, num discurso diante do B'nai B'rith de Viena, ele confessou que se sentia irresistivelmente atraído pelos judeus e pelo judaísmo “por força de muitos poderes emocionais obscuros, que são tanto mais poderosos, quanto menos puderem

10 Pye, L. *Aspects of political development*. Princeton, 1966, p. 63. Cf. Mackenzie, op. cit. p. 28 e seguintes.

11 O documento foi impresso por Schwarz, J. (ed.). *Der Aufbau Europas. Plane und Dokumente 1945-1980*. Bonn, 1980, pp. 499-502; cf. von Staden, B. Die Identität der Europäischen Gemeinschaft”. *Auenpolitik* 23, 1972, pp. 505-12.

ser expressos em palavras, e novamente pela consciência clara da identidade interior, o segredo da mesma construção da alma”¹². Como já disse, Freud nunca entrou em detalhes sobre a identidade, mas é numa área semântica em que ele usa o termo uma única vez, como se estivesse no cerne de seu pensamento: poderes emocionais obscuros, construção da alma, realidade interior, incapacidade de falar, segredo, similaridade e consciência clara. Pesquisas biográficas revelaram que Freud sempre tentou ocultar as marcas de sua infância tradicionalmente judia num *Schedel* morávio atrás de sua assimilação urbana ao *bildungsbürgertum* alemão e de sua bolsa de estudos internacional.

Trinta anos depois, essa separação dos laços emocionais secretos das próprias raízes, suas marcas e a adaptação do imigrante às expectativas da nova sociedade em que vivia foram descritos como uma variedade característica de “dissonância cognitiva”. Integração não significa identidade. Por trás da adaptação social e cultural, uma segunda identidade social está fadada a persistir, pois está muito mais enraizada em emoções e tradições familiares. Desde a década de 60, esta segunda identidade, que indica diferença emocional e cultural, veio à tona no reflorescimento étnico de culturas imigrantes e transformou a América numa sociedade de identidades, uma sociedade de culturas diferenciadas dentro de uma só civilização.¹³ A diferenciação de culturas disseminou-se dali para além da etnicidade, do trabalho a culturas jovens e da diferença de gênero à identidade empresarial. Tudo isto implica que, não apenas as pessoas podem fazer parte de várias culturas —, até ao mesmo tempo, o que é a base do novo individualismo —, mas também que a separação entre identidades culturais subjetivas e estruturas materiais objetivas e entre processos de reprodução econômica e infra-estruturas torna-se cada

12 Freud, S. *Gesammelte Werke*, vol. 17 *Schriften aus dem Nachla*, 6ª ed. Frankfurt/M., 1978, p.52.

13 Cf. Alba, R.D. *Ethnic identity. The transformation of white America*. New Haven, 1990; e coleções, tais como, Spillers H.J. (ed.). *Comparative american identities: race, sex, and nationality in the modern text*. Nova York, 1991; Aronowitz, S. *The politics of identity. class, culture, social movements*. Nova York, 1992; Bernal, M.E., Knight, G.P. (eds.). *Ethnic identity. Formation and transmission among hispanics and other minorities*. Nova York, 1993; Earle, R.L., Wirth, J.D. (eds.). *Identities in North America. The search for community*. Stanford, 1995; Harris, H.W. et al. (eds.). *Racial and ethnic identity. Psychological development and creative expression*. Nova York, 1995. Quanto ao passado histórico de pesquisas dentro desta tendência nos E.U.A., ver Gleason, op. cit., p. 920 e seguintes; para uma ampla coletânea do mundo francófono, Tap, P. (ed.). *Identités collectives et changement sociaux*. Toulouse, 1987. Os principais antropólogos, contudo, tornaram-se cada vez mais críticos quanto ao conceito. Cf. Lévy-Strauss, C. In: Benoit, J-M. (ed.). *Identität: Ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévy-Strauss*. Paris, 1977; Stuttgart, 1980, p. 7 e seguintes, 262 e seguintes; Geertz, C. *Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik*. Merkur, 1994, pp. 392-403.

vez mais básica e um desafio para a constituição de uma vontade geral na condução desses processos.

A longo prazo, as sociedades pós-modernas tendem a virar de cabeça para baixo o relacionamento entre o consciente e o subconsciente da vida pública, quando o antigo segredo quanto aos laços emocionais domina cada vez mais o espaço aberto com suas expressões culturais de identidades plurais, ao passo que o processo social e material das sociedades como um todo passa da decisão e do debate público para uma autonomia autocontrolada de estruturas que funcionam inconscientemente ou como uma *segunda natureza*.

