memória, pode ligar o que nós fomos, o que nós somos e aquilo que seremos; os sem memória, ou os absolutamente anamnésicos (como em *Funes ou a memória*, uma célebre "estória" de Jorge Luís Borges), esses, nunca poderão saber de si. Daí que, como frisou Nietzsche, seja importante reivindicar o direito ao esquecimento activo, pois tanto os abusos da amnésia, como os da recordação provocam os mesmos efeitos: a impossibilidade da vida. Porém, criar e reconhecer o *novo* será impossível se se acreditar que cada momento condensa em si toda a história (individual ou colectiva), ou que, então, assinala o seu grau zero absoluto. Tanto a carência de conhecimentos históricos, como os seus excessos debilitam a "força plástica da vida", porque não compreendem as condições em que o passado pode ser um alimento vigorante (Nietzsche, 1999). Mas também se terá de perceber que não haverá vida sem expectativas a mediarem o presente e o pretérito. Em qualquer dos casos, quem recorda (ou quem historia) deve esforçar-se por não se esquecer do que ficou esquecido (M. Augé, 1998), conquanto saiba que essa é uma tarefa de Sísifo; nem sequer os historiadores poderão fugir a essa condicionalidade. E tanto a memória (a recordação) como a escrita da história estão irmanadas por este objectivo comum: vencer semioticamente a consciência da fugacidade do tempo.

CAPÍTULO II

A representificação do ausente

Só um cientismo ingénuo pode aceitar a existência de uma radical separação entre a retrospectiva da memória e a retrospectiva historiográfica, tanto mais que ambas não são exclusivamente criadas pela imaginação e, ainda que por vias diferentes, aspiram ao verosímil, seja por fidelidade ou por veridicção. No entanto, o dilema não tem uma resposta consensual e sabe-se que o primeiro grande teórico da sociologia da memória colectiva se esforçou por destrinçar, como se de dois campos sem conexão se tratasse, a *história vivida* da *história escrita* (M. Halbwachs, 1997). Mas, pensando bem, as características apresentadas como típicas da memória (*selecção*, *finalismo*, *presentismo*, *verosimilhança*, *representação*) encontram-se, igualmente, no trabalho historiográfico, sobretudo porque, hoje, este não se restringe à busca de explicações por causalidade mecânica, elevada a *deus ex machina* da visão linear, acumulativa, homogénea e universalista do próprio progresso. Afinal – e como adiante se verá –, a historiografia contemporânea, como saber *mediato* e *mediado*, também opera com a ideia de não continuidade do tempo e não reconhece a existência de um vazio entre o sujeito-historiador e o seu objecto; o que matiza o projecto de se alcançar uma verdade total e definitiva, meta ilusoriamente defendida por paradigmas ainda imbuídos de positivismo, mesmo quando julgam tê-lo ultrapassado.

Halbwachs, porém, quis separar as águas: enquanto a *memória histórica* seria um produto artificial, com uma linguagem prosaica e ensinável, destinada ao desempenho de papéis sociais úteis, a *memória colectiva* teria uma origem anónima e espontânea, uma transmissão predominantemente oral e repetitiva, bem como um cariz normativo. E o fito da sua argumentação era claro: demonstrar que o pensamento social é, antes de tudo, uma memória formada pelas recordações colectivas, objecto, portanto, do sociólogo e não do historiador, esse estudioso de coisas definitivamente mortas.

Esta posição reproduz a atitude clássica da escola de Durkheim em relação à historiografia, neste caso traduzida na defesa de uma radical separação entre a história e a memória, opção que reenvia aquela para o campo

frio da erudição de arquivo. Além do mais, a história seria una, enquanto existiriam tantas memórias colectivas como os grupos sociais que as geravam. E elas caracterizar-se-iam por serem memórias vivas, ao invés do objecto do historiador "que ne peut faire son œuvre qu'à condition de se placer délibérément hors du temps vécu par les groupes qui ont assisté aux événements, qui en ont eu le contact plus ou moins direct, et qui peuvent se les rappeler" (M. Halbawchs, 1997; François Hartog, 2003).

Também para Lucien Febvre (1953), ou para Marrou (1954), a memória sacralizaria as recordações, enquanto o discurso historiográfico constituiria uma operação intelectual crítica, que desmistificaria e secularizaria as interpretações, objectivando-as através de narrações que ordenam causas e efeitos sequenciais, de modo a convencerem que a sua *re-presentação* do passado é verdadeira (Krzysztof Pomian, 1999).

Num outro registo e sem deixar de as distinguir, Pierre Nora (1984) situou o projecto colectivo, que coordenou – *Les Lieux de mémoire* (1984--1993) –, "entre Histoire e mémoire", sinal evidente de que, se não as opunha, também não as fundia, mas que se servia de ambas. Por outro lado, são conhecidas e pertinentes as posições que Ricœur tomou na contenda: para ele, a memória e a história (incluindo a historiografia) mantêm uma relação que, na perspectiva da inevitável presença de horizontes de pré-compreensão no questionamento historiográfico, consente pôr-se "la mémoire comme matrice de l'histoire" (Paul Ricœur, 2000).

Propendemos para concordar com os que sustentam esta tese. E se outras razões não houvesse, bastaria ir ao encontro da raiz de onde nasce a necessidade de recordar para a perfilharmos, a saber: a experiência humana de domesticar os mortos através do culto tanatológico. E, por mais estranho que à primeira vista possa parecer às leituras pouco sensíveis ao simbólico, a escrita da história também é, à sua maneira, um "gesto de sepultura". Com efeito, as narrações do passado são equiparáveis à linguagem dos cemitérios nas povoações, porque procuram "re-presentar [ou, dizemos nós, *re-presentificar*] mortos através de um itinerário narrativo" (Michel de Certeau, 1978). Portanto, pode afirmar-se que a historiografia também exorciza a morte, introduzindo-a no discurso para criar, como no jogo *simulador* e *dissimulador* do culto cemiterial dos mortos, a ilusão da sua não existência. Indo aos fundamentos últimos desta função, pode mesmo concluir-se que o homem é um "animal histórico" porque necessita de "ajustar contas com a sua própria morte" (Umberto Eco, 1994).

A escrita da história como rito de recordação

O reconhecimento da existência de características comuns à memória e à historiografia não pretende negar a especificidade de ambas as narrações sobre o passado. Porém, a historiografia nasceu como uma nova *ars memoriae*, crescentemente tornada necessária pela decadência da transmissão oral e pelo alargamento da afirmação da racionalidade.Têm deste modo razão os que consideram a passagem da narração oral dos mitos para a escrita como uma das condições necessárias para se reforçar a luta contra o esquecimento e, portanto, para se escrever "histórias" (Jack Goody, 1979; François Hartog, 2005), tendência que, dentro da narração épica, vinha, pelo menos, de Homero e que os "historiadores" (Heródoto, Tucídides) prolongarão.

