



História da Historiografia: International
Journal of Theory and History of
Historiography

E-ISSN: 1983-9928

historiadahistoriografia@hotmail.com

Sociedade Brasileira de Teoria e História
da Historiografia

Rüsen, Jörn

Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história
História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography,
vol. 2, núm. 2, marzo, 2009, pp. 163-209
Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=597769322009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história*

How to make sense of the past: salient issues of metahistory

Jörn Rüsen

Pesquisador sênior

Kulturwissenschaftliches Institut (KWI)

Professor de História Universal e Cultura Histórica

Universidade Witten-Herdecke (UWH)

Joern.Ruesen@uni-wh.de

Alfred-Herrhausen-Strasse 50

58448 Witten

Alemanha

Resumo

O ensaio a seguir aborda a lógica da memória cultural e do pensamento histórico. Primeiramente, dois conceitos básicos para lidar com o passado em nome do futuro são discutidos: "memória" (I) e "história" (II). A parte seguinte trata das questões do fazer história que demandam uma atenção especial nos discursos interculturais do presente: identidade e os problemas do etnocentrismo (III). Adiante se analisa as ferramentas conceituais e metodológicas para a comparação intercultural (IV). Depois disso, aborda-se o excepcional desafio das experiências históricas traumáticas (V) e, finalmente, são trazidos em consideração os novos modos de pensamento histórico como respostas a esse desafio: luto e perdão (VI). A última parte (VII) oferece um rápido panorama sobre a dimensão prática da comunicação intercultural. Em resumo, todo o texto pretende servir como um esboço dos contornos das principais questões da meta-história em uma argumentação sistemática.

163

Palavras-chave

Memória cultural; Trauma; Produção de sentido.

Abstract

The following essay thematizes the logic of cultural memory and historical thinking. First of all two basic concepts of dealing with the past for the sake of the future are discussed: 'memory' (I) and 'history' (II). The following part is dedicated to those issues of doing history which demand special attendance in the intercultural discourse of today: identity and the problems of ethnocentrism (III). The next part analyzes conceptual and methodological tools for intercultural comparison (IV). Furthermore the special challenge of traumatical historical experiences is addressed (V) and, finally, new modes of historical thinking as answers to this challenge are taken into consideration: mourning and forgiving (VI). The last part (VII) gives a short outlook on the practical dimension of intercultural communication. All together, the whole text may serve as a rough outline of the main issues of metahistory in a systematical argumentation.

Keyword

Cultural memory; Trauma; Sense generation.

Enviado em: 05/01/2009

Autor convidado

* Traduzido por Valdei Araujo e Pedro S. P. Caldas. Agradecemos a revisão atenta e cuidadosa de Estevão de Rezende Martins.

O passado não está morto; ele sequer passou. Nós nos separamos dele e, com isso, nos alienamos.

Christa Wolf¹

A memória torna o passado significativo, o mantém vivo e o torna uma parte essencial da orientação cultural da vida presente. Essa orientação inclui uma perspectiva futura e uma direção que molde todas as atividades e sofrimentos humanos. A história é uma forma elaborada de memória, ela vai além dos limites de uma vida individual. Ela trama as peças do passado rememorado em uma unidade temporal aberta para o futuro, oferecendo às pessoas uma interpretação da mudança temporal. Elas precisam dessa interpretação para ajustar os movimentos temporais de suas próprias vidas.

A orientação para o futuro da memória e da história não foi ainda intensivamente tematizada e pesquisada. Há diversas razões para isso. Para mim, a mais importante é indicada pela coincidência da perda de confiança do Ocidente no conceito de progresso (pelo menos na mente dos intelectuais ocidentais e ocidentalizados) e a emergência do discurso da memória nas humanidades. No entanto, é o futuro em curso que demanda uma revisão crítica dos conceitos de história e memória até agora desenvolvidos. O processo de globalização confronta diferentes tradições com a ameaça de um “choque de civilizações” devido ao papel que a memória cultural e o pensamento histórico tiveram no processo de formação das diferentes identidades coletivas. Estaremos providos com a ferramenta cultural necessária para superar a dominação, o exclusivismo e a avaliação desigual na conceitualização da identidade? O inquebrantável poder do etnocentrismo no encontro de diferentes grupos, nações e culturas (mesmo ao nível do discurso acadêmico) dá uma clara resposta negativa a essa questão.

Há um outro desafio radical para uma orientação para o futuro, que reflita sobre a memória e a história: o fardo pesado de experiências históricas negativas tais como o imperialismo, as guerras mundiais, o genocídio, o assassinato em massa e outros crimes contra a humanidade. Esse fardo empurra o processo de construção de identidade para o confronto e produz um abismo entre um passado horripilante e um futuro que pretende ser o contrário desse passado. Quais modos de compreensão desse passado e de seu processamento podem contribuir para nos afastar desse mesmo passado em direção a um futuro diferente? Como a identidade histórica pode ser liberada do sofrimento de um fio rompido entre passado e futuro? Este ensaio destaca essas questões e tenta encontrar respostas ao nível da meta-história. Assim fazendo, pressupõe, para as ciências humanas a responsabilidade pela cultura com a qual trabalha e

¹ WOLF, Christa. **Kindheitsmuster** (1976). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 11 “Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen. Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd”. – Gostaria de dedicar este texto à memória de Richard van Dülmen, falecido em 2005. Além do colega que, por meio de seu comprometimento com a antropologia histórica, contribuiu muito para a geração de sentido histórico, foi o amigo que me encorajou a trabalhar no campo da meta-história.

pelo papel cultural que ela desempenha em seu tempo. Ele tematiza a lógica da memória cultural e do pensamento histórico, uma vez que os desafios a que eles têm que responder recaem no campo dos princípios, no qual os critérios de razão e os modos básicos de interpretação e representação são enfocados. Primeiramente, dois conceitos básicos para lidar com o passado em nome do futuro serão discutidos: "memória" (I.) e "história" (II.). A parte seguinte será dedicada às questões do fazer história que demandam uma atenção especial nos discursos interculturais do presente: identidade e os problemas do etnocentrismo (III.). Adiante se analisa as ferramentas conceituais e metodológicas para a comparação intercultural (IV.). Depois disso, aborda-se o excepcional desafio das experiências históricas traumáticas (V.) e, finalmente, são trazidos em consideração os novos modos de pensamento histórico como respostas a esse desafio: luto e perdão (VI.). A última parte (VII.) oferece um rápido panorama sobre a dimensão prática da comunicação intercultural. Em resumo, todo o texto pretende servir como um esboço dos contornos das principais questões da meta-história em uma argumentação sistemática.

I. Memória histórica

Há diferentes modos de discurso histórico. Primeiramente, pode-se *distinguir memória e consciência histórica*. Essa distinção não é muito fácil, já que ambos os conceitos cobrem o mesmo campo, embora o tematizem de forma diferente. O discurso sobre a memória² faz uma distinção rígida entre o papel das representações históricas na orientação cultural e na vida prática e os procedimentos racionais do pensamento histórico pelos quais o conhecimento do que realmente aconteceu é conquistado. Ele está interessado em revelar todos os modos de fazer e manter o passado presente; não está muito preocupado com a inter-relação estrutural entre memória e expectativa,³ por isso ignora o papel relevante que as intenções orientadas ao futuro jogam na representação do passado. O discurso sobre a consciência histórica⁴ inclui a

² Halbwachs, Maurice: *The collective memory*. Nova Iorque 1980; Nora, Pierre: Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26 (1989), pp. 7-25; Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Munich 1992; Assmann, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65 (1995), pp. 125-133.

³ Essa inter-relação foi claramente explicitada pela filosofia da temporalidade de Husserl e Heidegger. Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Ed. Martin Heidegger. 2nd ed. Tübingen 1980; Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen 1984; Cf. Carr, David. *Time, Narrative and History*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Bloomington 1986, 2nd ed. 1991; Carr, David. Time-consciousness and historical consciousness In Cho, K. K. (Ed.). *Philosophy and science in phenomenological perspective*. Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, pp. 31-44.

⁴ Jeismann, Karl-Ernst. *Geschichte als Horizont der Gegenwart*. Über den Zusammenhang von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive. Paderborn 1985; Rüsen, Jörn: The Development of Narrative Competence in Historical Learning - An ontogenetical Hypothesis Concerning Moral Consciousness. *History and Memory*, 1, 2 (1989), pp. 35-60; Borries, Bodo von; Pandel, Hans-Jürgen; Rüsen, Jörn (Eds.). *Geschichtsbewußtsein empirisch* (Geschichtsdidaktik, Studien, Materialien. New Series, vol. 7). Paffenweiler 1991; Angvik, Magne; Borries, Bodo von (Eds.). *Youth and History*. A Comparative European Survey on Historical Consciousness and Political Attitudes among Adolescents. 2 vols. Hamburg, 1997; Borries, Bodo von. "Exploring the Construction of Historical Meaning: Cross-Cultural Studies of Historical Consciousness among Adolescents". In Lehmann, Rainer H. (Eds.). *Reflections on Educational Achievement*. Münster, Nova Iorque, 1995, pp. 25-49; Borries, Bodo von; Rüsen, Jörn (Eds.). *Geschichtsbewußtsein im interkulturellen Vergleich*. Paffenweiler 1994;

racionalidade nos procedimentos de produção de sentido do espírito humano. Ele está especialmente interessado naqueles modos de representação que dão ao passado a forma distintiva de história. Além disso, ele tematiza o impacto da história nas perspectivas futuras da vida humana.

De modo resumido, pode-se dizer que a memória *apresenta* o passado como uma força móvel do espírito humano guiado pelos princípios do uso prático, enquanto a consciência histórica *representa* o passado em um inter-relacionamento mais explícito com o presente, guiado por conceitos de mudança temporal e por reivindicações de verdade; ele reforça a especificidade temporal do passado como uma condição para sua relevância no presente. A memória é um relacionamento imediato entre passado e presente, enquanto que a consciência histórica é mediada. A memória está mais relacionada ao domínio da imaginação, a consciência histórica mais próxima da cognição. A memória está cravada no presente, a consciência histórica abre essa relação ao futuro.

Estas distinções são necessárias, mas unilaterais. É muito mais útil mediar ou mesmo sintetizar essas duas perspectivas de apresentar e representar o passado.

Três níveis de memória

166

O discurso sobre a memória revelou uma distinção muito útil de três diferentes modos de lidar com o passado na vida social, que também podem ser úteis se aplicados à questão da consciência histórica.⁵

1. *A memória comunicativa* faz a mediação entre a autocompreensão e as experiências de mudança temporal. Nesse meio, a memória lida com a formação de diferenças geracionais. É um campo da troca cultural no qual um lugar, como uma unidade social com limites fluídos e membros móveis, molda a si mesmo de um modo específico que permite as pessoas sentirem pertencimento e ainda serem diferentes na dimensão temporal, isso nos termos de suas vidas através de diferentes gerações. A memória comunicativa se reflete em discussões sobre a importância da experiência histórica de eventos específicos e de símbolos especiais para a representação de um sistema político.

2. Quando há um grau maior de seletividade do passado representado, a memória comunicativa torna-se *memória coletiva*. Nesse formato, a memória

Borries, Bodo von. "Forschungsprobleme einer Theorie des Geschichtsbewußtseins. Am Beispiel einer Studie zum empirischen Kulturvergleich". In Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds.). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, Colônia 1998, pp. 139-152; Kölbl, Carlos; Straub, Jürgen: "Historical Consciousness in Youth. Theoretical and exemplary empirical analyses". In *Forum qualitative social research. Theories, methods, applications*. 2. 3 - September 2001 (<http://qualitative-research.net/fqs>); Rüsen, Jörn (Ed.). *Geschichtsbewußtsein. Psychologische Grundlagen, Entwicklungskonzepte, empirische Befunde. Beiträge zur Geschichtskultur*, vol. 21, Colônia 2001; Tempelhoff, Johann W. N. "Seductive roots to the past: Historical consciousness, memory and source mining for contemporary relevance". In Tempelhoff, Johann W. N. (Ed.). *Historical consciousness and the future of our past*. Vanderbijlpark 2003, pp. 54-68; Kölbl, Carlos. *Geschichtsbewußtsein im Jugendalter*. Grundzüge einer Entwicklungspsychologie historischer Sinnbildung. Bielfeld, 2004.

⁵ Assmann, Aleida; Frevert, Ute. *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart, 1999, pp. 35-52.

ganha maior estabilidade e tem um papel mais importante na vida cultural. As pessoas comprometidas com o simbolismo da memória coletiva ganham um forte sentimento de pertencimento em um mundo em transformação. Ela é também um importante elemento de estabilidade para uma ampla variedade de unidades sociais, tais como partidos, movimentos sociais, escolas de pensamento no campo acadêmico, interesses de grupo, etc.

3. Ao longo do tempo essa estabilidade pode levar à *memória cultural*, que representa o núcleo da identidade histórica. Aqui a memória é a matéria para rituais e atuações altamente institucionalizadas. Ela tem o seu próprio meio e um lugar fixo na vida cultural de um grupo. A memória cultural representa o sistema político como uma estrutura una, bem como sua permanência no fluxo temporal dos eventos políticos.

Esses três tipos de memória representam diferentes níveis de seleção e institucionalização com patamares correlacionados de permanência e resistência à mudança. Processos históricos de longa duração podem ser interpretados pelo uso de hipóteses de transformação comunicativa nas memórias coletiva, comunicativa e cultural. Toda memória histórica muda no curso do tempo, mas enquanto a memória comunicativa é fluída e depende de circunstâncias correntes e a memória coletiva mostra os primeiros sinais de permanência institucional ou organizacional, a memória cultural torna-se uma instituição com alto grau de permanência.⁶

167

Memória responsiva e construtiva

A memória pode ser classificada de acordo com diferentes critérios, incluindo o modo pelo qual o passado é representado. Em um sentido tipológico ideal há duas possibilidades: *responsiva ou construtiva*.⁷ A memória *responsiva* é acionada pela intensidade de uma experiência específica que grava a si mesma nas mentes das pessoas, por assim dizer. A memória fere e uma força quase autônoma compele as pessoas a reagir, a interpretá-la e superá-la. Esse tipo de memória imprime-se no espírito trazendo o passado para o presente como uma imagem poderosa e persistente. Um dos mais relevantes exemplos dessa memória é o Holocausto. O conceito dominante para analisar esse modo de experiência na memória histórica é o conceito de trauma.

No modo *construtivo*, o passado rememorado é matéria para discursos, narrativas e uma comunicação contínua. Aqui, a memória moldou o passado em uma história significativa e aqueles que lembram parecem ser os mestres de

⁶ Em outro contexto Aleida Assmann apresentou uma tipologia um pouco diferente: (a) *memória individual*, aqui se pode distinguir entre memória episódica e; (b) *memória geracional*; (c) *memória coletiva*; (d) *memória cultural*. Com relação à memória individual a *memória do corpo* (*Leibgedächtnis*) é importante. O corpo é o lugar para experiências extremamente individuais (*Erlebnisse*). Essas experiências extremamente individuais não podem ser completamente integradas nas dimensões sócio-cultural ou comunicativa. Elas sempre têm e mantêm conotações individuais que não podem ser abolidas pela socialização ou culturalização [enculturation]. A antiga máxima: "Individuum est ineffabile" é ainda válida. Cf. Straub, Jürgen. Multidisziplinäre Gedächtnisforschung revisited: Aleida Assmanns begriffliche Unterscheidungen und theoretische Integrationsbemühungen. *EuS*, 13 (2002), pp. 26-31.

⁷ Tomei essa idéia de Ursula van Beek. Uma distinção semelhante pode ser encontrada em Assmann, Aleida. Erinnerung und Authentizität. *Universitas*, 665, 56 (2001), pp. 1127-1140.

seu passado na medida em que eles colocam a memória em uma perspectiva temporal com a qual podem articular suas expectativas, esperanças e medos.

II. Consciência histórica

A *consciência histórica* é uma forma específica de memória histórica. Está enraizada nela e, em grande medida, são idênticas, mas são também distintas em alguns aspectos importantes. A especificidade da consciência histórica repousa no fato de que a perspectiva temporal — na qual o passado está relacionado com o presente e através do presente com o futuro — é desenhada de modo mais elaborado e complexo. Especialmente em sua forma moderna, a consciência histórica afasta o passado dando-lhe a aparência de ser alguma outra coisa. Isso não está sendo feito para tornar o passado insignificante para o presente, mas, pelo contrário, como uma forma de atribuir ao passado a importância especial de um relacionamento histórico. Um relacionamento histórico é determinado pela tensão temporal entre passado e presente, por uma diferença qualitativa, suas mediações dialéticas e narrativo-argumentativas no tempo.