Mas estas estruturas materiais não são de forma alguma universais. Elas acumulam riqueza coletiva e diferem no seu funcionamento de nação para nação, ou de região para região, criando assim novas identidades coletivas inconscientes altamente ligadas ao poder.

e) A construção social do passado

Minha última referência aos precursores do *boom* de identidade do pós-guerra aponta para Maurice Halbwachs, que inventou, em meados da década de 20, a noção de uma memória coletiva e, portanto, uma primeira versão daquilo que mais tarde seria reinventado como a “construção social do conhecimento” (neste caso sobre o passado). As contribuições teóricas de Halbwachs sobre a natureza social, espacial e reconstrutiva de memória cultural estiveram no ostracismo por um longo período e tiveram que esperar a virada cultural do final dos anos 70 e a década de 80 para serem redescobertas e se tornarem assunto de debate. Halbwachs escolheu o campo da memória para emancipar-se das influências de Bergson, seu primeiro professor, e provar a superioridade de suas posteriores convicções durkheimianas mesmo nesse campo. Assim, ele parte da tese de que não existe a memória interior de uma pessoa, que armazena e recorda suas próprias experiências ao longo do tempo (o que de fato Bergson também disse em seu *Matière et mémoire*), mas toda lembrança significativa é um processo socialmente condicionado de reconstrução que se apóia na estrutura social de relíquias culturais e rituais de comunicação de um dado grupo no presente. Isso significa que a lembrança não é uma questão de experiência própria de alguém ou de tempo, mas de espaço social em sua especificidade, mais dependente dos símbolos, relíquias e tabus da estrutura social do presente que da narração de coisas passadas ou históricas. A lembrança reconstrói, assim, uma visão de um passado significativo computando partículas insignificantes da própria memória do indivíduo com os símbolos e as estruturas comunicativas impor-

tantes no grupo social ao qual pertence e, com isso, cria a “sensação de identidade”, que é identidade social desde o início.¹⁴

Conseqüentemente, Halbwachs atribuiu às estruturas sociais da memória uma identidade coletiva e um caráter subjetivo, ao falar de memória coletiva, memória de grupo ou memória da nação, e define esses conceitos como agentes de construção de comunidade em torno de um passado específico, que está imediatamente presente e não neutralizado pelo universalismo da história científica e o seu relativismo de significado no tempo. Em contraste com a história, Halbwachs enfatiza que a “...memória coloca as semelhanças ao longo do tempo em primeiro plano. No momento em que um grupo volta o olhar para seu passado, sente que permaneceu o mesmo e se conscientiza de sua identidade, preservada ao longo do tempo”¹⁵. Esta noção de memória tornou-se muito influente por volta da última década, porque, no nível acadêmico, os cientistas sociais gostaram da idéia de que as memórias eram fontes do presente e não de um passado incerto e porque os historiadores da cultura viram suas antigas fontes da época dos antiquados *Geistesgeschichte* e história da arte, objetos culturais e símbolos reacalentados como objetivações de identidade grupal, depois de terem sido depreciados em debates intermináveis sobre a vida cotidiana, recepcionismo e práticas socioculturais.

E, naturalmente, num plano mais genérico, a sociedade pós-moderna de identidades culturais plurais com seu jogo de citações simbólicas (por exemplo, na arquitetura) ou sua intertextualidade literária colocou Halbwachs em prática. A pergunta, entretanto, é: isso funciona, as condições de reconstrução podem ser construídas, e a memória interior está realmente vazia, ela não guarda também conteúdos inconscientes e involuntários?

História e memória

Permitam-me deter-me aqui e refletir por um momento sobre o que fiz nesta intervenção. Parti do *boom* de identidade no presente e empreendi — no nível semântico — dois modos de exploração tipicamente históricos: primeiro procurei a tradição, a lenda sobre a evolução deste jovem conceito de identidade para a sua hegemonia um

14 Halbwachs, M. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Paris, 1925; Frankfurt/M., 1985, pp. 95 e 132.

15 Halbwachs, M. *Das kollektive Gedächtnis*. Paris, 1950; Frankfurt, 1985, p. 74.

tanto vazia no presente e tentei condensá-lo e racionalizá-lo para os nossos propósitos aqui. E, em segundo lugar, procurei relíquias e traços contraditórios a esta lenda, quer tenham significado a existência do conceito antes que a lenda tenha postulado seu nascimento, quer tenham mostrado o termo em outras conotações políticas ou usos conceituais que a lenda do moderno poder do ego socializado queria banir dele.

Em suma, narrativas históricas recontam histórias tradicionais de uma maneira nova, auxiliadas pela memória institucionalizada do presente, e a pesquisa histórica tenta mostrar que estas histórias são apenas parcialmente verdadeiras, ou então falsas, subsidiadas por relíquias do passado que estavam inconscientes na memória viva. Assim, recordar de forma histórica é uma tarefa dupla — tradicional e crítica ao mesmo tempo —, sendo assim, ultrapassa em muito os conceitos de memória e identidade social de Halbwachs.

Não sou, obviamente, o primeiro a ter descoberto isto, mas sinto que as racionalizações mais proeminentes desta distinção estão basicamente erradas, ou, no mínimo, não são muito úteis.