Na verdade, Heródoto de Halicarnasso escreveu as suas *Histórias* "para que os feitos dos homens se não desvaneçam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes empresas, realizadas quer pelos Helenos quer pelos Bárbaros" (Heródoto, *Histórias*, Liv. 1..º, 1. 1). E, seguindo Hartog, dir-se-ia que, "face à l'immutabilité de la nature et à l'immortalité des dieux, ces traces foncièrement éphémères, la parole de l'historien s'en charge et son écriture les fixe. Successeur de l'aède épique, il aspire à se poser en 'maître' d'immortalité". Logo, a historiografia tem de igualmente ser inserida na continuidade das grandes narrações orais, exercendo, na sua especificidade própria, funções análogas às demais práticas de recordação, incluindo as do culto dos mortos, prática que, para muitos, fez do homem, ao contrário do animal, o primeiro construtor de "documentos" históricos.

São conhecidos os efeitos de desmemorização que resultaram do alargamento do uso da escrita e do decréscimo do papel instituinte do rito, e é óbvio que a primeira alteração ocorreu ao nível da transmissão cultural: a oralidade perdeu o exclusivo, mudança que desvitalizou a dimensão colectiva e convivial da compartilha da memória e lhe trouxe uma mediação mais racionalizada, *pois o escrever e o ler exigem atitudes bem distintas das do dizer e do ouvir*.

Não por acaso, Platão, no *Fedro*, ao referir-se a este processo, caracterizou a invenção da escrita como um *phármakon* ambíguo, já que, se constituía um remédio eficaz para a preservação da memória, também a enfraquecia, dado que fazia diminuir o esforço mental para a manter (François Dosse, 2006; 2008). O que fez crescer o recurso às *ars memoriae* (Frances A. Yates, 2007). E, como o desenvolvimento histórico no Oci-

dente (relembre-se a derrota, em 787, dos iconoclastas em Niceia), irá alargar essa tecnologia até ao hodierno predomínio da visualização, percebe-se por que é que, como contrapartida, este processo foi debilitando a capacidade individual (e colectiva) de reprodução oral da memorização, défice compensado, porém, pela escrita e pela imagem. Super-ambundância que, porém, provocou novos tipos de esquecimento.

Para T.Todorov, tal aculturamento, de longa duração, foi acelerado pelas sociedades, nascidas do impacto científico-técnico e da legitimação da sociabilidade política, que prescindiram da tradição, como se estivessem escoradas no primitivo contrato social. Em sua opinião, "nous sommes passés, comme disent les philosophes, de la hétéronomie à l'autonomie, d'une société dont la légitimité vient de la tradition, donc de quelque chose qui lui est extérieur, à une société régie par le modèle du contrat, auquel chacun apporte – ou non – son adhésion [...] Le recours à la mémoire et au passé est remplacé par celui qu'on fait au consentement et au choix de la majorité. Toutes les traces de légitimation par la tradition ne sont pas éliminées, loin de là; mais, et cela est essentiel, il est licite de contester la tradition au nom de la volonté générale ou du bien-être commun [...] La mémoire est détrônée, ici, non au profit de l'oubli, bien sûr, mais de certains principes universels et de la 'volonté générale'". A citação foi longa, mas necessária para se esclarecer algumas das questões que ela levanta.

Em primeiro lugar, nela se sustenta algo indiscutível: a memória colectiva e as suas concretizações rituais já não detêm a função instituinte e legitimadora dos laços sociais que outrora possuíram. Mas parece excessivo qualificar esse trânsito em termos kantianos, isto é, como se de uma passagem da *heteronomia* para a *autonomia* se tratasse. É que, quando tal funcionalidade dominante existiu, a memória e a recordação eram intrinsecamente constituintes da sociedade – como, aliás, o são hoje, ainda que numa outra e menor escala –, porque não lhe seriam heterónomas, logo, exteriores. De onde seja mais correcto dizer-se que tais alterações provocaram, sobretudo, a debilitação dos imperativos de origem holística na maneira como, em diálogo com o passado, cada indivíduo posiciona as suas estratégias de vida perante os vários agrupamentos sociais em que, sucessiva e/ou simultaneamente, se insere e está integrado.

É também verdade que a teoria moderna do poder, ao estribar-se no contrato, se quis apresentar como uma espécie de *alfa* da história. Todavia, se não se matizar tal asserção, corre-se o risco de se supor que a via rousseauniana e francocêntrica foi a única que, no Ocidente, desembocou na modernização das sociedades. Houve (e há) alguns casos em que foi a tradição, mesmo que "inventada" ou "ressuscitada", a propulsar esses movimentos, ainda que a sua legitimidade acabasse por ser confirmada, ou corrigida, por práticas de cariz mais pactual e electivo.

Os exemplos desta diversidade são conhecidos e este não é o lugar próprio para os pormenorizar. Contudo, existe um dado histórico que deve ser chamado a terreiro: mesmo as sociedades políticas baseadas numa mais explícita e assumida base contratualista não prescindiram do apelo a memórias colectivas, seja para as valorizar como uma herança que merecia ser reactualizada à luz das novas ideias e valores (as revoluções liberais europeias do século XIX autojustificar-se-ão assim), seja para se *enraizarem*, ou para as "construírem" a jusante da sua instalação, já que é destino de todas as revoluções, incluindo o das que almejam ser parto de um *homem novo* e de um *tempo novo*, fomentarem a comemoração de si mesmas.

Explica-se, assim, por que é que, com o decréscimo das pressões holísticas resultante da índole mais complexa das sociedades actuais e do consequente aumento da individuação no seu seio, os vários poderes investiram mais fortemente nos suportes literários e iconográficos do renovamento das memórias colectivas. E, nesta estratégia, o contributo das narrativas históricas foi fundamental. Na conjuntura em causa, isso significou um intenso trabalho "artificial" que teve em vista a hegemonia, sobre memórias colectivas várias, de memórias históricas adequadas à reprodução dos poderes dominantes, ou, como contra-respostas, marginalizadas e alternativas, ao seu domínio.

Dir-se-ia que aquela finalidade visava domesticar o atomismo social – o indivíduo-cidadão – e os perigos anómicos que o contratualismo encerrava. O que fez crescer a consciência de que a memória teria de continuar a exercer o seu papel de *cimento* do consenso social (e, enquanto memória histórica, da memória nacional), tarefa ainda mais premente por causa do avanço do individualismo, da agudização dos conflitos sociais dentro de cada Estado-Nação, bem como do crescimento da competição belicista entre estes. Não admira que o esfriamento das *memórias vividas* tenha sido acompanhado pela acelerada produção, e reprodução, de *metamemórias*. Mas, com isso, não foram tanto as tradições, mas, sobremaneira, as leituras mais racionalizadas sobre o passado (teorias da história; obras historiográficas; comemorações e festas cívicas) que vieram a ocupar um lugar de destaque na materialização e encenação dessas *re-presentificações*.

