

HISTÓRIA E EXTERIORIZAÇÃO/OBJETIVAÇÃO DA MEMÓRIA COLECTIVA

ALGUNS COMENTÁRIOS A UM TEXTO “CLÁSSICO” DE
KRZYSZTOF POMIAN SOBRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA¹

por

Vitor Oliveira Jorge*

Resumo

Comentário breve de um célebre texto datado de 1998 de K. Pomian sobre história, memória, memória colectiva, e respectivas relações mútuas, tentando mostrar a sua importância e implicações problemáticas. Está aqui em causa a historicidade da história, e o modo como esta acabou por tornar a memória um dos seus próprios objetos.

Palavras-chave

memória
memória colectiva
história

Abstract

Brief comment of a famous text dated from 1998 by K. Pomian about history, memory, collective memory, and their mutual relationships, trying to show its importance and problematic implications. We are here concerned with the historicity of history itself, and how it eventually made the memory one of its own objects.

Keywords

memory
collective memory
history

¹ “De l’ histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d’ histoire”, **Revue de Métaphysique et de Morale**, nº 1, Janvier-Mars 1998, pp. 63-114. Pomian é um conhecido historiador, filósofo, ensaísta, de origem polaca. Como é conhecido, o autor considera quatro grandes modos de visualizar o tempo, o que não desenvolverei neste texto: cronometria; cronografia; cronologia; cronosofia. Cf. por exemplo *L’ Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. IX. Sobre a memória, em que a bibliografia é imensa, ver por exemplo também: Joel Candau, *Mémoire et Identité*, Paris, PUF, 1998 (livro precioso).

* Professor aposentado da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigador integrado do IHC – Instituto de História Contemporânea. (vitor.oliveirajorge@gmail.com).

Este texto de Pomian, publicado em 1998, mantém, passados dezasseis anos, bastante interesse: é invulgarmente rico em sugestões e potencialidades de desenvolvimento (pois que é isso que justamente pedimos a um texto). Aborda, como o seu próprio título indica, as relações entre a **memória** – e em particular a **memória colectiva** – e a **história**, mostrando as mutações que ambas (e respectivas relações mútuas) foram experimentando ao longo do tempo. Neste breve texto vou tentar abordá-lo “ao pé da letra”, embora esquematicamente, comentando-o muito mais sucintamente do que ele permitiria, ou mereceria.

A **memória** reporta-se, antes de mais, a cada indivíduo. Nesse sentido individual, diz-nos o autor, ela é marcada por acontecimentos (é “*événementielle*”) que rompem com a rotina; é qualitativa (porque a percepção não capta diretamente o quantitativo); é seletiva, porque cada um filtra ao seu modo a realidade em que se inclui, a sua experiência é valorativa, hierarquiza espontaneamente o que acontece; e é egocêntrica, “*fala sempre na primeira pessoa*” (p. 69). Embora sempre parcial (nos dois sentidos de “*incompleta*” e de “*exprimindo sempre um ponto de vista*” – expressões minhas), não deixa de ser autossuficiente, ou seja, o narrador que dá testemunho daquilo de que se lembra não precisa, para ser credível, de apresentar provas; baseia-se na boa-fé partilhada e na convicção de que o auditor em princípio acolhe esse testemunho. Obviamente, pode haver conflito de memórias, tanto mais que objetos apresentados para sustentar o que se diz (“*reliíquias*”) ou “*lugares memoráveis*” onde é suposto ter ocorrido o que se narra, não são, efetivamente, provas.

Mas, há também uma **memória colectiva**. Essa “(...) é sempre preservada por indivíduos, em geral especializados neste género de atividade, e nos quais o resto do grupo deposita confiança (...)”; tal memória colectiva é “*projetada em objetos materiais e em lugares, e reactualizada no decurso de ritos e de festas com a participação de todos.*” (p. 72)¹

Não havendo escrita, a memória colectiva continua a depender de indivíduos, sendo transmitida à geração seguinte por iniciação: aprendizagem por palavras e gestos que cada um incorpora, acabando por se identificar totalmente com a “*figura*” ancestral que simboliza tais práticas e valores; figura² que verdadeiramente não é tanto a de um passado distante, quanto a de um mundo copresente e invisível. Liturgias diversas permitem aos participantes entrar de algum modo nesse maravilhoso, passar a fronteira do visível para o invisível, aceder a esse “*tempo sem tempo*”. Deste modo, “(...) a memória colectiva não tem qualquer autonomia. Continua imbricada no conjunto das representações que se referem ao além. Assim ela assume inevitavelmente a forma de uma crença orientada para esse (além): ou seja, de uma religião”³.

Pomian refere como a **linguagem**, e as **imagens**, produziram uma “*objetivação*” da memória colectiva;

¹ Todos os elementos destacados no texto são de minha autoria.

² Num contexto interpretativo psicanalítico, laciano, fala-se de “*significante-mestre*” quando a deriva dos significantes é de certo modo travada por um ponto nodal, ou “*botão de estofa*”, capaz de fixar e dar um sentido à cadeia dos significantes, criando um efeito abrangente de sentido.