O poder vital da memória repousa na manutenção viva do passado efetivamente experimentado por aqueles que lembram. O passado torna-se histórico quando o processo mental de voltar no tempo vai além do tempo de vida biográfico e volta à cadeia de gerações. Da mesma forma, as perspectivas futuras do pensamento histórico vão bem além da expectativa de uma vida individual em um porvir das gerações vindouras. Logo, a relação histórica com o passado é enriquecida por uma enorme quantidade de experiência. Apenas nesse tipo especificamente histórico de memória o peso do significado da experiência histórica torna-se visível e mensurável. Ele também muda a forma de significativamente apropriarmo-nos do tesouro das experiências passadas. Essas formas de apropriação tornam-se muito mais complexas, uma vez que elas podem empregar uma grande variedade de estratégias narrativas.

O processo mental da consciência histórica pode ser rapidamente descrito como o significar da experiência do tempo interpretando o passado de modo a compreender o presente e antecipar o futuro. Em uma perspectiva mais detalhada, os procedimentos mentais básicos envolvidos podem ser organizados, algo artificialmente, em quatro:

- A percepção de “um outro” tempo como diferente: a fascinação pelo arcaico, o obsoleto, o traço misterioso, o memorial insistente, etc.

- A interpretação desse tempo como um movimento temporal no mundo humano, de acordo com alguns aspectos compreensíveis (i.e., como evidência da permanência de certos valores, tais como exemplos de regras gerais, o progresso, etc).

▪ A orientação da ação humana pela interpretação histórica. Tanto “externamente”, como uma perspectiva sobre a ação (i.e., como o crescimento da legitimidade pela participação política, como a restituição antes de sua destruição, como a instituição das “verdadeiras” condições contra o declínio da moralidade) e “internamente”, como concepções de identidade (i.e., “nós somos as crianças do sol”, ou “nós como nação” apoiamos a universalidade e o cumprimento dos direitos humanos ou “nós pertencemos à comunhão dos santos”, ou “nós representamos a verdadeira espiritualidade contra o materialismo de outros”).

▪ E finalmente, a *motivação* para a ação que uma orientação oferece. Por exemplo, uma predisposição ao sacrifício, mesmo morrer ou matar, pelo bem de concepções históricas de grandeza nacional, espírito missionário, etc. Aqui a consciência histórica conduz ao futuro.



169

Na cultura histórica da esfera pública, a memória coletiva está sendo superdimensionada por uma enxurrada de imagens históricas. As formas da consciência criadas pela cultura escrita [*literacy*] – e acima de tudo os efeitos distanciadores da racionalidade – podem rapidamente diminuir em significado, e especialmente em sua eficácia política. A gramática da história está se tornando uma imagística [*imagology*] de apresentações nas quais cada época é contemporânea, e a idéia fundamental de um único movimento linear do tempo está desaparecendo. A diferença constitutiva da temporalidade pode ser suspensa em uma contemporaneidade universal que não pode mais ser narrativamente ordenada. A possibilidade de haver aqui uma “ordem histórica” específica com a continuidade temporal orientadora entre o passado, presente e futuro tem,

pelo menos, se tornado questionável. O próprio termo *pós-história*, com a discussão associada de um modo de vida sem interpretações históricas genuínas,⁸ sugere que essas questões estão agora abertas. Ao mesmo tempo, tem havido um crescimento enorme no acesso empírico ao passado. Novos suportes de armazenamento permitem novos modos de experiência histórica, e põem radicalmente em questão os critérios anteriores de significância. Ao mesmo tempo, novas formas de comunicação como a internet não permitem decisões politicamente isoladas. A abundância de possibilidades e a diversidade de novas vozes pedem novas estratégias, novas formas e novos conteúdos de participação ou exclusão historicamente fundamentadas. Em todo caso, concepções fixas de permanência ou substância individual e identidade coletiva estão sendo superadas pela diversidade da comunicação global em favor de diferenciações mais dinâmicas e abertas. Esse processo provoca então reações, frequentemente expressas através das novas mídias, que obstinadamente insistem em distinções etnocêntricas.

A história está fundada em uma experiência do tempo específica. É uma resposta para a "crise" que deve ser tratada pela interpretação. O argumento funciona também de outro modo: se desejamos compreender a manifestação do pensamento histórico, devemos olhar para a crise, a "crítica" experiência do tempo que ele confronta. A crise constitui a experiência histórica. Não penso que a "crise" seja simplesmente uma experiência sem nenhum sentido. A contingência sempre ocorre nos limites de padrões culturais de sentido e significado. Mas ela ocorre de tal forma que esses padrões sempre têm que ser mobilizados e algumas vezes mesmo transformados de modo a corresponder à contingência do evento.

Gostaria de distinguir *três tipos de crises* que constituem diferentes modos de produção de sentido. Esses tipos são "tipos ideais" em um sentido weberiano, i.e., são logicamente distintos, mas na historiografia e em todos os outros modos de pensamento histórico e produção de sentido ocorrem em formas mistas e apenas em casos raros podem ser observados na forma "pura".

1. Uma *crise "normal"* evoca a consciência histórica como um procedimento para superá-la pelo emprego de um potencial cultural previamente dada. A contingência desafiante é transformada em uma narrativa na qual ela faz sentido, de modo que a atividade humana pode se ajustar a ela exaurindo o potencial cultural de produção de sentido da mudança temporal. Os padrões de significância utilizados em tais narrativas não são novos. De fato, eles são um reordenamento de elementos já desenvolvidos, que estão previamente presentes na cultura histórica. Deixe-me escolher a unificação alemã como um exemplo para esse modo de enfrentar a crise. Eu poderia dizer que um alemão conservador usaria um conceito tradicional "exclusivo" de história nacional de modo a dar à experiência desafiante da unificação alemã o significado de uma "crise normal". Nessa perspectiva, a unificação alemã significa um "retorno" da Alemanha ao

⁸ Cf. Niethammer, Lutz. *Posthistoire*: has history become to an end? Londres, 1992.

caminho do desenvolvimento nacional, um paradigma que foi produzido pelo século XIX. Tal concepção poderia irritar os vizinhos da Alemanha e complicar o processo europeu de unificação.

2. Uma “*crise crítica*” só pode ser resolvida se novos elementos forem articulados de modo a transformar substancialmente o potencial preexistente da cultura histórica. Nesse caso, novos padrões de significado na interpretação do passado precisam ser constituídos; o pensamento histórico cria e segue novos paradigmas. No exemplo da unificação alemã, pode-se reivindicar uma nova idéia de identidade nacional que supere o nacionalismo tradicional em direção a formas mais abertas e inclusivas, relacionadas às necessidades do processo europeu de unificação.

3. Uma “*crise catastrófica*” destrói o potencial da consciência histórica de processar a contingência em uma narrativa portadora e provedora de sentido. Nesse caso, os princípios básicos da geração de sentido em si mesmos, que permitem a coerência da narrativa histórica, são desafiados ou mesmo destruídos.⁹ Eles precisam ser transgredidos em um aqui e agora cultural ou mesmo abandonados. Por isso, é impossível dar a essa crise um lugar na memória daqueles que precisam sofrê-la. Quando isso ocorre, a linguagem do sentido histórico silencia. Ela torna-se *traumática*. Leva tempo, algumas vezes mesmo gerações, para se encontrar a linguagem na qual seja possível articulá-la.

Essa distinção é obviamente artificial. Como qualquer tipo ideal, é um recurso metodológico da interpretação histórica e, como tal, está contraposto ao modo do pensamento histórico corrente na vida cotidiana. Sem os elementos de uma catástrofe não haveria nenhuma crise realmente desafiadora; e sem elementos de normalidade nenhuma crise crítica ou catastrófica poderia ser mesmo identificada como um desafio específico, sem falar da possibilidade de radicalmente mudar a percepção e interpretação da história. É exatamente o caráter artificial desta minha distinção que pode torná-la útil para propósitos comparativos.

Todos esses três tipos de contingência crítica levam à história, no entanto, eles produzem tipos muito diferentes de interpretação histórica. No primeiro caso, a ordem narrativa integra a experiência contingente desafiadora. Torna-se *aufgehoben* no sentido hegeliano da palavra (negado e conservado ao mesmo tempo). No segundo caso, o da crise crítica, tal integração é alcançada apenas pela mudança na ordem narrativa. No caso do trauma, a experiência desafiadora torna-se da mesma forma historicizada, mas o padrão de sentido histórico é moldado por ela em retorno: ela relativiza sua reivindicação por uma ordem narrativa coerente, que recobriria o evento traumático, ou ela coloca a ausência

⁹ Um bom exemplo desse desafio é a observação feita por Saul Friedländer de que olhando para as experiências históricas do século XX teríamos que levantar de novo a questão: qual a natureza da natureza humana? Friedländer, Saul. “Writing the history of the Shoa: Some major dilemmas”. In Blanke, Horst-Walter; Jaeger, Friedrich; Sandkühler, Thomas (Eds.). *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute*. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, Colônia, 1998, pp. 407-414, citação p. 414.

de sentido no coração mesmo do evento. Ela mantém vestígios de incompreensibilidade na concepção de história produzida por uma idéia de mudança temporal que faz da experiência do passado, das atividades práticas do presente e das expectativas do futuro uma unidade de tempo como portadora de sentido e de uma ordem significativa da vida humana. Ela insere o distúrbio e a ruptura na característica histórica da ordem temporal como um recurso cultural essencial da vida humana. Marca os limites do sentido no tratamento da experiência do tempo e enriquece a coerência entre experiência e interpretação com a assinatura da ambivalência e da ambiguidade.

O trabalho interpretativo da consciência histórica e seu produto, a estrutura cognitiva chamada "história", é concretamente manifestada na *cultura histórica* de uma sociedade. A cultura histórica é multidimensional, como todas as outras culturas. Ela tem expressões morais, pedagógicas, políticas e retóricas; sua substância cognitiva é sempre o conhecimento do *wie es eigentlich gewesen* (como realmente aconteceu). Podemos distinguir três dimensões básicas da cultura ideal como um tipo ideal, cada um bem diferente em sua lógica e, logo, responsáveis por distintos critérios de sentido:

- A dimensão *política*, relacionada com a legitimação de certa ordem política, primeiramente com as relações de poder. A consciência histórica as inscreve, por assim dizer, nas concepções de identidade dos atores políticos, nas construções e concepções do eu e do nós, através de narrativas mestras que respondem a questão da identidade. Não há ordem política que não requeira legitimação histórica. O clássico exemplo, aplicável a toda cultura e em toda a época, é a genealogia. Mesmo a pura execução da lei que apela apenas à aplicabilidade de procedimentos de decisão formal precisa estar baseada historicamente, caso estas normas de procedimento devam ser plausíveis para os participantes. A liderança carismática também não pode ser exercida sem elementos históricos. Geralmente o veículo do carisma político irá se referir a forças espirituais ou naturais que garantam a coerência temporal do mundo.
- A dimensão *estética*, relacionada com a eficácia psicológica das interpretações históricas, ou com a parte de seus conteúdos que afetam os sentidos humanos. Uma forte orientação histórica precisa sempre envolver os sentidos. Mascaradas, danças e música podem todas ter um conteúdo histórico. Muitas das antigas narrativas mestras foram compostas na forma poética e celebradas ritualmente. Um defeito formal pode destruir o efeito de tais apresentações e inclusive ameaçar a continuidade da coerência do mundo. O conhecimento histórico precisa empregar modelos narrativos para se tornar um discurso. Em muitas culturas, a narrativa histórica ocupa um lugar seguro no cânone literário como um gênero separado. Nas sociedades modernas, os memoriais, museus e exposições estão

entre o repertório familiar da representação histórica. Em tipos antigos de sistemas sociais, objetos como relíquias, tumbas, templos e igrejas vinculam o presente ao legado do passado, na verdade tornam o presente, em seu relacionamento com o futuro, responsável pela vitalidade de memória histórica.

- A dimensão *cognitiva*, relacionada com os eventos passados significativos para o presente e seu futuro. Sem o elemento do conhecimento, a lembrança do passado não pode efetivamente ser introduzida nos discursos relacionados com a interpretação das experiências temporais correntes. As narrativas mestras míticas, também possuem um *status* cognitivo, embora a ciência possa eventualmente privá-las desse *status*; se elas não tivessem, no entanto, elas nunca teriam podido prover orientações históricas (em um sentido amplo). Elas podem perder seu poder de orientação quando confrontadas com uma ciência do passado que possua uma relação mais elaborada com a experiência. As narrativas mestras tornam-se então prosaicas, como aconteceu na Antiguidade com Heródoto e outros.

III. Identidade e etnocentrismo

173

A memória histórica e a consciência histórica têm uma importante função cultural: elas formam e expressam identidade.¹⁰ Elas delimitam o domínio da vida de uma pessoa – os aspectos familiares e reconfortantes de seu próprio mundo da vida – em relação ao mundo dos outros, que frequentemente é um “outro mundo”, e como tal um mundo estranho. A memória histórica e o pensamento histórico desempenham essa função de formar identidade em uma perspectiva temporal; pois é a mudança temporal dos seres humanos e de seu mundo, sua experiência frequente das coisas tornando-se diferentes daquilo que se esperava ou planejava, que ameaça a identidade e familiaridade de nosso próprio mundo e pessoa. A mudança provoca um esforço mental para manter o mundo e o ‘eu’ familiares ou para readquirir esta familiaridade nos casos de experiências de transformações extraordinariamente perturbadoras.

A identidade está localizada no limite entre origem e futuro, uma passagem que não pode ser abandonada à cadeia natural dos eventos, mas tem que ser intelectualmente compreendida e alcançada. Essa conquista é produzida – pela consciência histórica – através da memória individual e coletiva e pela evocação do passado no presente. Esse processo pode ser descrito como um procedimento muito específico de criação de sentido. Esse procedimento funde a experiência do passado e as expectativas do futuro em uma imagem

¹⁰ Assmann, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65 (1995), pp. 125-133; Megill, Allan. History, Memory, Identity. *History of the Human Sciences*, 11 (1998), pp. 37-62; Straub, Jürgen. Identitätstheorie, Empirische Identitätsforschung und die Postmoderne Armchair Psychology. *Zeitschrift für qualitative Bildungs- Beratung-, und Sozialisationsforschung* 1. 1 (2000).

compreensiva do progresso temporal. Esse conceito temporal molda o mundo da vida humano e provê o eu (o nós e o eu, de seus objetos) com continuidade e consistência, com uma coerência interior, com uma garantia contra a perda de seu núcleo essencial ou com imagens semelhantes de duração nas mudanças de objetos. A localização do eu, em termos de realidade territorial da vivência assim como em termos da posição mental do eu no cosmos de coisas e seres, possui uma dimensão temporal. É apenas por essa dimensão temporal que a posição do eu torna-se fixa como um *habitat* cultural de grupos e indivíduos. Situando eles mesmos, os sujeitos traçam as fronteiras com outros e a sua alteridade nas dimensões local e temporal de um mundo comum, no qual eles se encontram e se diferenciam uns dos outros de modo a eles mesmos tornarem-se sujeitos. Tais fronteiras são normativamente determinadas e sempre carregadas de valor. Essa síntese peculiar de experiências, que determina a ação e o propósito daquilo que historicamente se conhece e deseja, pode ser definida ao mesmo tempo como experiência relembrada e objetivo visado, é, quase indistintamente, fato e norma, crédito e débito. Isso é especialmente importante para a diferenciação entre eu e outro, *mesmidade* [*sameness*] e alteridade [*otherness*]. Para sobreviver em seu próprio mundo com o seu próprio eu, e para viver aqui e agora de modo significativo, cada modo de vida individual está provido com perspectivas positivas, valores e preferências normativas. Os aspectos negativos, ameaçadores e perturbadores são reprimidos e transferidos para o outro, onde eles são desterritorializados e aniquilados. É parte da abordagem intencional do passado pela memória histórica e pelo pensamento histórico a sujeição a uma avaliação positiva de tudo o que conta como pertencente a um tempo, mundo e ordem mundana individual legitimadora de sua autocompreensão. Dessa forma, aspectos negativos da experiência do tempo com relação ao mundo e a si mesmo são eclipsados do mundo individual e do espaço interior de si mesmo; eles são arrastados para a periferia e mantidos a distância. A diferença produtora de identidade entre o eu e o outro está operando em cada memória, e qualquer esforço de lembrança é em si mesmo uma relação normativa assimétrica. O etnocentrismo (em todas as suas diferentes formas) é quase naturalmente inerente à identidade humana.

