

## Identidade Nacional e Memória Coletiva: aproximações possíveis

### National Identity and Collective Memory: possible approximations

Caroline Gonzaga<sup>1</sup>

Douglas Gasparin Arruda<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo, propomos discutir as aproximações entre a construção da identidade nacional e o desenvolvimento de memórias coletivas. Partimos de nosso contexto atual – um Brasil em efervescência, que já passou por muitas cisões políticas – para iniciarmos nossas reflexões nos campos da identidade e da memória. De início, consideramos que a identidade nacional nunca é pré-estabelecida, existindo apenas enquanto construção. Para que ela se solidifique necessita que memórias sejam compartilhadas, em outras palavras, necessita que a nação construa um escopo de memórias coletivas. Portanto, identidade nacional e memória coletiva estão indissolúvelmente ligadas. Para compreender essa ligação realizamos uma discussão bibliográfica que perpassa autores como Fiorin, Bauman, Detienne (que tratam sobre a questão da identidade), Candau, Halbwachs e Jelin (mais próximos dos estudos da memória).

**Palavras-chave:** Identidade Nacional; Memória Coletiva; Teoria da História; Historiografia.

**Abstract:** This article proposes to discuss the approximations between the construction of national identity and the development of collective memories. We start from our actual context – an effervescent Brazil, that already passed through lots of political scissions – to build our reflections on the fields of memory and identity. From beginning, we consider that the national identity is never pre-established, existing only as construction. For that it solidifies, it needs that the memories are shared, or, in other words, it needs that the nation build a scope of collective memories. Therefore, national identity and collective memory are indissolubly connected. To comprehend this connection, we realized a bibliographical discussion that included authors like Fiorin, Bauman and Detienne, that deal with the issue of identity, and Candau, Halbwachs and Jelin, authors that deal more closely with memory studies.

**Key-Words:** National Identity; Collective Memory; Theory of History; Historiography.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História na Universidade Federal do Paraná, na linha de pesquisa “Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimento na história”. Possui mestrado em História pelo PPGHIS-UFPR (2020) e graduação em História – Licenciatura e Bacharelado – pela UFPR (2016).

<sup>2</sup> Doutorando em História na Universidade Federal do Paraná, na linha de pesquisa “Arte, memória e narrativa”. Possui mestrado em História pelo PPGHIS-UFPR (2017), especialização em Inovação e Tecnologias na Educação pela UTFPR (2019) e graduação em História – Licenciatura e Bacharelado – pela UFPR (2011).

No dia 19 de julho de 1971 a banda Mutantes<sup>3</sup> teve sua música “Cabeludo Patriota” censurada pela ditadura militar brasileira. A letra, com duas estrofes e seis versos, dizia:

Venha ver as minhas cores  
Agora é hora do cabelo crescer  
Hasteei o meu cabelo  
Para que o sol fique sabendo das coisas

O meu cabelo é verde, amarelo, violeta e transparente  
A minha caspa é de purpurina, minha barba azul anil

Segundo o censor a música foi “vetada por ser uma sátira desairosa ao símbolo nacional”. O documento com a justificativa, disponibilizado pelo Arquivo Nacional, deixa subentendido que a censura considerou essa música um desrespeito com a bandeira do Brasil. Este episódio demonstrou como os símbolos nacionais eram caros para a ditadura militar brasileira.

Findado esse período vimos ressurgir ondas de manifestações que acataram as cores da bandeira nacional como seu símbolo. Podemos lembrar aqui o movimento dos Caras-Pintadas, que pedia o impeachment de Fernando Collor de Mello, e, mais recentemente, as manifestações pelo impeachment de Dilma Roussef e pró Jair Bolsonaro. Por que as cores da bandeira ganharam importância, repetidas vezes, na história do Brasil? Talvez a resposta mais simplista caminhe na direção de uma identidade nacional inculcada no imaginário social de nosso país.

Bronislaw Baczko (1985, p. 297-298) demonstrou que qualquer poder, designadamente o poder político, rodeia-se de representações coletivas onde o domínio do imaginário e do simbólico é um lugar estratégico. Exercer um poder simbólico consiste em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos. Por consequência, os bens simbólicos que qualquer sociedade fabrica constituem o objeto de lutas e conflitos que hierarquizam e monopolizam certas categorias de símbolos.

Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põem de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provam, se necessário fosse, o caráter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc. (Baczko 1985, p. 298-299).

Considerando os apontamentos feitos acima, acreditamos que refletir sobre a questão da identidade nacional no contexto atual de um Brasil em efervescência é uma tarefa árdua, mas necessária. Para

---

<sup>3</sup> Grupo musical formado em 1966 por Arnaldo Baptista, Sérgio Dias e Rita Lee (Santos 2008, p. 10).  
Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

posicionar-se nesse debate permeado por cisões interpretativas é necessário primeiro compreender como a identidade nacional se insere no cotidiano dos indivíduos.

Visto que uma identidade nacional nunca é pré-estabelecida, existindo apenas enquanto construção, para que ela se solidifique necessita que memórias sejam compartilhadas. Em outras palavras, necessita que a nação construa um escopo de memórias coletivas. Portanto, identidade nacional e memória coletiva estão indissolúvelmente ligadas. Partindo deste pressuposto, o presente artigo tem como objetivo realizar uma discussão teórica que coloque em debate a identidade e a memória para responder o seguinte questionamento: quais aproximações e relações existem entre *identidade nacional* e *memória coletiva*?

### **Definindo conceitos: Identidade e Memória**

Joël Candau (2011, p. 9-10) apontou que, assim como a noção de cultura, os conceitos de identidade e memória são fundamentais para qualquer um que tenha interesse no campo das Ciências Humanas e Sociais. Para ele, as identidades são uma construção social que se moldam em uma relação dialógica com o *outro*. Já a memória se apresenta como uma reconstrução continuamente atualizada do passado. Diante da “crise do presenteísmo”, do desaparecimento de referências e diluição de identidades, a busca memorial pode ser vista como uma resposta às identidades frágeis, assim como as tensões identitárias podem ser uma consequência da perda de memória.

Podemos definir a identidade como: um *estado* que resulta, por exemplo, de instâncias administrativas como o documento de identidade; ou como uma *representação*, que é a ideia que temos de quem somos; ou ainda como um *conceito*. Porém, se aplicamos esse conceito a um grupo sua complexidade aumenta, tendo em vista que não é possível designar com rigor uma “recorrência”, admitindo que um indivíduo jamais é idêntico a outro. Nesse caso o termo é usado em um sentido menos restrito, próximo ao da semelhança. Admitindo um uso menos rigoroso, até mesmo metafórico, a identidade pode ser definida como uma *representação* (CANDAU 2011, p. 25).

O linguista José Luiz Fiorin (2009, p. 116-117) retratou que a identidade nacional é uma criação moderna: ela começou a ser construída no século XVIII e se desenvolveu plenamente no século XIX, já que antes dessa época não se pode falar em nações propriamente ditas. Podemos compreender que uma nação é feita por um legado de lembranças que é aceito por todos. Sendo assim, a nação é uma herança, tanto simbólica quanto material e pertencer a uma nação é ser herdeiro de um patrimônio comum. Dessa forma, a nacionalidade é também uma identidade. Entretanto, para criar um mundo de nações não bastava fazer um inventário de heranças, era preciso construí-las. Era necessário buscar um fato que pudesse testemunhar um passado prestigioso que representasse uma coesão nacional e esta é uma tarefa longa e coletiva. Assim

sendo, a nação nasce de uma invenção e é condensada numa alma nacional que deve ser elaborada. É necessária uma história que estabeleça continuidade com ancestrais, que elenque heróis e modelos de virtude nacionais, que se organize sob uma única língua e que tenha monumentos culturais, paisagem típica, hino, bandeira, especificidades culinárias, etc. Tudo isso leva a pensar que a identidade nacional é um discurso, e, como todo discurso, é constituída dialogicamente.