³ Poderíamos acrescentar, comentando: num certo sentido, nesta “*modernidade tardia*” em que vivemos, essas práticas, apesar do “*desencanto*” dos tempos, não se perderam, apenas se metamorfosearam, e aparecem sob numerosas formas de atividades rituais e de cultos de toda a espécie, tendo cada indivíduo a ilusão de poder escolher (ilusão de “*liberdade*” que ainda melhor o fixa à sua “*alienação*”, como Zizek acentua) a sua forma de crença e de culto, e, em geral, de “*identidade*” (convicção a que por vezes se “*agarra*” com tanto mais veemência quanto ela supõe uma denegação do seu fundamento arbitrário, contingente). Isto, mau grado o carácter “*cínico*” de muitas práticas, que no entanto são poderosas perpetuadoras de ideologias, como Zizek também refere assiduamente: “*eu sei bem que é assim* [que está errado, ou será discutível, ou poderia ser feito de outro modo, como você, “*crítico avisado*”, me adverte], *mas no entanto continuo na minha, continuo a fazer do mesmo modo*”... Esse poder tremendo da(s) ideologia(s), que não são conjuntos de ideias, mas essencialmente de práticas, é intrinsecamente perverso; é sobre ele que o “*status quo*” assenta, para além de todas as perturbações de superfície; os poderes fácticos contam obviamente com essa perversidade para se manterem, também eles, na sua posição dominante. Por isso os governantes sorriem, não escondendo já a sua ironia, mesmo quando as multidões se agitam nas ruas; estão (relativamente) seguros, está tudo sob controlo e a agitação é precisamente uma prática que, devidamente enquadrada pela polícia (a política estatal é hoje em dia sobretudo uma questão de polícia e de gestão, os estados nacionais são essencialmente organismos empresariais e repressivos), até serve para olear o sistema.

mas as segundas, diferentemente das relíquias e dos lugares memoriais, são objetos que até certo ponto dispensam o comentário oral (o autor dá muita importância, aliás segundo uma tradição antiquíssima, a esta distinção entre o oral e o escrito; lá voltaremos), embora estejam ainda largamente dependentes de narrativas, para se tornarem esclarecedoras.

De facto, a invenção da escrita, muito mais do que a da figuração de imagens, permite objetivar os conteúdos da memória colectiva. Todavia, com o tempo, tanto imagens como textos perdem inteligibilidade comunitária; essa memória colectiva exige assim a sua reatualização, por vezes sob a forma de novos textos, que servem para tornar compreensíveis as realidades herdadas.

Este desdobramento contribui para dissociar o passado, a sua rememoração, do além, da “*experiência supra-sensorial*” que permitia aceder a ele, como acontecia nas liturgias anteriores (p. 75). Temos, assim, o aparecimento de **dois passados**, dissociados um do outro: um mais antigo, o das **origens** (conotado com o **além**, com o **invisível**), e um outro, mais próximo, preservado pelas memórias individuais, pelas imagens, e pelos textos escritos. E o autor conclui este ponto, acrescentando (id., ib.): “*Desenha-se uma fissura entre o passado e o além, e paralelamente entre a memória colectiva e a crença religiosa. É um primeiro passo em direção a uma autonomização desta [crença religiosa] em relação àquela [memória colectiva].*”

Esta fissura denota-se através do aparecimento de **listas de reis**, da elaboração de **cronologias**, e depois de **anais**, elaborados por escribas, consagrados à gestão dos escritos sobre o passado longínquo, e bem diferenciados na sua atividade dos que continuam ligados à palavra (narrativas orais) e ao gesto (cerimónias), relativos à reativação das origens.

O passado escrito é diferente daquele que testemunham as narrativas orais, as relíquias, os lugares e as imagens; ele é apenas acessível a uma pequena minoria. É um passado oficial, institucional⁴.

Pomian lembra que só bem depois das formas embrionárias de registos cronológicos é que surge a **história** propriamente dita, “*(...) como narração contínua que agrupa os acontecimentos segundo os seus atores, segundo os lugares em que foram produzidos, segundo a sucessão do tempo ou segundo a ordem que se crê ser a da causalidade.*” (p. 79). Curiosamente, esta história nascente vai também ocupar-se do que o autor chama o “*invisível*” (passado longínquo ou terras distantes) na medida em que a sua vocação é muito mais abrangente do que a dos anais e afins.

Um problema central da história, que Pomian muito justamente acentua, é o da **credibilidade**. A história precisa de provas do que afirma, porque a sua sombra é sempre a da suspeita (p. 80): como posso garantir que o que conto sobre um passado (portanto, sobre uma realidade que se desvaneceu) é digno de crédito? Trata-se de algo que presenciei? E como posso garantir que não minto? É um problema de **confiança**, nomeadamente a que inspiram os informadores que me prestaram o seu **testemunho**. O autor diz-nos então que o historiador estará ainda, pelo menos até ao século XV, muito dependente da memória, cujas características (da memória colectiva) conserva: “*a história não é senão a memória posta por escrito.*” (p. 82). Escrito esse que implica a credibilidade pessoal do historiador, o qual a maior parte das vezes, é claro, não pôde testemunhar pessoalmente aquilo que narra.

Nos meados do século XV, escreve o autor, “*a transmissão dos conteúdos da fé cristã faz-se no essencial segundo o modo da memória.*” (p. 83) E há ainda uma primazia, nessa transmissão, do oral (palavra divina dita, lida e escutada, em comum) relativamente ao escrito, embora subjacentemente, ou para as elites, tais conteúdos estejam registados documentalmente. O mesmo acontecia ao nível laico,

⁴ Creio que aqui o autor deveria fazer menção da importância e antiguidade dos documentos de contabilidade, ligados ao comércio, e controlados pelos Estados nascentes, bem como acentuar mais nitidamente como a escrita aparece ao serviço de elites, permitindo e promovendo novas formas de secretismo e portanto de acentuada diferenciação social, um tópico que me parece fundamental. Sempre li nos mais diversos autores que o surgimento da escrita, com todas as narrativas religiosas sobre as suas origens que o acompanham, está profundamente ligado ao aparecimento do Estado (embora haja exceções, e se conheçam sociedades altamente complexas, como a inca, sem escrita) e à hierarquização social que este corporiza.