Esta relação assimétrica entre eu e o outro, entre *mesmidade* e alteridade, torna a memória histórica controversa e aberta a conflitos, pois o reforço da identidade do grupo que irá encontrar apoio entre seus membros será negada por aqueles que estiverem além de suas fronteiras e que não se reconhecem nesses quadros temporais aprovados pelo primeiro grupo. A gradação e os modos dessas assimetrias variam enormemente; sua qualidade geral é a tensão, i.e. está sempre na eminência de uma *bellum omnium contra omnes* entre aqueles que se excluem para constituir seus próprios "eus". Obviamente, todas as partes costumam ter um interesse comum em prevenir a erupção desta tensão. Por isso, elas buscam e desenvolvem modos de comunicação intra e intercultural de modo a domar, civilizar e mesmo superar a assimetria etnocêntrica.

O *etnocentrismo*¹¹ é uma estratégia cultural difundida para efetivar a identidade coletiva distinguindo o seu próprio povo de outros. Ele significa simplesmente a distinção entre a esfera da própria vida como algo familiar da esfera da vida dos outros, que é substancialmente diferente. A lógica desta distinção pode ser resumida em um modo triádico: ela consiste em uma (a) distribuição assimétrica de valores positivos e negativos nas diferentes esferas do "eu" e da alteridade dos outros, (b) uma continuidade teleológica do sistema de valores da formação de identidade e (c) uma organização espacial monocêntrica para a forma da vida individual na sua perspectiva temporal.

(a) No que se refere a seu sistema de valores orientadores, o pensamento histórico etnocêntrico está baseado em um relacionamento assimétrico entre bem e mal. Como já observei, os valores positivos moldam a imagem histórica de "si mesmo" e os valores negativos a imagem dos outros. Tendemos a atribuir a maioria de valores positivos a nós mesmos e o contrário é verdadeiro no que se refere à alteridade dos outros. A alteridade é uma imagem refletida de nós mesmos. Precisamos inclusive desta alteridade para legitimar nossa autoestima.¹² Gostaria de dar um exemplo saliente retirado da vida cotidiana, que me vem do contexto do conflito entre britânicos e irlandeses na Irlanda do Norte. É o desenho de um aluno de 11 anos apresentando sua identidade protestante como sendo fortemente distinta daquela de um irlandês.

175



¹¹ Uso a palavra em um sentido mais geral, não no seu significado especificamente antropológico, no qual está relacionado com uma identidade focada na unidade social da tribo.

¹² Cf. Neumann, Erich. *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Frankfurt am Main, 1985, p. 38ff. Uma excelente descrição dessa atitude etnocêntrica, baseada em evidências etnográficas de ampla escala, é feita por Müller, Klaus E. *Das magische Universum der Identität*. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main, 1987; Müller, Klaus E. "Ethnicity, Ethnozentrismus und Essentialismus". In Ebbach, Wolfgang (Ed.). *Wir – Ihr – Sie*. Identität und Alterität in Theorie und Methode. Würzburg, 2000, pp. 317-343.

Figura 1: O desenho de George mostrando a separação entre os espaços britânico e irlandês em Belfast, Irlanda do Norte (Ulster); na esquerda o lado protestante com belas casas, belas crianças e uma grande bandeira britânica; na direita, vê-se o lado católico com choupanas pobres apenas esboçadas, pequenos monstros e uma bandeira irlandesa descuidadamente desenhada sem o mastro.¹³

No nível de maior sofisticação do discurso histórico atual podemos observar um novo modo de argumentação etnocêntrica, que parece ter abdicado de sua violência interna e agressividade sobre os outros: é a estratégia amplamente difundida da autovitimização. Ser uma vítima torna alguém inocente; e frente ao permanente sofrimento na experiência histórica a culpa e a responsabilidade por este sofrimento são colocadas no conceito de alteridade.

(b) Continuidade teleológica é o conceito de tempo dominante. Ele orienta a idéia de história em narrativas mestras. Tradicionalmente, o desenvolvimento histórico desde as origens de nossa própria forma de vida, através das mudanças temporais até a situação atual e sua perspectiva de futuro, é uma versão temporalmente estendida de todos os elementos dessa forma de vida específica. Eles constituem a unidade mental do povo. Na forma tradicional das narrativas mestras, o sistema de valor de formação da identidade é representado na forma de uma origem arquetípica.¹⁴ A história está comprometida com essa origem, e sua validade provê o passado com sentido histórico e significado. A história tem uma meta, que é a força motriz do seu desenvolvimento desde seu princípio. Esta origem é sempre específica, é a origem de nosso próprio povo. A alteridade está tanto relacionada com origens distintas como com um desvio do caminho regular do desenvolvimento guiado pela validade da forma de vida original.

(c) O equivalente espacial desta perspectiva temporal é um mundo monocêntrico. O nosso povo em particular vive no centro do mundo, e a alteridade situa-se ou é colocada em suas margens.¹⁵ Quanto mais distante do centro, mais negativa é a imagem da alteridade. Nas margens de nosso próprio mundo vivem os monstros. Há uma surpreendente concordância de desenhos Ocidentais e chineses que aparentemente foram feitos de modo independente um do outro.

¹³ Coles, Robert. *The Political Life of Children*. Boston. The Atlantic Monthly Press, 1986, figura 3. "No desenho de George, Shankill é um lugar sitiado pelos indesejáveis da sociedade. Os católicos estão desarrumados, erráticos e semelhantes a ratos. Os protestantes são estóicos, limpos e arrumados. O Armagedão (o fim do mundo) poderia se parecer com uma dessas áreas que ficam entre os bairros protestantes de Belfast e os centros católicos mais próximos, arruinadas, terras de ninguém. Um grande muro de tijolos vermelhos deve separar todas essas vizinhanças, insistem as crianças — e fazem isso com um lápis vermelho". (Coles' description p. 86).

¹⁴ Exemplos interessantes da importância das origens na escrita da história acadêmica são dados por Petrescu, Cristina. Who Was the First in Transylvania. On the Origins of the Romanian-Hungarian Controversy over Minority Rights. *Romanian Political Science Review*, 3. 4 (2003), pp. 1119-1148.

¹⁵ Masayuki Sato oferece exemplos ilustrativos de cartografia em *Imagined Peripheries. The World and its Peoples in Japanese Cartographic Imagination. Diogenes*, 173. 44/1 (1996), pp. 119-145, esp. p. 132ff.



Figura 2: A imagem européia do chinês no período medieval. Abaixo, a imagem chinesa dos europeus.¹⁶

177



Figura 3: Representações européia e chinesa da alteridade no começo da época moderna. Os estranhos são monstruosos, eles são mal formados e carecem da aparência humana.

¹⁶ Vasizek, Zdenek. *L'Archéologie, L'Histoire, Le Passé*. Chapitres sur la Présentation, L'Épistémologie et l'Ontologie du Temps Perdu. Sceaux 1994, p. 116.

Apresentei as três principais estratégias das narrativas mestras etnocêntricas de um modo bastante esquemático. Suas realizações concretas assumem uma ampla variedade e uma multiplicidade de diferentes culturas históricas, seus desenvolvimentos e transformações. É necessário olhar através desta variedade e identificar as regras antropologicamente universais de formação de identidade que lhes são subjacentes. Apenas se a lógica específica da formação de identidade pelo pensamento histórico for claramente enunciada, poderemos identificar sua força e muitas manifestações e esforços da cultura histórica atual, incluindo os discursos acadêmicos dos historiadores profissionais. A estrutura lógica geral deve ser compreendida como um "tipo ideal" da consciência histórica como um meio cultural de construção de identidade que pode ser identificado em todas as culturas e em todos os tempos. Ela também tem determinado a consciência histórica na Europa até nossos dias.

A construção da identidade segundo os parâmetros da estratégia cultural do etnocentrismo leva inevitavelmente ao choque de diferentes identidades coletivas. Este choque está fundado no simples fato de que os outros não aceitam que os desvalorizemos; ao contrário, eles nos culpam por sua desvalorização. Aqui vemos essa profundamente enraizada e amplamente aplicada estratégia de união e separação dos outros, em suma: de construção de identidade. É o impacto tenso no relacionamento entre os dois domínios fundamentais da comunhão [*togetherness*] e da diferença, do eu e do outro. O confronto está logicamente inserido nesta própria estratégia cultural. A última palavra no relacionamento cultural entre diferentes comunidades guiadas pelo etnocentrismo será a luta, mesmo a guerra no sentido da descrição de Thomas Hobbes do estágio natural da vida social (*belum omnium contra omnes*).

Correspondendo a esses três princípios do etnocentrismo existem três princípios de superação do etnocentrismo:

(a) No lugar da avaliação desigual, o sistema de valores da formação da identidade deve incluir o *princípio da equidade* atuando através da diferença entre o eu e os outros. Então a diferença em si mesma pode perder suas forças normativas desagregadoras. Mas a equidade é uma abstração que vai além da questão essencial da identidade: há uma diferença de experiências históricas impressas e um sistema de valores obrigatório. Se aplicarmos o princípio da equidade na formação de identidade e, ao mesmo tempo, mantivermos a necessidade de produzir a diferença, o resultado lógico será o *princípio do mútuo reconhecimento das diferenças*. A mutualidade efetiva a igualdade, e este modo de igualdade assume a forma de um inter-relacionamento equilibrado. Se atribuímos qualidade normativa a essa inter-relação (o que é necessário já que a questão da identidade é um problema de constituição de valores) a transferimos para o princípio do reconhecimento.

De modo a introduzir esse princípio é necessário quebrar a força da auto-estima e sua sombra desvalorizadora da alteridade e dos outros. Isso demanda outra estratégia do pensamento histórico: a necessidade de *integrar experiências históricas negativas* na narrativa mestre de nosso próprio grupo. Assim, a

autoimagem das pessoas em questão torna-se ambivalente, e isso lhes permite reconhecerem-se na alteridade. Um rápido olhar para a cultura histórica local na Europa oferecerá inúmeros exemplos. Os eventos catastróficos do século XX são o desafio para promover essa ambivalência na autoconsciência histórica dos europeus.

A integração de experiências profundamente dolorosas, negativas e mesmo desastrosas em nossa própria identidade provoca uma nova consciência dos elementos da perda¹⁷ e do trauma no pensamento histórico. Novos modos de lidar com essas experiências, de processá-las, tornam-se necessários. O luto¹⁸ e o perdão¹⁹ podem ser estratégias culturais na superação do etnocentrismo.

(b) Com relação ao princípio da continuidade teleológica, a alternativa é uma idéia de desenvolvimento histórico concebido como a reconstrução da cadeia temporal das condições de possibilidade. Este tipo de pensamento histórico é um ganho de historicidade: pode-se definitivamente olhar *para trás* no passado e não a partir de uma origem arcaica do presente. No lugar disso, as situações da vida presente e de suas perspectivas futuras são lançadas no passado de modo a se obter o conhecimento sobre as pré-condições da situação da vida presente e de suas mudanças projetadas no futuro. Esta forma de pensamento histórico reforça os elementos da contingência, ruptura e descontinuidade na experiência histórica. Logo, a ambiguidade e ambivalência do sistema de valores da formação identitária podem ser alcançadas no domínio da experiência histórica.

Guiado por este conceito de história o passado perde a sua inevitabilidade. As coisas poderiam ter sido diferentes, e não houve qualquer obrigatoriedade no desenvolvimento efetivamente ocorrido. Se aplicarmos essa lógica à identidade histórica européia, uma mudança admirável terá lugar: temos de abandonar a idéia de que a Europa atual e o processo de unificação são consequências inevitáveis desde a sua origem na Antiguidade. Em vez disso, a Europa não apenas transformou suas dimensões espaciais, mas também sua definição

¹⁷ Cf. Ankersmit, Frank R. The sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) what one is no longer. *History and Theory*, 40 (2001), pp. 295-323; Friedländer, Saul. "Trauma, Memory, and Transference". In Hartman, Geoffrey H. (Ed.). *Holocaust Remembrance: the Shapes of Memory*. Oxford, Cambridge, 1994, pp. 252-263; Giesen, Bernhard. "National Identity as Trauma: The German Case". In Strath, Bo (Ed.). *Myth and Memory in the Construction of Community: Historical Patterns in Europe and beyond*. Brussels, 2000, pp. 227-247; LaCapra, Dominick. *History, Theory, Trauma: Representing the Holocaust*. Ithaca, 1994; LaCapra, Dominique. *Writing history, writing trauma*. Baltimore 2001; Roth, Michael S. *The Ironist's cage. Memory, Trauma, and the Construction of History*. Nova Iorque, 1995.

¹⁸ Cf. Liebsch, Burkhard; Rüsen, Jörn (Eds). *Trauer und Geschichte*. (Beiträge zur Geschichtskultur, vol. 22). Colônia 2001; Rüsen, Jörn. "Historical Thinking as Trauerarbeit. Burckhardt's Answer to Question of Our Time". In Cesana, Andreas; Gossman, Lionel (Eds). *Begegnungen mit Jacob Burckhardt (1818-1897)*. Beiträge zu Jacob Burckhardt, vol. 4). Basel, 2004; La Capra, Dominick. "Revisiting the Historians' Debate. Mourning and Genocide". In Ne'eman Arad Gulie (Ed.). *Passing into History: Nazism and the Holocaust beyond Memory*. In honour of Saul Friedländer on his 65th Birthday. *History and Memory*, 9. 1-2 (1997), pp. 80-112; Winter, Jay. *Sights of Memory, Sights of Mourning*. The Great War in European Cultural History. Cambridge, 1995.

¹⁹ Mozes Kor, Eva. Echoes from Auschwitz: My journey to healing. *Kulturwissenschaftliches Institut (Ed.): Jahrbuch 2002/03*. Essen, 2003, pp. 262-270; Ricoeur, Paul. Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen (*Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge*, vol. 2). Göttingen 1998; Ricoeur, Paul. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Munich 2004, pp. 699ff: "Schwierige Vergebung".

cultural. Sua história torna-se mais aberta para alternativas e este tipo de consciência histórica abre uma ampla perspectiva futura e dá espaço a um grau maior de liberdade no inter-relacionamento entre futuro e passado. O que pertence à característica histórica da identidade.

Com relação à monoperspectiva espacial a alternativa não etnocêntrica é a multiperspectividade e o policentrismo. No caso europeu, multiperspectividade e policentrismo são evidentes: cada nação e mesmo muitas regiões têm suas próprias perspectivas de representar o passado; e a Europa possui muitos centros. No lugar de um único centro, a Europa tem uma teia comunicante de lugares.

Mas a multiperspectividade e a multiplicidade de vozes levantam um problema: o que acontece com a unidade da história? Havia ali apenas variedade, diversidade e multiplicidade, mas nada abrangente? As narrativas mestras tradicionais de todas as civilizações contêm uma perspectiva universalista; e por muito tempo o Ocidente tem estado comprometido com tais "histórias universais" abrangentes. Devemos então abdicar desse universalismo histórico em favor de um multiculturalismo? Muitos historiadores e filósofos pós-modernos estão convencidos que isso é inevitável. Mas tal multiculturalismo é apenas plausível se as pretensões de verdades abrangentes forem abandonadas. Logo a consequência seria um relativismo geral. Mas este relativismo poderia abrir a porta para um irrestrito "choque de civilizações". Se não há qualquer possibilidade de integração e concordância a partir de perspectivas abrangentes, que possam mediar e sintetizar as diferenças culturais, a última palavra sobre o relacionamento entre as diferentes perspectivas seria o pluralismo e a competição. Sob certas condições isso poderia levar ao conflito e à guerra mental.

Desde que é impossível sair de nosso próprio contexto cultural para assumir um ponto de vista para além da diversidade das tradições culturais, o que pode ser feito sobre essa multiplicidade? Devemos encontrar princípios que possam mediar e mesmo sintetizar essas diferentes perspectivas. No discurso acadêmico tais elementos de universalidade são reivindicações de verdade da cognição histórica, que se originam da racionalidade metódica do pensamento histórico e que são válidas através das diferenças culturais. (Isto é verdadeiro, pelo menos, na crítica das fontes; mas mesmo para os níveis superiores da interpretação histórica podem ser encontrados princípios universais, com os quais todos os historiadores estão obrigados: coerência lógica, conexão com a experiência, abertura para a argumentação, etc.)