Sugere-se, assim, que não foi por mero acaso que a radicação dos sistemas representativos na Europa coincidiu com a expressão máxima das chamadas "sociedades-memória" (século XIX europeu) e com a apoteose do historicismo, fenómeno igualmente contemporâneo do florescimento de um novo culto dos mortos, atitude em que se pode surpreender as características estruturais do acto de recordar (F. Catroga, 1999). E a analogia não deve admirar, pois, de certa maneira, escrever história é, como no apelo que se surpreende no olhar do anjo de Benjamin, "ressuscitar os mortos" (S. Mosès, 1992).

Um "gesto de sepultura"

Com efeito, o simbolismo funerário aposta na edificação de memórias e indicia a simulação da "presença" do ausente a partir de *traços* que, em simultâneo, dissimulam o que se quer recusar: a putrefacção do referente. Explica-se: se a morte remete para o não ser, o monumento funerário irrompe o espaço como um apelo a um suplemento mnésico de futuro. Se, nos ritos funerários, se negoceia e se esconde a corrupção do tempo (e do corpo) com a finalidade de a sociedade dos vivos poder gozar da protecção dos seus antepassados, definitivamente pacificados, e de se reconstituir a ordem social que a morte pôs em causa, diferente não é o papel da historiografia: esta fala sobre o passado para o enterrar, ou melhor, para lhe dar um lugar e redistribuir o espaço, podendo mesmo afirmar-se que ela é, não obstante as suas pretensões cognitivas, prática simbólica necessária à confirmação da vitória dos vivos sobre a morte. Daí as afinidades que têm sido encontradas entre o trabalho da memória e o trabalho do luto. E, por mais paradoxal que possa parecer, o texto histórico tem igualmente uma função análoga – não escrevemos idêntica – à do túmulo e à dos ritos de recordação. A convocação discursiva e racional do "objecto ausente" congela e enclausura, à sua maneira, o "mau génio da morte" e provoca efeitos performativos, já que, marcar um passado, é dar, como no cemitério, um lugar aos mortos; é permitir às sociedades situarem-se simbolicamente no tempo; mas é, também, um modo subliminar de redistribuir o espaço dos possíveis e indicar um sentido para a vida... dos vivos" (M. de Certeau, 1975).

A escrita da história será, portanto, um túmulo para o morto na dupla acepção de o *honrar* e de o *eliminar*, ou, talvez melhor, de o *esconder*. Por conseguinte, a historiografia, tal como a memória, ajuda a fazer o trabalho do luto e a pagar as *dívidas* do presente em relação ao que já não é (P. Ricœur, 1998; 2000). O que lhe permite desempenhar um papel performativo, pois situa o historiador, isto é, o presente, numa relação de alteridade específica, em que o *outro*, como nos signos funerários, só se insinua velado; ausência que, como salientou Certeau, sendo falta impreenchível, é intrinsecamente constituinte do discurso histórico (François Dosse, 2006).

Esclareça-se um pouco melhor a comparação. Todo o signo funerário, explícita ou implicitamente, remete para o túmulo (*signo* deriva de *sema*, pedra tumular) através de uma sobreposição de significantes (F. Catroga, 1999). E, neste jogo de negação da morte e da corrupção provocada pelo tempo, os signos são "dados em troca do nada segundo uma lei de compensação ilusória pela qual, quanto mais signos temos mais existe o ser e menos o nada. Graças à alquimia das palavras, dos gestos, das imagens ou monumentos – dá-se a transformação do nada em algo ou em alguém, do vazio num reino" (Jean-Didier Urbain, 1997). Por isso, o túmulo e o cemitério devem ser lidos como totalidades significantes que articulam dois níveis bem diferenciados: um *invisível* e outro *visível*. E as camadas semióticas que compõem este último têm o papel de *dissimular* a degradação (o tempo) e, em simultâneo, de *simular* a não morte, transmitindo aos vindouros uma semântica capaz de individuar e de ajudar à *re-presentação*, ou melhor, à *re-presentificação* do ontologicamente ausente. É à luz destas características que é lícito falar, a propósito da linguagem cemiterial – tal como do discurso anamnético –, de uma "poética da ausência" (Ana Anais Gómez, 1993; F. Catroga, 1999).

Mantendo a analogia, o mesmo se pode afirmar da historiografia. Se, em certo sentido, o túmulo funerário foi o primeiro "monumento" deixado para os vindouros, a escrita da história também é veículo que luta contra o esquecimento e, por conseguinte, contra a degradação que marca o *iter* do tempo. E, não deixa de ser sintomático que Ricœur tenha encontrado na teorização de Michel de Certeau sobre a escrita da história uma certeira passagem da "sepultura-lugar" para a "sepultura-gesto" (P. Ricœur, 2000). Mais especificamente, mediante a leitura do texto histórico (tal como na do cemitério, feita pelos cultuadores), a "sepultura-lugar", ao ser lida, torna-se "sepultura-acto", concepção que "rouvre l'horizon des possibles, car le fait d'assigner au mort une place est un moyen de poursuivre le chemin vers un horizon créatif, à la fois en dette

et sans fardeau, avec un passé qui ne vient pas hanter la créativité d'une présence à l'insu des vivants» (F. Dosse, 2006).

Diga-se que estas cumplicidades entre a historiografia e a evocação tanatológica foram percebidas por alguns historiadores oitocentistas. Segundo Oliveira Martins, assim como na lembrança dos finados, também na escrita da história não há "inimigos, há mortos", pelo que, se "o cadáver é o símbolo do infinito, o cemitério [é] o tempo da eternidade [...] Os cemitérios são as sociedades na história, as sociedades são a história nos seus momentos" (*in* Augusto Santos Silva, 1984). E, embora para a depreciar, Halbwachs recorreu a um símile análogo, ao defender que "l'histoire, en effet, ressemble à un cimetière où l'espace est mesuré, et où il faut, à chaque instant, trouver de la place pour de nouvelles textes" (M. Halbwachs, 1997). Estas analogias são compreensíveis: tal como a visita à necrópole é acto memorial de *re-presentificação* – suscitada a partir de "sinais" que referenciam um "objecto ausente" –, também a escrita (e a leitura) da história se constrói narrativamente a partir de *traços* e de *representações* que almejam situar, na ordem do tempo, algo que se presume ter existido, mas que já não existe.

Foi neste plano que, a propósito do seu ofício, alguns historiadores falaram em "reconstituir" ou "ressuscitar" o passado. Disse-o Ranke, com a sua intenção de o reconstituir tal qual ele aconteceu, bem como Michelet, ao atribuir à escrita da história a função mediadora de "ressuscitar" os mortos. Mesmo Marc Bloch, não obstante as suas exigências críticas e científicas, caracterizou a história, enquanto historiografia, como "uma ciência dos homens no tempo" movida pela intenção de "unir o estudo dos mortos ao dos vivos" (M. Bloch, 1960). Como nada ontológico que o passado é, apesar de tudo, a memória material deixa *traços* e a leitura historiográfica está obrigada a lançar um olhar *mediato* (e *mediado*) na direcção dos vivos "que furent avant de devenir les absents de l'histoire" (P. Ricœur, 2000). E, como acontece com a recordação, facilmente se concorda que só o presente-futuro poderá dar uma nova "vida" aos que já morreram.