De facto, embora os condutores de cerimónias e de rituais possam ter tido frequentemente um ascendente grande sobre o resto das populações como intermediários entre o visível e o invisível (como aliás noutro plano ainda hoje acontece nas sociedades laicas... com mediadores de todo o tipo, que proliferam por toda a parte) a verdade é que a hierarquização social, se não acompanhada pelas formações estatais, parece, ali, em geral, muito menos acentuada.

apesar da **burocracia** do Estado em gestação. E Pomian acrescenta: “*A primazia do oral sobre o escrito e da memória sobre a história está incorporada na própria hierarquia social.*” (p. 84) Exceção a isso é o mundo do direito e da justiça, do dinheiro, dos negociantes que, esses sim, apoiam todos os seus atos em documentos escritos: aí algo está em vias de se inverter, ligado ao poder e ao prestígio (diria, à necessidade intrínseca) do registo, que fixa algo de estável, fora do domínio da oralidade e da gestualidade quotidianas. A extensão (temporal e espacial) do sistema capitalista e do Estado moderno, com a transmissão à distância, por exemplo, de “*ordens de pagamento*”, é, também, obviamente, a passagem da “*confiança*” baseada na “*palavra de honra*” entre conhecidos ou vizinhos, à necessidade de certificação das operações comerciais feitas entre operadores que nunca se viram uns aos outros. Alteração das relações económico-financeiras, claro, e ordens jurídicas, mas também mutação das subjetividades, dos regimes de crença e das representações do “*outro*”.

Um conjunto de “*letrados*” muitas vezes laicos (notários, médicos, artistas), a que damos o nome genérico de **humanistas**, vem desenvolver uma linha que se entronca nesta realidade, reforçando o papel do **registo**. Interessando-se não pelo passado recente, que a memória eventualmente conserva, mas pelo passado longínquo, o do mundo antigo (nomeadamente o romano), esta gente privilegia o documental, e ele é essencialmente o portador de uma realidade legível: textos, ou objetos contendo textos (como moedas, inscrições, enfim, todo o tipo de informações literárias ou figurativas), que permitam reencontrar o passado grandioso, exemplar, do Mediterrâneo, passado esse que as invasões bárbaras tinham cerceado⁵. Esse movimento estende-se por três séculos, até ao século XVIII, ou seja, à afirmação plena da modernidade, e dele não está ausente uma tensão entre dois polos: a atração pela Antiguidade, por um lado, e, por outro, paradoxalmente, uma atitude de negação, em nome da crença cristã, do seu paganismo.

A Antiguidade ganha assim, diz-nos o autor, um estatuto duplo: fornece modelos mas é também objeto de uma atitude crítica, como realidade a estudar. E, com as descobertas aportadas pelo Renascimento, o presente desse tempo distancia-se cada vez mais de uma ideia de continuidade com o passado romano. O **antiquarismo** (“*studia antiquaria*”), fenómeno típico dos séculos XV, XVI, XVII, tem um grande prestígio entre as elites, mas é considerado exterior à história. E Pomian diz-nos que isso desencadeia um conflito entre dois modos de encarar o passado (particularmente o passado medieval) que se tornará evidente na segunda metade do século XVIII.

Um outro factor importante tem de ser tomado aqui em linha de conta: a invenção e expansão da **imprensa** a partir da segunda metade do século XV. Esta, escreve Pomian (p. 89), “*deu com efeito um novo passo no sentido de uma exteriorização e objetivação da memória colectiva que tinham começado com a invenção das imagens e prosseguido com a da escrita.*” Esse passo não é só o de uma capacidade de reprodução, de embaratecimento, de difusão e acessibilidade do conhecimento escrito (criando um domínio público do mesmo, ainda que restrito aos que sabem ler), mas também interfere com a própria preservação de tal conhecimento que, se reproduzido em x exemplares, tem menos probabilidade de se perder. Não se trata de uma mudança meramente quantitativa ou superficial, mas de uma tecnologia que irá modificar cada vez mais a própria relação do ser humano com a realidade: há uma espécie de “*dessacralização*” do livro.

A leitura privatiza-se, torna-se uma questão individual entre livro e leitor (e isso evidentemente terá tudo a ver com a reforma protestante), e, por outro lado, de modo mais geral, e na visão do autor, marca a supremacia definitiva do escrito sobre o oral (p. 89). E o mesmo acrescenta: “*(...) a imprensa reforçou entre os letrados o sentimento de diferença entre o passado, próximo e longínquo, e o presente (...), acentuando “(...) a convicção de que o segundo é superior ao primeiro.” (ib.) A imprensa (id., ib.) “(...) contribuiu para erodir a autoridade do passado em geral e criar as condições que permitiram torná-lo um objeto de estudos.*” O livro (impresso) permite distância em relação à crença herdada e partilhada localmente, permite uma relação direta (e transportável) com a fonte escrita.

Assim, é a própria concepção do que é a história que se altera, com esta distinção, adentro do escrito, do que é **manuscrito** e do que é **impresso**. Antes, a história, reporte-se ela a um passado próximo ou

⁵ Sintoma entre muitos, ao longo da história da Europa, desta “*rivalidade*” entre o Norte e o Sul?...

longínquo, inscrevia-se sempre num “**modo identificatório**” (p. 90), quer dizer, baseava-se na autoridade do que merecia confiança (“*fides historica*”). Ora, a partir do momento em que um escrito está impresso e circula, o autor não tem já controlo sobre onde e a quem ele pode chegar; para se tornar convincente, isto é, credível, o historiador “(...) *deve pois estar muito mais atento do que antes a resultados e juízos que enuncia e a argumentos que apresenta.*” (*id., ib.*); ou seja, impõem-se novos protocolos de certificação.

A questão da credibilidade acentua-se com esta realidade escrita e impressa: ou seja, a memória colectiva distingue-se agora mais nitidamente da história, na medida em que a primeira é de tipo identificatório (apoia-se sobre a proximidade espacial e temporal entre autor e leitor, entre o discurso e a sua recepção) e a segunda pressupõe um público indeterminado, uma distância entre a narrativa apresentada e o potencial receptor, tendo portanto que se certificar, como se disse acima, por meios considerados de “*rigor*”, novos.