Mas esses princípios não são suficientes para resolver o problema da multiperspectividade e do multiculturalismo. Penso que a solução será um *princípio de humanidade*, o qual deve incluir o valor da equidade, e pode levar à regra geral do reconhecimento mútuo das diferenças. Toda cultura e tradição precisam ser avaliadas sobre si e como elas contribuem para a validade desta norma e se podem servir como um potencial de tradição para inspirar os discursos tópicos dos historiadores profissionais na comunicação intercultural.

Como esse modo não etnocêntrico de produção de sentido histórico pode ser aplicado ao discurso tópico dos estudos históricos? A primeira aplicação é a

reflexão sobre o modo ou a lógica de produção do sentido histórico dos estudos históricos. Precisamos de uma consciência crescente dos critérios de sentidos pressupostos ou subjacentes ao pensamento histórico. A filosofia (ou a teoria) da história deve se tornar uma parte integral do trabalho dos historiadores. Apenas quando isso acontece é possível considerar o poder do pensamento etnocêntrico e a efetividade de alguns de seus princípios. Esta reflexão deve levar a uma crítica fundamental ao nível da lógica do pensamento histórico. O uso do conceito de cultura ou civilização deve sempre ser acompanhado pela reflexão sobre se estes conceitos vêm da tradição de Spengler e Toynbee, porque ela define o seu objeto de um modo exclusivo. Este alto nível de reflexividade capacitará os historiadores a observar se estão direta ou indiretamente tematizando a alteridade ao apresentar a história de seu próprio povo. Com esta nova consciência pode-se conferir a extensão do reconhecimento ou, pelo menos, a vontade de dar aos outros uma voz própria.

Isto, conseqüentemente, leva a uma nova inflexão crítica na história da historiografia. Desde que toda a obra historiográfica está comprometida com uma tradição, é necessário checar essa tradição com aqueles elementos mediante os quais o historiador pode alcançar o reconhecimento da alteridade. Nesse aspecto, a tradição hermenêutica da compreensão é muito importante. Em que grau os métodos históricos de interpretação estabelecidos permitem a idéia de uma multiplicidade de culturas e a ultrapassagem da forte divisão entre identidade [*selfness*] e alteridade.

Há uma prática interpretativa do pensamento histórico que chega perto de alcançar este reconhecimento. Os historiadores devem explicar e refletir sobre suas próprias perspectivas e conceitos de interpretação. De modo sistemático devem confrontá-los com perspectivas e conceitos de interpretação que fazem parte das tradições e culturas com as quais estão lidando. Este confronto mútuo é mais que uma comparação: ele introduz elementos de uma empatia metodicamente racionalizada no trabalho dos historiadores, e empatia é uma condição necessária para o reconhecimento.

IV. Comparação: idéias para um quadro de referências

Um dos campos mais importantes para a aplicação de um modo de pensamento histórico não-etnocêntrico nos estudos históricos é a comparação intercultural. Aqui a diferença cultural é colocada em questão como um impacto lógico em cada conceito de identidade histórica. De modo a alcançarmos modos não-etnocêntricos de tratar as diferenças culturais, os parâmetros da comparação devem ser primeiramente explicados e refletidos. Muito frequentemente o nosso contexto cultural específico serve como parâmetro, e isso, obviamente, já é uma abordagem etnocêntrica da alteridade. Por isso, é necessário começar com universais antropológicos válidos em todas as culturas e então proceder à construção de tipos ideais em um nível menos abstrato, nos quais esses universais possam ganhar concretude. A peculiaridade cultural

deve ser interpretada com a ajuda desses tipos ideais. Eles podem explicar de maneira plausível porque a diferença cultural não está enraizada em características essenciais peculiares apenas a nossa cultura. A particularidade cultural é uma questão de composição de diferentes elementos; cada um deles — ou pelo menos a maior parte deles — pode ser encontrado em outras culturas. Logo, a especificidade das culturas é produzida por diferentes constelações dos mesmos elementos.

A abordagem teórica da diferença cultural, que é orientada por essa idéia de especificidades culturais, não cai na armadilha do etnocentrismo. Pelo contrário, ela apresenta a alteridade das diferentes culturas como um espelho que nos capacita a alcançar uma melhor autocompreensão. Ela não exclui a alteridade que constitui a peculiaridade de nossos próprios traços culturais, mas a inclui. As especificidades culturais produzem um inter-relacionamento entre culturas que habilita as pessoas a resolverem suas diferenças, provendo-as com o poder cultural do reconhecimento.²⁰

Além dessas estratégias teóricas e metodológicas para a superação do etnocentrismo, precisamos também de uma prática. Os historiadores profissionais são capazes de discutir suas questões através das diferenças culturais. Mas tão logo essas questões tocam sua própria identidade o discurso acadêmico adquire uma nova qualidade. Ele exige uma consciência mais aguda e uma sensibilidade altamente desenvolvida para o entrecruzamento dos estudos históricos nas políticas de identidade, na luta por reconhecimento entre povos, nações, civilizações ou culturas.

O assim chamado caráter científico dos discursos acadêmicos pode ser caracterizado pela sua distância central das questões da vida prática. Essa distância capacita o historiador profissional a produzir um conhecimento sólido com critérios internos de plausibilidade. No exato momento em que as questões de identidade entram no discurso acadêmico essa distância torna-se problemática.²¹ Ninguém pode ser neutro quando sua própria identidade está em questão. Identidade é compromisso, mas esse compromisso pode ser honrado de diferentes modos. Há um modo que estabelece um equivalente da distância e da reivindicação de verdade: o modo da argumentação. Trazer a questão da identidade para um discurso argumentativo revelará o envolvimento central do historiador com sua identidade histórica. Isso poderá permitir a consciência de que os outros estão, da mesma forma, ligados com suas próprias identidades históricas, surgindo daí uma possibilidade de mútuo reconhecimento.

Com o objetivo de efetivar esse reconhecimento precisamos de uma pragmática da comunicação intercultural na qual os modos e as regras de tal argumentação sobre as identidades sejam refletidas, explicadas, discutidas e aplicadas no processo comunicativo em andamento. Isso é o que todos devemos

²⁰ Cf. Rüsen, Jörn. Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparison of Historiography. *History and Theory*, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (1996), pp. 5-22.

²¹ Cf. Rüsen, Jörn. Introduction: Historical Thinking as Intercultural Discourse. In _____. (Ed.) *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. Nova Iorque 2002, pp. 1-14.

fazer, e assim fazendo efetivaremos um enriquecimento de nossa própria identidade histórica pelo reconhecimento dos outros.

De modo geral, uma cuidadosa conceituação é exigida quando tematizamos culturas históricas, com uma ênfase fundamental nas diferenças culturais, em uma perspectiva comparativa. Para encontrarmos o que é específico de cultura ou civilização é necessária uma perspectiva reflexiva. Antes de tudo, precisamos de um parâmetro organizador. Antes de nos defrontarmos com o material (textos, tradições orais, imagens, rituais, cerimônias, monumentos, memoriais, procedimentos da vida quotidiana, etc.) devemos saber que domínios de coisas devem ser levados em consideração e como as descobertas nesses domínios podem ser comparadas. Esse simples ponto de partida comporta uma variedade muito complexa de respostas. A comparação intercultural de questões culturais é um assunto bastante delicado — ela toca o campo da identidade cultural. Por isso, está envolvida na luta pelo poder e dominação entre diferentes países, especialmente no que se relaciona com a dominação ocidental e a resistência de não-ocidentais em praticamente todos os níveis do relacionamento intercultural. Mas não é apenas a luta política por poder o que torna problemático o campo da comparação intercultural da cultura histórica. Além da política, há uma dificuldade epistemológica com enormes consequências conceituais e metodológicas para as humanidades.²² Toda comparação é feita em um contexto cultural previamente dado, por isso está em si mesma envolvida no problema/objeto da comparação. O olhar para a memória histórica de outras culturas com um interesse histórico é normalmente guiado por um conceito de memória previamente dado no contexto cultural do historiador. Ele sabe o que memória e história significam e, por isso, não tem qualquer motivo urgente para refletir ou explicá-los teoricamente. Esse conhecimento previamente dado funciona como um parâmetro oculto, uma norma, ou, pelo menos, uma unidade estrutural da visão sob a variedade de fenômenos em diferentes lugares e tempos.

A falta de consciência é o problema. Em uma comparação, um simples caso de uma cultura histórica tem um meta-*estatuto* irrefletido, e é isso, mais do que apenas o material da comparação, o que pré-figura os seus resultados: o modo “real” ou “essencialmente” histórico de representar o passado pode naturalmente ser encontrado apenas nesse paradigma previamente dado. É a partir dele que os outros modos ganham seu sentido, significado e importância. A comparação aqui é efetivamente medir a distância ou proximidade com relação a essa norma pressuposta. Na maioria dos casos essa norma é o modo de nossa própria cultura histórica, obviamente. Em casos mais raros, o pesquisador pode se projetar em outras culturas alternativas de modo a criticar o seu próprio

²² Cf. Rüsen, Jörn. Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparison of Historiography. *History and Theory*, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (1996), pp. 5-22 (also in Rüsen, Jörn. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Nova Iorque, 2005); Rüsen, Jörn. “Comparing Cultures in Intercultural Communication”. In Fuchs, Eckhardt; Stuchtey, Benedikt (Eds). *Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective*. Lanham, 2002, pp. 335-347.

ponto de vista; mas mesmo nesses casos ele nunca adquire uma visão substancial das peculiaridades e similaridades de modos diferentes de memória histórica e historiografia.

Não há qualquer possibilidade de evitarmos o choque entre envolvimento e interesse com relação a identidade histórica de um povo cuja cultura histórica precisa e deve ser comparada. O envolvimento e interesse devem ser sistematicamente levados em consideração, eles precisam ser refletidos, explicados e discutidos. Há pelo menos uma forma de fazermos isso, que pode abrir a possibilidade para o conhecimento, para uma visão compreensiva e para a concordância e o possível consenso entre aqueles que se sentem comprometidos com as diferentes culturas em questão ou, pelo menos, relacionados com elas. Trata-se da teoria, i.e., de certo modo de refletir e explicar os conceitos e estratégias de comparação. Apenas pela reflexão explicitamente teórica os parâmetros da comparação podem ser tratados de modo a prevenir qualquer imperialismo cultural oculto ou perspectiva desviante. No mínimo, poderão ser corrigidos.

A idéia das culturas como sendo unidades e entidades previamente dadas está comprometida com a lógica cultural que constitui identidade na diferença fundamental entre o interno e o externo. Tal lógica concebe a identidade como um território mental com fronteiras claras e um relacionamento correspondente entre o "eu" e a alteridade como sendo estritamente dividido e apenas externamente relacionado. Essa lógica é essencialmente etnocêntrica, e o etnocentrismo está inscrito em uma topologia de diferenças culturais que tratam as culturas como unidades coerentes que podem ser claramente separadas umas das outras.

Gostaria de propor um método de uso da conceituação teórica que evita esse etnocentrismo. O etnocentrismo é teoricamente dissolvido se as especificidades de uma cultura são entendidas como uma combinação de elementos partilhados com outras. Logo, a especificidade de uma cultura é produzida por diferentes constelações dos mesmos elementos. A abordagem teórica das diferenças culturais, que é guiada pela idéia das especificidades culturais, evita as armadilhas do etnocentrismo. Pelo contrário: (a) ela apresenta a alteridade das diferentes culturas como um espelho que nos permite uma melhor autoconsciência. (b) Ela não exclui a alteridade quando a peculiaridade de uma cultura específica é concebida. (c) Ela torna possível um inter-relacionamento balanceado entre as culturas. Um povo que deva lidar com suas diferenças com relação a outros se vê fortalecido com o reconhecimento.

Assim, a comparação intercultural deve partir de alguns princípios gerais e fundamentais, inerentes a todas as formas de pensamento histórico. De modo a identificar e explicar tais princípios, a comparação deve focar um nível do discurso histórico que pode ser descrito como "meta-histórico". Ele reflete a história e seus vários modos de lidar com o passado; é não apenas um modo de lidar, mas uma teoria sobre ele. Suas principais questões são os critérios de sentido usados para dar ao passado seu sentido histórico específico e significado

para o presente; adicionalmente, o papel constitutivo das carências e dos interesses ao lidar com o passado e a função de rememoração na orientação da atividade humana, além da formação de todos os tipos de identidade, são de importância constitutiva nesse campo.²³

A lógica específica do pensamento histórico não pode ser explicada sem levar-se sistematicamente em consideração sua constituição e função na vida humana prática, já que é constituída pelo seu relacionamento com as necessidades culturais das atividades humanas. É um dos mais importantes méritos da discussão tópica sobre a memória histórica o esclarecimento desse ponto: o pensamento histórico surge no campo da memória. Ele está comprometido com seus procedimentos mentais pelos quais a evocação e a representação do passado estão dedicadas à orientação cultural da vida humana no presente. A evocação do passado é uma condição necessária para fornecer à vida humana um quadro cultural de orientação que abra uma perspectiva futura enraizada na experiência desse mesmo passado.

A explicação da lógica do pensamento histórico pode ser feita na forma de um esquema, que explicita cinco princípios do pensamento histórico e seu relacionamento sistemático.²⁴ Os cinco princípios são:

- interesses cognitivos gerados a partir das carências de orientação nas mudanças temporais do mundo presente;
- conceitos de significância e perspectivas da mudança temporal, nos quais o passado assume sua especificidade como “história”;
- regras e métodos (no sentido amplo da palavra) para lidar com a experiência do passado;
- formas de representação, nas quais a experiência do passado, processada pela interpretação em conceitos de significância, é apresentada na forma de narrativa;
- funções de orientação cultural na forma de direção temporal das atividades humanas e conceitos de identidade histórica.

Cada um desses fatores são necessários e todos eles juntos são suficientes na constituição do pensamento histórico como uma forma racionalmente elaborada da memória histórica. Pode ser útil sublinhar que nem toda a memória em si mesma é já uma memória histórica. “Histórico” indica certo elemento de distância temporal entre passado e presente que torna necessária uma mediação complexa entre ambos. Os cinco fatores podem mudar ao longo do tempo, i.e., no desenvolvimento do pensamento histórico em geral e dos estudos históricos em particular, mas seu relacionamento, a ordem sistemática, na qual

²³ Cf. Rüsen, Jörn. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Nova Iorque, 2005. Principalmente o capítulo 8: Loosening the Order of History: Modernity, Postmodernity, Memory.

²⁴ Para maiores detalhes, ver Rüsen, Jörn. *Historisches Erzählen*. In _____. *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*. Colônia, 2001, pp. 43-105, esp. pp. 62ff.; _____. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Nova Iorque, 2005.

eles são dependentes um do outro, permanecerá a mesma. Nesse relacionamento sistemático todos eles dependem de um só princípio fundamental, que dá a seu relacionamento coerência e caracterização, que o pensamento histórico exhibe na variedade do desenvolvimento e transformação históricas. Esse princípio central e fundamental é o *critério-de-sentido*, que governa o relacionamento entre passado e presente no qual o passado ganha sua significação como "história". A história e a memória partilham esse critério apesar de suas diferenças na representação do passado.

Durante a maioria dos períodos de seu desenvolvimento nos tempos modernos, os estudos históricos refletiram sua própria dimensão cognitiva principalmente no nível da meta-história. Eles estavam ansiosos por legitimar seu estatuto "científico" e suas reivindicações por verdade e objetividade para compartilhar o prestígio da "ciência" como a forma mais convincente na qual a cognição e o conhecimento podem servir a vida humana. Isso tem sido feito em uma ampla variedade de diferentes conceituações desse "caráter científico". Na maior parte dessas manifestações os estudos históricos reivindicam certa autonomia epistemológica e metodológica no campo das disciplinas acadêmicas. Assim o fazendo, permanecem conscientes de certos elementos não-cognitivos ainda válidos e influentes no trabalho dos estudos históricos, particularmente na escrita da história. Mas apenas após o Giro Linguístico esses elementos e fatores estão sendo vistos como tão importantes quanto os elementos cognitivos. O discurso da memória tem confirmado e reforçado a importância dessas dimensões.