Entre a fidelidade e a veridicção

Os que contestam as imbricações apresentadas, aventam que serão distintos os pressupostos epistemológicos em causa: se a historiografia reivindica a exactidão das suas leituras, a memória limitar-se-á ao *verosímil*,

pois a sua retrospectiva não põe entre parênteses as paixões, emoções e afectos do sujeito-evocador. Por outro lado, o seu critério de prova convoca mais uma fiabilidade assente no reconhecimento da boa fé do narrador – que, em última análise, certifica a fidelidade do testemunho – do que uma argumentação racional, característica dominante das estratégias de convencimento usadas pelo discurso historiográfico. Em suma: a recordação julga, enquanto aquelas pretendem explicar/compreender, declarando-se, para isso, filhas do distanciamento entre o sujeito e o objecto, componentes que, na memória, estariam fundidas, levando a que, inevitavelmente, a sua narração seja sempre *axiológica*, *fundacional* e *sacralizadora* do passado.

Implicará tudo isto que se tenha de reduzir a memória a um produto exclusivamente subjectivo, que não se diferencia da imaginação artística, contradizendo as pretensões de objectividade que o seu discurso também visa alcançar? É indiscutível que a recordação é alimentada por uma *epistemologia ingénua*, em que mais facilmente se confunde a *re-presentação* (que é sempre uma *re-presentificação*) com o real-passado, isto é, com a *passeidade*, espécie de efeito mágico em que a palavra dá ser ao que já não é. E se esta característica a distingue da *imaginação estética*, convém lembrar que ambas remetem para um "objecto ausente".

Porém, se esta última pode ter, ou não, referencialidade, o acto de recordar (como o da investigação histórica) não abdica de convocar o *princípio da realidade*. O que exige que as suas retrospectivas, apesar de se conjugarem no tempo passado (anterioridade), reivindiquem a verosimilhança, tendo em vista garantir a fidelidade do narrado, mesmo que a sua única fiança, na falta de testemunhas, seja o juramento do próprio evocador, num acto de desdobramento em que este se assume como objecto de si mesmo. Mas, para gerar esse efeito, ele encobre, ou não controla, as razões *subjectivas*, *normativas* e *pragmáticas* que condicionam a sua construção qualitativa, selectiva e apaixonada do que já não existe. E estas condicionantes estarão ainda mais presentes quando a memória referencia factos vividos pela própria testemunha, ou que digam respeito a pessoas ou acontecimentos em relação aos quais o evocador está afectivamente mais ligado.

Explicando melhor: é um facto que a estratégia de convencimento da *anámnesis* não recorre tanto à racionalização de explicações causais, analógicas e comparativas, ou a inferências, como o faz a historiografia. Ela baseia-se, sobretudo, na idoneidade do evocador e no seu estatuto de *testemunha* de eventos pretéritos, próprios e alheios. E, apesar do carácter

mais débil da separação entre o sujeito e o objecto no acto de recordar (e de testemunhar), este também pressupõe algum distanciamento, esforço que a metodologia histórica (e a investigação judicial) procurará desenvolver até às suas últimas consequências (Renaud Dulong, 1998).

Com efeito, quando uma recordação tem um propósito mais cognitivo e pretende dar testemunho (e o evocador ser uma testemunha), assiste-se a uma espécie de cesura interior, através da qual o sujeito se comporta, mesmo em relação aos acontecimentos que lhe tocam mais directamente, como se fosse um *outro* que os tivesse presenciado, isto é, como tivesse sido uma terceira pessoa a vivê-los. Não por acaso, e segundo E. Benveniste, a palavra *testis*, tinha a ver com *tertius*, que designava, no direito romano, a terceira pessoa encarregada de assistir a um contrato oral e habilitada para certificá-lo (P. Ricœur, 2000). Também no quinto livro bíblico do Pentateuco se encontra um bom exemplo da denotação de testemunho como "terceiro", nomeadamente quando se escreve: "Uma só testemunha contra ninguém se levantará por qualquer iniquididade, ou por qualquer pecado, seja qual for o pecado que pecasse; pela boca de duas testemunhas, ou pela boca de três testemunhas, se decidirá a contenda" (*Deuteronómio*, 19:15). Esta lógica encontra-se explicitada em todo o acto testemunhal de cariz jurídico e não será precipitado sustentar que, perante a ausência de testemunhas vivas, o distanciamento (do historiador e do leitor) será a atitude que, de um modo mais racionalizado e com metodologias apropriadas, deve presidir a toda a crítica (interna e externa) dos *traços* e dos *documentos* no trabalho historiográfico, em ordem à testificação das hipóteses que o comanda.

Todavia, uma outra acepção tem interesse para o estudo do relacionamento da memória com a história. O testemunho também podia ser dito pela palavra latina *superstes*, tradução do grego *mártyros*, que significava "testemunho", ou melhor, a pessoa que atravessou uma provação, a saber: o *sobrevivente*.

Em qualquer dos casos, a noção de testemunho como terceiro anuncia o tema da "verdade", ou seja, traz à luz o facto de que ele "por definição só existe na área enfeitiçada pela dúvida e pela possibilidade da mentira" (P. Ricoeur, 2000), atitude que o coloca sob a alçada da vigilância historiográfica. Escapará a esta condição o seu segundo sentido? Relembre-se que este implica provação e sobrevivência, parecendo sugerir que se está na presença de uma memória viva, passível de ser ouvida não só como fonte, mas também como narração do ocorrido. Porém, com a morte de quem esteve no passado quando este foi presente, aquilo que ele afirmou – não obstante poder possuir o valor testificado pela idoneidade do evocador – não pode fugir ao âmbito de todas as prevenções veritativas que, historiograficamente, têm de ser tomadas em relação ao arquivado.

O eco do silêncio no rumor do recordado

Nesta óptica, será cair num outro tipo de ingenuidade epistemológica pensar que a dialéctica entre a memória e o esquecimento é um pecado exclusivo das anamneses individuais e, por analogia, colectivas. Também a historiografia – que nasceu sob o signo da memória –, apesar de querer falar em nome da razão, se edifica, voluntária ou involuntariamente, sobre silêncios e recalcamentos, como a história da história tem sobejamente demonstrado. Esta inevitabilidade aconselha a ser-se cauteloso em relação ao "discurso manifesto" dos seus textos, vigilância que deve ser redobrada quando a própria recordação é elevada a documento, isto é, ao nível arquivístico necessário para se dar objectividade ao trabalho de explicação/compreensão para onde deve subir a interpretação historiográfica. Por mais que o testemunho pareça ser imediatamente verista – como o da história oral, ou o da história do tempo presente –, será sempre necessário fazê-lo passar pelo crivo das exigências críticas da *operação historiográfica* (Michel de Certeau, 1975; Paul Ricœur, 2000).