A imprensa representou pois, acentua Pomian, um corte maior com as formas de memória anteriores do que o processado pelos humanistas. Ela articula-se, como aludi, com a **Reforma**, a qual, “*entre outras coisas, foi também uma vitória do escrito sobre o oral, do recolhimento silencioso sobre a dispersão dos sentidos, do preto e branco sobre a cor, da interioridade sobre os gestos.*” (p. 91). Os reformadores não pretendiam inovar, mas sim **restabelecer uma continuidade original**, recuperar um passado esquecido, negado, pela Igreja de Roma. “*A Reforma – escreve o autor – origina uma guerra das histórias, que é também, senão sobretudo, uma guerra das memórias.*” (p. 92) Essa história denegada, para ser encontrada, exigia um muito maior rigor na prova, na análise da documentação, no estabelecimento da versão mais precisa: a história dos humanistas, como ramo da retórica, passa a ser, no âmbito religioso, um apoio importante da teologia. Toda esta polémica entre católicos e protestantes levou a um afinamento das argumentações.

Com a centralização e reforço do poder do **Estado**, por outro lado, é a **burocracia** que se desenvolve e, com ela, as noções de “*interesse do Estado*” e “*razão de Estado*”. (p. 93); a afirmação do poder dos Estados face à Igreja, tendo dado origem a inúmeras guerras, durará até ao século XVIII; mas, entretanto, todo este desenvolvimento vem igualmente incrementar a importância dos documentos e o seu escrutínio crítico, fomentado pela controvérsia.

Está portanto implicado em toda esta convergência de factores um modo diferente da **atenção** perscrutadora, tão típica, depois, da modernidade. Pomian refere-se a uma “*memória dos Estados*”, que é uma realidade nova: daí a importância do “*registo em ata*” característica de todas as burocracias.

O estudo das antiguidades alarga-se. Passam a interessar também as antiguidades de cada país, e não apenas as da Antiguidade: cada Estado procura as suas “*raízes*”, o que desemboca na invenção da pré-história. Afirmação do estado nacional, com as suas memórias e símbolos identificadores, com a “*invenção das suas tradições*”, pois.

Neste interesse pelo “*passado*”, a busca, a coleção e a publicação de “*documentos*” de toda a ordem intensifica-se. O passado longínquo é susceptível de ser conhecido, num **modo “mediato”**, o qual “(...) *constitui um conhecimento sui generis que utiliza a comparação e o raciocínio.*” (p. 95). E o autor acrescenta: “*O saber sobre o passado que resulta de um conhecimento desses não é tributário da percepção, difere, no seu próprio princípio, da memória.*” (p. 96).

Assim se desenvolve um conhecimento mediato do passado, um conhecimento que se apoia não nos princípios da memória, e se identifica com o passado, ou confia no que dizem os testemunhos, mas que, antes, bem ao contrário, é um **estudo** baseado em **provas**. A história tenderá a impor-se não na sua modalidade **literária** (dimensão romanceada), ou na **cronosófica** (previsão do que pode ocorrer – a história como “*mestra da vida*”- dimensão moralista), mas na **cognitiva**.

“*A assimilação da história pelo conhecimento mediato assinala a sua emancipação cognitiva em relação à memória, que deixa de ser o único elo entre o passado e o presente permitindo remontar desde este até àquele, o que ela [memória] foi durante milénios.*” (p. 97)

A nova via de conhecimento “(...) *consiste em identificar certos objetos presentes no meio-ambiente como vestígios do passado a partir de uma inspeção das suas características visíveis ou da observação*

daqueles seus aspectos que escapam ao olhar, bem como, no caso de se tratar de textos ou de imagens, da interpretação dos seus conteúdos, e a tirar conclusões, a partir dos resultados dessas próprias operações, sobre as circunstâncias nas quais surgiram os objetos originais dos quais tais vestígios são fragmentos.” (pp. 97-98).

Os historiadores tornam-se, pois, críticos da memória, sobretudo com base em vestígios documentais que conservaram traços do passado que se pretende conhecer. Termina, diz Pomian (p. 98), **o tempo de superioridade da memória e do oral sobre a história e o escrito**. Tornada **ciência**, a história entra na **universidade** como disciplina, baseada na **pesquisa**.

Essa história remete agora sempre para uma realidade exterior a si, para um **arquivo**, no sentido mais geral do termo. E o autor resume: “(...) *em contraste com os dois milénios durante os quais o historiador só tinha de pôr por escrito os dados da memória de um modo conforme às exigências da retórica, agora a sua primeira obrigação consiste em aplicar aos vestígios do passado os procedimentos que lhe permitem tornar este passado um **objeto de conhecimento**.*” (p. 99).

Esta maneira de encarar a história sofreu reações contrárias aquando do Romantismo⁶, mas foi-se sempre afirmando através dos que pretendiam descolá-la da literatura e da memória, concentrando-se nos documentos, na sua crítica, contrastando narrativas, enfim, aplicando métodos ditos “*científicos*”. Os documentos são os únicos intermediários seguros entre o passado e o presente (p. 101); e é nesta lógica que também se insere a crescente importância da **arqueologia**, que se descola dos “*antiquários*”.

É no seguimento disso tudo que no século XX a **hermenêutica** (com a sua ideia, diz Pomian, de que cada texto – ou imagem – possui um conteúdo latente peculiar, singular, que pode ter escapado ao seu autor) tem uma grande importância na desvalorização das **narrações** enquanto fontes históricas; é preciso, sobretudo, saber interpretar o seu conteúdo explícito, ir para além dele. No sentido diferente, mas complementar, a **estatística** reporta-se ao repetitivo, ao quantitativo. É nesta encruzilhada, nesta dupla faceta, uma ligada às **ciências humanas**, na tradição hermenêutica, do qualitativo, digamos assim, e outra às **ciências sociais**, ao quantitativo, que a história acaba por se encontrar.