Isso pode ser tornado plausível na estrutura de cinco fatores do pensamento histórico em geral (e dos estudos históricos em particular) acima proposta, se olharmos para o relacionamento específico entre eles:²⁵

1. No relacionamento entre interesses e conceitos, o pensamento histórico se dá como um *discurso semântico de simbolização do tempo* fundamental que abre o caminho para o pensamento histórico. O tempo é relacionado com a atividade e o sofrimento humano de um modo significativo e compreensivo. Nesse domínio da mente humana são decididos os critérios fundamentais de significação e sentido da história.
2. No relacionamento entre conceitos e métodos, o pensamento histórico está principalmente comprometido com uma *estratégia cognitiva de produção de conhecimento histórico* processada pelos historiadores. Essa estratégia constitui o caráter "científico" dos estudos históricos sob certas condições da modernidade. Ela subsume o discurso da história sob as regras da argumentação metódica, linguagem conceitual, controle pela experiência e obtenção de consenso e concordância por meios racionais. No caso da memória histórica, o "método"

²⁵ Tenho de agradecer a Achim Mittag pela estimulante sugestão para completar meu conceito desse relacionamento.

é algo essencialmente diferente. É o meio de dar à memória uma aparência empírica; ele molda a experiência do passado em uma imagem que serve às carências de orientação temporal no presente. Isso pode ser feito com maior ou menor grau de intencionalidade. Mas, em todo caso, é realizado por uma atividade mental de lidar com o passado lembrado. No nível de uma atividade claramente intencional pode-se, e.g., recorrer-se a “métodos” políticos para moldar a memória coletiva de modo a servir de legitimação de um sistema político.

3. No relacionamento entre métodos e formas, dá-se uma estratégia estética de representação histórica. O conhecimento histórico é moldado. O historiador produz literatura (historiografia) e imagens (e.g. no caso de uma exposição histórica). Fazendo isso, eles recorrem a modos estabelecidos de trazer o passado de volta à vida na mente das pessoas. Nessa forma, o conhecimento histórico torna-se um elemento da comunicação cultural na dimensão temporal da vida humana. O conhecimento do passado adota os traços da vida quotidiana e é alimentado por sua força para mover as mentes humanas.

4. Essa comunicação é iniciada com a interação entre as formas de representação e as funções de orientação cultural. Aqui, o pensamento histórico é regido por uma *estratégia retórica de provisão de orientação cultural*.

5. Finalmente, na relação entre seus interesses e funções, os estudos históricos estão comprometidos com *um discurso político da memória coletiva*. Ele torna a representação do passado uma parte da luta pelo poder e reconhecimento. Aqui o pensamento histórico funciona como um meio necessário para a legitimação ou deslegitimação de todas as formas de dominação e governo.

187

Levando-se em conta todas essas estratégias, o pensamento histórico pode se tornar visível como uma síntese complexa para lidar com o passado em cinco dimensões diferentes: semântica, cognitiva, estética, retórica e política. Essa síntese funciona para a memória e para a história em geral como parte integral da cultura.

O esquema proposto, dos fatores constitutivos do pensamento histórico, demonstra sua complexidade. De um lado, ele é influenciado pela vida prática e relacionado com ela; de outro, possui seu próprio campo de conhecimento sobre o passado. No caso dos estudos históricos, esse conhecimento pode ser alcançado para além dos propósitos práticos de orientação vital. O esquema torna plausível o porquê de a memória mudar no curso do tempo e a história ter sempre de ser reescrita — de acordo com as transformações nos interesses e funções do conhecimento histórico na vida humana. Ele também demonstra porque, ao mesmo tempo, é possível identificar um desenvolvimento, mesmo um progresso, nas estratégias cognitivas de aquisição de conhecimento sobre o passado.

Como todo sistema ilumina fenômenos complexos e, ao mesmo tempo, toma parte neles para além de nossa consciência, deve ser indicado que há elementos, ao lidarmos historicamente com o passado, que não podem ser explicados pelo sistema de princípios proposto. Assim, por exemplo, no campo dos interesses constitutivos existe já uma *experiência* do passado. Ela é substancialmente diferente das experiências metodicamente tratadas no campo do pensamento histórico elaborado. O passado já está presente quando o pensamento histórico inicia seu questionário, provocado por carências e interesses na memória histórica. Ele desempenha um papel importante na configuração dos próprios interesses e carências. Esse é o caso em muitas formas distintas: como uma tradição efetiva, como uma fascinação pela alteridade, como uma pressão traumática e inclusive como esquecimento, que, no entanto, mantém o passado vivo ao suprimi-lo.



A partir dessa teoria geral da produção de sentido histórico pode-se desenvolver parâmetros de comparação que evitem os preconceitos etnocêntricos.

Os itens seguintes têm apenas uma função ilustrativa. Depende do material a ser comparado decidir qual item pode ser útil, qual pode ser omitido, e qual deve ainda ser desenvolvido.²⁶

No que se refere ao princípio do interesse, deve-se olhar para as carências de orientação e perspectivas nas quais o Eu e a sociedade podem ser vistas em uma ordem significativa abrangente. Tal interesse pode ser um interesse "natural" na esteira das orientações culturais; uma intenção "natural" da alma e coração humanos, uma necessidade de legitimar certas formas de vida, certo "sistema de crenças" de poder político, da falta de equidade social, um interesse na descontinuidade, na crítica ou distinção, etc. De modo a entender esses interesses e carências podemos perguntar pelos desafios que emergem da consciência histórica. Em geral, a mente histórica está basicamente constituída em termos negativos, i.e., é afetada por experiências de ruptura, perda e desordem, por experiências estruturais de dissonância e falhas, por experiências de sofrimento, desastre, infortúnio, dominação, supressão, ou por experiências de desafios específicos e acidentais, de ocorrências arbitrárias e eventos casuais. Aqui o horror à contingência tem lugar, um horror que assume o traço específico do trauma histórico na história contemporânea. Outros desafios podem ser a fascinação com o passado ou experiências de encontro com o Outro.

Tratando-se dos princípios, dos conceitos e dos padrões de interpretação, deve-se olhar para os critérios de sentido e visões orientadoras sobre o passado pelas quais os assuntos humanos no passado são transformados em história, i.e., o passado lembrado adquire um sentido. Da mais alta importância são os recursos básicos de sentido e significação (os assim chamados "sistemas de crenças"). Eles decidem sobre a habilidade de integrar o "sentido negativo" e as experiências de encontro com o Outro. Eles definem zonas de sentido e significação e os limites do "sem-sentido". Eles especificam o que é considerado como histórico e o que está sujeito à historicização. Todo o campo da semântica da geração de sentido histórico deve ser levado em consideração: noções fundamentais e conceitos. Eles produzem tipos de sentido e significação históricas (como a distinção de Nietzsche entre os modos monumental, antiquário e crítico;²⁷ a tipologia de Rüsen dos modos tradicional, exemplar, crítico e genético de produção de sentido histórico;²⁸ os tropos da metáfora, metonímia, sinédoque

²⁶ A lista a seguir tem sido trabalhada em estreita cooperação com Horst Walter Blanke e Achim Mittag em seus projetos de comparação entre o pensamento histórico ocidental e chinês, financiado pela Fundação Volkswagen.

²⁷ Nietzsche, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Translated P. Preuss. Indianapolis, 1980.

²⁸ Rüsen, Jörn. Historical Narration: Foundation, Types, Reason. *History and Theory*, special issue 26: The Representation of Historical Events (1987), pp. 87-97; _____. The Development of Narrative Competence in Historical Learning - An Ontogenetical Hypothesis Concerning Moral Consciousness. *History and Memory* 1. 2 (1989), pp. 35-60. Ambos também publicados em Rüsen, Jörn. *History: Narration - Interpretation - Orientation*. Nova Iorque, 2005.

e ironia de Hayden White que constituem o sentido da representação histórica).²⁹ De especial interesse são os *topoi* da narração histórica e os modos de argumentação (como espontâneo e a-sistemático, imanente (não-reflexivo), e sistemático (e.g. na forma de uma filosofia da história). Os conceitos de tempo³⁰ jogam um papel categorial inter-relacionando passado, presente e futuro.

No que se refere aos princípios dos procedimentos de interpretação, deve-se notar as operações mentais, os critérios de plausibilidade, as regras da pesquisa empírica, os modos de discurso (como o monológico ou o dialógico), os tipos de racionalidade e de argumentação, especialmente na forma do método.

Sobre os princípios das formas de representação, deve-se considerar a dimensão estética das narrativas históricas, as mídias, as formas da linguagem e da expressão, as diferenciações na narratividade (e.g. elementos narrativos e não-narrativos na representação histórica).

Quanto ao princípio das funções, deve-se considerar o papel que representações históricas desempenham na orientação cultural da vida humana. De que modo as pessoas são capacitadas para enfrentar a permanência e a mudança? Como isso está relacionado com a legitimação do poder político? Como agencia as intenções da ação humana? O pensamento histórico é um meio necessário para construir, formular e expressar a identidade. Por isso, especial atenção deve ser dedicada a esse elemento básico da cultura humana, para a autoconsciência de nossa própria identidade pelo encontro com o Outro, para a extensão da identidade coletiva na definição do lugar histórico, e para o relacionamento entre perspectivas universais e regionais.

Existem ainda alguns itens de comparação que recaem além do campo que é descortinado pela matriz do pensamento histórico. Eles estão relacionados com o contexto no qual o pensamento histórico tem lugar. Assim, gostaria de mencionar alguns fatores desse contexto que influenciam ou mesmo determinam a forma em que a história é processada no limites de sua lógica específica (da maneira como é explicada na matriz). Tipos de conduta pressupõem algum tipo de produção de sentido histórico, especialmente aqueles que estão relacionados com a memória cultural, práticas culturais de narração e toda uma rede social no interior da qual o discurso histórico acontece.

Todos os itens mencionados acima são apenas uma coleção no interior da ordem sistemática abstrata da matriz (alguns estão no seu exterior). Eles indicam o que deve ser perguntado e levado em consideração na comparação intercultural.

A comunicação intercultural no campo da cultura histórica pressupõe a comparação, mas vai um passo adiante: ela insere as unidades de comparação no movimento de um discurso. Esse discurso é difícil, porque não há regras estabelecidas para ele. E como toca nas questões de identidade cultural, é carregado

²⁹ White, Hayden. *Metahistory*. The Historical Imagination in 19th-Century Europe. Baltimore, 1973.

³⁰ Cf. Rüsen, Jörn. Making sense of time – towards an universal typology of conceptual foundations of historical consciousness. *Taida lishi xuebao* 29 (2002), pp. 189-205; também em Huang, Chun-Chieh; Henderson, John B. (Eds). *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Hongkong: Chinese University Press, 2006, pp. 3-18.

com todos os problemas do etnocentrismo e da urgência de superá-lo.

Mesmo quando as realizações interpretativas da consciência histórica são mobilizadas na forma acadêmica dos estudos históricos, o poder formativo dos fatores normativos da identidade histórica ainda prevalece. Mesmo uma historiografia baseada em pesquisa metodologicamente controlada será determinada pela vida social e política de seu tempo e pelas expectativas e disposições de seu público. A historiografia acadêmica está inscrita em uma cultura histórica, na qual o eu e os outros são tratados de maneiras diferentes e avaliados a partir de um ponto de vista normativo. Por isso, também nesse contexto, permanece em questão se e como a diferença entre as diferenciações das formas de pertencimento, que geralmente determina e socialmente organiza a vida humana, pode ser abordada; e como a dimensão conflituosa da formação de sentido etnocêntrica pode ser domesticada e superada. As respostas a esse questionamento podem ser muito diversas. Os estudos históricos acadêmicos estão obrigados a reforçar a validade intersubjetiva de suas transformações interpretativas do passado em uma construção histórica de pertencimento e diferença. Aqui, validade intersubjetiva também inclui o princípio de que os outros podem aceitar a interpretação da mesma forma que os membros de nosso grupo. No entanto, tal concordância pode não abolir a diferença entre as formas respectivas de pertencimento nem a identidade particular daqueles afetados pelas respectivas teorias. Diferença e identidades que, pelo contrário, devem ser articuladas e cunhadas por esse apelo ao passado. Então, a reivindicação de verdade acadêmica depende, em última instância, dos vários modos nos quais podem ser regulados, em um quadro de pesquisa metodológica controlada, os procedimentos de produção de sentido.

A busca por essa regulação está se tornando cada vez mais importante nos dias de hoje. Pois estão em questão não apenas meras diferenças históricas no interior de uma cultura comum como é o caso da historiografia envolvida com as perspectivas nacionais e de orientação dos padrões europeus do profissionalismo histórico, mas também os processos de migração e globalização têm produzido novos arranjos de comunicação intercultural. As nações, países, sociedade e estados europeus são questionados e desafiados de uma nova forma por nações e culturas não-européias. Eles criticam a hegemonia do Ocidente e enfaticamente procuram se liberar das interpretações históricas que lhes foram imputadas. O pensamento histórico ocidental precisa refletir sobre a crítica da ideologia que sustenta a reprimenda de que, por detrás das reivindicações universalizantes de validade e dos padrões de racionalidade, escondem-se pretensões de poder e dominação que ameaçam, se não destroem, a soberania das outras culturas. Essa confrontação já é a causa de um hábito de autocritica nas interpretações do pensamento histórico ocidental. No entanto, isso não quer dizer que as instituições estabelecidas e os métodos da cultura histórica já tenham encontrado novas formas de mediação com os "outros", ou tenham resolvido suas próprias diferenças culturais. Um problema similar se desenvolve no interior das sociedades ocidentais quando a forma de

tratar as minorias está em questão, culturas que são pensadas como sendo não apenas diferentes, mas definitivamente incomuns e estranhas. Como essa alteridade pode encontrar um lugar nas formas de vida da maioria?

A crítica pós-moderna das aplicações de categorias e usos ideológicos de uma variedade de modelos de modernização minou o tom hermenêutico da antiga convicção que se pode ouvir quando os pesquisadores do campo das humanidades declaram que seus padrões de interpretação possuem uma validade intersubjetiva, i.e., para além de todas as diferenças culturais. Entretanto, essa crítica joga fora o “bebê” da validade cognitiva na argumentação histórica com a “água suja” do eurocentrismo. O resultado é um culturalismo epistemológico e político que confina suas descobertas sobre o caráter regional e temporal das culturas em um escopo inerente às diferentes culturas de modo que ele se torna dependente do horizonte de autocompreensão dessas mesmas culturas. Para além dos imensos problemas hermenêuticos e epistemológicos de tais interpretações, há a irritação daqueles as adotam quando depreciam o valor e a autoestima dos “outros” a partir de um modelo eurocêntrico de alteridade. Eles se sentem prejudicados ao relacionarem a liberação do “outro eu” a sua própria cultura, de modo que têm que de fato reconhecer o “outro”. Esse tipo de culturalismo transforma a diferença cultural em uma monadologia hermenêutica, impedindo de todo a comunicação intercultural, ou permitindo-a apenas em detrimento das regras geralmente aceitas.

192

Assim, temos que compreender como a produção de conhecimento cultural e histórico — que é sempre também a produção de competências culturais — pode estar alinhada com a meta de prover as gerações futuras com os meios de comunicação intercultural.

Essa questão só pode ser respondida na prática da comunicação direta. A tarefa objetiva da orientação cultural só pode ser considerada como subjetivamente alcançada e resolvida se os outros e nós mesmos concordarmos quando nos relacionarmos historicamente com eles e vice-versa. Então o consenso mútuo entre alteridade e identidade na autorealização histórica pode ser alcançado. Obviamente isso não pode ser concebido como uma realização imediata e eterna, mas como um processo em aberto e contínuo. As experiências de tempo sempre recorrentes, que se originam na vida quotidiana, nas lutas por poder, na colisão de interesses e nos efeitos colaterais não intencionais de nossas próprias ações e das reações dos outros, exigem um esforço continuado de nos situarmos historicamente e compreendermos a autocompreensão dos “outros”.

As muitas vozes contribuindo para esse debate podem ser facilmente combinadas em uma tendência geral na busca de progressos na conceituação do pensamento histórico como um *medium* de construção de identidade, determinando a alteridade dos outros e relacionando essa alteridade com o “eu”. Devemos continuar a tarefa — já em andamento — de decomposição do pensamento histórico ocidental, sua desconstrução em elementos e fatores a serem diferenciados diacronicamente. Com a desconstrução do caráter especificamente

ocidental do pensamento histórico em um complexo arranjo de fatores, cada um deles de modo algum culturalmente específico, a pregnância da diferença cultural diminui. Mas isso não significa dissolve-lo em um *potpourri* de criações de sentido histórico carentes do contorno de uma autoestima construtora de identidade.³¹ Pelo contrário, a autoestima ganha maior nitidez com a complexidade dos arranjos nos quais ela aparece. Ao mesmo tempo, a percepção mútua foca no fato de que o que é diferente com relação aos outros é composto de elementos que também nos pertence.