No *Dicionário de Conceitos Históricos*, de Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, podemos ver a seguinte definição para o conceito de *identidade*:

Todos temos identidade, a palavra inclusive está em nosso dia a dia: no Brasil somos registrados em um documento, a carteira de identidade. Tal documento é a representação oficial do indivíduo como cidadão. Ele é uma representação, entre várias, de nossa identidade social. Para a história, o conceito de identidade é pensado através do conceito de memória. Para David Lowenthal, identidade e memória estão indissociavelmente ligadas, pois sem recordar o passado não é possível saber quem somos. E a nossa identidade surge quando evocamos uma série de lembranças. Isso serve tanto para o indivíduo quanto para grupos sociais. Outra maneira de pensar a identidade é através dos Estudos Culturais, surgido na Inglaterra no final do século XX, com autores como Stuart Hall. Tem como objetivo criticar hierarquias culturais [...] discutindo conceitos como raça, etnia e nação, do ponto de vista da produção cultural. Neste sentido, a compreensão de identidade deve levar em conta sua relação intrínseca com a diferença, pois a identidade não existe sem a diferença [...] Identidade também é uma construção histórica, e é construída em comparação com outras identidades e pela prática da rememoração, através de um modelo de ação coletiva. Nós identificamos o que somos para nos distinguir de outras pessoas e grupos sociais (SILVA; SILVA 2009, p. 202-205).

Tratando especificamente sobre memória, vemos que esta palavra tem uma origem latina: deriva de *menor* e *oris*, e significa “o que lembra”. Em um nível individual a memória é a capacidade de um conjunto de funções psíquicas que possibilitam conservar informações pelas quais os indivíduos podem atualizar informações passadas, ou informações do que ele representa como passado. Relacionando-se com a dimensão do tempo passado, a memória também estabelece uma interação com o esquecimento ou apagamento (Padrós 2001, p. 79-80). Ademais, Helenice Rodrigues da Silva (2002, p. 426) apresentou a memória (tanto coletiva quanto individual) enquanto um instrumento fundamental do laço social que, nas últimas décadas, tornou-se um dos objetos centrais de análise dos historiadores do tempo presente.

No verbete *memória*, do *Dicionário de Conceitos Históricos*, os autores afirmaram que:

A memória não é apenas individual. Na verdade, a forma de maior interesse para o historiador é a memória coletiva, composta pelas lembranças vividas pelo indivíduo ou que lhe foram repassadas, mas que não lhe pertencem somente, e são entendidas como propriedade de uma comunidade, um grupo. O estudo histórico da memória coletiva começou a se desenvolver com a investigação oral. Esse tipo de memória tem algumas características bem específicas: primeiro, gira em torno quase sempre de lembranças do cotidiano do grupo, como enchentes, boas safras ou safras ruins, quase nunca fazendo referências a acontecimentos históricos valorizados pela historiografia, e tende a idealizar o passado. Em segundo lugar, a memória coletiva fundamenta a própria identidade do grupo

ou comunidade, mas normalmente tende a se apegar a um acontecimento considerado fundador, simplificando todo o restante do passado. Por outro lado, ela também simplifica a noção de tempo, fazendo apenas grandes diferenciações entre o presente (“nossos dias”) e o passado (“antigamente”, por exemplo). Além disso, mais do que em datas, a memória coletiva se baseia em imagens e paisagens. O próprio esquecimento é também um aspecto relevante para a compreensão da memória de grupos e comunidades, pois muitas vezes é voluntário, indicando a vontade do grupo de ocultar determinados fatos. Assim, a memória coletiva reelabora constantemente os fatos (SILVA; SILVA 2009, p. 276).

Nesses primeiros apontamentos sobre os conceitos aqui mobilizados é possível observar aproximações entre a identidade nacional e a memória coletiva. Para ampliar nossa análise teórica-historiográfica, passamos agora para uma discussão a respeito do debate europeu sobre identidade nacional.

### **Identidade Nacional: em torno do debate europeu**

Para compreender o debate europeu em torno da identidade nacional faremos uma análise das ideias e intuições teóricas de Marcel Detienne: helenista belga, formado em Filologia Clássica e doutor em Filosofia e Letras pela Universidade de Liège e Ciências Religiosas pela École Pratique des Hautes Études na década de 1960 (Joly 2013, p. 49). A pesquisa que o tornou conhecido está relacionada aos estudos da religiosidade helênica, utilizando-se da metodologia comparativa de aproximação entre história e antropologia. Em seu último trabalho, *A identidade nacional, um enigma* (2010) – lançado no Brasil em 2013 – o autor apresentou um estudo sobre a questão da identidade nacional com enfoque no caso francês, partindo de uma abordagem capaz de mobilizar ao mesmo tempo história e antropologia para comparar os desdobramentos desse conceito no passado e presente da Europa.

De partida, Detienne definiu identidade como:

[...] palavra técnica da medicina legal entre o vivo e o morto, entre “ser identificado” e, por exemplo, se identificar consigo mesmo ou com um outro, ou mesmo com outra coisa ainda por vir, quem sabe? É bom para o vivo não esquecer que há “identidade” quando um esqueleto é submetido ao exame dos serviços da polícia judiciária para saber se ele é mesmo o de tal indivíduo, distinto de todos os outros. Nesse estágio da investigação, não há necessidade alguma de levantar os indícios que permitiriam saber que consciência essa “pessoa” teve de si mesma. A identidade física submetida à identificação nos parece brutal e grosseira; ela é, no entanto, primeira e fundamental, quaisquer que sejam as sofisticadas tecnológicas. É ela que faz lei quando se trata de estabelecer o que chamamos “nacionalidade”, seja esta ou não uma componente da “pessoa” (DETIENNE 2013, p. 5).

Essa interpretação do conceito de identidade enquanto diferenciação que nos permite identificar – sob uma perspectiva, inclusive, médica e jurídica – foi, adiante, articulada com a questão da nação e, por fim, da identidade nacional. A nação, para Detienne, refere-se ao conjunto de indivíduos caracterizados “por

uma comunidade de origem, de língua, de cultura”. A nação implica, dessa forma, numa espontaneidade “essencial para a força de um povo, com seus sentimentos e suas paixões” (DETIENNE 2013, p. 5). Nesse sentido, Detienne iniciou suas aproximações com o campo da antropologia:

[...] o que o saber antropológico traz de mais precioso para as ciências humanas é a arte de colocar em perspectiva figuras e configurações dissonantes, ou seja, maneiras radicalmente diferentes de pensar e representar o que parece fazer parte do “senso comum”. Por exemplo, “ter uma identidade” ou uma “nacionalidade” (DETIENNE 2013, p. 7).

O autor deu destaque para as relações entre a educação primária e a construção de um sentimento de identidade, onde os manuais de *História da França*, “instituíram a educação moral e fortaleceram o culto da pátria, para além mesmo de todas as expectativas”. Por um lado, há a importância daqueles que ainda estão dando seus primeiros passos na França, as crianças; por outro, Detienne observou que a questão da identidade nacional também é atravessada pelos mortos, onde o poder da Igreja católica romana ocidental se mostrou como parte fundamental na construção das narrativas mitológicas, articulando a terra, os mortos e a ancestralidade à narrativa identitária. O cemitério se constitui, portanto, enquanto espaço da sacração da terra, onde o culto aos mortos será enfim consolidado (DETIENNE 2013, p. 20). A Igreja, assim, num movimento de conquista, impõe

[...] progressivamente o caráter religioso do espaço funerário coletivo. Em conformidade com os livros pontificais, o bispo deve consagrar solenemente o espaço cemiterial reservado à paróquia, ali onde são postos na terra os corpos dos cristãos batizados. O cemitério cristão se torna o lugar protegido e reservado onde repousam juntos todos os membros da comunidade paroquial, estritamente separados dos “estrangeiros”. Os corpos dos judeus, dos infiéis e dos maus cristãos não devem macular a terra consagrada, o território onde o “sagrado” foi enraizado através de percursos rituais repetidos em volta das sepulturas à sombra das igrejas (DETIENNE 2013, p. 20, 21)