Reconhece-se, ainda, que a memória, quando arquivada, deixa de ser, na sua verdadeira acepção, uma recordação, pois desliga-se do único mediador capaz de a revivificar: o sujeito-testemunho. Nesse estado, ela somente tem o estatuto de uma "matéria-prima" a pedir um questionamento que o transforme em documento. Todavia, num plano aparentemente inverso, é igualmente verdade que a prática historiográfica – herdeira de regras e especificidades metodológicas próprias – só poderá brotar de memórias (pessoais e colectivas) do historiador adquiridas por vivência pessoal (e social), ou por transmissão oral, e ser escrita sobre um mundo silencioso de esquecimentos. Por outras palavras: os seus problemas só podem ser formulados num horizonte de pré-compreensão, ou, talvez melhor, a partir de um sujeito já *pré-ocupado*.

Em suma: memória e história (entendida como historiografia) constroem retrospectivas distintas mas com indesmentíveis cordões umbilicais entre si. A primeira visa, sobretudo, atestar a fidelidade do narrado,

enquanto a segunda é movida por uma finalidade veritativa que necessita da comprovação para certificar as suas interpretações. No entanto, esse objectivo não a pode levar a uma posição de monopólio no mundo das representações do passado, pois isso conduziria a uma espécie de sacralização da leitura dos historiadores. Mas, cultivar a posição inversa seria escamotear as mediações crítico-racionais sem as quais, em nome da memória, ou da sua negação, tudo seria permitido (François Dosse, 2006). Nas palavras certeiras de Ricœur: "Une mémoire soumise à l'épreuve critique de l'histoire ne peut plus viser à la fidélité sans être passée au crible de la vérité. Et une histoire, remplacée par la mémoire dans le mouvement de la dialectique de la rétrospection et du projet, ne peut plus séparer la vérité de la fidélité qui s'attache en dernière analyse aux promesses non ténues du passé" (Paul Ricœur, 1998[a]).

Seja como for, convém ter-se presente que, se a memória pode funcionar como obstáculo epistemológico (nem que seja através do esquecimento), ela também actua como acicate da própria investigação histórica, particularmente quando o testemunho é uma prova viva capaz de desmentir negações, deturpações ou branqueamentos do passado feitos por quem não esteve lá. Mas igualmente se sabe que, tarde ou cedo – veja-se o que está a acontecer com os sobreviventes do Holocausto –, o vazio deixado pela morte da testemunha presencial só deixa ficar testemunhos a pedirem que os "construam" como documentos.

Por consequência, a memória do historiador é componente forte de experiências primordiais em relação ao espaço e ao tempo, húmus que, se pode obstar ao surgimento de interrogações, também fura censuras, trazendo à tona fragmentos do que está esquecido. Daí que, tal como a recordação, também a historiografia deva lutar para que o passado não caia, definitivamente, no rio da amnésia. E, bem vistas as coisas, só num sentido muito restrito será lícito pensar-se que a história já "terminou" para o historiador. Fazê-lo, será não entender o papel que, consciente ou inconscientemente, as suas próprias expectativas (o *ainda não*) desempenham na "ressuscitação" do passado; será, em suma, perfilhar uma visão absoluta, cristalizada e aritmética do tempo presente.

Tem de se reconhecer, porém, que, no testemunho memorial, a separação entre o sujeito e o objecto é precária (mesmo quando se recorre, supletivamente, às recordações dos outros e a suportes de memória), ao contrário do que deve acontecer na crítica e interpretação que transformam os *traços* em documentos históricos. No entanto, mesmo neste caso, tornar-se-á impossível anular, por completo, a mediação do sujeito, mormente porque a consciência do historiador não é um receptáculo vazio: as suas perguntas só podem nascer no seio de uma mente já *pré-ocupada* por uma dada formação histórica e por *memórias sociais*, *colectivas* e *históricas* subjectivizadas e estruturadas pela estratégia pessoal do evocador. E aqui radica esta outra condicionalidade inerente a toda a obra historiográfica, em cujos interstícios, não ditos, e no que também é excessivamente lembrado, se situa, escondida, a vala comum dos marginalizados e esquecidos, esse eco abafado do silêncio que o historiador deve procurar ouvir para lá dos sons da *anámnesis*.

De facto, tal como na recordação, no historiar a herança do passado não é uma simples acumulação de acontecimentos. Ao invés, tudo se passa como se a consciência do presente saltasse anos e séculos para escolher os momentos em que ela (em diálogo positivo ou negativo) encontra a sua arqueologia e os momentos fortes do sentido que quer dar ao seu percurso. Atitude que, porém, não pode accionar a destemporalização do sujeito-historiador como se este tivesse podido estar lá, no passado, quando este foi presente. Mas ela também não pode cingir-se à curiosidade "antiquária", ou à função do coveiro a desenterrar cadáveres após o cumprimento do ciclo da putrefacção (e do esquecimento). A *indiferença* do historiador em relação ao seu objecto será tanto menor quanto mais os problemas levantados disserem respeito aos valores essenciais da condição humana. Por conseguinte, e como na recordação – mas com a sua metodologia própria –, a leitura historiográfica não deve ser comemorativa; ela tem de dar vida ao que já não existe.

Assim como Proust assinalou em relação à memória subjectiva, o historiador, mais do que encontrar o passado, deve procurar *salvá-lo* (S. Mosès, 1992). E é aqui que, nos seus campos próprios, a memória e a historiografia se encontram com a consciência da *dívida* (Paul Ricœur) e da responsabilidade (o contrato ético-cognitivo), em particular perante os que, quando vivos, estiveram condenados ao silêncio. Imperativo decorrente do facto de a mediação presentista não se esgotar na seca análise científica, dado que ela obriga a escolhas que não são social e axiologicamente neutras. Quem *salva* do nada este ou aquele aspecto do passado sente-se responsável por ele. Posicionamento que ajuda a entender o modo diferente como Walter Benjamin equacionou a questão do papel justiceiro da história: para Hegel (e para o historicismo em geral), a história é o lugar do Juízo Universal e Final, porque seria ela que, a partir da ideia de *fim da*

história que a sua retrospectiva pressupunha, julgaria os homens; para o autor do *Angelus Novus*, ao contrário, são os homens que a julgam.

Afinal, a invocação das ideias de continuidade histórica e de progresso, tal como o entendimento do devir como uma sequência irreversível de causas e efeitos – características dominantes na historiografia oficial durante os séculos XIX e XX –, adequavam-se (e adequam-se) bem à problemática dos somente interessados em escrever a "história dos vencedores" e em secundarizar ou esconder a dos "vencidos" (S. Mosès, 1992). De onde a necessidade que o historiador tem de não olvidar a dialéctica que existe entre o recordado e o esquecido, e de atender a este ensinamento de Benjamin: a historiografia dos que, quando vivos, nem sequer deixaram traços, exige que se opere com a descontinuidade do tempo histórico, porque a continuidade é, como na recordação que descreve a coerência do itinerário do *eu*, a linha traçada pela boa consciência dos vencedores, como se a *res gestae* fosse uma consequência lógica da univocidade do tempo histórico. Nem que, nessa caminhada, se tenha de saltar por cima dos buracos negros da memória.