Junto com a decomposição da peculiaridade ocidental, as características especiais das formas não-ocidentais de pensamento e cultura histórica devem ser delineadas; devemos tornar possível vê-las como arranjos particulares de fatores gerais da criação de sentido histórico. Sem a percepção dos outros, a estreiteza das atitudes históricas é reforçada.

Não importa a forma na qual essa pesquisa necessária esteja sendo conduzida, seus resultados serão enfraquecidos sem um repensar crítico das questões e interpretações que tornam as outras tradições comparáveis. Os mesmos elementos que poderiam objetivar e intelectualmente apoiar a comunicação intercultural, podem limitá-la se não forem submetidos a reconsiderações teóricas.

Considerando os problemas urgentes de conflito cultural em uma época de globalização e aumento das migrações, tais usos de reflexões teóricas e dados empíricos acontecem na discussão direta de nossas próprias tradições e formas contemporâneas do pensamento histórico — bem como das alheias. As características e formas do discurso acadêmico não correspondem ainda a esses imperativos. Muito frequentemente os respectivos especialistas ainda se expressam sem dar voz a esses imperativos em seus discursos, mas isso pode ser mudado.

193

V. O problema do trauma

Terá encontrado a cultura histórica de nosso tempo, e especificamente os estudos históricos atuais (entendidos como disciplina acadêmica) uma resposta convincente ao desafio das arrebatadoras experiências históricas negativas do século XX? Pode-se tratar essa questão ao tematizar o Holocausto como a experiência histórica negativa mais radical da história européia recente. Sem negar seu caráter único como evento histórico, ele serve, todavia, como paradigma para um modo específico de experiência histórica. Com seu caráter provocativo e irritante, o Holocausto desafia as já existentes estratégias culturais desenvolvidas para atribuir sentido ao passado dando-lhe a feição de uma história dotada de sentido.

³¹ Cf. Rüsen, Jörn. Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography. *History and Theory*, Theme Issue 35: Chinese Historiography in Comparative Perspective (1996), pp. 5-22 (também em Rüsen, Jörn. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Nova Iorque, 2005).

Com o fito de descobrir onde está o problema, é útil apreender a distinção tipológica entre três modos de perceber o passado a partir da experiência de eventos: o normal, o crítico e o catastrófico ou traumático. Esta distinção é necessária para focalizar o problema ainda não resolvido: como tratar o Holocausto no contexto da história moderna? Todavia, à luz da distinção tipológica proposta, é necessário olhar o caráter catastrófico ou traumático do Holocausto com o objetivo de entender o problema fundamental da interpretação histórica – até aqui resolvido de maneira insuficiente.

O Holocausto é o caso mais radical de experiência 'catastrófica' da história, ao menos para os judeus. E de uma maneira diferente, também para os alemães.³² Para ambos, o Holocausto é único em seu caráter genocida e em sua negação e destruição radical dos valores básicos da civilização moderna, partilhados tanto por alemães como pelos judeus. Como tal, ele nega e destrói mesmo os princípios da interpretação histórica, na medida em que esses princípios são parte da civilização. O Holocausto tem sido caracterizado como o 'buraco negro' do sentido e do significado, que dissolve todo conceito de interpretação histórica. Quando Dan Diner caracterizou o Holocausto como "ruptura da civilização",³³ ele quis dizer que precisamos reconhecê-lo como um evento histórico, que, por sua pura ocorrência, destrói nosso potencial cultural de inseri-lo em uma ordem histórica do tempo, dentro da qual podemos compreendê-lo e organizar nossas vidas de acordo com essa experiência histórica. O Holocausto problematiza, ou mesmo previne, uma interpretação dotada de sentido de qualquer inter-relação (narrativa) inquebrantável entre o tempo antes e depois dele. É uma "experiência limite" da história, que não permite sua integração em um sentido coerente cunhada pela narrativa. Aqui sempre falha toda tentativa de aplicar conceitos compreensivos de desenvolvimento histórico.

É necessário, todavia, reconhecer o Holocausto como evento histórico e lhe dar um lugar no padrão historiográfico da história moderna, em cujo âmbito nos compreendemos, expressamos nossas esperanças e temores sobre o futuro e desenvolvemos nossas estratégias de comunicarmos uns com os outros. Se situarmos o Holocausto além da história ao lhe dar um significado 'mítico', ele perde seu caráter de evento factual empiricamente comprovado. Ao mesmo tempo, o pensamento histórico seria limitado em sua abordagem à experiência do passado. Isso contradiria a lógica da história, pois um mito não se relaciona com a experiência como condição necessária de confiabilidade. Assim sendo, o Holocausto representa o 'evento-limite'; ele transgride o nível do problema específico do pensamento histórico e atinge o cerne dos procedimentos intelectuais do pensamento histórico em si.³⁴

³² O caráter europeu do Holocausto é tratado em KARLSSON, Klas-Göran; ZANDER, Ulf (orgs). *Echoes of the Holocaust: Historical cultures in contemporary Europe*. Lund: Nordic Academic Press, 2003.

³³ DINER, Dan. „Zwischen Aporie und Apologie: Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus". In _____. (org.) *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. pp. 62-73.

³⁴ Cf. RÜSEN, Jörn. "Historizing Nazi-Time: Metahistorical Reflections on the Debate Between Friedländer and Broszat". In _____. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Nova Iorque: Berghahn, 2005, pp. 163-188.

Minha distinção entre uma experiência histórica 'normal', 'crítica' e 'catastrófica' é um esforço de dar conta deste caráter específico do Holocausto como trauma na experiência histórica. Essa distinção é, claro está, artificial. Como qualquer tipo-ideal, é um expediente metódico de interpretação histórica e, como tal, contrastante em relação ao modo de pensar historicamente presente na vida cotidiana. Sem elementos de uma catástrofe não haveria realmente uma crise desafiadora; e sem elementos de normalidade nenhuma crise catastrófica ou crítica poderia sequer ser identificada como um desafio específico, isto sem falar na possibilidade da mudança radical da percepção e interpretação da história.

Ao destruir os conceitos efetivos de sentido como sistemas de orientação, o trauma é um obstáculo para a vida prática. Aqueles que tiveram uma experiência traumática precisam lutar para superá-la. Eles tentam dar-lhe nova forma de um modo que faça sentido novamente, i.e., que se insira em padrões eficazes de interpretação e compreensão: omitem ou suprimem o que ameaça a efetividade e validade desses padrões. Pode-se falar em um estranhamento ou falsificação da experiência, de modo a que se concilie com ela.

Todos estão familiarizados com essa distorção e com essa alienação. Isso ocorre habitualmente quando se tenta falar sobre uma experiência única e profundamente perturbadora para a própria mente daquele que fala. Isso é verdade não somente para experiências negativas com qualidade traumática, mas também para experiências positivas. Aqueles que têm essas experiências são levados além dos limites de suas vidas cotidianas, de sua visão de mundo e autocompreensão. Todavia, sem palavras, um evento de qualidade perturbadora não pode ser mantido no horizonte da memória e da consciência identitária. É no terreno da linguagem que os envolvidos precisam se haver com tais eventos. Mesmo na jaula escura da supressão, essas experiências tendem a encontrar expressão: se as pessoas não podem falar sobre elas, elas são forçadas a substituir a carência de linguagem e pensamento por atividades compulsivas, por falhas e lacunas em seus modos de vida. Tais falhas, lacunas e atividades precisam 'falar' sobre tais pessoas nessa 'linguagem além das palavras', simplesmente porque essas experiências se tornaram parte deles e eles precisam se conciliar com este fato.

A *Historicização* é uma estratégia cultural de superação das consequências perturbadoras das experiências traumáticas. No exato momento em que as pessoas começam a contar a 'história' do que lhes aconteceu, dão o primeiro passo rumo à assimilação de eventos perturbadores dentro do horizonte de sua visão de mundo e da compreensão de si mesmas. Ao cabo desse caminho, a narrativa histórica dá à perturbação traumática um lugar na cadeia temporal de eventos. Aí ela faz sentido e perde, assim, seu poder de destruir o sentido e o significado. Ao dar ao evento um significado e sentido 'históricos', seu caráter traumático desaparece: 'história' é uma inter-relação temporal de eventos, dotada de sentido e de significado, que combina a situação da vida atual com a experiência do passado de um modo tal que uma perspectiva futura das atividades

humanas pode ser delineada do fluxo de mudança do passado para o presente. A atividade humana precisa de uma orientação na qual é necessária a idéia dessa continuidade temporal. O mesmo vale para a identidade humana.

Essa *destraumatização pela historicização* pode ser trazida à tona mediante diferentes estratégias de alocação de eventos traumáticos em um contexto histórico:

- A *anonimização* é bastante comum. Mas ela previne a perturbação por conceitos dotados de sentido. Ao invés de falar de assassinatos e crimes, de sofrimento por uma falha ou culpa, menciona-se “período de trevas”, “destino”, uma “invasão de forças demoníacas” em um mundo mais ou menos ordeiro.³⁵

- A *categorização* subjuga um trauma sob a dominação de ocorrências e desenvolvimentos compreensíveis. Para aqueles que estão envolvidos (principalmente as vítimas – mas não só), ele perde sua singularidade perturbadora ao ser referido por termos abstratos. Muito frequentemente esses termos integram o trauma em um desenvolvimento temporal dotado de sentido e significado. A ‘tragédia’ é um exemplo proeminente. O termo indica coisas horríveis, mas elas aconteceram como parte de uma história que tem uma mensagem para seus destinatários, ou para aqueles que a contam para si mesmos.³⁶

- A *normalização* dissolve a qualidade destrutiva do que aconteceu. Neste caso, as ocorrências aparecem como algo que acontece recorrentemente o tempo todo e em todos os lugares; e são explicadas por estarem arraigadas na natureza humana. É usada muito regularmente a categoria normalizadora da “natureza humana” ou “maldade humana”.

- A *oralização* domestica o poder destrutivo do trauma histórico. O evento traumático adquire o caráter de um caso que representa uma regra geral da conduta humana (“não faça uma coisa dessas!”). Por ser tão horrível, adquire o sentido de uma mensagem que mexe com o coração de seus observadores. O melhor exemplo é o filme *A Lista de Schindler*, de Steven Spielberg (1994). Muitos dos museus americanos do Holocausto seguem a mesma estratégia de atribuição de sentido. Ao final do caminho de horror sofrido pelas vítimas, os visitantes saem com uma mensagem claramente moralista. “O mundo aprendeu com o Holocausto? A situação de nosso mundo nos leva a dizer: não o suficiente... O Holocausto não foi inevitável. Decisões humanas o criaram; pessoas

³⁵ Um exemplo desta anonimização é o discurso inaugural de Leopold von Wiese no primeiro encontro de sociólogos alemães após a guerra: “A ‘Peste’ chegou, vindo de fora, caindo sobre seres humanos despreparados, como um acidente pérfido. Este é um mistério metafísico, que a sociologia não deve sequer tocar”. WIESE, Leopold von. Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet. *Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages von 19. bis 21. September 1946 in Frankfurt am Main*, 1948. Tübingen: Mohr, p.29.

³⁶ Um exemplo interessante é a maneira como Theodor Schieder, famoso e influente historiador alemão, tentou enfrentar seu próprio envolvimento (só recentemente descoberto) com os crimes nazis. Ver RÜSEN, Jörn. “Kontinuität, Innovation und Reflexion im späten Historismus: Theodor Schieder”. In _____. *Konfigurationen des Historismus: Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993. p.357-397, especialmente p.377ss. Uma versão abreviada em inglês em LEHMANN, Hartmut; VAN HORN MELTON, James (orgs.). *Paths of Continuity: Central European Historiography from the 1930s to the 1950s*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

como nós permitiram que ele ocorresse. O Holocausto nos lembra vivamente que cada um de nós é pessoalmente responsável por estar a postos, em todos os tempos, contra um mal semelhante. A memória do Holocausto precisa nos servir como lembrança, em cada aspecto de nossas vidas cotidianas, que jamais as pessoas devem perpetrar o mal contra as outras. Jamais o ódio étnico deve ser permitido; jamais o racismo e a intolerância religiosa devem reinar sobre a terra. Cada um de nós precisa firmar a decisão de jamais permitir que as tragédias do Holocausto ocorram novamente. Esta responsabilidade começa com cada um de nós – hoje.”³⁷

- A *estetização* apresenta as experiências traumáticas para os sentidos. Elas são postas em esquemas de percepção que tornam o mundo compreensível e um assunto de ordem prática. O horror se transforma em moderação, um quadro que o torna – no pior dos casos – pronto para consumo. O filme *A Vida é bela*, de Roberto Benigni (1997), por exemplo, dissolve uma experiência perturbadora mediante o pastelão e um enredo familiar sentimental. Outro exemplo é a museificação de relíquias. Elas podem ser apresentadas de tal maneira que seu caráter hediondo muda para o da clareza da lição de história.³⁸

- A *teleologização* reconcilia (mesmo que seja tardiamente) o passado traumático com formas atuais de vida, que correspondem a idéias convincentes de legitimidade e aceitação. Trata-se de um modo difundido de teleologização usar o fardo do passado para legitimar historicamente uma ordem de vida que afirma prevenir seu retorno e oferecer proteção contra ele. Nesta perspectiva histórica, uma lição é aprendida, o trauma se dissolve em um processo de aprendizagem. Um exemplo é o museu histórico do memorial Yad Vashem, de Israel. Os visitantes que seguem o percurso do tempo no museu têm que mergulhar no horror dos campos de concentração e das câmaras de gás para depois emergirem na fundação do Estado de Israel.

- A *reflexão meta-histórica* permite que a dolorosa factualidade dos eventos traumáticos se evapore no ar impalpável da abstração. A desafiadora ruptura do tempo causada pelo trauma inaugura a questão crítica que diz respeito à história em geral, aos seus princípios de sentido e modos de representação. Para responder essas questões, a meta-história pretende superar a ruptura através do conceito de mudança histórica. O “maldito” e traumático fluxo do tempo,³⁹ vivido na cadeia de eventos, pode continuar fluindo ininterruptamente, e se enquadra nos padrões de orientação da vida presente.

- Por fim, a *especialização*, que é um meio acadêmico genuíno de manter

³⁷ Holocaust Museum Houston (visitado em 1996). A exposição do Holocaust Center na Cidade do Cabo termina com uma citação do Arcebispo Tutu: “Aprendemos sobre o Holocausto para que nos tornemos mais humanos, mais gentis, mais cuidadosos, mais compassivos, valorizando cada pessoa como um ser de valor infinito tão precioso que sabemos que tais atrocidades nunca ocorrerão novamente e que o mundo se tornará um lugar mais humano” (de minha visita na primavera de 2003).

³⁸ Cf. RÜSEN, Jörn. “Auschwitz – die Symbolik der Authentizität.” In _____. *Zerbrechende Zeit: Über den Sinn der Geschichte*. Köln: Böhlau, 2001. p.181ss. Em inglês, Auschwitz: How to perceive the meaning of the meaningless – A Remark on the Issue of preserving the Remnants. In *Kulturwissenschaftliches Jahrbuch*, 1994. Essen 1994. pp.180-185.

³⁹ A expressão é de Dan Diner.

sob controle a ausência de sentido das experiências traumáticas.⁴⁰ O problema se divide em diferentes aspectos que se tornam assuntos específicos para especialistas diferentes. Assim, desaparece a dissonância perturbadora da totalidade do quadro histórico. O melhor exemplo dessa estratégia de especialização surge nos próprios estudos sobre o Holocausto como um campo independente. Aqui, o horror tende a perder seu estatuto como desafio geral para o pensamento histórico ao se tornar um tópico exclusivo para especialistas treinados.⁴¹

Com o objetivo de superar os elementos perturbadores da experiência histórica, todas essas estratégias historiográficas podem estar acompanhadas de vários procedimentos mentais, bem conhecidos pelos psicanalistas. O mais eficaz é, sem dúvida, o recalque. Mas é muito mais fácil olhar somente para os mecanismos de recalque da narrativa histórica e perguntar pelo que eles não nos dizem. É melhor perguntar como eles contam o passado com o objetivo de se manterem em silêncio sobre a experiência hedionda. A psicanálise pode ensinar os historiadores que há várias possibilidades de fazer com que a ausência de sentido das experiências do passado passe a ser dotada de sentido ao representá-las historicamente como um alívio. Aqueles que se sabem envolvidos e são responsáveis tendem a aliviar a si mesmos ao extraditar seu passado fora da fronteira de sua própria história e projetá-lo dentro das fronteiras alheias. (É muito fácil transpor achados psicanalíticos em historiográficos). Essa extradição é viabilizada pela troca de papéis entre perpetradores e vítimas, ao dissecar e projetar o agenciamento e a responsabilidade. Isso também pode ser feito ao se pintar um quadro do passado no qual a própria face desapareça da representação dos fatos, embora ela pertença objetivamente aos eventos que constituem a sua própria imagem.