A relação entre identidade nacional e a terra dos vivos e dos mortos, daqueles que merecem seu lugar no cemitério separados do “outro” – o inimigo, o não cristão, o estrangeiro, enfim, todo aquele que não compartilha dos laços sagrados de pertencimento franco-cristão – está, inclusive, marcada no simbólico hino nacional francês, onde o refrão da *Marselhesa* convoca: *Aux armes, citoyens, formez vos bataillons, marchons, marchons! Qu'un sang impur, abreuve nos sillons!* Ainda hoje, na França dos partidários do *Rassemblement National*<sup>4</sup> e suas pautas anti-imigratórias, há quem faça a leitura desse refrão como um chamado à eterna cruzada cristã contra o inimigo islâmico, esse *sang impur*, representante da permanente

---

<sup>4</sup> O *Rassemblement National* é o terceiro maior partido da França. Sua maior liderança, Jean-Marie Le Pen, chegou ao segundo turno das últimas eleições (2017) e obteve expressivos 33,9% dos votos, insuficientes para derrotar seu rival, Emmanuel Macron, mas que representa a maior votação na história do partido de extrema direita.

ameaça aos valores tradicionais e, nesse caso, ao que parte dos franceses considera como sua identidade nacional.

Não surpreende (ao menos a nós, brasileiros acostumados com as manifestações que tomaram conta do país antes do golpe de 2016) que as cores utilizadas para identificar o partido *Rassemblement National* sejam justamente as mesmas da bandeira tricolor francesa. Terra dos vivos que podem continuar vivendo e dos mortos que podem em paz serem enterrados no “sagrado” solo francês: há um eterno vínculo que liga ambos a terra e insere-os numa mesma narrativa mitológica do passado.

Ao longo dos séculos XII e XIX, apontou Detienne (2013, p. 21), o catolicismo romano espalhou pela Europa a “representação da Igreja como uma sociedade espiritual formada pelos vivos e pelos mortos”. Disso resultou a chamada “dívida para com os mortos” que foi pautada por historiadores e filósofos ao longo da segunda metade do século XX, onde a história recebe a missão

De “acalmar os mortos que assombram ainda o presente e de lhes oferecer túmulos escriturários”. Há aí uma “singularidade ocidental”: para todo historiador, “escrever é reencontrar a morte que habita este lugar, manifestá-la através de uma representação das relações do presente com seu outro” (DETIENNE 2013, p. 21).

Assim, da ideia de uma herança para com os mortos, de acordo com Detienne, passa-se, a partir de Paul Ricoeur, “à afirmação de que nós, historiadores, estamos em dívida, uma dívida para com os mortos”. O nascimento dessa espécie de culto aos mortos está relacionado ao próprio nascimento da ideia de família e, em complemento, a de propriedade da terra. Essa religião dos ancestrais, que se dá a ver “na aurora de nossa história, que ‘começa com os gregos’, como convém ensinar desde a mais tenra idade” pode, assim, ser analisada em seu aspecto fundamental, basilar na concepção de uma identidade comum entre aqueles que partilham das mesmas narrativas mitológicas (DETIENNE 2013, p. 22-23). De Michelet a Braudel podemos observar que os historiadores

[...] partilham crenças que batizam de convicções, e que delimitam por algum tempo a natureza de suas questões e a orientação de seus trabalhos. Posto que eles são comumente investidos do cargo de “Guardiães da Tradição” nas sociedades europeias, os helenistas historiadores contribuíram para fazer crer que, da Antiguidade a nossos dias, uma mesma corrente religiosa irriga a família, a propriedade da terra e os mortos (DETIENNE 2013, p. 25).

Aprofundando a questão da dívida com os mortos, podemos pensar em Walter Benjamin, que apresentou um ponto de vista diferente quanto ao processo narrativo mitológico e sua dívida para outros mortos – estes que, na verdade, foram derrotados pelos “vencedores” da história tradicional:

O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN 1987, p. 222-232).

Para o historiador Michel de Certeau a história “reapresenta mortos no decorrer de um itinerário narrativo”. Assim sendo, a escrita da história representa um rito de sepultamento. “Marcar” um passado é dar um lugar à morte e, também, estabelecer lugar para os vivos: “A escrita não fala do passado senão para enterrá-lo. Ela é um túmulo no duplo sentido de que, através do mesmo texto, ela honra e elimina” (Certeau 1982, p. 106-108).

Através destas constatações vemos que a questão da identidade nacional permeia tanto o universo dos vivos, quanto o universo dos mortos. Mais ainda, é através dos mortos que os vivos constituem suas identidades.

## **Identidade Nacional no contexto brasileiro**

Deslocando o eixo de análise da Europa de Detienne, Benjamin e Certeau para o Brasil, o que poderia significar essa “dívida para com os mortos” sob uma perspectiva brasileira? E, indo um pouco além e puxando mais um questionamento de Detienne (2013, p. 28): é possível uma história nacional que preste contas a si mesma de seu próprio passado? O que isso quer dizer para uma “civilização”?

O que sempre sustentou o processo “civilizatório” ocidental foi a exploração de outros povos; se antes, com a escravidão, o colonialismo e o neocolonialismo essa exploração se fez nítida aos olhares contemporâneos, hoje o que vemos é um aperfeiçoamento de suas engrenagens. Esta segue existindo e continua num mesmo sentido: o de oferecer aos poucos privilegiados o gozo de uma vida que se pode dizer, nos termos europeus, civilizada. Aos que vivem nas margens do processo civilizador, o que sobra é a “barbárie”.

É de dentro desse cenário que acreditamos ser fundamental pensarmos em como nós, brasileiros, nos construímos coletivamente e como as narrativas acerca da identidade nacional nos impactam. Não há uma visão única sobre essa identidade. A construção das mitologias fundacionais mostra-se, desde sempre, como um campo de disputas. Sobre essa perspectiva, o filósofo Renato Nunes Bittencourt argumentou:

Dessa maneira, a questão do que consistiria a genuína essência do povo brasileiro é um tema amplamente discutido ao longo da história das ideias e da cultura social de nosso país,

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021

questão essa que, certamente, jamais alcançará resultados satisfatórios e definitivos, sobretudo pela complexidade que tais reflexões acarretam para todos aqueles que se dedicam ardorosamente para a prática desta envolvente tarefa (BITTENCOURT 2013, p. 124-125).

No Brasil podemos considerar duas visões antagônicas da identidade nacional que vão ganhar destaque. Uma delas partiu do positivismo francês e, adotando os princípios eugenistas, buscou uma inserção da mitologia identitária brasileira na narrativa eurocêntrica já consolidada através de uma ideia de identidade pura, unitária – e que gerou, inclusive, a política do branqueamento. Sobre esse posicionamento, Bittencourt apresentou a seguinte análise:

[...] apesar da inestimável riqueza (da miscigenação racial e social presente ao longo da formação étnica brasileira) que proporcionou para o desenvolvimento de nossa cultura, conforme qualquer indivíduo apreciador de nossos valores tradicionais pode obter conhecimento, não era respeitada quando se iniciou a moderna construção ideológica moderna das Ciências Humanas, sobretudo a Antropologia e a Sociologia, enquanto ramos do conhecimento marcados profundamente por uma perspectiva epistemológica caracteristicamente eurocêntrica. [...] Tais ciências tendenciosamente consideravam qualquer manifestação cultural que fosse estranha ao solo e tradições milenares do Velho Mundo como inferior, atrasada, primitiva. Inclusive, em um âmbito político e econômico, tal concepção legitimou as ações colonialistas e imperialistas dos países europeus sobre os povos asiáticos, africanos e mesmo de alguns territórios americanos, de modo que, em nome da magnitude europeia, diversos povos foram oprimidos, perdendo sua liberdade política e sofrendo da ruína econômica, nos quais muitos ainda não conseguiram se recuperar (BITTENCOURT 2013, p. 126-128).

