

Memória, tempo presente e prospecção do futuro

SÉRGIO CASTANHO

Professor do Departamento de Filosofia e História da Educação na FE-Unicamp

RESUMO

O artigo fala das relações entre Memória e História, trazendo para discussão questões de ideologia, subjetividade e poder. Reflete depois sobre as relações entre História e Tempo, apontando para a relevância da cultura nessa interação, instaurando diferentes temporalidades para as memórias. Finalmente, desemboca no papel da história para o conhecimento da vida humana e fala sobre as funções e alcance das perguntas que podem investigar o futuro.

Palavras-chave: Memória individual.
Memória coletiva. História e temporalidade

ABSTRACT

This article analyses the relationship between Memory and History, focusing, in particular, issues related to ideology, subjectivity and power. It analyses, furthermore, the relationships between History and Time, paying special attention on the cultural dimension present on this interaction, what allows a different timing for the memories. Finally, it focuses both on the role of History in relation to the knowledge for the human life and on the functions and meanings of the issues that can inquire about the future.

Key words: Individual memory. Collective memory. History and timing

A memória é o principal nutriente da história. Mas não se identifica com ela, assim como a semente não é o passarinho que, não obstante, nutre. A memória é algo de mais substantivo, tanto do ponto de vista do objeto quanto do sujeito. Objetivamente, a memória é aquilo que se lembra, acontecimentos, fatos, sentimentos, sensações e significados, tudo aquilo que passou pelo campo de percepção do indivíduo e pelas antenas da sociedade, sendo retido por um e por outro e devolvido diante de qualquer necessidade. Subjetivamente, a memória é o ato de lembrar, individual ou coletivamente, compreendendo, na sua complexidade, tanto o momento de fixação quanto o de devolução. Já a história é mais adjetiva, comportando, de uma parte, os fatos acontecidos e os processos desenvolvidos, no sentido de *res gestae* e, de outra parte, o conhecimento organizado e sistemático desses fatos e processos, no sentido de *historia rerum gestarum*. Explico porque considero esse material e esse conhecimento como mais adjetivos. É que eles implicam uma seleção, uma atribuição de qualidade, o que é próprio do adjetivo. A seleção começa pelos fatos que a sociedade considera “dignos de memória”, e isto é um universo que adiante considerarei, evidentemente que de passagem, e se completa pela nova seleção e pela organização que lhe fazem o historiador. De tudo isso, provisoriamente, gostaria de insistir na distinção entre memória e história, nada obstante à profunda imbricação, eu diria a indissociabilidade, que os dois termos possuem, notadamente quando observados do ponto de vista mais organizativo, que é o da história.

Benedetto CROCE, no seu *A História como Pensamento e como Fato*, (apud SCHAFF, 1995: 111, nota n. 14) procura, num sentido diametralmente oposto aos pressupostos aqui sustentados, distinguir a memória, de um lado, da história, de outro, no sentido de que na primeira

“é impossível ultrapassar o caráter exterior da fonte ou do testemunho que ficarão sempre nos ‘diz-se’ ou ‘escreve-se’ e nunca poderão se tornar a nossa verdade. A história, pelo contrário, exige de nós uma verdade extraída do mais interior da nossa experiência.”

Em outras palavras, a credibilidade documental ou testemunhal que caracteriza a memória como estofa da história é nula no modo de ver do hiperidealismo croceano. Já a história, por radicar na experiência do historiador, ganha em autenticidade o que perde, com toda a evidência, em objetividade. De fato, que caráter objetivo se pode esperar de uma experiência exclusivamente individual? É importante lembrar que o ponto-de-vista de Croce é trazido por Adam Schaff na sua crítica contundente ao presentismo