Memória política e política da memória

Em síntese: a historiografia também funciona como fonte produtora (e legitimadora) de memórias e tradições, chegando mesmo a fornecer credibilidade cientista a novos mitos de (re)fundação de grupos e da própria nação (reinvenção e sacralização das origens e de momentos de grandeza, simbolizados em "heróis" individuais e colectivos). A modernidade acentuou estas características. Os novos poderes (sociais e políticos), para atacarem a aristocracia tradicional, reescreverão a história, em particular a partir dos inícios de Oitocentos; o que levou ao desenvolvimento da historiografia e ao aumento do prestígio social dos historiadores. Movimento que desembocou no uso (e abuso) dos novos conhecimentos na modelação da *memória colectiva* como *memória histórica*. Este trabalho passará a ser sinónimo do que virá a designar-se por *memória nacional*. Prova de que, se a historiografia, a montante, acaba por pedir emprestada alguma coisa à memória, a jusante, ela não deixa de ser posta ao serviço das suas políticas. E se, em certo sentido, ela é "filha da memória" (Paul Veyne, 1979), o contrário também é verdadeiro: esta também é socializada (e reescrita) pelo modo como a historiografia investiga e as suas conclusões são popularizadas.

A história da historiografia mostra à saciedade que a institucionalização da pesquisa e do ensino históricos, bem como a sua consequente estatização, não se limitaram a garantir a aplicação de critérios tidos por mais científicos. Os cidadãos e, a partir deles, os novos Estados-Nação, ajudaram à profissionalização e à especialização deste tipo de estudos, porque os viram como úteis para a nação e para a humanidade. Procura que ultrapassou os círculos dos eruditos e que foi movida pelo explícito objectivo de enriquecer (e credibilizar) o renovamento da *memória colectiva* e da *memória histórica* e, dentro desta, da *memória nacional*.

Na verdade, o crescimento da importância social (e política) das representações sobre o passado foi acompanhado por estas duas consequências simultâneas: a produção de conhecimentos comprováveis (a *história como saber*) e a sua difusão com a finalidade de se fundar e, sobretudo, refundar a *memória histórica*. E mesmo quando a diferença entre *história-investigada* e *história-ensinada* se manteve, a política da memória encarregar-se-á de as articular. De facto, e por mais antitéticas que estas duas faces possam parecer, existem entre elas evidentes pontos de contacto (Gérard Noiriel, 1996), conforme se pode demonstrar através, quer da maneira como, desde o século XIX, tem sido justificado e praticado o ensino da história em todos os graus, quer da análise do modo como foram (e são) organizadas as manifestações em que, por razões cívicas, a recordação se transforma em comemoração "fria" – toda a comemoração suscita um resfriamento da recordação –, isto é, em cerimónia e puro espectáculo público.

Ademais, se a memória é instância construtora e cimentadora de identidades, a sua expressão colectiva também actua como instrumento e objecto de poder(es) mediante a selecção do que se recorda e do que, consciente ou inconscientemente, se silencia. E, quanto maior é a sua circunscrição nacional, mais se corre o risco de o esquecido ser a consequência lógica da "invenção" ou "fabricação" de memória(s). Ao sublinhar-se esta vertente, não se pretende negar a função involuntária dos "ardis da memória" – que a leitura psicanalítica pode ajudar a descobrir no campo da consciência –, mas deseja-se frisar que, nas suas dimensões colectivas, sobretudo quando ela funciona como *metamemória*, a margem de manipulação e de uso político-ideológico aumenta. Pelo que escrever uma "história social da memória" só terá sentido se, ao mesmo tempo, se redigir uma siamesa "história social do esquecimento", projecto que não pode dispensar a comparência da "história-memória" no *forum* da "história-crítica".

Seguindo uma sugestão de Nietzsche, poder-se-á mesmo sustentar que existiu (e existe) uma relação íntima entre a perspectiva "monumental", dominante nas interpretações historicistas do passado, e a intenção educativa que as animava. E esta raramente foge ao modelo teleológico de narração da aventura colectiva, cada vez mais protagonizada por uma personagem colectiva chamada *povo*, ou melhor, nação. Os grandes momentos do passado são integrados numa sucessão em cadeia, a fim de os exemplos maiores serem eternamente prolongados como *fama*. Garantia de imortalidade que tem subjacente a crença na capacidade ilimitada que o futuro terá para vencer a mudança e o transitório. Por isso, quando a consideração "monumental" do passado domina, só algumas das suas partes são evocadas e, consequentemente, sacralizadas; outras, porém, são esquecidas e depreciadas, em ordem a formar-se uma corrente contínua, na qual os factos particulares, previamente seleccionados como *exempla*, são "manhosamente" destacados como "arquipélagos isolados" (Nietzsche, 1999), mas para pontuarem um sentido colectivo de vocação consensualizadora. E basta assinalar que, dentro de uma mesma sociedade, as identidades são múltiplas e conflituosas entre si (memórias de família, locais, grupais, de classe, nacionais, etc.) para se justificar o recurso a esta atitude. Por outro lado, tal como a anamnese, também o esquecimento histórico é um processo, pelo que o "olhar" do historiador só não se enredará na sedução (e pretensão) homogeneizadora da *memória colectiva* e *histórica*, se a souber confrontar com perguntas como estas: quem recorda o quê? E por quê? Que versão do passado se regista e se preserva? O que é que ficou esquecido?

Mais à frente, procurar-se-á perceber melhor a ligação que existiu entre os esforços feitos pela historiografia para se autonomizar como um saber científico e a afirmação da irreversibilidade do tempo e da substantividade da história, num contexto em que a dissolução de muitas formas de sociabilidade tradicional requeria a socialização de memórias com uma maior intenção consensual e, portanto, com mais capacidade para aculturar e unificar as memórias regionais e diversificadas. Religar o indivíduo-cidadão à sociedade política será o seu escopo principal, tarefa incidível da necessidade da "reinvenção" do passado que, na Europa, cresceu no século XIX (Alemanha, França e, gradualmente, todos os outros países), mormente numa conjuntura em que se assistiu, de facto, a intensos e conflituosos processos de formação ou de refundação de uma nova ideia e de um novo ideal de nação, bem como à afirmação identitária de novos grupos sociais emergentes (a cultura e a consciência operária, por exemplo).

