

Texto apresentado, em Praga em Outubro de 2000, ao Congresso da Federação Internacional da Acção dos Cristãos para a Abolição da Tortura.

Texto publicado em “Les droits de la personne en question – Europe – Europa 2000”, publicação FIACAT.

### **Identidade frágil: respeito pelo outro e identidade cultural**

*O filósofo Paul Ricoeur analisa o problema da identidade colocando a questão da memória, a da memória pessoal e da colectiva, num vaivém entre o nível pessoal e o da comunidade. O que torna a identidade frágil, é a relação ao tempo e a confrontação com o outro, sentida como uma ameaça. Uma violência fundadora, legível por todo o lado, conduz a comportamentos onde se opõem os direitos da pessoa e a segurança institucional. Sem sanções, o direito queda-se sob a guarda exclusiva do protesto moral.*

Estou contente com o facto de o nosso colóquio da Federação Internacional da ACAT ter escolhido como tema a questão da identidade associada à do reconhecimento de outrem. Esta questão coloca-nos, de facto, diante de uma grande perplexidade que se exprime sob a forma interrogativa: quem somos nós? De forma mais grave, somos de repente confrontados com o carácter presumido, alegado e suposto das reivindicações de identidade. Tal presunção instala-se nas respostas que visam dissimular a ansiedade da questão. À questão quem? Quem sou eu? Nós damos respostas que têm a forma de o quê? Que têm a seguinte forma: eis o que nós somos, nós outros. Somos assim, assim e não de outra maneira. A fragilidade da identidade que vai ocupar-nos de aqui a pouco, mostra-se na fragilidade destas respostas, que têm a forma de «o que?» e pretendem dar a receita da identidade afirmada e reclamada.

### **A questão da memória**

Gostaria de consagrar o primeiro momento das minhas reflexões ao desdobramento da questão no plano pessoal e no colectivo. A questão quem? Pode ser colocada na primeira pessoa do singular: eu, ou na primeira pessoa do plural nós, nós outros. A legitimidade desse desdobramento foi experimentada por ocasião do problema da memória, que vai desempenhar um papel importante na nossa discussão através da narrativa e da história.

Já no plano da memória, a questão do significado da identidade não é fácil neste sentido em que pelo menos, à primeira vista, a memória poderá ser uma identidade não apenas pessoal mas íntima: recordar-se é, ao mesmo tempo, recordar-se de si. Esta é já a lição de Santo Agostinho nas *Confissões* e, na época moderna, a do filósofo de língua inglesa, John Locke. No *Ensaio sobre o entendimento humano*, este filósofo propõe-se identificar todos os termos da seguinte série: identidade, consciência, memória, si. Por identidade, ele entende o primado do mesmo sobre o que ele chama a diversidade e que nós chamamos alteridade; isto, em virtude do princípio segundo o qual uma coisa é a mesma e não uma outra. Esta identidade consigo mesmo que podemos seguir do átomo ao carvalho, que continua o mesmo da semente até

árvore, culmina com o si próprio que se reconhece, no momento da reflexão como o mesmo, através dos diferentes lugares e tempos. E é a memória que atesta a continuidade da existência e a permanência de si mesmo. Tomada radicalmente, esta série de equações não deixa lugar para qualquer coisa semelhante a uma memória colectiva e, correlativamente, para uma ideia de identidade aplicada a grupos, a colectividades, a comunidades e a nações. Tratar-se-ia, quando muito, de uma analogia possivelmente ilusória. No entanto, a experiência comum é contrária a este puritanismo semântico. A memória não é somente rememoração pessoal e privada mas igualmente comemoração, isto é, memória partilhada. Vemo-lo nas nossas narrativas, nas nossas lendas, nas nossas histórias, em que os heróis são povos, tal como indivíduos; vemo-lo nas nossas festas com as suas celebrações e os seus rituais. Não só a ideia de memória colectiva parece apropriada a uma experiência directa e imediata da memória partilhada, mas podemos também legitimamente perguntar se a memória pessoal, privada, não é em grande parte um produto social: pensai no papel da linguagem na memória na sua fase declarativa: uma recordação diz-se na língua materna, a língua de todos, as nossas recordações mais antigas, as da nossa infância, representam-nos associados à vida dos outros, em família, na escola e na cidade; é muitas vezes juntos que evocamos um passado partilhado; por fim, o exame das situações particulares como a da cura psicanalítica revela-nos que a rememoração mais privada não é fácil e exige ser ajudada, até permitida, autorizada por um outro. Em suma, a nossa memória está desde sempre associada à dos outros. Para encerrar rapidamente esta discussão prévia, gostaria de dizer que a atribuição da memória a alguém é uma operação muito complexa que pode ser legitimamente efectuada em benefício de todas as pessoas gramaticais: eu recordo-me, ele/ela recorda-se, nós, eles/elas, recordam-se. Esta atribuição múltipla da memória será doravante o nosso guia na sequência das nossas análises e autorizará um vaivém incessante entre o nível da pessoa e o da comunidade. Vamos ver que este encadeamento é de tal ordem que, em certos casos de identidade colectiva, colocará de forma mais viva e mais inquietante o problema da sua justificação, ou seja, da sua purificação, ou cura, uma vez que é verdade que as nossas memórias colectivas, são memórias feridas, doentes mais ainda do que as nossas memórias pessoais. Estando provisoriamente regulada esta questão da atribuição de igual direito de memória e, através da memória, de identidade a pessoas e comunidades, podemos confrontar-nos com a maior dificuldade, a da fragilidade da identidade. Será ao longo desta segunda fase da nossa investigação que se impõe o confronto com a alteridade de outrem, tanto no plano individual como no plano colectivo.