Mas, nota inteligentemente Pomian (p. 102), tanto a hermenêutica como a estatística nada têm que ver com um passado memorial, na medida em que ambas procuram captar algo de **inconsciente**, algo de que os sujeitos do passado se não poderiam ter apercebido, e portanto transmitido às gerações seguintes. A história tem desde então sempre articulado estas duas lógicas, estes dois tipos de “*inquérito*”. Esta valorização do “*inconsciente*” é crucial, desde Freud, é claro, até ao estruturalismo e para além dele, como também é óbvio; trata-se de uma cesura capital na história da cultura europeia (daí a psicanálise ser sempre incontornável, mesmo os que ela sintomaticamente incomoda...).

Texto tão amadurecido e estruturado, tão condensado, como este que procuro analisar “*ao pé da letra*”, é difícil de resumir. Digamos apenas que o autor mostra como “(...) *o alargamento temporal do campo de aplicação do **conhecimento mediato** foi a par do alargamento espacial deste, que passa a englobar o passado das civilizações e dos povos extra-europeus (...), e como isso é acompanhado de um “(...) *alargamento temático (...)*” (p. 103), estilizando por assim dizer a história numa multiplicidade de disciplinas. Isso modificou completamente o conteúdo da história, e as memórias colectivas europeias.*

Isso implicou também uma alteração no estatuto epistemológico da história, nomeadamente de uma história “*erudita*”, ancorada na pesquisa (diferente pois das tradicionais história como ciência moral e da história como uma arte, aparentada com a memória), a qual “(...) *se tornou uma disciplina situada na junção das ciências humanas e das ciências sociais.*” (p. 103). Essa história-pesquisa coexiste com as formas mais antigas de história; estamos pois perante um panorama heterogéneo, produto de toda uma série de “*sedimentações*”, como diz o autor, “*milenárias*” (p. 104). E acrescenta, numa advertência importante: “Falar de história sem tomar em linha de conta a sua historicidade é condenar-se desde o princípio a não

⁶ O caso de A. Herculano é paradigmático de uma atitude que procura conjugar as duas facetas, a da história documentada e a da história narrada como literatura, oscilação essa aliás típica da modernidade, entre por exemplo o documentário e a ficção; por vezes esta consegue melhor captar a “*realidade*” que se pretende reconstituir ou de que se pretende “*dar testemunho*” do que o próprio documentário uma problemática fecundíssima.

compreender nada.” (ib.).

Pois é da historicidade da prática e ideia de história que trata este texto seminal. De facto, todo ele procura mostrar como a história, em etapas e por linhas diversas, se foi emancipando da memória, das recordações. Corte com as narrações tradicionais, corte com a percepção, valorização do quantitativo *versus* o qualitativo. Essa atitude foi a um ponto tal que chegou a visar a recuperação da história na sua totalidade, desiderato alucinante, se pensarmos que toda a história (se bem que diferentemente da memória, lembra Pomian) é necessariamente seletiva, para dizer pouco... Aquilo que evidentemente distingue a história-pesquisa ou “*erudita*” das outras modalidades de “*história*” que com ela coexistem é a dos resultados que apresenta poderem ser criticamente cotejados e avaliados por qualquer outro investigador: é esse aliás, como é óbvio, o carácter distanciado, objetivante, de toda a “*ciência*”, digamos.

Outro mito que muitos historiadores perseguiram (e de que muitos ainda sentem a nostalgia...), refere Pomian, foi o de uma história puramente descritiva, narrando “*aquilo que efetivamente se passou*”. Nada de mais “*infantil*” do que tal crença. Propósito de um positivismo ou realismo ingénuo óbvio, pois, como escreve o autor, “*(...) qualquer pesquisa está condenada a ajuizar da importância dos factos*” (p.105), quer dizer, ele tem sempre uma margem de subjetividade. Isto parece uma verdade tão óbvia, hoje... claro que aquilo que distingue uma historiografia séria de uma história vulgar, sem preocupações de rigor, é que na primeira as próprias apreciações subjetivas do autor são, ou devem ser, por este e por outros (colegas, leitores) sujeitas a uma tentativa de “*objetivação*”, de consciencialização, de explicitação, para se saber, ao menos, de que premissas, de que lugar “*ideológico*” fala o autor da construção histórica.

A pulsão que trabalha todo o conhecimento sério, evidentemente, seja ele o da história ou outro, é o da “*verdade*”. Mas a “*verdade*” com as respectivas aspas da nossa consciência crítica precavida, pois não há nenhuma meta-narrativa certificadora de qualquer “*verdade*” seja em que plano for; essa a consciência aguda, desencantada, da modernidade: a de vivermos sem tecto, sem pai, sem “*significante-mestre*”, sem Deus e todos os avatares que lhe sucederam, ciência incluída. A dúvida é a nossa condição, o que não justifica a paralisia, inclusive na ação social emancipadora.

Estamos sempre, para bem e para mal, assentes numa axiomática, ou seja, num conjunto de princípios que nos servem de fundamento e permitem desenvolvimentos e “*invenções*”, explicações, uma infinidade de narrativas, mas que não têm, eles próprios, qualquer meta-fundamento.

A história é (diria eu, deve, ou tem de ser sempre) “*egocêntrica*” (na acepção de Pomian), ou seja, autoral, situada, comprometida. Mas, diz o autor, esse “*egocentrismo*” é diferente do da memória (p. 106). Escreve Pomian (ib.): “*(...) para um historiador, a história de que ele é autor é a sua história de um modo radicalmente diferente daquele que faz com que a memória de que é portador seja a sua memória.*” E mais adiante, resume: “*(...) se a memória fala necessariamente na primeira pessoa, a história, ela, utiliza de preferência a terceira [pessoa]*”.