Todas essas estratégias podem ser observadas se se pergunta pelos traços do trauma na historiografia e em outras formas de cultura histórica, nas quais as pessoas encontram a orientação de suas vidas no curso do tempo. Os traços têm sido encobertos pela memória e pela história, e, por vezes, é muito comum descobrir a realidade perturbadora debaixo da suave superfície da memória coletiva e da interpretação histórica.

O diagnóstico dessas estratégias de geração de sentido histórico inevitavelmente levanta a questão de como o trabalho do historiador há de enfrentá-las. Será impossível evitar a transformação (alienante e falsificadora) da ausência de sentido em história, que, por sua vez, faz sentido? A incômoda resposta a essa questão é: não. Isto não significa que uma cuidadosa investigação histórica não possa superar as lacunas das falsificações recalçadas e das dolorosas inter-relações. A esse respeito, os estudos históricos têm a necessária função de exercer uma crítica esclarecedora, com o objetivo de evidenciar os fatos. Mas ao interpretar os fatos, os historiadores não podem fazer outra coisa

⁴⁰ Psicólogos da repressão usam o conceito de dissociação.

⁴¹ Este é, evidentemente, também um problema para o 'Living History Project: Holocaust in European historical culture'.

a não ser usar padrões narrativos de significância, o que dá um sentido histórico aos fatos traumáticos. A esse respeito, *os estudos históricos, por sua lógica, são uma prática cultural de destigmatização*. Eles transformam o trauma em história. Isso significa que o trauma desaparece inevitavelmente quando a história assume sua representação?

O acúmulo de experiências traumáticas ao longo do século XX trouxe consigo uma mudança na atitude histórica frente os traumas. Aliviar suas estocadas dolorosas não é mais possível, uma vez que as vítimas, os sobreviventes e seus descendentes, bem como os algozes e todos aqueles envolvidos nos crimes contra a humanidade têm sido objetivamente determinados por esse doloroso desvio da normalidade e são subjetivamente impelidos à tarefa de enfrentá-lo.

A propósito do Holocausto, os problemas desta relação face a face têm sido largamente discutidos. Aqui encontramos um esforço em manter a natureza específica desse evento traumático ao separar sua memória viva das estratégias até agora desenvolvidas de geração de sentido histórico. Essa distinção é caracterizada pela *diferença entre mito e história*. A relação 'mítica' com o Holocausto é a forma de preservar seu caráter traumático de sua dissolução pela historicização.⁴² Deixá-la de lado significa, pois, roubar-lhe sua força explosiva ao negar os procedimentos usuais de historicização. O trauma a que se garanta um asilo que o proteja da normalidade da visão humana de mundo, torna-se infenso aos procedimentos consolidados da cultura histórica. O trauma vive sua própria vida em um ambiente separado de significação. Esse alheamento permite que a normalidade do fazer histórico siga adiante como se nada tivesse acontecido. (Este é o perigo de estabelecer 'Estudos sobre o Holocausto' como um campo separado do trabalho acadêmico e o 'Ensino sobre o Holocausto' como um campo separado da educação. Separar das outras áreas do trabalho acadêmico e pedagógico estabiliza indireta e involuntariamente um modo de pensar e ensinar que deveria, ao menos, ser desafiado, na medida em que o Holocausto é parte integrante de sua temática). Mesmo sem qualquer intenção de fazê-lo, este esforço de preservar o caráter traumático dos eventos falha ao legitimar ou mesmo fortalecer a destigmatização pela historicização 'normal' no poder cultural.

Mas como pode ser evitada essa destigmatização? Sugeriria uma '*traumatização secundária*'. Este conceito significa que é preciso mudar o modo de fazer história. Penso em uma nova narrativa histórica, na qual os eventos traumáticos narrados deixam traços no próprio padrão de significância que governa o trabalho interpretativo dos historiadores. A narrativa precisa desistir de seu caráter fechado, de sua suave cobertura que abriga a cadeia de eventos. Precisa expressar sua perturbação no escopo dos procedimentos metódicos de interpretação, bem como nos procedimentos narrativos de representação.

No nível dos princípios fundamentais de geração de sentido histórico, ao

⁴² Cf. RÜSEN, Jörn. *Historizing Nazi-Time*. Cf. nota 34.

interpretar eventos, *a ausência de sentido precisa se tornar, ela mesma, um elemento constitutivo do sentido*:

- ao invés da anonimização, deveria claramente ser dito o que aconteceu por meio da chocante nudez da factualidade rude;
- ao invés de subjugar os eventos às categorias dotadas de sentido, os eventos deveriam ser situados em padrões interpretativos que problematizem as categorias tradicionais de sentido histórico;
- ao invés de normalizar a história como dissolvente dos elementos destrutivos, deve-se manter a memória da 'normalidade da exceção'. Devem ser lembrados o horror embaixo da fina capa da vida cotidiana, a banalidade do mal etc.;
- ao invés de moralizar, a interpretação histórica precisa indicar os limites da moralidade, ou melhor, sua fragilidade interna;
- ao invés de estetizar, a interpretação histórica deveria enfatizar a brutal feiura da desumanização;
- ao invés de suavizar experiências traumáticas pela teleologia, a história deve apresentar o fluxo do tempo como sendo obstruído na relação temporal entre o passado dos eventos traumáticos e a presença de sua comemoração. Descontinuidade, rompimento de conexões e destruição tornaram-se características de sentido na idéia geradora de sentido do curso do tempo.⁴³

Eventualmente, a reflexão metahistórica precisa assumir toda a dimensão traumática dos elementos perturbadores da experiência histórica e conduzi-los à abstração das noções e das idéias.

A especialização, por fim, precisa ser novamente conectada com um "arcabouço interpretativo abrangente e convincente".⁴⁴

Os choros das vítimas, os risos dos perpetradores e o eloquente silêncio dos espectadores morrem quando o curso do tempo adquire sua forma histórica normal para orientar as pessoas dentro dele. A traumatização secundária é uma chance de dar voz a esse conjunto de desumanização. Ao lembrá-la deste jeito, o pensamento histórico abre a possibilidade de prevenir a desumanização de seguir adiante.

VI. Luto e perdão

À primeira vista, a história nada tem a ver com o luto. O luto é emocional e relacionado a perdas recentes. A história é cognitiva e relacionada a um passado remoto. Mas essa impressão suscita equívocos, porquanto história e luto têm

⁴³ Ruth Klüger, uma sobrevivente do Holocausto, caracterizou esse conceito com a metáfora dos "cacos de vidro que ferem a mão sempre que se tenta reuni-los". Ver KLÜGER, Ruth. *Weiter leben: Eine Jugend*. Göttingen: Wallstein, 1992, p. 278. (Ed. Brasileira: KLÜGER, Ruth. *Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto*. São Paulo: Editora 34, 2005).

⁴⁴ FRIEDLÄNDER, Saul. "Trauma, Memory and Transference". In HARTMAN, Geoffrey H. (org.) *Holocaust remembrance: The shapes of memory*. Oxford: Blackwell, 1994 (pp.252-263), p.258. Cf. _____. "Writing the history of the Shoah: Some major dilemmas". In BLANKE, Horst-Walter et al. (orgs.) *Dimensionen der Historik: Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur*. Festschrift Jörn Rüsen. Köln: Böhlau, 1998, pp.407-414.

algo de essencial em comum: ambas são procedimentos da memória e comprometidas com a lógica de geração de sentido.

O luto é um processo mental de comemorar alguém ou algo perdido.⁴⁵ A perda tem um caráter específico da perda sentida por alguém após o falecimento de uma pessoa ou do desaparecimento de algo muito estimado. Esse modo de comemoração objetiva a recuperação por meio da 'elaboração' da perda (nas palavras de Sigmund Freud). Recuperar-se significa voltar à vida pela morte da pessoa ou do objeto amado. Em um certo sentido, mesmo a perda (seja ela de um sujeito ou de um objeto) volta: ela retorna na forma da presença da ausência, que amplia o horizonte mental do enlutado com elementos de transcendência.

O paradigma arcaico para esse processo mental que, claro, é um processo de comunicação social, se encontra no ritual que transforma a pessoa morta em um ancestral. Como ancestrais, os mortos recebem uma nova forma de vida, invisível, porém muito poderosa. Esta prática mental social e individual pode facilmente ser aplicada à história (espantosamente, isto ainda não foi feito).

Não acredito que a história de hoje seja um culto de ancestrais, mas ao menos possui alguma semelhança lógica com ele: devemos nos dar conta que o pensamento histórico, em si, em sua própria lógica, segue a lógica do luto, ao menos de maneira parcialmente formal: transforma o passado ausente, que é parte da identidade de alguém, em vida presente e atual. De fato, é só o próprio passado que é importante para a pessoa no presente que pode se tornar história. Esta importância do passado pode ser caracterizada por sua relevância do que é essencial para as pessoas em sua vida atual. A identidade é um tema da consciência histórica. Se nos conscientizarmos disto, o passado, nos processos mentais da consciência histórica, está essencialmente relacionado ao sentimento de co-pertencimento a um grupo e de ser diferente de outros. A respeito da identidade de uma pessoa ou de um grupo, o passado não é parte de um mundo exterior – não externo, mas um tema relacionado à vida interna de um sujeito humano. A relação com o passado pode ser comparada com a relação dada no processo de luto com pessoas falecidas ou objetos perdidos.

Há uma semelhança espantosa entre consciência histórica e luto. A história se refere principalmente ao passado relevante para a identidade humana. O passado ausente está presente nas profundezas da subjetividade humana. E isto é exatamente de que trata o luto. Assim, com uma simples argumentação lógica, pode-se dizer que o luto é constitutivo para o pensamento histórico em geral e por princípio. Se aqueles que morreram contribuíram positivamente para a autoestima das pessoas de hoje (e esta é a regra no contexto da consciência histórica em todo o mundo), a lembrança deles os mantém e preserva

⁴⁵ Não custa lembrar que "comemorar" aqui precisa ser interpretado em seu sentido literal e etimológico, isto é, como lembrança conjunta (co-memorar). No uso corrente da língua portuguesa (no Brasil, pelo menos), comemoração geralmente se confunde com celebração. (N. dos T.)

vivos após sua morte. Em outras palavras, na consciência histórica os mortos continuam vivos. E o que os faz vivos? De que mais trata o luto? Penso que a meta-história desconsiderou totalmente o papel constitutivo do luto nos processos constitutivos da memória histórica.

A diferença entre história e luto reside no caráter do ato de recuperar alguém ao revitalizar o passado. No caso do luto, o processo está tomado de amargura e dor. A perda experimentada abre uma ferida em nosso espírito. O pensamento histórico, ao contrário, parecer ser o processo de lembrança, e sem este elemento de sofrimento, o que é considerado como um ganho, como forma de assumir uma herança, como retomada da auto-estima. Mas se o passado buscado possui essa forte relevância para a identidade, podemos concluir que sua superação não fere? Não deixa ele uma lacuna aberta para ser preenchida pela atividade intelectual? Penso que é válido considerar que os processos de consciência histórica estão fundados em um processo equivalente ao luto. Até agora, a escrita histórica não tem sido vista em comparação com o processo de luto, mas compreendida como tendo uma qualidade totalmente diferente: aquela de resgatar fatos independentes, como se eles fossem coisas que poderiam ser escolhidas e integradas à propriedade de quem os recolhe.

Gostaria de ilustrar isso mediante o tema da humanidade como fator constitutivo de identidade histórica.

202

Uma experiência histórica que nega a validade universal da categoria da humanidade ao privar indivíduos de seu *estatuto* de seres humanos toca o núcleo de todos os conceitos de identidade baseados na categoria de gênero humano. Se esta negação é executada fisicamente, nossa própria individualidade é destruída em sua dimensão histórica universal, pois o poder persuasivo do critério do gênero humano como valor básico é fundamentalmente enfraquecido. Tal experiência histórica leva à perda da subjetividade humana em sua qualidade especificamente humana. Priva as sociedades civilizadas modernas de seus fundamentos históricos e não pode ser possivelmente integrada no curso do tempo, no qual passado e futuro são vistos como estando juntos pela validade inquebrantável da humanidade como valor normativo. Destrói a continuidade da história na qual a subjetividade civil inscreveu suas próprias normas universais.

O que significa enfrentar experiências históricas traumáticas? Em primeiro lugar, e acima de tudo, significa ter consciência de que os critérios até então culturalmente dominantes perderam sua validade para o discurso histórico.⁴⁶ Mas uma perda não implica uma desistência. Desistir dos Mas uma perda não implica uma desistência. Desistir dos critérios de geração de sentido no discurso histórico, nas bases propostas pela ideologia da desconstrução, significaria o suicídio da subjetividade moderna – uma subjetividade que se assenta na categoria da igualdade como base de estima mútua nas relações humanas. Admitir uma perda sem reconhecer o que foi perdido nos leva de volta ao tópico

⁴⁶ É assim que leio a tese da "ruptura de civilização", de Dan Diner. Cf. n.33.

do luto pela história de uma maneira intensa. Nesse ponto, estamos falando sobre luto histórico no sentido de que o gênero humano é confrontado com a experiência histórica de uma desumanidade drástica. Neste caso, o luto poderia levar à recuperação de nosso “eu” como fundamentalmente humano. O luto deveria consistir em uma *assunção da perda*. Isso implica dois aspectos: primeiramente, em admitir que o gênero humano como conceito narrativo está perdido ou ausente na experiência histórica, e, em segundo lugar, aceitar que o objeto da perda permaneça próprio daquele que o perdeu (melhor ainda: permaneça como pertencente ao enlutado de uma maneira nova e diferente).

O que isto significa para o critério de identidade histórica do gênero humano? O gênero humano, no sentido mais abrangente da subjetividade moderna, tem sido privado de sua significância histórica até agora considerada como parte e parcela da própria cultura (ou civilização). O gênero humano morreu em consequência da experiência histórica de crimes contra a humanidade, que são, na verdade, crimes contra o “eu” [*self*] (ou melhor: de sua disposição mental). O “eu/sujeito”, ao menos em sua definição relacionada ao gênero humano, morreu na experiência histórica. Daí as conclusões melancólicas tiradas pela pós-modernidade: ela não se interessa mais pela orientação da subjetividade moderna determinada pela humanidade.⁴⁷ Destarte, a pós-modernidade deixa o sujeito das sociedades modernas desorientado e incapaz de agir exatamente no ponto em que o contexto real de sua vida – em termos de assuntos políticos, sociais, econômicos e ecológicos – é caracterizado por sua universalidade objetiva, tanto em sua reivindicação por direitos humanos e igualdade como categoria resultante de condições sociais no processo de globalização do capitalismo, bem como no perigo global dos recursos naturais da vida humana.

Em contraste com esta atitude melancólica, o luto seria uma conquista cultural. O sujeito recuperaria sua própria dimensão humana ao se movimentar para além da experiência fatal de uma ruptura de civilização. Este modo de luto não incorporaria simplesmente esta experiência na cultura, mas a consideraria como estímulo efetivo para acentuar a validade de uma orientação em prol da humanidade de uma apaixonada, ainda que de uma maneira disciplinada e paciente.

O que pretendemos dizer com uma humanidade re-apropriada pelo luto? O que pretendemos dizer com uma humanidade que está presente em sua ausência? Humanidade não é mais um valor fundamental naturalmente justificado

⁴⁷ Brilhantemente, Karl-Heinz Bohrer caracteriza a “atração” da “retórica melancólica” nas ciências humanas como um “lugar popular de resistência onde, por causa do discurso de que a modernidade falhou ao passar dos primeiros estágios, uma comunidade científica assustada, neste ínterim, junta forças para compor novas idéias e *designs* quase-teleológicos (...)”, ver BOHER, Karl-Heinz. *Der Abschied: Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p.40. Heroicamente, ele defende uma ausência de futuro (*Zukunftslosigkeit*) contra as esperanças por um futuro de uma radical despedida (felizmente só) poética. A questão até que ponto esta repetição interpretativa e afirmação contra todo pensamento histórico pode ser lida como esforço desesperado de atrasar esta despedida historicamente real. Isto corresponde ao título de seu livro, no qual o luto é, como categoria, preferível à melancolia (sem que, em suas explicações, tal escolha seja justificada objetivamente).

per se da atividade humana. Em um discurso histórico baseado no luto, a humanidade se torna literalmente u-tópica porque perdeu sua posição fixa e estabelecida no mundo da vida. ("*Lebenswelt*"). Como consequência de seu deslocamento, não pode mais ser entendida como um plano para um mundo a ser criado (pois isso corresponderia à invocação da morte e o mundo planejado seria um fantasma ou um espectro). Como utopia, a humanidade teria um estatuto efusivo, literalmente *meta-físico*, além da realidade do mundo civilizado. Deveria ser tomado como um padrão crítico, como um fator perturbador de insuficiência a respeito das conquistas da civilização.