A outra possibilidade de interpretação para a identidade nacional, influenciada pelo mito da democracia racial de Gilberto Freyre, questão que estava esboçada também no romantismo literário brasileiro, apontou para a aceitação de uma pluralidade harmônica, encontrando a especificidade da formação do povo brasileiro justamente naquilo que a Europa rechaçou desde sempre nas suas mitologias identitárias: a alteridade. Atualmente o mito da democracia racial é amplamente questionado, mas a busca por uma identidade inclusiva permanece presente fazendo frente aos projetos de uma identidade única, branca, ocidental, greco-romana, etc.

Ao tratar sobre a comemoração dos 500 anos do Brasil, Silva salientou que a noção de identidade nacional defendida se baseava na ideia de harmonia e cordialidade entre brancos, índios e negros. Dessa forma, os discursos comemorativos “reproduziram os velhos clichês da sociologia”, considerando também que comemorar significa reviver de forma coletiva a memória de um acontecimento considerado como ato fundador, sacralizando os grandes valores e ideias de uma comunidade (Silva 2002, p. 432). Por esse motivo:

Essa representação social forjada ao longo dos séculos, sem dúvida, deixou rastros na memória coletiva. Assim, os discursos comemorativos tiveram por fundamento, além das ideias de mestiçagem desenvolvidas pelo sociólogo Gilberto Freire, as representações do “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda, as da “sexualidade extrema” de Paulo Prado, e até mesmo as do “bandido e do herói” do antropólogo Roberto da Matta (SILVA 2002, p. 433, 434).

Maria Queiroz (1989, p. 29-30) em seu artigo “Identidade cultural, identidade nacional no Brasil”, desenvolveu de maneira pormenorizada essas questões. Por meio de seu texto percebe-se que, no século XIX, um dos primeiros problemas que os cientistas sociais brasileiros tentaram resolver foi o da existência da *brasilidade*. Para eles (Raymundo Nina Rodrigues, Sylvio Romero e Euclides da Cunha) essa brasilidade deveria ser composta por duas vertentes: um patrimônio cultural formado de elementos harmoniosos que se conservaria através do espaço e do tempo e a partilha desse patrimônio pela grande maioria dos brasileiros. Porém, ao observarem o patrimônio cultural, os pesquisadores desse período estavam conscientes da heterogeneidade de traços culturais ligados a grupos étnicos diversos que coexistiam no espaço nacional. Sendo assim, esses traços culturais não eram, de modo algum, harmoniosos e capazes de unir todos os habitantes que coexistiam no Brasil. Então, os cientistas sociais do período acusavam a persistência de costumes bárbaros, aborígenes e africanos de serem obstáculos que impediam o Brasil de chegar ao esplendor da civilização europeia – sendo também um entrave para a formação de uma verdadeira identidade nacional.

No mesmo período, os candomblés significavam uma defesa cultural para os africanos e seus descendentes. Por meio deles, os indivíduos guardavam suas maneiras de ser e pensar, ou seja, seu patrimônio específico, impedindo que a cultura ocidental destruísse suas coletividades. Nina Rodrigues alertava aos seus conterrâneos sobre a ameaça dos candomblés, além disso, seus textos reforçavam o sentimento de perigo que assolava as elites, pois eram menores numericamente do que os africanos e seus descendentes. Com a Lei Áurea, em 1888, as preocupações dos brancos aumentaram: quando os negros passaram a ser cidadãos, sua cultura, representada nos candomblés, ameaçaria ainda mais a cultura branca e ocidental. Foi então que cresceram as perseguições contra os costumes africanos e os candomblés (QUEIROZ 1989, p. 32-33).

Tudo isto refletiu em especulações sobre a falta de uma identidade cultural nacional brasileira. Para os intelectuais da época não se podia pensar na identidade nacional sem existir homogeneidade de traços culturais e eles só concebiam uma identidade cultural se fosse ocidental, branca, educada e refinada (QUEIROZ 1989, p. 33).

Concepção oposta surgiu durante a Semana de Arte Moderna de São Paulo, em 1922, onde foi forjada uma nova maneira de conceber o problema da identidade nacional. Mário de Andrade, ao definir a

brasilidade em *Macunaíma*, trouxe um herói que reunia as qualidades africanas, aborígenes e europeias, demonstrando que a originalidade e riqueza da cultura brasileira provém da multiplicidade de suas raízes. Oswald de Andrade, ao propor a teoria da *antropofagia*, defendeu que o Brasil, culturalmente, devora as civilizações compondo por fim uma nova totalidade diferente das anteriores. Nesta linha de pensamento os elementos heterogêneos garantiriam a originalidade, especificidade e beleza à cultura brasileira (QUEIROZ 1989, p. 33-34). Para Oliven (2010, p. 416-418), “apesar de certo bairrismo paulista, os modernistas recusaram o regionalismo, por acreditarem que era através do nacionalismo que se chegaria ao universal”. Oliven destacou também a importância da liderança de Gilberto Freyre, em 1926, na formação do grupo que promoveu o primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo em Recife. Tal movimento teve um sentido inverso à proposta modernista citada acima, visto que não pretendia atualizar a cultura brasileira em relação ao exterior, mas sim preservar a tradição de uma região que havia perdido seu poder<sup>5</sup>.

Concomitantemente a esses movimentos, um novo culto afro-brasileiro surgiu: a umbanda. As divindades que compunham o céu da nova crença eram de três ordens: africanas, aborígenes e europeias. Assim sendo, na segunda metade do século XX, a heterogeneidade do patrimônio cultural brasileiro é encontrada em dois estratos sociais muito distintos: um vindo de um grupo de jovens intelectuais burgueses, e outro vindo de descendentes africanos de estratos mais baixos da sociedade. Os primeiros proclamavam conscientemente a importância da heterogeneidade cultural nacional enquanto os outros a admitiam implicitamente, através da fé. Enquanto o primeiro grupo se afastava das teorias dos intelectuais brasileiros de fins do século XIX, o segundo se afastava dos candomblés (QUEIROZ 1989, p. 35-36).

Para Queiroz (1989, p. 38-39), foi a chegada maciça de europeus, que ameaçava o poder dos autóctones, que fez chamar à consciência a especificidade da civilização brasileira, acentuando um apego pela sua própria herança e valores. Os imigrantes, necessários economicamente, não podiam ser combatidos de maneira direta. Sendo assim o conflito passou para o reino das ideias e produziu uma nova definição do ser brasileiro. Foi assim que os sincretismos culturais passaram a ser importantes para camadas sociais dissemelhantes da sociedade brasileira. Caso os intelectuais desprezassem os traços culturais aborígenes e africanos estariam anulando os únicos elementos que tornavam sua civilização única. Se continuassem a se apresentar como europeus, continuariam negando a existência da identidade nacional. Portanto, a única forma de manter a posição subordinada dos imigrantes europeus era dando ênfase e atribuindo valor à heterogeneidade da civilização brasileira.

---

<sup>5</sup> Um dos frutos do Congresso citado foi o Manifesto Regionalista que desenvolveu dois temas principais: 1) a defesa da região como unidade de organização nacional; 2) a conservação dos valores regionais e tradicionais do Brasil, em geral, e do Nordeste, em particular. Neste sentido, o manifesto defendia que o “popular” deveria ser protegido do “cosmopolitismo e falso modernismo” (Oliven 2010, p. 419).

José Luiz Fiorin (2009, p. 117), no artigo “A construção da identidade nacional brasileira”, apontou que o Brasil foi uma das primeiras experiências bem-sucedidas de criar uma nação fora da Europa. Como a nação é vista acima das classes, regiões e raças é preciso que ela adquira uma consciência de unidade – uma identidade – ao mesmo tempo em que formule a consciência da diferença em relação aos outros. No caso brasileiro o *outro* era Portugal. Apresenta-se aí um problema: como a independência foi proclamada por um príncipe português, não havendo ruptura completa com a antiga metrópole, o trabalho de construção da nacionalidade começou com a nacionalização do monarca. Nesse sentido, Pedro I foi retratado como alguém que renunciou Portugal e assumiu a nacionalidade brasileira.