### **O que será que origina a fragilidade da identidade?**

É necessário indicar a relação difícil da identidade com o tempo como primeira causa da sua fragilidade; dificuldade primária que justifica o recurso à memória enquanto componente temporal da identidade, em ligação com a avaliação do presente e a projecção própria do futuro. Ora, a relação ao tempo cria dificuldades em virtude do carácter equívoco da noção do mesmo, implícita na do idêntico. O que significa, com efeito, continuar a ser o mesmo através do tempo? Dediquei-me anteriormente a este enigma, para o qual propus distinguir dois sentidos do idêntico, o mesmo como *idem*, *same*, *gleich*, o mesmo como *ipse*, *self*, *selbst*. Pareceu-me que a conservação de si no tempo repousa sobre um jogo complexo entre *mesmidade* e *ipseidade*, se ousarmos usar estes barbarismos; os aspectos práticos e anímicos

deste jogo equívoco são mais perigosos que os aspectos conceptuais e epistémicos. Direi que a tentação identitária, a “irracionalidade identitária” como diz Jacques Le Goff, consiste na retirada da identidade *ipse* pelo efeito da identidade *idem*, ou se preferirdes, no deslocamento, na deriva que conduz da flexibilidade própria da conservação de si na promessa, à rigidez inflexível de um carácter, no sentido quase tipográfico do termo.

Paremos um pouco nesta primeira causa da fragilidade. Em virtude do que acabámos de dizer sobre a imbricação da memória individual e da memória colectiva, esta gestão difícil do tempo diz respeito às duas espécies de memória.

No plano individual aprendemos com a psicanálise como é difícil é fazer memória e enfrentar o nosso próprio passado. O sujeito está exposto a traumatismos e feridas afectivas; e, observa Freud num ensaio famoso intitulado *Rememoração, Repetição, Perlaboração (Errinern, Wiederholen, Durcharbeiten)*, tem a propensão de ceder à compulsão da repetição que o psicanalista atribui às resistências do recalçamento. O resultado é que o sujeito repete os seus fantasmas em vez de os elaborar; e mais do que isso deixa que eles se transformem em acto, segundo gestos que o ameaçam a si e aos outros. A analogia torna-se evidente ao nível da memória colectiva: as memórias dos povos são memórias feridas, assombradas pela recordação das glórias e das humilhações de um passado longínquo. Podemos até espantarnos e inquietar-nos pelo facto de a memória colectiva apresentar uma versão caricatural desses acessos de repetição e de passagem a acto, sob a forma da assombração de um passado indefinidamente repisado. É preciso mesmo reconhecer que o trabalho de memória é mais difícil de conduzir no plano colectivo do que no plano individual e que as possibilidades da cura psicanáltica neste caso não têm equivalência. Onde se situaria o equivalente à transferência? E o do colóquio? Quem é o psicanalista? Quem pode dirigir o trabalho de perlaboração, de *working through*? A questão torna-se mais perturbadora ainda quando acrescentamos, à ideia de trabalho da memória, a de trabalho da dor. Um outro ensaio de Freud diz que esta consiste no tratamento emocional da perda do objecto de amor e, por isso, também no tratamento da perda do objecto de ódio. O sujeito é convidado a romper os laços resultantes dos seus investimentos libidinosos, um a um, sob o duro constrangimento do princípio de realidade, oposto ao princípio do prazer. É o preço a pagar por um desinvestimento libertador; de outro modo, o sujeito é conduzido pelo caminho que leva da dor à melancolia, à depressão, ou à perda do objecto junta-se a da estima de si, desse *Ichgefühle* de que fala Freud. A este respeito, devemos ser alertados por uma nota deste ensaio: falando dos sujeitos melancólicos, Freud diz que os seus “lamentos são acusações” [*Ihre Klagen sind Anklagen*]. Tudo se passa como se o ódio de si se transformasse em ódio de outrem na funesta química da melancolia. O resultado desta análise é que o trabalho da memória sobre si não se efectua sem um trabalho de dor, o qual não se resume à lamentação passiva, mas consiste num trabalho feito sobre a perda, que é levada até à reconciliação com o objecto perdido, no termo da sua completa interiorização.