O historiador não procura uma identificação com os outros, procura os outros (o outro) na sua (mais ou menos radical) alteridade (cf. ib.). Essa busca é aliás intrínseca, parece, a toda a tradição cultural ocidental. E, poderíamos acrescentar: é essa alteridade (produto da distância entre sujeito e objecto), na sua espessura em última análise inultrapassável, que importa tentar perceber, e que mantém o “*desejo da história*”, o seu fascínio; se fosse para encontrar em toda a parte e em todos os tempos formas mais ou menos metamorfoseadas do que julgamos ser, hoje, a nossa “*realidade*”, então a história seria inútil, um sistema fechado e totalitário, produtor de um incomensurável tédio, que é o que suscitam os eruditos que não partem de um “*questionário*” explícito, prévio, crítico, e apenas se deleitam no picaresco do detalhe, numa atitude doentia de “*saber mais sobre o mesmo*”, infelizmente ainda muito frequente. Ao contrário, só o confronto com o inexplicável, com o indomesticável (com o enigma), verdadeiramente interessa, porque perturba, desperta, descentra, exige atenção crítica: em suma, suscita vida e movimento, atenção para fora, e não uma atitude de colecionismo morto, dessorado, voltado para a fossilização, ou para o fetichismo do documento-monumento.

Claro que toda a problemática suscitada por este artigo – cujo núcleo são, como se tem visto, as

relações entre história e memória, e aquilo que Pomian chama “*o alargamento temporal, espacial e temático do campo de aplicação do conhecimento mediato*” (p. 106) – é, juntamente com outros trabalhos de reflexão do mesmo autor⁷, muito mais complexa (tendo obviamente ramificações infinitas que é importante explorar) do que o que aqui vou deixando entrever. É muito importante um debate sobre este assunto (e outros com ele conexos), porquanto muitos dos nossos próprios cursos universitários continuam eivados de realismo ingénuo, de positivismo, e muitos estudantes ainda julgam que a história – ou a arqueologia – consiste numa permanente busca de reconstrução, de restituição, do “*passado tal como ele efetivamente se passou.*” Ideia que assenta numa concepção acrítica do tempo, da temporalidade, enfim, numa “*filosofia*” espontânea de senso comum.

Para Pomian, história e memória apresentam diferenças máximas quando se referem a um passado muito longínquo; e mínimas quando o passado está próximo do historiador (p. 107); mas mesmo no estudo do tempo presente, este mesmo tempo presente, porque é visto e filtrado pelas fontes e pelos protocolos exigidos pela história-pesquisa, apresenta-se distanciado do historiador, como passado (*ib.*).

A história, bem como a memória colectiva, são realidades heterogéneas, mas obviamente entre elas não há uma fronteira estanque, nomeadamente com as transformações da história recente. De facto, também a memória colectiva sofreu nos últimos séculos, à semelhança da história, grandes modificações, como seria de esperar, dada a aceleração verificada com a modernidade. A uma memória colectiva “*aldeã e religiosa*” (p. 108) sobrepôs-se uma memória “*nacional e laicizada*”. Escreve Pomian (*ib.*): “*A nacionalização da memória colectiva e o facto da sua transmissão se ter tornado em larga medida uma ação do Estado, são factos relevantes da sua história no decurso dos últimos séculos.*” Também a revolução tecnológica, científica, e das comunicações, contribuíram decisivamente para criar novas visões do passado, dando-lhe, como diz o autor, “*uma dimensão sensível*” (p. 108), permitindo uma espécie de “*presentificação*” ilusória mas não menos atractora da atenção e do desejo. Esta **memória tecnológica** sobrepôs-se à **memória escrita**, como esta já muito antes se tinha sobreposto à **oral**.

Em contraste com a etnologia e a sociologia, a história “*erudita*” [“*savante*”] durante muito tempo não se deixou influenciar por estas transformações, nomeadamente pela miscigenação entre ela (história “*erudita*”) e a memória colectiva, miscigenação essa promovida pelos modernos meios tecnológicos de produção e comunicação. Tal história dedicava-se sobretudo a um passado não muito recente e valorizava o quantitativo. Só a partir dos anos 70 do século passado, lembra Pomian, essa realidade mudou, quando os historiadores se começaram a debruçar mais sobre os domínios político e cultural, valorizando o “*vívido*” e a realidade atual e a imediatamente anterior.

A noção e as práticas de arquivo tiveram de mudar graças aos novos média. Por outro lado, foi possível pela primeira vez registar com mais facilidade depoimentos de pessoas que não se exprimiam pelo escrito (“*história oral*”, por exemplo). Isso também fez os historiadores encararem o passado, a forma de o “*recuperar*”, a uma nova luz, interrogando-se sobre o estatuto epistemológico da história. E o autor conclui: “*Assistiui-se à promoção da memória colectiva à dignidade de um objeto de história de pleno direito.*” (p.110)

O conhecimento mediato estendeu-se assim a “*novas fronteiras*”, ampliadas depois pela difusão dos computadores.

Termina aqui o “*panorama*” traçado por este já clássico artigo, que tentei resumir. Os problemas que se levantam na sequência da sua leitura (aquilo em que não toca, obviamente) são, é claro, imensos. Por exemplo, e esquematicamente:

- questões levantadas pela noção de historicidade e pelo problema do historicismo;
- relação entre o oral e o escrito, e questionamento sobre a quase sempre admitida prioridade do primeiro em relação ao segundo (isto levar-nos-ia para autores como Derrida, por exemplo);
- questões levantadas pela relação entre técnica-tecnologia, laço social, subjetivação ou, por outras palavras, a necessidade de questionar o conceito de técnica como prótese ou “*externalização*” (Simondon,

⁷ Por exemplo, *L'Ordre du Temps*, Paris, Gallimard, 1984; *Sur l' Histoire*, Paris, Folio, 1999. Este livro contém todas as colaborações do autor para a Enciclopédia Einaudi, mais um prefácio e posfácio.

Stiegler, etc., seriam aqui imprescindíveis);

- questões que têm a ver com a memória e a identidade, encaradas em perspectivas que não as de Pomian, implicando outros desenvolvimentos, nomeadamente considerando a tradição psicanalítica, desde Freud a Lacan e Žižek;

- em última análise, desenvolver mais, e noutros sentidos, a “questão” central de Pomian: o problema do tempo (humano, social) e da temporalidade (humana, social) – ou seja, paralelamente a uma teoria-filosofia da história, discussão de uma teoria da temporalidade humana (e, se possível, vendo-a no quadro mais amplo da temporalidade em geral, o que envolve evidentemente problemas da física, como o próprio Pomian refere, etc.).