O autor também chamou a atenção para o Romantismo brasileiro, onde houve o início da construção de uma noção de que a cultura brasileira estaria assentada na mistura. No livro *O Guarani*, José de Alencar concebeu um mito de origem da nação brasileira: as personagens Peri e Cecília eram o casal inicial, formado por um índio que aceitou os valores cristãos e uma portuguesa que acolheu os valores da natureza do Novo Mundo. A nação resultante teria, portanto, um caráter luso-tupí, sendo uma síntese do velho e do novo mundo. Esse movimento literário, somado ao futebol e a música popular brasileira construíram uma concepção de que a mistura rege nossa cultura, de que o brasileiro é simpático, acolhedor e tolerante. Embora as coisas no interior da cultura se passem de modo diferente (FIORIN 2009, p. 119 e 121).

Fiorin destacou ainda que é necessário observar que a mistura não é indiscriminada, já que existem sistemas que não são aceitos. No período de construção da nacionalidade não havia uma ideia de miscigenação das três raças, mas somente dos índios e brancos – os negros estavam excluídos pois, como eram escravos, essa mistura era indesejável. Posteriormente surgiu também a ideologia do branqueamento, com as grandes ondas imigratórias europeias de italianos, alemães, poloneses, etc. Sendo assim, a descrição de que o brasileiro é aberto, acolhedor, cordial e agradável na verdade oculta o preconceito e a violência que perpassam as relações cotidianas (FIORIN 2009, p. 121 e 124).

### **As considerações de Bauman sobre a identidade em um mundo globalizado**

Para trazer o debate sobre a identidade para uma perspectiva mais contemporânea recorreremos às intuições teóricas de Zygmunt Bauman. O autor apontou que, na busca por identidade, as pessoas se veem diante de uma tarefa intimidadora de “alcançar o impossível”. Nós nos tornamos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não são sólidas, nem são garantidos para toda a vida. Na verdade, ambos são negociáveis e revogáveis, dependendo das decisões de cada indivíduo, dos caminhos que ele percorre e da maneira como age (BAUMAN 2005, p. 16-17).

Ao falar sobre sua identidade, Bauman destacou o quanto a nacionalidade ganhou proeminência particular. O autor compartilhou sua trajetória com outros milhões de refugiados e migrantes, dentro de um mundo em rápido processo de globalização. Ainda assim, a descoberta de que a identidade é um monte de problemas se mostra como um aspecto que Bauman compartilhou com um número ainda maior de pessoas, ou ainda, com praticamente todos os homens e mulheres de nossa era líquido-moderna (Bauman 2005, p. 18).

Sendo assim, a identidade só pode ser revelada como algo a ser inventado, como alvo de um esforço que precisa ser construído do zero ou que pode ser feito por meio de escolhas que temos que lutar para proteger. Ainda, perguntar “quem você é” só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo, se você possui escolha e se essa escolha depende de você (Bauman 2005, p. 21, 22 e 25).

Tratando sobre a identidade nacional, Bauman destacou que ela não foi “naturalmente” gestada na experiência humana. Essa foi uma ideia forçada a entrar na vida de homens e mulheres modernos e chegou até eles como uma ficção. A “naturalidade” de pertencer por nascimento a uma nação foi uma convenção arduamente construída. Essa aparente naturalidade era tudo, menos natural. Portanto, “a ideia de ‘identidade’ nasceu na crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o ‘deve’ e o ‘é’ e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia” (BAUMAN 2005, p. 26 e 29).

A identidade nacional só poderia ser concebida enquanto uma tarefa, ainda que incompleta. O nascente Estado moderno fez um esforço para tornar esse dever, essa tarefa, obrigatória a todas as pessoas que se encontravam no interior de sua soberania territorial. Como essa identidade nasce da ficção, ela precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar numa realidade. Por esse motivo a história do nascimento do Estado moderno foi permeada por construções de identidade nacional (BAUMAN 2005, p. 26).

Não fosse o poder do Estado de definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições, dialetos, leis consuetudinárias e modos de vida locais, dificilmente seria remodelado em algo como os requisitos de unidade e coesão da comunidade nacional. Se o Estado era a concretização do futuro da nação, era também uma condição necessária para haver uma nação proclamando – em voz alta, confiante e de modo eficaz – um destino compartilhado (BAUMAN 2005, p. 27).

Uma comunidade nacional, ou uma identidade nacional coesa estava destinada a permanecer um projeto incompleto, que exigia vigilância contínua, um esforço gigantesco e o emprego de boa dose de força para assegurar sua existência. Para isso foi de suma importância o poder de exclusão, de traçar fronteiras entre o “nós” e o “eles”. Dessa forma o “pertencimento” teria perdido seu poder de sedução e sua função integradora caso não fosse constantemente alimentado e revigorado pela ameaça e prática da exclusão. Por

isso os Estados só permitiriam ou tolerariam outras identidades caso elas não colidissem com a irrestrita prioridade da lealdade nacional. Ser um indivíduo de um Estado era a única característica confirmada pelas autoridades em suas carteiras de identidade, confirmando mais uma vez a superioridade da “identidade nacional” (BAUMAN 2005, p. 27-28).

Os habitantes do líquido mundo moderno constroem e mantem suas identidades sempre em movimento, lutando para se juntar a grupos móveis e velozes que permanecem vivos por um momento. A globalização fez com que o Estado perdesse seu poder de manter uma união sólida e inabalável. Tendo transferido a maior parte de suas tarefas e capital aos mercados globais, os Estados têm menos necessidade de suprimentos de fervor patriótico. Por isso as pessoas em busca de identidade encontram pouca segurança dos poderes do Estado. Como os direitos econômicos estão fora das mãos do Estado e os direitos políticos estão estritamente limitados ao livre mercado neoliberal, os direitos sociais foram substituídos um a um pelo dever individual do cuidado consigo mesmo (BAUMAN 2005, p. 32, 34 e 35).

Sem monitoramento, quaisquer hierarquias ou graus de identidade sólidos e duráveis não são fáceis de construir. “As identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo, homem ou mulher, capturá-las em pleno voo, usando os seus próprios recursos e ferramentas” (Bauman 2005, p. 35).

Disso nasceram as chamadas “comunidades guarda-roupa”, que se interessam por problemas individuais. Nelas qualquer evento espetacular ou escandaloso ganha destaque – uma partida de futebol, um crime cruel, o divórcio de uma celebridade, etc. – mas as comunidades guarda-roupa só se unem enquanto dura o espetáculo, tendo uma curta duração. “Elas diferem da sonhada comunidade calorosa e solidária da mesma forma que as cópias em massa vendidas nas lojas de departamentos diferem dos originais produzidos pela alta-costura”. Quando a qualidade é inexistente, os indivíduos buscam redenção na quantidade, trocando uma identidade sólida por uma “rede de conexões”. Assim sendo, nesse mundo de individualidades em excesso, as identidades se tornaram bençãos ambíguas que oscilam entre o sonho e o pesadelo (BAUMAN 2005, p. 37-38).

Assim, muitos pisos de fábricas e corredores de escritórios se tornaram palco de competições entre indivíduos, que lutam para que seus chefes os contemplem com um aceno de aprovação em vez de serem locais de solidariedade proletária. Por isso, as fábricas e locais de trabalho não parecem mais suficientemente seguros para investir esperanças de uma mudança social radical. Não existe mais um lar para os descontentes sociais, cada categoria está agora por sua própria conta (BAUMAN 2005, p. 40-42).

Como a classe não mais oferecia um seguro para reivindicações discrepantes e difusas, o descontentamento social dissolveu-se num número indefinido de ressentimentos de grupos ou categorias, cada qual procurando a sua própria âncora social. Gênero, raça e heranças coloniais comuns pareceram ser os mais seguros e promissores. Cada um deles, porém, tinha

uma luta para rivalizar com os poderes integradores da classe que um dia aspirou ao status de uma “metaidentidade” em paridade com aquela proclamada pela nacionalidade na era do Estado-nação: o status de uma supra-identidade, a mais geral, volumosa e onívora de todas, a identidade que emprestaria significado a todas as outras e as reduziria ao papel secundário e dependente de “exemplos” ou “casos especiais” (BAUMAN 2005, p. 42).