Os paralelos com o plano da memória colectiva não faltam; a noção de objecto perdido encontra uma aplicação directa nas “perdas” que afectam igualmente o poder, o território e as populações que constituem a substância de um Estado. As dificuldades em fazer o luto são aqui até mais graves do que no plano individual. Daí o carácter equívoco das grandes celebrações funerárias em torno das quais se reúne um povo mortificado. E a frase “*ihre Klagen sind Anklagen*” soa de modo sinistro, a esse nível. O facto perturbador é que a memória

das feridas é mais longa e mais tenaz no plano colectivo do que no plano individual; os ódios são aí milenares e inconsoláveis. Daí a impressão de excesso que elas transmitem: demasiada memória aqui, demasiado esquecimento acolá. A mesma memória repetitiva, a mesma memória melancólica conduz alguns à passagem a acto, visível nas violências que não são simbólicas e outros à repetição assassina das feridas antigas. É no plano da memória colectiva, mais ainda talvez do que no da memória individual, que a comparação entre trabalho da dor e trabalho da recordação toma todo o seu sentido. Tratando-se de feridas de amor-próprio nacional, podemos justamente falar de objecto de amor perdido. É sempre com as perdas que a memória ferida é obrigada a confrontar-se. O que ela não sabe fazer é o trabalho que a experiência da realidade lhe impõe - um abandono dos investimentos pelos quais a libido continua ligada ao objecto perdido enquanto a perda não for definitivamente interiorizada. Mas esta é igualmente a ocasião de sublinhar que esta submissão à experiência da realidade, constitutiva do verdadeiro trabalho de dor, faz também parte integrante do trabalho da recordação.

No que diz respeito à componente melancólica das perturbações da memória colectiva, podemos inquietar-nos com a ausência de paralelismo no plano terapêutico. Podemos quando muito, apelar à paciência relativamente aos outros e a si mesmo; o trabalho de dor não exige um tempo menor do que o trabalho de memória.

### **O Outro como ameaça**

Vou agora evocar uma segunda fonte de fragilidade da identidade: sentir a confrontação com o outro como uma ameaça. É um facto que o outro, porque é outro, chega a ser entendido como um perigo para a própria identidade, para a do nós e para a do eu. Podemos, com certeza espantar-nos com isto: será que é necessário que a nossa identidade seja frágil ao ponto de não poder suportar, de não poder sofrer o facto de os outros terem formas, diferentes das nossas, de conduzirem a sua vida, de se compreenderem e de inscreverem a sua própria identidade na trama do viver em conjunto? É de facto assim. São realmente as humilhações, os danos reais e imaginários à estima de si, sob os golpes sofridos por uma alteridade mal tolerada, que transformam a relação que o mesmo mantém com o outro, levando-a do acolhimento à rejeição e à exclusão.

Será possível analisar mais profundamente esta reacção hostil ao outro? Podemos talvez encontrar uma raiz biológica para ela, na defesa imunitária do organismo, como acontece na rejeição do intruso no caso dos transplantes; o organismo defende ferozmente a sua identidade, salvo em duas excepções, que são mais do que excepções: o cancro e a gestação do embrião. A este respeito, a sida dá um exemplo perturbador da astúcia do intruso que negocia a passagem através dos ferrolhos da imunidade. Passa-se aqui qualquer coisa nas fronteiras da célula e do organismo: as operações de reconhecimento e de identificação desenrolam-se nestes casos, reguladas por códigos precisos. Esta defesa identitária toma formas propriamente humanas, a partir do instante em que intervém o fenómeno da língua. Apesar dos êxitos relativos da tradução e das trocas linguísticas, as línguas não são hospitaleiras umas para as outras. Surge a este nível qualquer coisa de comparável à defesa imunitária do plano biológico; a linguagem, porém, constitui a mediação essencial entre a memória e a narrativa; as memórias articulam-se em narrativas: Hannah Arendt diz algures