Como o próprio Halbwachs, intérpretes contemporâneos da memória cultural, como Yosef Yerushalmi, Pierre Nora ou Jan Assmann¹⁶ — e mesmo os editores de *História e Memória*, a revista mais especializada de Tel Aviv —, estabeleceram uma terminologia na qual memória e história são conceituadas como justaposições. Grosso modo, a memória cultural é tradicional, visual, simbólica ou ritual, espacial, específica, significativa e adota a identidade de um determinado grupo em sua especificidade cultural e em distinção de outros. Por outro lado, a história é moderna, narrativa e textual, temporal, universal, relativista e tende a neutralizar o presente no que se refere a valores tradicionais e específicos. Em virtude desta terminologia, temos duas opções: a história se torna dominante e então temporalizamos os usos da memória e da história no sentido de uma seqüência — as sociedades tradicionais, portanto, usam a memória, e as sociedades modernas têm história, e, na ausência das antigas meganarrativas da filosofia da história, isto significa aqui que ou elas não têm nenhuma ou têm pouca identidade; ou então favorecemos a especificidade e o sistema de transmissão de valores da memória tradicional, tendo, pois, que equilibrar os racionalismos da história reabilitando a iden-

16 Cf. Yerushalmi, Y.H. *Zachor: Erimere Dich! Jüdische Geschichte und Jüdisches Gedächtnis*. Seattle, 1983; Berlim Ocidental, 1988; a introdução do editor no primeiro volume da volumosa coleção Nora, P. (Hg.), *Les lieux de mémoire*, vol. 1. La République Paris, 1984; Assman, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munique, 1992.

tidade por meio de práticas simbólicas de memória e rituais no interesse de valores fundamentais que são tabus na historiação. Politicamente não gosto desta alternativa entre pós-história e fundamentalismo e, conceitualmente, acho-a antiquada, se não falsa.

Correções poderiam vir de pesquisas empíricas da memória, tanto em nível de práticas culturais das antigas mnemotécnicas de História Oral e Psicanálise, quanto em nível de pesquisa do cérebro e outras abordagens da memória pela história natural.¹⁷ Ambas tendem a introduzir conceitos metafóricos que consideram a memória de modo muito mais amplo em vez de confiná-la num depósito de armazenagem físico, ou num meio vazio de (re-)construtivismo social. Nesta visão mais ampla, a memória é a pré-condição dinâmica da percepção e do pensamento. Ela tem níveis conscientes e inconscientes e é uma interação altamente complicada de diferentes agentes de percepção, nos quais as disposições genéticas, o aprendizado social e terminológico, os choques do encontro emocional com novidades não preconcebidas e as recordações culturais no sentido de Halbwachs são associados, não excludentes. Sobretudo não existe uma distinção nítida das funções interiores e exteriores da memória, mas uma interação conjunta.

Dentro desse contexto mais amplo, a memória é, ainda hoje, a metáfora mais abrangente de estruturas perceptivas, lembranças e práticas culturais, e dá lugar à *memória* tradicional, bem como às práticas históricas.

Sobre a especificidade da memória-paradigma

Quando a habitual justaposição temporalizada de memória e história está reorganizada no sentido de se utilizar a memória para todas as práticas, a fim de tornar as coisas passadas significativas para o presente e para as percepções do futuro, incluindo a história e mesmo aquela de suas facções que define a si mesma como parte das ciências sociais, surgem inúmeras outras questões.

17 Como referência, ver diversos estudos, tais como os de Yates, F.A. *The Art Of Memory* (1966). Londres, 1994; Poppel, E. *Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*, (1985). Munique, 1987, apenas como exemplo da conceituação da memória dentro da moderna pesquisa do cérebro; ou meus próprios comentários sobre a memória do ponto de vista de práticas de história oral "Fragen — Antworten — Fragen. Methodische Erfahrungen und Erwägungen zur Oral History". In: Niethammer, L., von Plato, A. (eds.). "Wir kriegen jetzt andere Zeiten". *Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern*. Bonn-Berlim, 1985, pp. 392-445.

Primeira: o conceito de memória não explodirá quando for utilizado para uma esfera tão ampla e diversa de fenômenos e práticas? Minha resposta a isto seria: sim, enquanto conceito irá pelos ares, mas isto não seria uma verdadeira perda, já que nunca foi um conceito bem definido com poderes explicativos, mas uma metáfora encabeçando longas listas de fenômenos tão diversos quanto, digamos, lembrar-se de uma citação da discussão de ontem, usar a memória corporal para dirigir um carro, ou associar um ícone da libertação de Buchenwald com imagens da Primeira Guerra Mundial, ou uma percepção juvenil do Holocausto na década de 40, e, finalmente, usar um arquivo ou biblioteca como memória objetificada.

Segunda: se eu sugerir não utilizar a memória como um cabeçalho metafórico para as práticas das sociedades tradicionais ou práticas não-científicas para dar às coisas passadas um significado no presente, como então deveríamos chamá-las? A isto eu responderia que nós não tivemos um denominador comum para tradições, rituais, mnemotécnicas, as funções de um contador de histórias, etc. até ontem e pode ser útil permanecer assim, pois assim não esqueceríamos que eles ainda precisam ser interpretados, explicados, contextualizados um a um, e que existem muitos fenômenos em nossas sociedades que funcionam de modo muito parecido, e que a nossa compreensão pode beneficiar-se mais de comparações que da colocação em formações sociais tradicionais.