histórico, a qual subscrevemos em toda a sua extensão. Ao contrário de Croce, entendemos que nem a memória é tão precária nem a história tão relativa, variando ontologicamente de situação para situação e de indivíduo para indivíduo. A memória, desenvolvida durante a já longa história da sociedade humana, mediante o aperfeiçoamento dos processos e procedimentos mnemônicos e mnemotécnicos, é bem mais confiável e objetiva do que se poderia supor. E a história, tendo progredido teórica e metodologicamente, no sentido epistemológico, claro, não no ontológico, apresenta-se hoje como uma ciência da qual é justo esperar resultados bem mais significativos para o indivíduo e a sociedade do que o historicismo relativista faria crer. Isto não significa que não haja os lapsos da memória – individual ou coletiva – nem que a memória deixe de se ajustar aos contingenciamentos da existência individual e grupal, que levam às amnésias parciais ou totais, em que mecanismos como os do poder não são nem um pouco negligenciáveis. O mesmo se pode dizer da história. Os fatos históricos não se constituem como tais da maneira cãndida como o positivismo quer inculcar. Ao revés, eles se tornam “fatos históricos”, referendados pela memória cultural, na medida em que são conformados pela construção conflitiva da existência social, essa arena onde se digladiam interesses opostos gerados na contínua luta pela vida, a *struggle for life* da consagrada expressão darwiniana ou a irremediável dialética da produção da vida social em linguagem mais cara à tradição marxista. Isto da parte dos fatos. Quanto ao seu conhecimento e organização num *corpus* explicativo ou se preferir, num discurso científico, este pode perfeitamente pretender à objetividade, sem embargo de sua não neutralidade, isto é, de seu aprisionamento aos interesses de classe, como mostrou Gramsci na sua *Concepção Dialética da História* (1984). De um modo mais amplo, Weber também apontou essa não neutralidade, ao condicionar o conhecimento histórico às malhas do poder, com a diferença de que Weber, por esse motivo, acabou engrossando as fileiras do historicismo da escola de Dilthey. Já para Gramsci, permanece aberta a possibilidade de estatuto científico à história, que só não pode reclamar-se de neutralidade. É importante lembrar que Gramsci, numa posição algo diversa em relação aos “Pais Fundadores” do marxismo, não aproximava todo discurso ideológico da “falsa consciência”, reservando esta ao discurso de dominação, ainda mesmo quando este pudesse conter aspectos ou fragmentos de verdade histórica.

Se até aqui foi acentuado o que distingue a memória da história, é preciso ver o que as aproxima. Um dos pontos de aproximação já foi adiantado: ambas são seletivas. Já dizia o historiador francês Georges Duby que “...a memória, e a história na medida em que está construída sobre pedaços da memória, são

obrigatoriamente seletivas.” (VINÃO FRAGO, 1996: 33-34) O autor (id., ibid.) complementa:

“Com efeito, a memória é seletiva. Como o são o esquecimento e a aprendizagem. Porém, como o tempo, é também múltipla. Ademais, situa o recordado no tempo, num tempo determinado e em relação com outros fatos e acontecimentos. Constitui, pois, um elemento chave para estruturar essa rede de relações que é o tempo. Uma rede de relações que se configura, de modo interativo, tanto nos indivíduos quanto nos grupos. E em cada um deles, por sua vez, também de modo inter-relacionado, em diversas modalidades ou formas. Neste caso também, como no tempo, não há memória, mas memórias.”

Quais são essas memórias?

Basicamente duas, a individual e a cultural, também dita coletiva ou compartilhada. É verdade que no seu ensaio já clássico sobre a matéria, Le Goff, colocando a memória na linha do tempo (num “estudo histórico da memória histórica”), tenha dela entrevistado cinco modalidades, que correspondem “às fases de transição da oralidade à escrita.” (LE GOFF, 1996: 426-427) O estudo é apaixonante e a ele remeto os interessados, que aí encontrarão elementos para uma teoria histórica da memória de primeiro quilate, desde que temperada *cum mica salis*, o sal suficiente para dar movimento histórico ao que poderia ser uma simples sucessão. Entretanto, o apelo com que o autor encerra o capítulo é digno de transcrição:

“A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.” (id., ibid.: 477)

A memória individual diz respeito à recordação de fatos, ditos, feitos, percursos e até mesmo de situações mais complexas envolvendo cheiros, como em Proust, sentimentos vividos, emoções, habilidades, artes do fazer, como dizia CERTEAU (1994) em suma, tudo aquilo que, vindo do passado, se incorpora ao patrimônio profundo do indivíduo e que, em certo momento, é trazido à tona para se fazer intervenção no mundo presente. Nesse sentido, e passando em revista o pensamento de Halbwachs, Ecléa BOSI se pronuncia:

“O caráter livre, espontâneo, quase onírico da memória é, segundo Halbwachs, excepcional. Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho.” (1999: 55)

A memória individual constitui o fundamento da noção de eu, daquilo a que chamamos a identidade pessoal. Isso não significa que ela seja estreme de aspectos da memória social do grupo ou classe social de que o indivíduo é originário. Pelo contrário. No indivíduo subsistem os fundamentos de sua identidade pessoal juntamente com os traços da cultura em que ele foi formado, em que continua sendo formado, porque não há um limite para a formação, razão por que os educadores contemporâneos, num outro registro por certo, batem na tecla da formação continuada. Segundo Viñao Frago, a memória individual “responde à pergunta: de onde venho?, prepara a resposta à: onde estou?, e antecipa o: aonde vou?” (id.: 34)

Já a memória cultural, também dita coletiva ou compartilhada, diz respeito à sociedade onde se inserem os indivíduos, numa gradação que admite diferentes patamares de socialização. Tal como a individual, mas de maneira ainda mais intensa, ela necessita de suportes empíricos (orais, textuais, imagéticos), de lugares, ditos “lugares da memória” (como os monumentos, os museus, as bibliotecas, os arquivos), e de práticas sociais (como as comemorações, o calendário, festividades leigas e religiosas etc.).

Essa socialização da memória ou, correspondentemente, essa memorização do social, apresenta uma armadilha lógica, quer dizer, a correspondência não é biunívoca, mas equívoca. De fato, nem sempre a sociedade se lembra; muitas vezes, a sociedade, ou melhor dito, a sua parcela dominante, esquece-se. Via de regra, a voz do passado é a voz dos vitoriosos, apagando-se os vestígios dos vencidos. Isso porque a lógica dominante é a lógica dos dominantes.

A memória coletiva se expressa no âmbito de instituições, o mais das vezes estatais, mas também da sociedade civil, como igrejas, escolas, sociedades históricas e assim por diante. As estatais são a voz do poder. Nas instituições da sociedade civil misturam-se as vozes dos dominantes e dos dominados, de tal sorte que se podem encontrar memórias de lutas operárias nos sindicatos e hoje, até mesmo em universidades. A Unicamp abriga um arquivo do passado operário, o Arquivo Edgard Leuenroth, que é referência nesse tipo de voz. Além disso, “os de baixo”, como dizia Florestan Fernandes, aqueles que geralmente não escrevem, encontram

no suporte da oralidade condições de deixarem gravadas – a palavra é esta! – as suas memórias. O Centro de Memória - Unicamp desempenha um papel relevante nessa direção.

VINAO FRAGO acrescenta:

“A memória coletiva como instrumento de poder foi o que tornou possível o arquivo, a biblioteca e o museu, todos eles lugares de conservação, recuperação e esquecimento, por antonomásia, da mesma. Sua transmissão e ensino, a transmissão do saber coletivo, se confiou em parte, cada vez mais, também de um modo específico, à escola e ao mundo acadêmico. Houve e há outros lugares de produção da memória coletiva. Por exemplo: o religioso, o familiar, o associativo e o laboral. Mas o arquivo e a biblioteca, juntamente com o museu, a escola e a erudição, são, diferentemente dos anteriores, instituições especificamente criadas e configuradas para conservar, recriar e transmitir tanto a memória e o saber reunidos quanto os silêncios e esquecimentos acumulados.” (op. cit.: 35)

A memória coletiva está para a sociedade, em termos identitários, como a memória individual está para cada pessoa. Aquilo que se chama a identidade nacional – ou, de um modo genérico, a identidade social – assenta na memória de um passado comum ou, pelo menos, tido como comum. Por certo, o que fica como sendo comum, localizável ou não – e neste último caso temos o *mito fundador*, a que alude Marilena CHAUI (2000: 9), que prende com as origens do grupo, lançadas nas brumas de um passado obscuro, – é algo como um sinal que orienta e conduz para o futuro, um *semióforo* na expressão da mesma autora. (id.: 11) A nação é um desses semióforos. E ela se funda em significados que são retirados do baú da memória coletiva. Mas é necessário que tais significados ou os fatos que os concretizam sejam “retirados”, “atualizados”, “reconstruídos”.