que a narrativa diz o “quem” da acção. Logo, a narrativa contribui facilmente para o fechamento da identidade de uma memória sobre ela mesma; as minhas recordações não são as vossas; em necessidade elas excluem as vossas. Para complicar as coisas, acresce ao sentimento de ameaça resultante de uma alteridade mal tolerada, a relação de inveja que cria não menos obstáculos ao reconhecimento de outrem; a inveja, diz um dicionário, consiste num sentimento de tristeza, de irritação e de ódio contra quem possui um bem que não temos. A inveja torna intolerável a felicidade dos outros. À dificuldade de partilhar a infelicidade, junta-se a recusa de partilhar a felicidade. Seria preciso mostrar aqui como ao lado passivo da inveja se junta o lado activo da rivalidade, na posse; René Girard constrói, a partir desse desejo de usufruir de uma vantagem, de usufruir de um prazer igual ao do outro, a sua teoria da *mimesis* e ainda a sua interpretação do fenómeno do bode expiatório como sendo uma saída da rivalidade mimética que resulta da reconciliação de todos contra um.

Esses fenómenos de defesa, de rejeição e de inveja convidam-nos a ultrapassar a distância entre identidade individual e identidade colectiva; o fenómeno nuclear é o do carácter ameaçador que constitui a simples existência de um outro diferente de mim para a integridade do meu si mesmo. Esta ameaça ressurgiu a uma escala desmedida no plano colectivo. As colectividades têm também um problema de defesa imunitária quase biológica. É mesmo a esta grande escala que se deixam ler fenómenos que nada têm de equivalente, no plano pessoal, a não ser por transferência inversa do plano colectivo para o plano da identidade pessoal. Trata-se dos fenómenos de manipulação que podemos atribuir a um factor inquietante e multiforme que se intercala entre a reivindicação identitária e as expressões públicas da memória. O fenómeno está ligado com a ideologia cujo mecanismo continua naturalmente dissimulado; ao contrário da utopia, com a qual a ideologia merece colocada a par, ele é inconfessável; dissimula-se transformando-se em denúncia dos adversários, no campo da competição entre ideologias; é sempre o outro que estagna na ideologia. Além disso, ele funciona a múltiplos níveis. Mais próximo da acção ele constitui uma estratégia incontornável, enquanto mediação simbólica que depende de uma “semiótica da cultura” (Geertz); é a este título de factor de integração que a ideologia pode jogar um papel de guardiã da identidade. Mas esta função de salvaguarda não é válida sem as manobras de justificação num dado sistema de ordem ou de poder, quer se trate das formas da propriedade, das da família, da autoridade, do Estado e da religião. Todas as ideologias giram, em definitivo, em torno do poder. Delas, passamos facilmente aos fenómenos mais aparentes de distorção da realidade em que os adversários se comparam em acusar-se mutuamente.

Veremos em seguida a que nível os ideólogos podem intervir no processo de identificação de si próprio de uma comunidade histórica: ao nível da função narrativa. A ideologia da memória tornou-se possível por meio das potencialidades de variação que o trabalho de configuração da narrativa oferece. Toda a narrativa é selectiva. Não narramos tudo, mas apenas os momentos notáveis da acção que permitem a encenação por meio da intriga, que envolve não só os eventos narrados mas os protagonistas da acção, os personagens. Daqui que possamos contar sempre de modo diferente. É esta função selectiva da narrativa que abre à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia ardilosa que consiste desde logo mais numa estratégia do esquecimento, tanto quanto da rememoração. Dessas estratégias relevam as tentativas exercidas por certos grupos de pressão quer estejam no poder, na oposição ou refugiados em minorias provocadoras, para impor uma história “autorizada”, uma história

oficial, assumida e celebrada publicamente. De facto, no plano institucional, uma memória praticada é uma memória ensinada; a memorização forçada é assim recrutada em benefício da rememoração das peripécias da história comum conservadas pelos acontecimentos fundadores da identidade comum. O fechamento da narrativa é, assim, posto ao serviço do fechamento identitário da comunidade. História ensinada, história aprendida, mas igualmente história celebrada. À memorização forçada acrescentam-se as comemorações convencionadas. Desta feita, estabelece-se um pacto forte entre rememoração, memorização e comemoração. Esta manipulação da história não é a especialidade dos regimes totalitários; ela é apanágio de todos os zelos da glória.