Terceira: poderíamos perguntar se é legítimo, ou ao menos útil, associar memória cultural à memória individual, tal como a abordam — digamos — filósofos, historiadores orais, ou pesquisas cerebrais. Minha resposta é mais um palpite, mas num sentido positivo, e a razão é que a pesquisa do cérebro, por exemplo, tampouco tem um conceito nítido de memória, mas uma metáfora parecida para um conhecimento razoavelmente diverso e experimental sobre um número de relações funcionais e suas possíveis explicações e interações e, sobretudo, que a pesquisa sobre os aspectos físicos da memória leva tão inevitavelmente à sua estrutura cultural quanto a pesquisa dos fenômenos da memória cultural não pode — ou ao menos não deveria — evitar as questões do impacto sobre indivíduos e seus modos de recepção, tradução ou negação dos mesmos.

Quarta e, para os meus fins aqui, última: poderíamos perguntar — e historiadores e estudiosos da memória certamente deveriam perguntar — quando e de onde vem a expansão da memória? Muitas sugestões pós-estruturalistas e pós-modernistas foram feitas a respeito do enorme crescimento contemporâneo de arquivos e museus e da importância igualmente crescente de imagens e espaços. Não quero me contrapor a isto, mas não me parece suficientemente específico. Gostaria de acrescentar apenas uma

tentativa adicional de resposta ou talvez nada mais do que algumas pistas que poderiam lançar alguma luz sobre a especificidade do componente memória dos conceitos de identidade. Que os *booms* de memória e de identidade atualmente estejam de várias maneiras associados — embora o surgimento da memória nas artes e estudos culturais seja ainda mais recente que aquele da identidade nas ciências sociais — parece óbvio, e voltarei a isto em um minuto. Entretanto, é igualmente óbvio que o interesse em forjar um conceito moderno de memória é muito mais antigo que a informática, a pesquisa do cérebro ou o pós-modernismo.

Aqui, a mudança de paradigma parece ter ocorrido nas décadas anteriores e pouco depois da Primeira Guerra Mundial e está ligada a nomes como Zemon, Bergson, Proust, Freud, Warburg, Benjamin e Halbwachs, e a maioria deles (com a possível exceção do último) foram intelectuais europeus de origem judaica mais ou menos pronunciada que já não praticavam a religião judaica. Conquanto antes disso a memória fosse em grande parte uma coisa técnica, que deveria ser otimizada em sua precisão e capacidade de retenção (como na mnemotécnica retórica, ou com Skinner e outros nas últimas décadas), o novo interesse introduziu uma avaliação totalmente diferente da memória, não mais como instrumento, mas como órgão central, responsável pela integridade de uma pessoa ou cultura ao longo do tempo, sendo básica à sua especificidade, comportamento e poderes criadores, com dimensões inconscientes e involuntárias, indefinível em suas fronteiras abertas com o corpo, de um lado, e com a cultura, de outro. E novamente, no nível cultural, a memória ou *mneme* era vista como sendo central à evolução das espécies, de um lado, e a uma coexistência atemporal do mais avançado e do mais primitivo nos arquivos e espaços referenciais, de outro. Não posso desenvolver mais este aspecto aqui e também carecemos imensamente da pesquisa especializada necessária para ser mais específicos a este respeito. Mas meu palpite seria que esta nova avaliação e centralidade da memória em termos antropológicos e culturais pode também estar enraizada num acompanhamento cultural de uma religião judaica reprimida, à qual o dever de lembrar obrigações comuns, como Yerushalmi e outros mostraram, é muito mais central do que em outras religiões. A memória aqui, de fato, esteve por muito tempo no cerne do que passaria a ser chamado de *identidade coletiva* ao longo das últimas décadas. O que sugiro, então, é que, no período formador da pesquisa moderna da memória, um elemento secularizado das tradições da religião judaica pode ter-se provado tão igualmente produtivo quanto, por exemplo, o protestantismo secularizado na formação do Idealismo Alemão. Se esta sugestão for de alguma valia, talvez também possa dar algumas pistas para a segunda fase de estudos da memória, em que agora

nos encontramos, e à qual pesquisadores judeus (inclusive aqueles em contato próximo com colegas judeus e israelenses) parecem ter contribuído mais do que qualquer outro grupo ou questão.

Por fim, quero apenas apontar para um perigo no relacionamento entre os dois conceitos de que tratei aqui e de seu atual *boom* cultural. A memória está ligada à identidade, seja ela pessoal ou nacional, e o peso que vimos ser dado à psicanálise nos estudos da memória diz muito sobre a especificidade de seu âmbito e objetivos. Como tentei mostrar na parte inicial dos meus comentários, seria, no entanto, enganar a si mesmo acreditar que o inverso também fosse verdade. Há outras maneiras de constituir identidades coletivas que não através da memória, e, sendo essas simplesmente reprimidas na história da identidade, a qualquer momento podem voltar à luz novamente e oferecer seus serviços àqueles que não gostam de lembrar ou ser lembrados.

LUTZ NIETHAMMER

P: Segundo a sua pesquisa, como se formaria a memória individual? Quer dizer, como é que, a partir das suas experiências de pesquisa com História Oral, o senhor vê essa formação, essa criação da memória individual?