Essa reconstrução histórica é o que se faz nas comemorações leigas, como a festa do dia da Independência, o nosso 7 de setembro, ou religiosas, como a data consagrada à padroeira do Brasil, Nossa Senhora da Aparecida. Ao transformá-las em feriados e instituir práticas comemorativas, o Estado erige-as em manifestações de poder, envolvendo desde as mais diretas, como as paradas militares, até às mais sutis, de natureza cultural. O discurso histórico, a cargo de “historiadores oficiais” ou mesmo seus sucedâneos entre as autoridades militares,

civis e eclesiásticas, desempenham um papel muito importante na definição, caracterização e significação dessa memória social.

É preciso não esquecer que a comemoração, por ser promovida por aqueles a quem ela aproveita, suscita a contra-comemoração, que ressignifica o mesmo material de memória social da comemoração, e também o esquecimento, que é a postura ativa de amnésia, por parte do grupo ou dos grupos da sociedade civil que rejeitam o sentido que o *establishment* comemorante empresta à memória social.

Vimos até agora alguns aspectos da memória relacionados com a história. Para, agora, nos movermos à segunda parte desta intervenção que diz respeito ao tempo presente e à prospecção do futuro, será necessário proceder à relação entre a história e o tempo.

Que é o tempo? Norbert ELIAS, no primeiro parágrafo da Introdução ao seu magistral *Sobre o Tempo*, abre com esta curiosa reflexão:

“Quando não me perguntam sobre o tempo, sei o que ele é”, dizia um ancião cheio de sabedoria. “Quando me perguntam, não sei”. Então, por que fazer a pergunta? Ao examinarmos os problemas relativos ao tempo, aprendemos sobre os homens e sobre nós mesmos muitas coisas que antes não distinguíamos com clareza.” (1998: 7).

Que outra coisa querem historiadores e sociólogos, para não falarmos de todas as ciências humanas, – e aliás é difícil decidir se Elias é sobretudo um historiador, como na sua exemplar gênese do Estado moderno no volume II d’*O Processo Civilizador* (ELIAS, 1993) ou na biografia de Mozart (ELIAS, 1995), entre outros, ou se é um sociólogo, como quase sempre preferiu se considerar, – que outra coisa querem os cientistas humanos do que aprender mais sobre os homens?

A reflexão de Elias começa por rejeitar as principais sínteses filosóficas sobre o tempo, tanto realistas quanto idealistas ou racionalistas. Os primeiros, de que ele dá como exemplo típico Isaac Newton, consideram o tempo como um dado objetivo, algo que existe no mundo tanto quanto outros objetos da natureza, deles não se distinguindo senão por sua intangibilidade. Já a outra corrente, tipificada em Kant, lança o tempo para o interior da consciência. Com efeito, para Kant o tempo, assim como o espaço, constitui uma das chamadas “categorias *a priori* do entendimento”, imediatamente aplicáveis às experiências vivenciadas pelo ser humano. Constitui, portanto, algo enraizado na natureza humana.

Para Elias, ao contrário, o tempo não é um dado objetivo ou uma propriedade inata da natureza humana, mas uma relação que se estabelece entre fenômenos, dotado, portanto, de natureza simbólica. Diríamos hoje, sem trair o pensamento de ELIAS, que o tempo é um símbolo, um fenômeno cultural:

“A expressão ‘tempo’ remete a esse relacionamento de posições ou segmentos pertencentes a duas ou mais seqüências de acontecimentos em evolução contínua. Se as seqüências em si são perceptíveis, relacioná-las representa a elaboração dessas percepções pelo saber humano. Isso encontra expressão num símbolo social comunicável – a idéia de ‘tempo’, a qual, no interior de uma sociedade, permite transmitir de um ser humano para outros imagens mnêmicas que dão lugar a uma experiência (...)” (op. cit.: 13)

O conceito de tempo surge na sociedade para relacionar acontecimentos também sociais, ainda que físicos, como uma grande chuva e uma prolongada estiagem, cuja seqüência estabelece momentos de uma relação com repercussão na vida social. É por isso que ELIAS diz que o conceito de tempo é inseparável da instituição social que o acompanha. É também que ele se transforma juntamente com a evolução dos acontecimentos que pontuam a existência social. Em outras palavras, o tempo “é também uma instituição cujo caráter varia conforme o estágio de desenvolvimento atingido pelas sociedades” (id., p. 15).