Este processo ultrapassou, porém, o terreno das filosofias da história e da historiografia, pois corporizou-se, igualmente, no reconhecimento do valor social e político da investigação, ensino e popularização das interpretações do passado (a *história-ensinável*) e na institucionalização de práticas simbólicas postas ao serviço da sacralização cívica do *tempo* – comemorações – e do *espaço* (novos "lugares de memória"): as *ritualizações da história*, não raro de iniciativa oficial e afiançadas por historiadores (Fernando Catroga 1996). Desta atitude resultou o incremento da "sociedade-memória" oitocentista (P. Nora, 1984), época em que, escudados em leituras historiográficas, ou no seu prestígio, os poderes fomentaram várias liturgias de recordação com o objectivo de, em sociedades que caminhavam aceleradamente para o individualismo, se socializar e enraizar a(s) nova(s) memória(s) em construção (ou em processo de refundação). E a este tipo de investimento ter-se-á de juntar a manualização das narrativas oficiais (ou oficiosas) da história pátria, veículo em que, epicamente, se conta a história de um povo como se de uma galeria panteónica se tratasse. Como se verifica, o destino da chamada *história-crítica* não ficou imune à credibilização da *história-ensinável*, característica que os manuais escolares levarão, sobremaneira a partir dos finais do século XIX, às últimas consequências. Por tudo isto, aceitar-se a existência de uma excessiva dicotomia entre a escrita dos historiadores propriamente ditos e a dos divulgadores pode encobrir a sobredeterminação cívica e memorial em que ambas estavam inscritas.

A historiografia, com as suas escolhas e esquecimentos, também gerou (e gera) o "fabrico" de memórias, pois contribui, através do seu cariz narrativo e da sua cumplicidade, directa ou indirecta, com o sistema educativo, para o apagamento ou menosprezo de memórias anteriores, assim como para a refundação, socialização e interiorização de novas memórias. O que se entende. Bem vistas as coisas, "le but ultime de l'opération historique est de provoquer une connaissance destinée à être apprise et remémorée". Portanto, em vez "de déplorer l'inévitable, de rechercher une 'pureté' impossible ou de rabaisser les qualités scientifiques de l'histoire", o historiador tem de defrontar, (auto)criticamente, "le caractère 'mêlé', aporétique, pourrait-on dire, de l'histoire" (Jean-Clément Martin, 2000). Certeza clara já, pelo menos, desde o século XIX.

Mais do que qualquer outro, este foi o "século da história" devido ao grande surto historiográfico (desde a Alemanha, França, até Portugal) e reflexivo (Hegel, Comte, Marx, etc.) e ao concomitante reconhecimento

da utilidade social e político-ideológica do uso de leituras do passado como argumentos legitimadores de interesses do presente-futuro. Esta necessidade atingiu, então, o seu acume e traduziu-se em práticas de divulgação e de cariz pedagógico (ensino primário, secundário, universitário), assim como na construção de "lugares de memória" (estátuas, edifícios, toponímia, etc.) e no lançamento de novas ritualizações da história, objectivações que não se esgotavam numa única linguagem, embora pressupusessem uma análoga concepção orgânico-evolutiva, contínua, acumulativa e finalística do tempo histórico. E pode dizer-se que todas elas punham o "povo", ou a "nação", a desempenhar o papel de demiurgo do desígnio específico (e, em alguns casos, superior) de cada um no concerto das outras nações e da história universal. Por isso, estes "sujeitos-colectivos" actuavam como personagens que, ao desenvolverem a sua índole ou idiossincrasia (na língua, nos costumes, nas leis e tradições), estariam a explicitar, na ordem do tempo, uma essência já potenciada desde a origem e suposta omnipresente em cada uma das fases do itinerário que a ia consumando.

A credibilidade que gozava o argumento historicista era tão forte que fez com que ele fosse compartilhado por várias ideologias e posto em prática por políticas de memória igualmente transversais. É certo que tal não significou o fim das divergências e contradições. No entanto, é igualmente verdade que cada Estado-Nação conseguiu criar infra-estruturas culturais e simbólicas para se ir interiorizando o ideal de pátria, deus maior de uma religião civil que teve no culto dos "grandes homens", dos "grandes acontecimentos" e das respectivas ritualizações e símbolos, as suas maiores celebrações e liturgias. Naturalmente, o sistema educativo desempenhou um papel decisivo nesta inculcação, nos indivíduos, do sentimento de pertença a uma dada comunidade política.

"Recordo-me, logo existo"

A que melhor ilustração se pode recorrer para mostrar que a *memória colectiva* é tanto menos espontânea quanto mais é *memória histórica*, e para se perceber o protagonismo das *memórias-construídas* na fundação (ou refundação) de novos consensos? Como se sabe, o romantismo em geral e, depois, os vários historicismos faziam retrospectivas para fundamentarem a criação do consenso (social e nacional) e para legitimarem uma meta para cada povo e, a partir desta, para toda a humanidade.

No caso português, essa "utilidade" foi imediatamente compreendida, tanto mais que em boa parte do século XIX se viveu sob um clima decadentista, situação que certos grupos ascendentes procuravam superar, incitando a opinião pública a colher lenitivos nos ensinamentos do passado. O que desembocou no uso moderno do preceito *historia magistra vitae* e no qual o presente, ou melhor, uma previsão progressiva do futuro, aparecia a pontualizar momentos paradigmáticos do passado, em ordem a que, através de memorações rituais, a evocação e a invocação pudessem funcionar, contra a decadência do presente, como *exempla* revivificadores. Fito que reforçou o intercâmbio entre a memória-repetição e a história, já que se sentia a necessidade de esta ser reescrita (atente-se no trabalho de Herculano e seus discípulos), ao mesmo tempo que se impulsionava um forte investimento comemorativo, como acontecerá, com frequência, em toda a Europa, e em Portugal com mais ênfase a partir de 1880 (centenário de Camões).

Havia a forte convicção de que – como escreveu um dos principais "mordomos" das cerimónias dos centenários realizadas nos finais do século XIX e princípios do século XX – "a memória é o cimento indispensável da vida individual. O apregoado entimema cartesiano: 'Eu penso, logo existo', poderia ser mais intuitivo e estritamente expresso pela fórmula 'recordo-me, logo existo'. Passado, presente e futuro, ocas palavras essas se acaso não se reflectisse no cérebro humano a continuidade e a correlação dos movimentos; e idênticos fenómenos dominam [...] os agrupamentos de homens, denominados nacionalidades [...] Quando na memória de um povo se oblitera os interesses nacionais e a sua missão no mundo, esse povo corre o perigo de perecer de inacção " (Henrique Lopes de Mendonça, 1925). A comemoração implicava, portanto, uma clara finalidade revivescente, conquanto o seu espectáculo também remetesse para uma analogia com o próprio culto cemiterial dos mortos, pois, como na própria época se reconhecia, havia algo de fúnebre nas pompas e préstitos comemorativos (F. Catroga, 1988; 1996).