Outro aspecto a ser destacado é que a identificação também é um fator poderoso na estratificação. Em um dos polos da hierarquia global estão aqueles que desarticulam suas identidades à própria vontade. No outro estão aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade: a eles são impostas identidades que os ressentem, mas que não conseguem se livrar, identidades que estereotipam, humilham e desumanizam. Assim, a dimensão mais espetacular da expansão do Ocidente em escala mundial foi a produção de lixo humano, de pessoas rejeitadas, que não são mais necessárias para o perfeito funcionamento do ciclo econômico (BAUMAN 2005, p. 44 e 47).

O “lixo humano” tem sido despejado desde o início em todos os lugares nos quais essa economia foi praticada. Enquanto essas terras estavam confinadas a uma parte do globo, entretanto, uma “indústria de remoção do lixo” efetivamente global, na forma do imperialismo político e militar, conseguia neutralizar o potencial mais explosivo da acumulação de lixo humano. Problemas localmente produzidos exigiam, e encontravam, uma solução global. Tais soluções não estão mais disponíveis: a expansão da economia capitalista finalmente se emparelhou com a amplitude global da dominação política e militar do Ocidente, e assim a produção de “pessoas rejeitadas” se tornou um fenômeno mundial. No presente estágio planetário, o “problema do capitalismo”, a disfunção mais gritante e potencialmente explosiva da economia capitalista, está mudando da exploração para a exclusão. É essa exclusão, mais do que a exploração apontada por Marx um século e meio atrás que, hoje está na base dos casos mais evidentes de polarização social, de aprofundamento da desigualdade e do aumento do volume de pobreza, miséria e humilhação (BAUMAN 2005, p. 47).

Nessa nova configuração os indivíduos têm sido repetidamente orientados a confiarem em sua própria sagacidade e esforço. Culpam a si mesmos se fracassarem na busca individual rumo à felicidade. Esses indivíduos abandonados e fragmentados ficam propensos a construir e cercar pequenos refúgios onde podem depositar suas identidades. Por isso, na contemporaneidade, uma identidade coesa, solidamente construída se torna um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade de escolha (BAUMAN 2005, p. 52, 53 e 60).

## Reflexões sobre a Memória Coletiva a partir de Maurice Halbwachs

Antes de tratar sobre a memória coletiva é necessário destacar que não há um consenso teórico e historiográfico sobre existir, de fato, memórias coletivas<sup>6</sup>. Nosso objetivo não é esmiuçar esse debate e apontar os defensores da memória individual. Estamos partindo do pressuposto de que existe uma memória coletiva. É a partir dela que pretendemos buscar as aproximações com a identidade nacional.

Ao falar sobre memória coletiva é imprescindível tratar da obra de Maurice Halbwachs. Sociólogo francês e discípulo de Durkheim, escreveu seus principais trabalhos entre as décadas de 1920 e 1940 (Schmidt; Mahfoud 1993, p. 285). Para Eliza Casadei, esse autor “não só foi o primeiro estudioso a cunhar o termo ‘memória coletiva’, como também foi o primeiro a pensar em uma dimensão da memória que ultrapassa o plano individual, dominante nas pesquisas até então” (CASADEI 2010, p. 154).

Halbwachs “traduziu o trabalho de Durkheim em termos propriamente históricos, tomando a direção de uma historização da sociologia, num momento onde as ciências humanas e a história eram campos separados” (SCHMIDT; MAHFOUD 1993, p. 286). Do mesmo modo que Durkheim transferiu a noção do suicídio, que era antes visto como um fenômeno individual, para o plano sociológico, Halbwachs fez uma inversão semelhante no campo da memória ao compreendê-la como um fato social (CASADEI 2010, p. 154).

Além disso, fez parte da Escola de Strasbourg que reuniu, entre 1920 e 1930, um grupo de estudiosos com diferentes origens e posturas intelectuais que tinham como objetivo estudar, pesquisar e trabalhar juntos, buscando uma aproximação entre franceses e alemães (SCHMIDT; MAHFOUD 1993, p. 286).

Do ponto de vista intelectual e metodológico, esta postura contribui para a compreensão da especificidade e singularidade dos grupos sociais em diferentes épocas e, ao mesmo tempo, facilita trocas interdisciplinares, na medida em que cada especialista está aberto para aprender a contribuição da disciplina-outra para o seu próprio campo de estudo. E, de fato, da Escola de Strasbourg emergem tanto a sociologia historicizada de Halbwachs, quanto a história sociologizada de Lucien Febvre, Marc Bloch e da Nova História (SCHMIDT; MAHFOUD 1993, p. 287).

Halbwachs se dedicou a temas diversos, como por exemplo, o suicídio e a vida de trabalhadores. Nestes trabalhos ele buscava compreender a formação da consciência social. A partir deles, aprofundou o estudo da memória, principalmente em três grandes obras: *Os quadros sociais da memória* (1925),

---

<sup>6</sup> A exemplo disso podemos rememorar os trabalhos de Ricoeur escritos nos anos 1990. Para esse autor a memória privada e a memória pública se cruzam mutualmente. Ainda assim, Ricoeur defendeu que alguns elementos caracterizam a memória como sendo exclusivamente de ordem privada, já que o sentimento de pertencimento da memória é intransferível e parte integrante das experiências vividas por cada sujeito (Silva 2002, p. 427, 428).

*Topografia legendária dos Evangelhos na Terra Santa* (1941) e *A memória coletiva* (publicação póstuma, em 1950) (SCHMIDT; MAHFOUD 1993, p. 286). Este último será o centro de nossa análise sobre a memória coletiva.

No livro *A memória coletiva* encontramos uma frase que exemplifica de maneira poética o pensamento de Halbwachs (1990, p. 47): “Nós não percebemos que não somos senão um eco”. Para esse autor o indivíduo que lembra é sempre inserido e habitado por grupos de referência. Por isso a memória é construída em grupo, embora seja um trabalho do sujeito.

Admitamos todavia que haja, para as lembranças, duas maneiras de se organizar e que possa ora se agrupar em torno de uma pessoa definida, que as considere de seu ponto de vista, ora distribuir-se no interior de uma sociedade grande ou pequena, de que elas são outras tantas imagens parciais. Haveria então memórias individuais e, se o quisermos, memórias coletivas. Em outros termos o indivíduo participaria de duas espécies de memórias (HALBWACHS 1990, p. 53).

Halbwachs (1990, p. 26, 51 e 62) apontou que nossas lembranças permanecem sempre coletivas, elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos que só nós estivemos envolvidos, com objetos que só nós vivenciamos. Isso se dá porque, na realidade, nunca estamos sós. Halbwachs destacou ainda que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, e que esse ponto de vista muda conforme as relações que mantemos dentro de nossos grupos e com outros grupos externos. Ainda que as memórias não sejam idênticas, são uma combinação de influências de natureza social. Porém, para que isso seja possível é necessário que as lembranças individuais estejam lá primeiramente.

[...] o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupos, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito. O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e con-fundiu seu passado. O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente, ou mesmo fundamentalmente, pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo. A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens, que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso (SCHMIDT; MAHFOUD 1993, p. 288).

Para o autor, qualquer homem quando evoca seu próprio passado tem a necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros: reporta-se, portanto, a pontos de referência que existem fora dele e que são fixados pela sociedade. Ainda, a memória individual não é possível sem as palavras: ferramenta esta que o indivíduo não inventou, mas sim que emprestou de seu meio (HALBWACHS 1990, p. 54). Ideia semelhante partiu de Paul Ricoeur quando ressaltou “o papel da linguagem como portadora da memória” (SILVA 2002, p. 429).