LN: Bem, eu acho que a memória individual se forma num processo cultural, social, mas este processo não se restringe à cultura externa. O que é interessante — e o que eu creio, a partir do trabalho empírico de História Oral — é descobrir como a experiência pessoal e a interpretação cultural desta experiência se entrelaçam. E talvez devesse dizer que — a partir de minha experiência com entrevistas de História Oral — temos a impressão de que existem em uma entrevista muitos aspectos de memórias diferentes. Por exemplo, as entrevistas que fizemos na República Democrática Alemã produziram tipos de biografias que, no início, nos eram desconhecidas em suas formas, porque as pessoas, quando lhes dizíamos, “você poderia nos contar sua vida”, não narravam em ordem cronológica, porém, produziam colunas cronológicas subdivididas segundo partes de suas vidas. Assim, uma primeira coluna começava sempre com a carreira, desde seu início. Em seguida, abriam uma nova coluna para a vida em família e, depois, uma outra para a vida pública. Por vezes, renda e finanças em uma quarta coluna.

Isto nos parecia muito estranho, mas surgia tão freqüentemente que percebemos, então, que este era um modelo montado dentro da RDA, porque lá as pessoas tinham que escrever a história de suas vidas muitas vezes, e isto era feito através de perguntas. Então, as pessoas haviam aprendido esta forma de subdividir suas vidas, mas isto também representava um uso cultural para elas, porque deste modo não precisavam fazer uma cronologia crítica. Assim, não diriam, por exemplo, no cabeçalho de sua biografia política: “entrei para o grupo de jovens de Hitler em 1937”, porém, no cabeçalho carreira, subentendendo-se que guerra era parte da carreira, diriam terem sido recrutadas para o serviço militar em 1938. E, também,

como vida pública significava somente a vida pública socialista, esta começava, invariavelmente, quando se entrava em alguma organização socialista. E o mesmo valia para todas as organizações.

Como me disse alguém em um *workshop*, o que as mulheres podiam dizer era algo do tipo, “bem, em 1953 eu finalmente estava certa e ingressei no partido socialista”. Se ela tivesse seguido a ordem cronológica, teria dito, “bem, quando meu marido se tornou diretor de departamento, eu finalmente ingressei no partido”, e essa declaração teria um significado muito diferente. Portanto, contar a biografia por meio dessas colunas significava, por um lado, usar a linguagem oficial e a cultura oficial e, por outro, organizar sua vida de modo mais suave.

Além disso, quase toda entrevista também contava uma história diferente, que não poderia ser interpretada somente por modelos culturais, porque todo mundo em entrevistas conta anedotas, cenas particulares de seu período de formação. Se você analisar esse material, descobrirá que se alguém encontra algo novo isso será, de certa forma, um grande desafio para suas emoções e provocará um choque, para o bem ou para o mal, daí essa pessoa não armazenar a memória na forma de um termo, mas como uma cena, porque ela não dispõe de termos adequados de definição, e o choque imprime a imagem da cena, que então pode ser recontada a partir da memória. A linguagem na qual você conta pode ser a linguagem atual, mas você o faz a partir de um elemento visual, que vem antes do termo. Agora, se o mesmo acontecer a você mais uma vez, normalmente você não terá a mesma memória da cena ou da anedota, você dirá apenas, “sim, era isso”, “eu reconheço isso”, você terá então um termo abstrato e esquece.

A memória individual tem, para sua própria vida interior, impressões culturais que a organizam e, também, as impressões próprias do que é emocionalmente básico para cada um. Estas impressões se organizam numa estrutura de narrativa diferente, normalmente em forma de anedotas. Mesmo pessoas que pesquisaram as formas como as pessoas morrem encontraram esse tipo de anedotas. Chama-se “o filme da sua morte”. Quando você morre, as cenas mais intensas de emoção parecem ocorrer, instantaneamente. Então creio que precisamos levar em conta esses dois aspectos que se entrelaçam. Assim, a memória individual é criada por ambas as influências, pelo que a sociedade oferece ou mesmo impõe, na forma de organizações ou de significados e, também, por coisas muito originais, que vêm antes do significado.

P: Como advogado e estudante de relações internacionais na área de Direitos Humanos, gostaria de ouvir um pouco mais a respeito de nacionalismo, de memória coletiva e de sociedade pós-moderna. A Alemanha foi dividida em dois países por muito tempo e duas identidades diferentes foram criadas. O que você pode dizer sobre as conseqüências da união de duas Alemanhas, de duas identidades tão diferentes unidas numa só.

LN: Vou começar com a última questão porque é mais fácil para mim, e é exatamente porque eu venho pesquisando a respeito e estou vivendo na Alemanha Oriental sendo um alemão ocidental. Estou vivendo e ensinando na Alemanha Oriental, e o ponto central da minha experiência é ter-me tornado cético acerca do conceito de identidade coletiva, porque eu acho que é simples demais. O que é bom a respeito do conceito de Erickson sobre a identidade individual é a abertura da reflexão do indivíduo sobre os vários caminhos nos quais ele está ao mesmo tempo. Entretanto, não existe tal capacidade de reflexão na coletividade. Acredito que o que eu aprendi dos estudos culturais que fiz da Alemanha Oriental e da Alemanha Ocidental é que nós temos que fazer isto de forma muito mais complexa. Não existe um coletivo se formando, mas existem tradições, existem instituições que reproduzem certos valores, e se elas não estão presentes, então elas não os reproduzem. Também existem impressões em pessoas que gostariam que as coisas permanecessem como eram; elas estão competindo com outros desejos de mudanças em outras áreas. Então, eu creio que se tentarmos organizar tudo isso por meio de um padrão de identidade coletiva...