Mas o que pretendemos dizer por *presença* na ausência? É mais do que uma sombra, um fantasma do que poderia ser, mas (porque os humanos são o que são) infelizmente não é? Em sua ausência, a noção de humanidade pode não ser mais do que um "como se" da compreensão humana do mundo e de si mesmo. Poderia nada fazer a não ser ter o efeito de uma força mental que guiasse a ação humana, como um conceito regulativo de algo que não pode ser obtido, mas pode ser somente posto em prática. Não seria transcendentemente eficaz (como uma *meta-física* baseada empiricamente), mas transcendentemente como um meio carregado de valor de definições de sentido. Isto pode estimular ações ao servir como um princípio guia no processo de definição de uma meta. Poder-se-ia falar de ficção no sentido de um efetivo condicional "como se". Como algo perdido, a humanidade está sendo re-apropriada na forma de uma meta padrão na direção de uma civilização em aperfeiçoamento; e o fato de que isto não tenha sido ainda atingido faz com o que o homem seja impelido a agir. As normas perdidas, confiáveis e válidas são retomadas como provocação, crítica, utopia e motivação para que o mundo de cada um se mantenha ativo na direção dessas normas.

O luto é uma atividade mental de superação de uma perda. Contribui para dar sentido a uma experiência autodestrutiva. No caso da história, trata-se da perda de si mesmo. O luto histórico se refere a estas experiências históricas que estão entremeadas na própria identidade histórica, e que a ameaçam. Posto que identidade sempre implica relação com outros, estes eventos ameaçadores, frutos de uma perda, também perturbam essa relação. Este é inevitável e especialmente o caso quando eventos perturbadores são trazidos por uma pessoa ou grupo que pode ser claramente definido como "os outros".

Mesmo além deste elemento destrutivo da perda no escopo da perspectiva histórica da identidade, a relação entre o eu e os outros, em geral, é um problema fundamental, porquanto a identidade é formada por uma autoestima positiva e uma imagem menos positiva ou mesmo negativa dos outros. Na cultura histórica, essa avaliação assimétrica é eficaz, tal como vemos no poder do etnocentrismo.⁴⁸ Este poder é fortalecido quando a memória histórica inclui eventos nos quais

⁴⁸ Cf. RÜSEN, Jörn. How to overcome ethocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st. Century. *Taiwan Journal of East Asian Studies* 1, 1 (2004), pp.59-74. Também em *History and Theory* 43, Theme Issue "Historians and Ethics" (2004), pp.118-129.

nossa própria moralidade foi atingida por outros. Se este evento pode ser julgado por padrões morais universalmente válidos, essa moralidade terá uma profunda influência no processo de formação de identidade histórica e de constituir problemas específicos na relação entre o eu individual e os outros.

A avaliação de eventos pretéritos sempre desempenha um papel importante na identidade histórica, mas quando a avaliação segue padrões morais que precisam ser aceitos por outros considerados moralmente equivocados, mas também moralmente depreciados, surge uma relação especial, a saber, uma relação entre vítimas e algozes.

Em décadas recentes o *estatuto* de ser uma vítima tornou-se um fator muito eficaz para formação de identidades coletivas. Seu poder convincente reside em um conjunto de valores universais geralmente aceitos: um grupo de pessoas (por exemplo: uma nação) deve aceitar que, no passado, eles, ou seus antepassados, cometeram algo moralmente condenável. E esta concordância em torno à qualidade moral do que aconteceu no passado confirma o *estatuto* moral positivo das vítimas e de seus descendentes. Os algozes e seus descendentes, por sua vez, são colocados na sombra negra da história. Sua alteridade é constituída por uma avaliação moral negativa que eles devem aceitar, porquanto partilham com suas vítimas os mesmos padrões morais universais.

Em uma perspectiva histórica geral, esse mecanismo moralista é um tanto novo. Tradicionalmente, as pessoas tendem a atribuir a si mesmo os mais altos padrões de civilização.⁴⁹ A identidade é uma questão de ter orgulho em haver obtido estes padrões e os ter realizado historicamente. Logo, uma vitória é um evento comum para restaurar a própria autoestima histórica. Peguemos, por exemplo, o Segundo Império alemão. Sua vitória sobre o Império francês foi transferida para sua memória coletiva. O Dia da Batalha de Sedan — no qual o exército da Confederação Alemã – *Deutscher Bund* – derrotou o exército francês e prendeu Napoleão III — tornou-se um dia oficial de comemoração. Esta unilateralidade tradicional é típica e confirmada pelo jeito como a moralidade é tratada. É só evocada pela cultura a que se pertence; a alteridade é definida por sua ausência ou variação negativa. Este etnocentrismo tradicional está carregado de uma dupla moralidade: os padrões morais vigentes na própria cultura não são válidos para os outros e a eles aplicáveis; são tratados de acordo com um sistema diferente de valores que, em primeiro lugar, atribui aos outros padrões morais inferiores.

Mas essa dupla moralidade desapareceu no processo de modernização, em favor de padrões morais universalistas. Estes padrões são baseados em um valor geral e fundamental de humanidade que precisa ser aplicada para si, da mesma forma que para os outros. Neste padrão de moralidade, crimes contra a humanidade são eventos históricos que servem como meios muito

⁴⁹ Cf. MÜLLER, Klaus. Ethnicity, Ethnozentrismus und Essentialismus. In: ESSBACH, Wolfgang (org.). *Wir – Ihr – Sie: Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon, 2000, pp.317-343.

eficazes para avaliar qualidades morais das pessoas segundo um sistema compreensivo de valores de humanidade.

Usar padrões universais para delimitar a diferença entre si e os outros se tornou uma estratégia globalmente aceita. As características históricas da divisão entre si e a alteridade dos outros têm sido pintadas na tela de uma moral universalista. A identidade histórica tornou-se uma característica única na face do gênero humano.

O impacto moralista tem uma consequência problemática: ele conduz a *uma forma nova e moderna de etnocentrismo*. Os alemães, os japoneses e outros povos na atualidade são responsabilizados pelo que seus antepassados fizeram. De fato, essa responsabilidade desempenha um papel nas relações internacionais: representantes de nações se desculparam oficialmente pelo que seus povos fizeram aos outros.⁵⁰ O significado dessa responsabilidade histórica é um problema filosófico ainda não resolvido,⁵¹ uma vez que a moralidade moderna estabelecida só admite a responsabilidade dos autores diretos dos infortúnios. Nossos antepassados não podem ser moralmente responsabilizados. Mas, ainda assim, no nível da vida diária e na simbologia política, esta responsabilidade parece ter sido aceita como uma responsabilidade histórica específica.

A moralidade alimenta a identidade histórica, de um lado, com o poder mental da inocência; e, de outro, com a culpa ou a vergonha. O caráter atraente da vitimização tem suas raízes na superioridade da inocência e na habilidade em jogar a culpa na alteridade dos outros.⁵² Mas é a moralidade subjacente que causa problemas neste tipo de formação de identidade. Aqueles outros que estão tomados de culpa e vergonha podem obter sua autoestima histórica (necessária para uma identidade que lhes servirá por toda a vida) somente pela autocondenação – o que é uma contradição em si. Quando os descendentes dos sucessores se identificam com as vítimas (com o objetivo de obter qualidade moral em sua autoestima), eles ignoram a relação objetiva intergeracional com os algozes. Esta identificação obscurece a ausência de inter-relação na perspectiva histórica da vigilância que se exerce sobre si mesmo. Esta moralidade astuta e rígida corta os laços históricos que constituem objetivamente a identidade histórica.

O tema da vitimização intergeracional é igualmente problemático. Ela sobrecarrega a autoestima com a experiência do sofrimento e paralisa a dimensão histórica da atividade. Neste caso, a perspectiva de futuro só pode ser criada por uma mudança do sofrimento passivo para a atividade, mas mesmo

⁵⁰ Hermann Lübke descreveu este ritual de desculpas oficiais como um assunto de religião civil nas sociedades modernas. LÜBBE, Hermann. *‘Ich entschuldige mich’*: Das neue politische Bussritual. Berlin: Berlin Taschenbuch Verlag, 2001.

⁵¹ Cf. RÜSEN, Jörn. “Responsability and Irresponsability in Historical studies: A Critical consideration of the ethical dimension in the historian’s work”. In CARR, David; FLYNN, Thomas R; MAKKEEL, Rudolf A. (orgs.) *The Ethics of History*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 2004, pp.195-213.

⁵² Um exemplo recente e mundialmente conhecido é GOLDHAGEN, Daniel Johan. *Hitler’s willing executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1996. [Trad. Brasileira: *Os Carrascos voluntários de Hitler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997].

à atividade falta uma qualidade positiva, como revela o *slogan* “nunca mais!”: aqui o sofrimento no passado deve conduzir a um futuro de qualquer coisa que não seja “de novo aquilo”. A reação natural – a mudança do sofrimento em atividade de vingança – vai contra a moralidade da vitimização.

Por essas tensões e contradições, a moralidade tende a transcender a si mesma no escopo do processo cultural de formação de identidade. A vitimização alimenta as pessoas com a autoestima de serem impotentes e moralmente superiores aos algozes; mas, ao mesmo tempo, sobrecarrega as pessoas com o pesado fardo do sofrimento. O sofrimento tende a levar as pessoas a querer que ele termine e seja revertido, e suas atividades para tal são guiadas por uma visão de felicidade. Ser uma vítima é um desafio para se libertar da vitimização e se tornar senhor da própria vida. Isto implica que a inocência da vitimização deve ser descartada? Pode a dor da vitimização ser encerrada somente quando se perde a própria superioridade moral?

A mesma tendência de redefinir o próprio *eu* se efetua na mente dos que têm sido sobrecarregados com o pesado fardo da imoralidade ou, no pior caso, do crime: do crime contra a humanidade. Eles enfrentam o fato de terem posto seu “eu” interior no âmbito tenebroso de haver perdido a própria humanidade. Sem uma luz nestas trevas – como poderia a história alimentar sua autoestima com um futuro que defende o contrário do que aconteceu no passado?

Este impulso para além da moralidade provém da relação entre vítimas e algozes, bem como entre seus descendentes. A moralidade os separa. Princípios morais de humanidade partilhados e mutuamente confirmados constituem um abismo de exclusão mútua. É esta comunhão na universalidade de valores que os separa. Eles mutuamente confirmam o fardo de um legado perturbador em sua identidade histórica. Vivem como gêmeos siameses que foram intimamente atados um ao outro, evitando que sigam suas vidas de maneira autônoma e independente, nas quais podem buscar os valores morais partilhados segundo suas diferentes condições de vida. Separar os gêmeos é uma tarefa difícil e sem garantia de sucesso.

O caminho mais fácil e mais frequentemente praticado de superar esse dilema da moralidade na formação da identidade é esquecer os eventos que devem ser moralmente condenados. Devemos honrar a sabedoria dos antigos tratados gregos de paz, que incluíam a obrigação de esquecer os fatos que causaram a guerra e o que aconteceu nela?⁵³

A despeito dessa obrigação de esquecimento, as guerras permanentemente travadas na Grécia indicam que as dolorosas experiências históricas não podem simplesmente ser esquecidas, mesmo se a razão política assim o exigir. Este é o caso, sobretudo, quando os eventos ficam gravados nos recursos da própria mente e na do último inimigo. Ao menos no nível inconsciente, há uma tradição

⁵³ FLAIG, Egon. Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur: Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr. *Saeculum* 42 (1991), pp.129-149.

e memória dos esquecidos.

Então, não há alternativa à tarefa amarga de elaborar as pesadas experiências de modo que se escape da identidade constituída de forma exclusivamente moral. O primeiro passo para uma perspectiva de futuro precisa ser escapar da conexão imediata (quando não supratemporal) com o passado. A distância pode ser engendrada pelo luto. O enlutado adquire consciência da experiência de perda da humanidade das vítimas e de seus descendentes. Nessa hora, os elementos perdidos da identidade (por exemplo, sua dignidade como seres humanos) se tornam aparentes por sua ausência, provendo, assim, a identidade danificada com uma nova dimensão e qualidade de memória. Uma transformação similar de conscientização pode ser feita pelos algozes e seus descendentes. Eles podem perceber a perda de humanidade que os atos imorais e criminosos causaram dentro de si mesmos. Assim, eles podem redescobri-la, adquirir consciência de sua ausência (histórica) e recuperá-la. E ao buscá-la, eles podem ampliar o âmbito de sua identidade mediante uma consciência constitutiva de sua humanidade (historicamente) ausente.

Como o ato de luto atinge o fato de que ocorreu uma perda da identidade humana? A humanidade perdida não pode ser revitalizada. Mas o que pode acontecer pelo ato de luto é que a assustadora qualidade da identidade partida desaparecerá. Aqueles que sofrem pelas ações que lhe foram impingidas (enquanto são conscientes de sua inocência e de sua responsabilidade histórica) podem encontrar um lugar no escopo de sua identidade. Isto então mudou seu caráter – de pura destrutividade para o desafio de uma vida plena de sentido.

Se o processo de luto foi bem sucedido, os enlutados conquistaram uma nova qualidade de sua memória e de sua consciência histórica. Eles transcenderam o caráter exclusivo da moralidade, onde bem e mal definem tanto a si mesmos como os outros. No caso dos algozes e de seus descendentes, eles integraram os outros em si mesmos. O lado tenebroso de sua história não é mais extraterritorializado em prol do resgate de um resto de autoestima (seja da qualidade moral da inocência ou autocondenação ao assumir a responsabilidade histórica). Agora, os crimes se tornaram parte de sua própria história — ‘própria’ no sentido de ser apropriada como parte de si mesmos em sua memória e consciência histórica.

Esta apropriação é uma chance de superar o fardo de serem vítimas inocentes ou algozes responsáveis e sua subsequente mutua exclusão moralista. É uma chance para perdoar. Ao perdoar, é transgredido o âmbito da moralidade como força mental de formação de identidade. Aqueles que perdoam e aqueles que são perdoados experimentam a reconquista de si mesmos e dos outros em um nível de identidade situado para além da validade estrita de valores universalistas.⁵⁴ É o nível pré e pós-moral de autoafirmação, em que o sujeito humano é capaz de reconhecer a humanidade daqueles que a perderam ou a

⁵⁴ Um exemplo muito impressionante de perdão é o de MOZES KOR, Eva. *Echoes from Auschwitz: My Journey to healing*. Kulturwissenschaftliches Institut (org.). *Jahrbuch 2002/03*. Essen: KWI, 2003.

violaram radicalmente.⁵⁵ É o nível constitutivo de intersubjetividade humana no qual o reconhecimento dos outros é uma condição primária da vida humana.⁵⁶

Não há ainda nas sociedades modernas uma cultura do perdão estabelecida. Mas há uma consciência crescente de que pontes precisam ser construídas sobre o abismo do bem e do mal. Essa cultura começou com as desculpas oficiais por injustiças e imoralidades históricas. E tem havido também moções pelo perdão.⁵⁷ É uma questão aberta se isto indica uma mudança na memória e na história em prol de um novo reconhecimento de humanidade vis-à-vis e na presença plena da desumanidade no passado.

⁵⁵ O tema da re-humanização de algozes desumanos é apresentado de maneira impressionante por GOBODO-MADIKIZELA, Pumla. *A human being died that night: A Story of forgiveness*. Clarmont: Houghton Mifflin Harcourt, 2003. cf. _____. Forgiveness and re-humanization: Stories from South Africa. *Journal of Humanistic psychology* 42, 1 (2002), p.7-32.

⁵⁶ Cf. TOMASELLO, Michael. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens: Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

⁵⁷ Como foi o caso do Presidente da República Federal da Alemanha, Johannes Rau, no Knesset, o Parlamento israelense. Cf. LÜBBE (n.49).