Ao falar sobre sua família, o autor deixou claro que seus pais “como todos os homens, eram de seu tempo, e da mesma maneira seus amigos e todos os adultos com os quais eu estava em contato nessa época”. E foi a partir destas referências, de homens do seu tempo, que ele aprendeu a distinguir os aspectos de seu período. Assim ele formulou suas memórias (HALBWACHS 1990, p. 59). Para Silva:

[...] o conceito sociológico de memória coletiva, forjado dentro de uma perspectiva positivista, rompe com os psicologismos, abrindo novas perspectivas de análise histórica. Convém lembrar que nos estudos de Maurice Halbwachs, a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, ela é, também e sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo. Sendo uma construção social, a memória é, em parte, modelada pela família e pelos grupos sociais. Vale dizer, a memória individual se estrutura e se insere na memória coletiva (SILVA 2002, p. 427, 428).

Halbwachs não traçou paralelos entre identidade nacional e memória coletiva. Ainda assim, ao analisar sua obra, Silva (2002, p. 429) destacou que “é em torno de uma identidade, inscrita no tempo e na ação, que podemos estabelecer uma analogia entre a memória individual e a memória coletiva”. Embora não tenha se debruçado diretamente sobre a identidade nacional e a memória coletiva, Halbwachs trouxe apontamentos a respeito da história nacional que acreditamos ser profícuos para este debate. Para ele a história nacional:

[...] se distingue das histórias locais, provinciais, urbanas, devido a que ela retém somente os fatos que interessam ao conjunto dos cidadãos, ou, se quisermos, aos cidadãos como membros da nação. Para que a história assim entendida, mesmo que seja muito detalhada, ajude a nos conservar e encontrar a lembrança de um destino individual, é preciso que o indivíduo considerado tenha sido ele mesmo um personagem histórico (HALBWACHS 1990, p. 78).

Entretanto, admitiu que existem acontecimentos nacionais que modificam ao mesmo tempo todas as existências. Mas para ele, geralmente a nação está longe demais do indivíduo para que ele “considere a história de seu país de outro modo do que como um quadro muito amplo, com o qual sua história pessoal não tem senão muito poucos pontos de contato”. Ora, entre o indivíduo e a nação, é necessário considerar que existem muitos outros grupos e que eles também têm sua memória. Esses grupos menores atuam mais diretamente sobre a vida e o pensamento de seus membros (HALBWACHS 1990, p. 79).

Por fim, Halbwachs, assim como Detienne, Benjamin e Certeau, também discorreu sobre a história enquanto um cemitério, ou enquanto um lugar dos mortos. Para ele “a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas” (HALBWACHS 1990, p. 55).

## Considerações sobre a Memória Coletiva

Elencamos nesse ponto do artigo ideias de outros autores que escreveram a respeito da memória coletiva. Não faremos um debate exaustivo de cada texto, já que o objetivo é compreender as principais considerações sobre o conceito analisado. A escolha das obras tentou respeitar, na medida do possível, a multiplicidade de formações acadêmicas, considerando também publicações em diferentes nacionalidades. Para melhor organizar essas questões, dividimos os textos por ordem cronológica.

Iniciamos a análise pelo livro *História e memória*, escrito pelo historiador francês Jacques Le Goff. Posicionando-se neste debate sobre a memória coletiva, o autor destacou que ela se apresenta como importante na luta das forças sociais pelo poder: tornar-se senhor da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos e indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Assim sendo, os esquecimentos e silêncios históricos revelam esses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF 1990, p. 426).

Portanto, a memória coletiva não é apenas uma conquista, é também um instrumento e objeto de poder. Isso pode ser observado nas sociedades em que os arquivos (orais e audiovisuais) não escapam da vigilância dos governantes. Por esse motivo Le Goff apontou que cabe aos profissionais da memória, sejam eles antropólogos, historiadores, jornalistas ou sociólogos, fazer da luta pela democratização da memória social um dos seus objetivos, trabalhando para que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF 1990, p. 476-477).

Já o sociólogo austríaco Michel Pollak salientou que os elementos que constituem a memória individual e coletiva são, primeiramente, os acontecimentos “vividos por tabela” – aqueles acontecimentos que foram vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Ainda, para ele é perfeitamente possível, seja pela socialização política ou pela socialização histórica, que ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com um determinado passado e que essa projeção seja tão forte que podemos pensar em uma memória quase que herdada. Como exemplo pode-se elencar acontecimentos que traumatizaram tanto, ou marcaram tanto uma região ou grupo que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com alto grau de identificação (POLLAK 1992, p. 201).

O historiador e geógrafo estadunidense David Lowenthal escreveu que o passado relembrado é tanto individual quando coletivo, ainda que a memória total seja intensamente pessoal. De acordo com o autor, nós precisamos das lembranças de outras pessoas para confirmar as nossas e dar continuidade a elas. Por isso damos valor a essas conexões com um passado mais abrangente. Além de estarmos satisfeitos de que nossas lembranças nos pertencem, buscamos ligar também nosso passado individual com a memória coletiva (LOWENTHAL 1998, p. 78, 81 e 82).

Enrique Padrós, doutor em História e professor da UFRGS, apontou que, há muito tempo, está superada a perspectiva de que a memória é um atributo somente individual. Para ele, mesmo quando as memórias envolvem experiências pessoais, resultam da interação com outras pessoas. Assim sendo, a memória desempenha uma função muito importante de preservação da experiência histórica acumulada, de valores, de tradições. “É inegável que, representando interesses de certos setores ou da comunidade como um todo, a memória, transformada em senso comum, é uma referência de coesão identitária e faz parte da cultura política de uma determinada sociedade” (PADRÓS 2001, p. 80).

Para Padrós a memória nunca é a repetição exata de algo passado, ela é uma construção ativa. Cada indivíduo constrói a sua memória em interação com os demais, ou seja, essa memória é construída dentro dos laços afetivos de pertencimento a um determinado coletivo social. Esses laços reforçam as lembranças comuns e garantem uma memória social. Dessa forma a memória é uma construção, perpassada por mediações que expressam relações de poder. Portanto, a memória não é produto do acaso, mas sim o resultado de interações entre os diversos atores históricos em um determinado momento histórico (Padrós 2001, p. 80-81).

Por sua vez, a socióloga argentina Elizabeth Jelin apontou que a própria noção de “memória coletiva” tem sérios problemas se entendida como algo que possui entidade própria, que existe acima e separada dos indivíduos. Todavia, podemos interpretá-la no sentido de memórias compartilhadas, produto de interações múltiplas, enquadradas em marcos sociais e em relações de poder. A memória coletiva é entrelaçada por tradições e memórias individuais. Ela se mostra num fluxo constante, com alguma organização social, onde algumas vozes se mostram mais potentes que outras porque possuem mais recursos. Em suma, a memória coletiva se dá por códigos culturais compartilhados. Essa perspectiva permite compreender as memórias coletivas não como algo pré-estabelecido e permite centrar nossa atenção nos processos de construção das memórias, o que implica dar lugar para atores sociais diferentes, para as disputas e negacionismos do passado em cenários diversos e para pensar se existem de fato memórias hegemônicas (JELIN 2002, p. 4-5).

Jelin apontou também que as memórias individuais estão sempre emolduradas socialmente. Sendo assim, a memória inclui visões de mundo que são alimentadas por valores de uma sociedade ou de um grupo. Porém, como esses valores são históricos e estão sempre em processo de mudança, toda a memória é uma reconstrução mais do que uma recordação. Portanto, tudo que não encontra espaço dentro desse quadro, se torna material de esquecimento (JELIN 2002, p. 3-4).

## Identidade Nacional e Memória Coletiva: aproximações possíveis

Propomos agora apresentar autores que realizaram aproximações entre identidade e memória. Seguiremos a ordem cronológica, assim como foi proposta no ponto anterior.

Antes de adentrar nas análises é necessária uma observação: nem todos os autores consultados mencionaram exatamente os conceitos de *identidade nacional* e *memória coletiva*. Porém, consideramos importante inserir ideias que mobilizaram identidade e memória de maneira mais geral. Acreditamos que essa operação pode ser útil já que os conceitos, apesar de terem especificidades, atravessam um ao outro mutuamente.