Claro que eu comecei com essa pesquisa porque todos a meu redor falavam a respeito da identidade alemã, identidade da Alemanha Oriental em oposição à da Alemanha Ocidental e assim por diante. Porém, descobri que isso nem organizava o material de História Oral que eu havia coletado, nem representava meus sentimentos de que sou um ocidental no Oriente... Para os ocidentais eu quase me tornei um oriental e, para os orientais, eu sou um ocidental, e assim por diante.

Creio, então, que o interessante é que a identidade deveria sempre ser plural, deveria levar em consideração os muitos lados que devem estar em harmonia nos indivíduos, e, quando se trata de coletividade, você não pode simplesmente saltar do indivíduo para o coletivo, mas precisa passar por estágios intermediários de análise

cultural, e é sobre isso, principalmente, que os estou alertando. Porque o debate sobre identidade — e com isso chego à outra questão que li — que apresenta, a meu ver, uma afinidade muito grande com os fundamentalismos de todos os tipos, e está aberto a todos os tipos de manipulação, porque sugere que os membros de um grupo e o Estado ou uma Nação seriam de fato de alguma forma idênticos, o que, pelo amor de Deus, eles nunca são. Gosto da diversidade dentro das culturas comuns e gostaria de manter todos esses canais abertos enquanto o conceito de identidade não pode evitar o perigo de que alguém no poder defina o que é essa identidade. E creio que esse é o grande perigo daquilo que foi aqui chamado de memória coletiva e nacionalismo, porque estes são processos que geralmente não podem ser dissociados do poder e da política cultural, por exemplo. Mas acredito que eles deveriam ser analisados e debatidos como coisas nas quais a política está envolvida e na qual o poder está envolvido e não deveriam ficar neste nível metafórico que é tão facilmente manipulado.

P: A discussão a respeito daquela citação do rabino, de que a redenção não vem com a lembrança, e essa questão para os alemães... Exemplifico com o livro *Injustiça*, de Barrington Moore Jr, em que ele justifica escolher a história da Alemanha, para ilustrar essa questão da injustiça da classe trabalhadora na Alemanha no século XIX. Uma das justificativas para fazer essa ilustração é o fato de que na Alemanha há muitas autobiografias de trabalhadores. Havia, portanto, essa prática de escrever as próprias memórias, a autobiografia era freqüente no século XX... Quer dizer, depois da guerra, a questão das memórias torna-se complicada, não somente para escrevê-las como para explicitá-las de qualquer forma. Então, apesar de a redenção não vir com a lembrança, não seria importante se a História Oral refletisse sobre o silêncio também? Quer dizer, mais do que outras fontes como autobiografias escritas, questionários ou outras fontes escritas, a História Oral poderia tentar compreender os silêncios de períodos históricos complicados. Eu me lembro do trabalho de Michael Pollack sobre experiências no campo de concentração de mulheres e essa questão do indizível, do silêncio, etc. Então se o senhor puder comentar sobre isso...

LN: Não tenho certeza se compreendi todas as sutilezas da questão.

P: Você fez uma comparação entre essa propensão a escrever memórias pelos alemães no século XIX, por esse acesso à leitura da Bíblia e religião, e a encontrar, após a Segunda Guerra Mundial, esse problema de memória e silêncio.

LN: Gostaria de utilizar os dois exemplos que você deu um pouco mais de perto do que você, obviamente, queria, porque eu pesquisei um pouco essas autobiografias do século XIX, e, se você analisar várias delas em sua forma e no ciclo de vida dos autores, descobrirá que elas envolvem, por assim dizer, algo como o silêncio a respeito da classe trabalhadora em geral. A maioria das autobiografias da classe trabalhadora foi escrita por pessoas que têm um tipo específico e incomum de vida e, de certa forma, uma história de sucesso que as afastaram da pobreza cultural, que ainda é, então, o destino da classe trabalhadora, menos no século XX do que no século XIX. Por isso, muitos de nós historiadores dissemos, bem, agora temos o documento do ego da classe trabalhadora e, finalmente, estamos entre os trabalhadores.

Embora, tivéssemos documentos de pessoas muito específicas descrevendo a situação das classes trabalhadoras, o significado real dessas autobiografias mostrava como esses autores eram diferentes. Então, ainda tínhamos que interpretar a cultura da classe trabalhadora através dos silêncios dos documentos que tínhamos e, neste sentido, creio que a situação após a Segunda Guerra Mundial não é muito diferente da que você utilizou em seu primeiro exemplo, porque novamente temos um grande número de documentos a respeito do ego (que, nos últimos dois anos eu publiquei), e de memórias de campos de concentração. Então penso que temos um grande número de documentos sobre memórias, mas eles compreendem todos os tipos de silêncios, como você diz. Isso porque as experiências dessas pessoas eram por vezes tão extremas, pois elas já não se sentiam como seres humanos e não podiam suportar isso, e creio que um dos grandes documentos a respeito de Auschwitz, diz que o sobrevivente não pode falar pelos outros. Porém, nós, como historiadores, só temos o relato do sobrevivente.