Arriscando-me a terminar estas notas de leitura com algo dissonante do escrito até agora, acrescentarei aqui apenas alguns breves apontamentos sobre a questão do historicismo, pois todas as problemáticas que enunciei teriam de ser desenvolvidas de forma muitíssimo alongada.

As questões do tempo, da temporalidade, da história, exigem, como é óbvio, grande fôlego, sendo a esse respeito, creio, muito importante a revisão que se está a fazer de, por exemplo, um filósofo como Hegel, no sentido de iluminar exatamente o contrário do que é habitual nos seus comentadores ou críticos: a sua abertura, a sua “plasticidade”, como acentua Catherine Malabou num livro fabuloso⁸. Ou seja, segundo diversos autores, Hegel tem sido incrivelmente mal compreendido, repetindo-se sobre o seu pensamento quase sempre a mesma “vulgata”, com maior ou menor profundidade, aliás já desde o seu tempo.

O conceito de historicismo, como é sabido, não é fácil de reduzir a uma ideia simples, tal a variedade de sentidos com que tem sido utilizado, e, de certo modo também, o seu carácter vago, correspondendo mais a uma “tendência” do que a um conceito ou teoria bem definida.

De uma maneira geral, podemos ligá-lo à ideia de relativismo ou contingência de todos e quaisquer fenómenos históricos, que só seriam explicáveis pelo seu contexto específico de ocorrência; ou seja, o enfoque não seria dado a um acontecimento ou realidade em si, mas às condições que o teriam tornado possível. Em última análise, a tendência do historicismo, hoje, é a de se harmonizar com uma perspectiva dita pós-moderna. Esta perspectiva, aparentemente aliciante, valorizando um certo pluralismo, conota-se com a ideia de “perda” das “grandes narrativas” e articula-se, para muitos pensadores críticos, com a ideologia do neoliberalismo, que tem vindo a afirmar-se no Ocidente, e em todo o mundo por via da globalização, desde os anos 70 do século XX⁹.

Um autor, entre inúmeros, muito interessante (diria crucial, pois não trata diretamente o problema da história, que está implícito em muito do que escreve, mas esboça todo um novo, radical, sistema de pensamento) para estas questões é o esloveno Slavoj Žižek, hegeliano, (até certo ponto) marxista, lacaniano – para o “*etiquetar*” de forma sucinta.

Žižek é anti-historicista e isso manifesta-se logo no seu primeiro grande livro (o primeiro em inglês, que o tornou conhecido mundialmente), “*O Sublime Object da Ideologia*” (1989)¹⁰. Para ele, o historicismo, colocando-se num ponto de observação não teorizado e exterior à história, cai ao idealismo (no sentido negativo da palavra), isto é, ignora ou desqualifica a dimensão ontológica da historicidade¹¹.

⁸ *L’Avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris, Vrin, 2ª ed., 2012. Ver também, além da obra de Žižek, G. Lebrun, *La Patience du Concept. Essai sur le Discours Hégélien*, Paris, Gallimard, 1972; B. Longuenesse, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Paris, Vrin, 1981.

⁹ V. por exemplo o clássico Fredric Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso Books, 1992.

¹⁰ *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso Books, 1989; o último grande livro do autor é *Menos Que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*, São Paulo, Boitempo, 2013. Uma obra imprescindível.

¹¹ V. entrada “Historicism/History” (por K. Boyle) no livro coordenado por Rex Butler, *The Žižek Dictionary*, Durham, Acumen, 2014, pp. 118-122. Nesta entrada acentua-se esta ideia crucial: para Žižek, o historicismo, nomeadamente o historicismo radical, está errado, desde logo porque ao confrontar a nossa sociedade com as do passado, evita pôr em questão a posição de observadores que é a nossa, o lugar de onde nós próprios falamos.

Segundo Adrian Johnston¹², numa abordagem que só se torna compreensível à luz da influência de J. Lacan, “A historicidade de Zizek, em contraste com o historicismo, rejeita a própria oposição entre o historicismo radical e o formalismo transcendental a-histórico, considerando isso como um falso dilema. Há uma terceira posição alternativa, segundo a qual a historicidade implica a asserção de que existe um motor a-histórico da historicidade; e sobretudo, o modo pelo qual o a-histórico (como Real) afecta e é “tratado” pelo histórico (realidade imaginária-simbólica) constitui ele próprio uma relação que sofre mudanças e transformações com o tempo. O movimento da história, como fluxo de particularidades sempre em transformação, é conduzido por algo que não pode ser reduzido a um determinado momento desse mesmo fluxo. Dito sucintamente, Zizek afirma que o Real, compreendido especificamente como a inconsistência interna ineliminável do simbólico enquanto grande Outro, é o factor determinante.”

Por estas palavras se vê que a questão é complexa e envolve uma série de conceitos filosóficos, nomeadamente hegelianos e lacanianos, entre outros: por exemplo, “Real” e “grande Outro”, que são noções lacanianas conhecidas, recuperadas por Zizek, embora por vezes (sobretudo o Real) difíceis de definir¹³. Mas também, entre muitas, as noções de universalidade concreta versus universalidade abstracta, de ato que muda retroactivamente as suas condições de possibilidade, etc., tudo ideias que Zizek vai buscar a Hegel, a um Hegel “renovado”, e que conjuga de forma incrivelmente surpreendente e nova, com Lacan e Marx.

Escreve por exemplo Boyle (op. cit. na nota 10, p. 120): “Em qualquer ordem simbólica dada, há uma particularidade que não pode ser reduzida ao fluxo das particularidades históricas, e antes ocupa a posição do universal não-histórico ou “eterno” dessa ordem, o Real – este sustenta o próprio terreno da historicidade e dá conta das suas transformações.”