A memória nacional, para Pollak, constitui um objeto de disputa importante, sendo comum conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. Assim sendo, a memória é um fenômeno construído. Quando falamos de uma memória herdada, podemos considerar uma ligação estreita entre memória e sentimento de identidade. Portanto, podemos dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, pois ela é um fator importante para o sentimento de continuidade e coerência de um grupo em sua reconstrução de si. Tanto a memória quanto a identidade são valores disputados dentro de conflitos sociais, particularmente dentro de conflitos que envolvem grupos políticos diversos (POLLAK 1992, p. 204-205).

Lowenthal apontou que relembrar o passado é crucial para o sentido de identidade. Sendo assim, saber o que fomos confirma também o que somos e essa continuidade depende inteiramente da memória. Ainda, os grupos mobilizam lembranças coletivas para conseguir sustentar identidades associativas que sejam duradouras. Por isso a função da memória não é preservar o passado, mas sim adaptá-lo para enriquecer e manipular o presente (LOWENTHAL 1998, p. 83, 84 e 103).

Enrique Padrós, em seu artigo “Usos da memória e do esquecimento na história”, assinalou que, sendo a memória uma construção, ela se dá na interação entre indivíduos, dentro de laços afetivos de pertencimento a um determinado coletivo social. Por isso os diversos grupos sociais marcam a diferenciação entre si reforçando a consciência de fronteiras socioculturais vinculadas ao reconhecimento do pertencimento. Essa operação cria também identidades (PADRÓS 2001, p. 80).

Para o historiador português Fernando Catroga, a memória é sempre seletiva. Sendo assim, quanto maior for a dimensão coletiva da memória, maior será a margem para a sua “invenção” e para seus usos e abusos. A memória possui ainda um papel pragmático: em nome de uma história, ou um patrimônio comum, ela insere indivíduos em cadeias de filiação identitárias que os diferem de outros. Sendo assim, a identidade é um produto social, sempre numa relação dialógica e temporal entre o eu e o outro. Deriva então de um processo psicológico em que as escolhas são acompanhadas por aquilo que se esquece, já que escolher memórias é também silenciar e excluir. Pensando em uma escala de socialidade mais extensa, a memória é

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021

construída de acordo com critérios unificantes e sistemas de filiação. Por esse motivo, se a memória é uma instância que constrói e solidifica identidades, a sua construção coletiva também atua como instrumento e objeto de poder, seja selecionando o que se recorda ou o que se silencia (CATROGA 2001, p. 20, 23, 25, 26, 27 e 55)

Para Jelin a memória e a identidade possuem uma relação mútua na constituição das subjetividades, considerando que nem a memória, nem a identidade são “coisas” ou objetos materiais que se encontram ou se perdem. Mais ainda, as identidades e memórias não são coisas sobre as quais pensamos, mas também com as quais pensamos. Sendo assim, não possuem existência fora de nossa política, nossas relações sociais e nossa história (JELIN 2002, p. 7).

Essa relação mútua implica em um vai e vem: para fixar certos parâmetros de identidade, o sujeito seleciona certas memórias que o colocam em relação com outros. Esses parâmetros implicam, ao mesmo tempo, ressaltar alguns aspectos de identificação entre o grupo e aspectos de diferenciação com outros grupos para definir os limites da identidade – o que pode ser compreendido como marcos sociais que enquadram memórias (JELIN 2002, p. 7).

A construção, a institucionalização e o reconhecimento das memórias e das identidades se alimentam mutuamente. Tanto para pessoas como para grupos e sociedades, existem períodos calmos e períodos de crises. Nos períodos calmos, quando as memórias e identidades já estão constituídas, os questionamentos não provocam urgências em reordenar e reestruturar as memórias e as identidades. Nos períodos de crises internas de um determinado grupo, ou de ameaças externas, implicam em reinterpretções das memórias e questionamentos da própria identidade. São nesses momentos que há uma volta reflexiva para o passado, onde reinterpretções e revisionismos implicam também em questionar e redefinir a própria identidade de um grupo (JELIN 2002, p. 8).

Candau, antropólogo francês, destacou que a memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é por nós modelada. Por isso há uma dialética entre memória e identidade, que se nutrem mutuamente, que se apoiam uma na outra e constroem trajetórias de vida, histórias, mitos e narrativas. Sem esses elementos resta apenas o esquecimento. A memória fortalece a identidade: restituir uma memória desaparecida é também restituir uma identidade (CANDAU 2011, p. 16).

O autor apontou também que a memória é a identidade em ação. Ainda assim, a memória pode ameaçar, perturbar e, até mesmo, arruinar o sentimento de identidade, considerando principalmente as lembranças traumáticas. Por esse motivo o jogo da memória, que funda as identidades, é feito tanto de lembranças quanto de esquecimentos. Nesse sentido, podemos interpretar que a memória precede a construção da identidade. Considerando então que a memória produz identidades, que participa de suas construções, a identidade, por outro lado, faz com que os indivíduos tenham predisposições para

“incorporar” aspectos do passado e fazer escolhas memoriais específicas. “De fato, memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade” (CANDAU 2011, p. 18-19).

Observando as aproximações realizadas entre a memória e a identidade no campo teórico e historiográfico, a título de considerações finais, gostaríamos de salientar que as relações entre os conceitos de memória coletiva e identidade nacional atravessaram a historiografia do século XX e seus ecos ainda reverberam nas ciências humanas no século XXI. Mais do que isso, memória coletiva e identidade nacional atravessaram a vida dos sujeitos desde a modernidade e compreendê-los ajuda a decifrar as manifestações coletivas destes sujeitos.

Nesse sentido, consideramos três eixos essenciais para apreender as aproximações entre memória coletiva e identidade nacional, que são: a questão da interdependência, onde memória e identidade se constroem e se fortalecem mutuamente; a busca do poder pelo domínio da memória e da identidade, já que o domínio destes campos pode significar também o domínio sobre os indivíduos de determinadas sociedades; e, por fim, que ambos os campos se preocupam com a questão dos mortos, demonstrando a importância das memórias herdadas para a constituição da identidade dos vivos.

## Referências

- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, Edmund [et al]. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Identidade e alteridade na história da formação sociocultural brasileira. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia*, Vol. 4, No. 2, pp 124-147, 2013.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução de Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- CASADEI, Eliza Bachega. Maurice Halbwachs e Marc Bloch em torno do conceito de memória coletiva. *Revista Espaço Acadêmico*, No. 108, pp 153-161, 2010.
- CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Editora Quarteto, 2001.

- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DETIENNE, Marcel. *A identidade nacional, um enigma*. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Editora Autêntica, 2013.
- FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. *Bakhtiniana – Revista de Estudos do Discurso*, Vol. 1, No. 1, pp 115-126, 2009.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent León Schaffter. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- JELIN, Elizabeth. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? In: JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2002.
- JOLY, Fábio Duarte. Marcel Detienne e o experimento da comparação. *Revista Cultura Histórica & Patrimônio*, Vol. 2, No. 1, pp 49-59, 2013.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. *Projeto história: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, Vol. 17, pp 63-201, 1998.
- OLIVEN, Ruben. Cultura e Identidade Nacional e Regional. In: MARTINS, Carlos; DUARTE, Luiz Fernando (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia*. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2010.
- PADRÓS, Enrique Serra. Usos da memória e do esquecimento na história. *Letras*, No. 22, pp 79-95, 2001.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Vol. 5, No. 10, pp 200-212, 1992.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, Vol. 1, pp 29-46, 1989.
- SANTOS, Daniela Vieira. *Não vá se perder por aí: a trajetória dos Mutantes*. 2008. 177f. (Dissertação de mestrado - Sociologia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, SP, 2008.
- SCHMIDT, Maria; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Psicologia. USP*, No. 4, pp 285-298, 1993.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.
- SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*, Vol. 22, No. 44, pp. 425-438, 2002.

Recebido em 25/02/22 aceito para publicação em 26/05/22.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021