Dissemos o suficiente relativamente a esta segunda causa da falibilidade da memória e da sua exploração ideológica. Uma das respostas a esse tipo de manipulações deve ser procurada no mesmo nível em que elas se exercem, por privilégio, da narrativa. Podemos, sempre contar de outra forma. No entanto, este recurso não só se abre à distorção dos factos, como à crítica da manipulação. Narrar diferentemente, confrontando narrativas divergentes, como os historiadores aprenderam a fazer no plano da crítica dos testemunhos, narrativas essas tornadas documento e arquivo. Confrontar as narrativas é, desde logo, deixar-se narrar pelos outros e em particular deixar que os outros contem as nossas narrativas fundadoras, e assim aceder a uma encenação diferente dos acontecimentos que estão na base das nossas celebrações comunitárias ou nacionais. Tocamos aqui nos correctivos que a história pode exercitar em relação à memória. Além da sua amplitude no espaço e no tempo, a história fornece o estímulo da comparação, por meio da qual somos convidados a reinterpretar a nossa identidade como diferença em relação às identidades adversas. É nesta via que pode voltar-se contra si mesma a tendência inicial para sentir o confronto com outrem como uma ameaça para a própria identidade, seja esta a do nós ou a do eu. “Confortar a sua identidade, sem recusar a do outro e sem a maltratar”, é o título da nossa sessão. A narrativa crítica pode fazê-lo contra as narrativas da “irracionalidade identitária”.

### **A herança da violência fundadora**

Para finalizar, gostaria de evocar uma última causa da fragilidade da identidade, a herança da violência fundadora. Esta última consideração aproxima-nos das preocupações principais da nossa Federação Internacional da ACAT: a tortura. Enquadramo-la num contexto mais largo ao evocar o que eu acabei de chamar a herança da violência fundadora. É um facto que não existe história que não tenha nascido de uma relação, que se pode dizer original, com a guerra. O que nós celebramos sob o título de eventos fundadores são, no essencial, actos violentos legitimados antes de mais por um Estado de direito precário e, no limite, pela sua própria antiguidade, pela sua vetustez. Não é por acaso que os fundadores da filosofia política, com Hobbes à cabeça, colocaram o receio da morte violenta na base do reflexo de segurança no qual se enxertam as formas variadas e divergentes do princípio de soberania. No sentido forte do termo, é a segurança que os indivíduos esperam do Estado, independentemente da forma como este procede na sua resposta ao receio da morte violenta ao nível institucional.

Evocar este receio, é lembrar o lugar do homicídio na génese do político. Podemos perguntar-nos legitimamente se esta cicatriz foi alguma vez apagada, mesmo nos Estados de direito. As marcas da violência são legíveis por todo o lado. No plano individual, a persistência do espírito

de vingança está no coração do espírito de justiça. Evidentemente que o Estado desarmou os cidadãos, privando-os da possibilidade de fazerem justiça por si mesmos; mas concentrou nas suas mãos o exercício da violência reputada como legítima; toda a punição, por mais proporcionada que seja ao delito e ao crime, adiciona um sofrimento àquele que é infligido ao agressor. E entre as sanções, a pena de morte, justificada no início do século por toda a Europa, continua a ser praticada em muitos Estados, aliás, democráticos. Quer isto dizer que o exercício da morte violenta não foi erradicado dos nossos Estados de direito.

Propõe-se neles uma discordância de um tipo particular, que distingue de forma radical o plano político do plano privado na ordem das relações exteriores. A saber, que os comportamentos de hostilidade entre os povos ou os seus Estados são de uma ordem distinta das relações de inimizade entre particulares; estas permanecem acessíveis ao compromisso, à transacção. Ao nível dos Estados prevalece a relação amigo inimigo que provoca danos nas situações em que a sobrevivência ou a integridade da comunidade estão em jogo. Sabemos de que forma um pensador político como Carl Schmitt concluiu nesta linha de pensamento. O que quer que pensemos, o problema agudo da guerra e do seu direito cruel continua actual. O que dizer, em particular, do assentimento dado ao homicídio nos períodos de guerra? Matar não é apenas permitido mas exigido. Ora, sabemos bem que é sob a cobertura do pretense direito de guerra que a tortura foi e é ainda praticada. Claro que foram impostos limites a este pretense direito pela comunidade internacional, com a designação de crimes de guerra, para já não falar do genocídio e dos crimes contra a humanidade. Ora, a tortura e os tratamentos desumanos figuram entre os crimes de guerra. Mas esse direito permanece destituído de sanções, continua apenas a sob a guarda exclusiva do protesto moral. Devemos pelo menos saber porque é que protestamos e militamos. É em nome da ideia de dignidade de todo o ser humano, mesmo culpado; do seu direito a consideração. Porque, por trás do fazer sofrer esconde-se uma humilhação que gostaria que o outro perseguido perdesse o respeito por si e se desprezasse.

Aqui o meu discurso encontra-se com os dos outros oradores deste colóquio e os de todos os seus participantes.