E continua (ib.): “Zizek considera a luta de classes como o Real particular e ao mesmo tempo universal, ou “universal concreto”, da nossa época de capitalismo global. Como motor a-histórico da historicidade historicista, a luta de classes como Real refere-se¹⁴ não a um embate contínuo entre classes sociais empíricas, mas a um princípio abstracto estruturante do sistema mundial capitalista, que sobre-determina as particularidades constitutivas desta totalidade social, dividindo-as a partir do interior delas (...).”

A dificuldade de abordar Zizek consiste realmente na tríplice herança que a sua obra tenta, de um modo muito original, articular: marxismo, hegelianismo, psicanálise lacaniana, como disse atrás. Ora, evidentemente nenhum destes “mundos” é susceptível de uma qualquer “leitura acabada”: como todos os grandes sistemas de pensamento, são multifacetados e interrogam-nos sempre¹⁵.

Mas, o que aqui queria sobretudo rapidamente acentuar, é que, se Pomian traça uma história da própria ideia de história e das suas relações com a memória, se muitos historiadores (escola dos Annales, etc.) têm evidentemente produzido reflexões sobre a história que são deveras importantes, se um autor como Michel Foucault, na linha de Nietzsche, desconstruiu muito do que a história anterior fazia, substituindo-a por algo a meu ver muito interessante (a que chamou a arqueologia, a genealogia), Zizek permite-nos ir bem mais longe, creio. Assumindo que a realidade é ontologicamente incompleta, que ela está cindida no seu âmago, usa a ideia da “negação da negação” hegeliana para compreender de forma mais pregnante a

¹² No livro Zizek’s Ontology: a Transcendental Materialist Theory of Subjectivity, Evanston, Northwest University Press, 2008, pp. 119-120.

¹³ Ver, por exemplo, Rex Butler (ed.) *The Zizek Dictionary*, Durham, Acumen, 2014, pp. 205-208 e 213-216. O Real para Lacan é, juntamente como Imaginário e o Simbólico, um dos três elementos dessa tríade que estrutura a vivência humana; representa o que escapa à simbolização e é, de certo modo e paradoxalmente, o mais importante dos três. O “grande Outro” (Outro com maiúscula) representa a inclusão do sujeito na ordem simbólica, nomeadamente através da linguagem; corresponde por assim dizer à ficção de que existe uma Ordem, ou “outridade”, ficção essa que é todavia indispensável ao sujeito para este se orientar na realidade.

¹⁴ Como seria de esperar, dada a significação desse conceito no próprio Marx.

¹⁵ Daí que só alguns, mais clarividentes, se tenham totalmente apercebido da centralidade deste autor (entre outros, obviamente) no debate teórico crítico contemporâneo.

relação entre o ato (aquele que rompe com os limites impostos pela ordem, pelo “*significante-mestre*”) e a tendência para a sua negação, para a sua “*captação*”, para a “*normalização*” que ele perturba, por parte precisamente da ordem simbólica.

Há que pensar as consequências de tudo isto para uma visão dialéctica do devir histórico¹⁶, incluindo evidentemente a nossa atualidade, não de forma historicista nem teleológica, mas em posição aberta à irrupção de algo inaudito, pois talvez o apocalipse, ou a catástrofe irreversível, já se esteja a dar. Como escreve, numa entrada excelente sobre o “*ato*”, Sheila Kunkle, no “*Dicionário Zizek*”¹⁷, “*(...) para conseguir ir para além da nossa negação fetichista e da loucura do capitalismo global é necessário orientarmo-nos (...) para a pulsão de morte (exigindo que usemos o Real para reconfigurar a nossa ordem simbólica). Estabelecendo que o pior aconteceu, nós ficaríamos livres para (retroactivamente) criar as condições de uma nova ordem, para escolher um caminho não trilhado, uma causa perdida abandonada como perdida.*” E adiante (*ib.*), acrescenta, a terminar: “*O que a teorização do ato por Zizek nos oferece é um caminho para conceber o impossível como possível, para vermos que a realidade é incompleta e cindida no seu seio, que há um outro mundo para construir, mesmo que no nosso momento presente não o consigamos atingir.*”

Superando o historicismo em nome da historicidade, aquilo que parece uma coisa do passado, uma “*causa perdida*”, pode vir a “*repetir-se*” (com tudo o que a repetição tem de “*diferença*”), sem messianismos nem irracionalismos. Algo que mude os próprios critérios com que concebemos a mudança; algo que altere a nossa própria maneira de conceptualizar o tempo histórico. É em nome desse algo que a história, longe de ter acabado, está e estará sempre em “*aberto*”.

Como escreve Zizek em “*Contingency, Hegemony, Universality*”, p. 246¹⁸): precisamos de fazer uma leitura das realidades históricas retroactivamente a partir da ideia de “*futuro anterior*”¹⁹, no “*(...) próprio [sentido] oposto da teleologia: a teleologia depende de uma lógica linear evolucionária na qual o estádio inferior contém ‘in nuce’ as sementes de um estádio superior, de modo que a evolução é simplesmente a abertura (desdobramento) de um qualquer potencial essencial subjacente, enquanto que, aqui, o estádio inferior (ou, antes, prévio) se torna legível apenas retroactivamente, na medida em que ele é ontologicamente ‘incompleto’, um conjunto de vestígios sem sentido, e assim aberto a apropriações posteriores.*”

¹⁶ V. de S. Zizek, *Le Plus Sublime des Hystériques. Hegel avec Lacan*, Paris, PUF, 2ª ed., 2011.

¹⁷ *Op. cit.* na nota 12, p. 5.

¹⁸ *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (com Ernesto Laclau e Judith Butler), London, Verso Books, 2000.

¹⁹ Básica e sucintamente, trata-se da ideia lacaniana de que “*o sentido provém do futuro*”: “*Ce qui se réalise dans mon histoire, n’est pas le passé défini de ce qui fut puisqu’il n’est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j’aurai été pour ce que je suis en train de devenir*” (Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 300).