Por outro lado, não deixa de ser significativo o discurso directo, na primeira pessoa do singular, da frase "recordo-me, logo existo". Como ela é aplicada à prática comemorativa, essa presença prova que os ritos cívicos recorriam a processos análogos aos da "manha" da memória individual (*re-fundação, identificação, filiação, distinção, finalismo*), mediante a

selecção e a fragmentação da sequência dos eventos e a sua inserção num horizonte prospectivo. Isto é, escolhia-se "grandes homens" ou "grandes acontecimentos", assim arvorados em paradigmas que apelavam à imitação de uma exemplaridade que o futuro devia cumprir. Por consequência, se as comemorações parecem ser, por um lado, um culto nostálgico e regressivo, por outro, o passado é reinterpretado à luz da lição que se pretende dar ao presente e ao porvir. E tudo bateria certo, porque este comemoracionismo, tal como a historiografia dominante, se baseava numa similar ideia evolutiva e continuísta do tempo histórico, na qual o melhor do ocorrido era não só decantado para se responsabilizar os culpados pelo seu não desenvolvimento pleno, como enaltecido enquanto momento precursor. Mas, em simultâneo, para que a mensagem normativa e o papel pedagógico-cívico do rito pudessem funcionar, muito teria de ser esquecido.

De facto, as comemorações e a escrita historicista da história são práticas de *re-presentificação* igualmente indissociáveis do esquecimento, não admirando, portanto, que elas tenham posto em jogo uma concepção continuísta e evolutiva do tempo análoga à das narrativas optimistas, pois estas só exercerão as suas finalidades pedagógicas se forem ritmadas pela épica que norteia a "história dos vencedores". Como, num eco da proposta comtiana, se escrevia em 1880, as comemorações cívicas deviam ser realizadas "em honra e para glória da humanidade para nortear estádios nesse caminhar incessante da civilização universal [...], não para impor, em nome de um passado irrestaurável, às novas gerações, a adoração dos seus 'fetiches', a idolatria dos seus deveres [...], mas para lhe apontar o exemplo dos seus beneméritos" (Manuel Emídio Garcia, 1880).

Percebe-se agora melhor por que é que a comemoração constitui uma *metamemória* inscrita na memória-repetição, pois é inseparável das suas ritualizações. A intriga que nelas se conta – mormente quando se organiza como calendário cívico – dialecticiza a presença da ausência através de uma "cenografia" em que se "teatrializa" e "esteticiza" o narrado. E, como salienta Dosse (2006), "le rite permet d'entretenir la mémoire en réactivant la part créative de l'événement fondateur [ou mesmo refundador] d'identité collective". E o espectáculo visa dar coerência a esta estratégia: enaltecem-se figuras modelares, ou momentos de fastígio, a fim de se, passando ao lado do mais sombrio das coisas, exorcizar (e criticar) decadências do presente e se alentar a esperança na redenção futura. Consequentemente, neste tipo de evocação, não estava em causa o uso passadista do passado, mas a exploração da sua mais-valia como arma de legitimação de um regime de tempo de cariz prospectivo.

O historiador como um "remembrancer"

Em suma: se não se quiser cair numa estrita posição cientista, tem de se aceitar o tom ambíguo e "indeciso" das relações entre a memória e a historiografia. Na verdade, por mais esforços de auto-análise que o historiador possa fazer para aplicar a sua metodologia crítica e para atenuar o peso da idade subjectivo na interpretação histórica, a sua *epochê* será sempre *epocal*, porque os nexos com a memória (e o recalcamento) e com o que, dentro dela, é presença do colectivo, impedem-no de se colocar, totalmente, "entre parêntesis", isto é, de situar o seu saber para além da história, característica que, aliás, ele mesmo declara ser inerente a tudo o que possui marca humana. Por mais que queira, o historiador não é um *eu transcendental*, auto-transparente a si mesmo, esse sonho de luz plena que anima todos os racionalismos extremos, às vezes a maior de todas as cegueiras.

No entanto, o *contrato* que, tacitamente, celebra com a responsabilidade ética e epistémica inerente ao seu ofício, obriga-o a actuar, tanto quanto lhe for possível, como pastor e lobo dos seus fantasmas e do "ser ausente" que ele pretende fazer reviver. E esta inevitável condicionalidade convida-o a pôr sob suspeita a memória transmitida e a ter uma salutar dúvida metódica perante a transparência ontológica do narrado. De acordo com um exemplo usado, algures, por Peter Burke, poder-se-á afirmar que, ética e deontologicamente, ele deve ousar ir à procura dos esqueletos escondidos nos armários da memória, apesar de saber que, ao fazê-lo, corre o risco de estar a ocultar, mesmo inconscientemente, alguns dos que transporta dentro de si. Apesar disso, a sua missão tem de ser análoga à do *remembrancer*, nome atribuído ao funcionário inglês que, nos finais da Idade Média, tinha a odiosa tarefa de ir, de aldeia em aldeia, e nas vésperas do vencimento dos impostos, lembrar às pessoas aquilo que elas mais desejavam esquecer.

Se Nietzsche teve razão quando salientou que o ahistórico assim como o histórico são igualmente necessários para a saúde de cada indivíduo, de um povo e de uma cultura, reconhece-se que, se é importante lembrarmo-nos de esquecer, também o será não se esquecer de lembrar.

E essa é a tarefa primeira do historiador, imperativo que ainda se torna mais premente quando se passou a cultivar uma *ars oblivionis* mais programada. Como escreveu Yosef Yerushalmi, "no mundo que é o nosso, não se trata mais de uma questão de memória colectiva ou de declínio da consciência do passado, mas sim da violação brutal daquilo que a memória ainda pode conservar, da mentira deliberada pela deformação das fontes e dos arquivos, da invenção de passados recompostos e míticos ao sabor de poderes tenebrosos". E, em tais épocas, "apenas o historiador, animado pela paixão dos factos, dos testemunhos, que são o alimento da sua profissão, pode velar e montar guarda" (Y. Yerushalmi, 1988; Márcio Seligmann-Silva, 2003).

Por outras palavras: "l'histoire critique trouve son originalité en entreprenant la 'déconstruction' des épaisseurs et des rivalités mémorielles pour en établir le fonctionnement et les rouages, pour souligner les pratiques de manipulation et d'occultation, jusqu'à prendre le risque de mettre en cause les structures profondes des communautés" (J.-C. Martin, 2000). Todavia, se este posicionamento é diferenciador, é facto que a chamada *história-ciência* só será socialmente útil se radicar na *história viva* decorrente da tensão entre memória, esquecimento e expectativa. Daí o excesso das teses dualistas: a memória, tal como a historiografia, é uma das expressões da condição histórica do homem. E os historiadores de hoje já perceberam que a descredibilização dos grandes mitos colectivos e o enfoque dado ao carácter compreensivista e narrativo da própria escrita historiográfica (Hayden White, 1978; Roger Chartier, 1998) conduziram a que ela – conquanto não seja redutível ao exclusivo campo da ficcionalidade, como alguns pretendem – surja, cada vez mais, como uma operação crítica e cognitiva, mas mediada, em últimas instâncias, pelo tempo e pelo espaço em que o historiador se situa, e, por isso mesmo, umbilicalmente dependente "de *topoi* venus de la mémoire profonde" (J.-C. Martin, 2000). Saber isto, mas tentar evitá-lo, é a missão (impossível) em que ele se arrisca como perscrutador de verdades, como pessoa e como cidadão.

Segunta Parte

MEDIATÊS E MEDIAÇÃO