Assim, creio que a questão é de certa forma a mesma, você quer se aproximar de algo que não fala por si e que pode de alguma forma modificar a natureza da sua narrativa, torná-la mais aberta. Você não será um historiador que tenta saber como era realmente, mas que tem questões mais informadas acerca de algo desconhecido,

e creio que esta é uma boa abordagem para muitas das questões da história e para qualquer uma das duas que você mencionou.

P: Minha pergunta é sobre a relação entre identidade coletiva e identidade pessoal. Aqui no Rio, nos anos quarenta não tínhamos televisão e os jornais eram o principal meio de informação. Nessa época, havia um cronista de jornal que era um formador de opinião: ao descrever os hábitos da burguesia emergente, ele os disseminava para toda a sociedade. Daí, pergunto: você acha útil estabelecer um limite entre a opinião dele, o modo como vê o mundo e o modo como as pessoas recebem a informação?

LN: Sim, eu diria: definitivamente sim. Seria muito útil descrever a imagem que ele tinha desta nova classe, a imagem como uma espécie de modelo de papéis, se entendi você corretamente, o tipo de modelo de papéis que ele estava criando, porque então — e nós estamos novamente muito próximos do que eu tentei falar na última questão — não fingiríamos que nós de fato sabíamos quão abrangente era a construção deste modelo, o que normalmente não sabemos, em *Geistesgeschichte*, em História Intelectual, História da Arte e assim por diante, porque a história crítica das primeiras assimilações é um dos mais complicados esforços históricos.

Se ficarmos próximos à descrição daquilo que nós sabemos realmente, nós necessariamente temos que distinguir entre uma coletividade desconhecida, a imagem que ela possuía, a imagem que foi tirada dela, a imagem que foi produzida a respeito dela e a imagem que os outros podem ter tido a respeito dela, em conformidade com este modelo de papéis. Portanto, creio que quanto mais detalhada pudermos fazer a descrição, mais sua análise será elucidativa para o público, porque ele também aprenderá algo a respeito de como esses processos culturais estão acontecendo hoje e não cairá na armadilha de dizer “era isso” ou qualquer outra supergeneralização.

P: Você falou acerca da experiência de cultura na Alemanha e acerca de nacionalismo, de memória coletiva e de sociedade pós-moderna. Eu gostaria de saber, principalmente, estes três conceitos, especialmente em relação ao que você disse, no final, a respeito de não esquecer, ou a respeito de lembrar, porque acredito que foi Hobsbawm que disse que o objetivo dos historiadores é fazer as pessoas lembrarem a respeito do que aconteceu. Porém, o que está acontecendo agora na Bósnia e em outros

lugares no mundo é diretamente ligado ao nacionalismo, memória coletiva em um mundo de individualismo e separatismo.

LN: Isto ainda é muito complicado. Como posso iniciar... Creio que é bom sermos politicamente provocados, em especial se somos europeus, pelo que está acontecendo na Bósnia. Contudo, sou de algum modo cético. Porque existe algo no argumento nacionalista que diz, “bem, o comunismo acabou e agora estamos de volta a antes de 1914 ou, nesse caso, a antes de 1939, e os Bálcãs são os Bálcãs e continuarão assim para sempre”. É este o argumento básico. Você precisa de potências mundiais para acabar com isso. Porque elas acabarão com isso para sempre, e memórias são somente formas de revigorar campos de batalhas de longa duração. Não tenho certeza se sabemos disso.

Se você conhece Eric Hobsbawm, creio que também conhece os argumentos de Helmut Gelmost a respeito de nacionalismo. Ele tenta colocá-los muito mais próximos às condições sociais e econômicas e especialmente às explosões nacionalistas de violência e diz que a maneira culturalista de interpretar esses conflitos é, de certa forma, circundar o verdadeiro conflito, porque ninguém pode fazer nada a respeito dele. Isto porque ele está fundamentado na macroeconomia, que faz parte de nossa vida, não podemos fazer muito a esse respeito, então tentamos dar explicações diferentes, para que possa ser de alguma forma explicado.

Não é uma resposta muito boa. Mas uma coisa com a qual gostaria de contribuir é que, eu creio, também pode haver explicações culturais que podem mudar... retirar sua visão das raízes reais do conflito violento porque você tem o tipo de material que lhe permite dizer, “bem, sempre foi dessa forma, as pessoas falam a respeito disso, meu pai sempre odiou os sérvios, e eu faço o mesmo, e nós sempre atiramos uns nos outros durante séculos, e assim vai continuar”. Mas isso não explica por que não ocorreu durante 45 anos de comunismo e por que ocorre agora. Creio que a explicação tem que ser mais específica e teria de se concentrar em como a memória cultural é usada para revigorar o conflito que vem de uma cultura machista, de uma política atrasada, de desejos não realizados, pois os iugoslavos pensavam que eles eram quase tão desenvolvidos economicamente quanto os italianos e acontece que, quando o regime acabou, era tudo muito diferente, e eles estavam bem abaixo dos países em desenvolvimento da Europa.

Então eu pediria para não usarem explicações culturais como explicações principais de tais conflitos, mas para buscarem por causas mais complexas, nas quais as tradições culturais têm o papel de desenvolver o conflito em vez de ser o fundamento dele. Não sei se vocês concordam.

P: Peço para o senhor comentar a respeito de culpa e memória, baseado em suas citações a respeito da história da Alemanha, do Holocausto e depois pela citação dos gregos que esqueciam as atrocidades da guerra, eu até diria o seguinte: onde está a oportunidade de recriação de uma identidade?

LN: Creio que culpa é algo como um grande peso na memória, porque a memória é um órgão tão flexível que as pessoas podem organizá-la de forma a lembrar de algumas coisas e não lembrar de outras. Contudo, o que é convincente para mim na explosão da cultura da memória no século XX — e isto, creio, é em grande parte uma lição que foi primeiro expressa pela Psicanálise, mas as conseqüências do Holocausto trouxeram muitos fenômenos culturais até aqui — é que se você reprime a culpa, você não será eficaz.

A história alemã dos anos pós-guerra demonstrou muitas vezes que as pessoas, ao tentarem suavizar a história do Terceiro Reich e do Holocausto, caem com ela. Todo o público, que havia reprimido essas questões por um período tão grande durante as décadas de 50 e 60, tornou-se vulnerável por causa delas nos anos 70 e 80.

As pessoas não podiam resistir a essa culpa, que na maior parte não era sua própria culpa, mas uma culpa que caminha junto com a nossa cultura e que nós herdamos. Isto é um fator crítico na nossa cultura e por essa razão temos que ficar com isto; mas também se você não fica, de certa forma a memória reprimida faz você agir de forma muito inadequada. Portanto, não é uma boa lição deixar que os reflexos de culpa manobrem uma cultura. Para indivíduos, creio que é difícil, porque existem todos os tipos de culpa, especialmente após a Segunda Guerra Mundial na Europa, e uma das coisas mais estranhas é que freqüentemente as vítimas sentem mais culpa que os perpetradores, subjetivamente. Há a chamada “culpa do sobrevivente”, não tenho certeza se é uma boa palavra, mas as pessoas que estiveram nos campos de concentração e sobreviveram a isso têm de certa forma um sentimento muito mais vívido de serem culpadas do que aquelas que morreram, do que aquelas que

as mataram, e para isto nós temos documentação em massa, para essas diferenças em sentimento de culpa.

Eu não sou psicólogo e não gostaria de me aprofundar muito nisto, mas, como um fenômeno cultural, creio que a história alemã pós-guerra é um bom exemplo para demonstrar que uma memória de culpa reprimida por muito tempo fará com que você se prenda a uma questão por muito tempo. Quero dizer, se algo permeou todo o setor público, toda a política cultural de ambas as Alemanhas nas décadas pós-guerra, e especialmente na Alemanha Ocidental, mais e mais, foi esta questão da culpa alemã em relação aos judeus, aos ciganos, aos europeus orientais e assim por diante. Creio que é difícil fazer uma avaliação clara disto, porque você não sabe como você ou sua geração teria agido se fosse há 30, 40 ou 50 anos. Entretanto, parece claro que houve a repressão dessa história, na Alemanha Ocidental, nas primeiras décadas após a guerra. Tornaram-se uma lenda comunista na Alemanha Oriental, quero dizer, lidaram com isto quando era reprimido na Alemanha Ocidental, mas lidaram de maneira errada. De certa forma, em última análise, não é tão diferente o que existia nas duas Alemanhas, e acredito que muitos dos conflitos de gerações na Alemanha eram todos em torno dessa questão.

Eu diria apenas que o conflito geral reavivou a memória e permitiu a muitos indivíduos — e através desses indivíduos à cultura também — entrarem em um novo poder de reflexão e harmonia.

Mas há limites a isso. Durante os anos 80, na Alemanha Ocidental, ocorreram muitos eventos públicos em que as pessoas queriam apenas dizer: “bem, vamos pôr um limite; nós agora agimos de maneira decente, estabeleçamos um fim para isso”. Então creio que a memória reprimida tem uma dinâmica muito forte.

P: Durante sua estada no Brasil, o que você poderia comentar, pelas suas observações, sobre as relações sócio-econômicas e inter-raciais. Pela ótica da memória da identidade. Foi possível ter alguma idéia?

LN: Não, creio que eu não tenho condições para comentar a esse respeito. Estive durante uma semana em uma conferência e passei outra como turista, e eu levo apreciação cultural a sério demais para tirar conclusões em assuntos tão difíceis como esse tipo de experiência. Porém, as pessoas neste país me impressionaram com uma vitali-

dade que eu não vi em nenhum outro país, durante similar estada por tão curto espaço de tempo, e também me impressionou a extrema, diferença no status econômico e de riqueza que parece estar presente em todas as distribuições de espaços neste país, mas elas parecem se traduzir menos em diferenças raciais, como vi em outros países, por exemplo a América do Norte. Isto foi algo que me impressionou, então eu gostaria de aprender mais a respeito dos tipos de culturas de, digamos, favelas e bairros nobres vivendo lado a lado. O que eu vi, por exemplo, na Índia onde estive por algum tempo, onde há uma longa tradição em não olhar, de forma alguma, para o outro, como igual, e eu gostaria, se estivesse aqui por mais tempo, me interessaria saber como e de que formas as pessoas se vêem como iguais.