Ora, a temporalidade é uma instituição que apenas tardiamente surgiu na sociedade humana. O tempo como símbolo somente se tornou coercitivo, universal e inelutavelmente, a partir de determinado estágio. Assim como a escrita, cujo caráter simbólico ninguém põe em dúvida. No entanto, os acontecimentos que os signos do tempo e da escrita – inclusive o tempo escrito, por que não? – simbolizam já ocorriam antes que eles surgissem. Trata-se da ordenação, tipicamente humana, cultural, de processos que, eles próprios, desenrolam-se sem a necessária intervenção da vontade humana. Quanto à evolução do significado do tempo, ELIAS dá um exemplo esclarecedor:

“Em numerosas sociedades da era moderna, surgiu no indivíduo, ligado ao impulso coletivo para uma diferenciação e uma integração crescentes, um fenômeno complexo de auto-regulação e de sensibilização em relação ao tempo. Nessas sociedades, o tempo exerce de fora para dentro, sob a forma de relógios, calendários e outras tabelas

de horários, uma coerção que se presta eminentemente para suscitar o desenvolvimento de uma autodisciplina nos indivíduos.” (1998: 22)

Que sociedades são essas? Evidentemente as sociedades capitalistas, em especial após a industrialização, quando a disciplina do tempo passou a exercer um papel fundamental na produção de mercadorias através da maximização do rendimento do fator trabalho. Edward Thompson estuda o fenômeno em vários dos seus escritos, mas dentre eles sobressai o capítulo “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”, inserido na obra *Costumes em Comum*. (THOMPSON, 1998) O capitalismo erigiu o tempo, um valor simbólico, como já temos visto, num valor de troca, numa mercadoria, reduzindo-o, assim, a uma coisa, num processo de reificação dos mais notáveis. O tempo dos que somente o possuíam como disponibilidade para o trabalho passou a ser comprado pelos proprietários do capital por um valor inferior à quantidade de trabalho efetivamente despendida, de sorte a gerar um excedente apropriável pelos últimos, num processo que é a base sobre a qual assenta todo esse modo de produção. Mas, para ser corretamente “empregado” – e esta palavra não deixa sombra de dúvida sobre seu caráter, – o tempo havia que ser disciplinado. E o foi, assim como o trabalho em geral, mediante um esforço de inculcação ideológica que mobilizou instituições conspícuas como a escola e as igrejas, especialmente as reformadas, como assinalou muito bem Max Weber em seu *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. (WEBER, 1996) Nem com o próprio Weber podemos nos iludir, quando lemos: “A perda de tempo, portanto, é o primeiro e o principal de todos os pecados. A duração da vida é curta demais, e difícil demais, para estabelecer a escolha do indivíduo.” (WEBER, op. cit. p. 112) Nessa passagem, o autor acrescenta:

“Não se trata assim do “*Time is Money*” de Franklin, mas a proposição lhe é equivalente no sentido espiritual: ela é infinitamente valiosa, pois, de toda hora perdida no trabalho, redundará uma perda de trabalho para a glorificação de Deus.” (id., ibid.)

A cautela diz respeito à transposição de planos, do trabalho produtivo, a que era aplicável literalmente a frase de Benjamin Franklin, para o espiritual, no qual o trabalho concorre para a maior glória de Deus. Em síntese, e para que não nos detenhamos mais neste aspecto, trata-se da famosa transposição discursiva de planos, própria do discurso ideológico justificador. Quanto à escola, a outra instituição (e aqui se diz “outra” por rigor de expressão, porque o mais das vezes,

pelo menos nos seus primórdios, ambas, escola e igrejas, se desenvolviam juntas) a que se refere Thompson, sua missão era igualmente a de disciplina do corpo e da mente, através de uma administração rigorosa de atividades seqüenciadas. A importância do relógio, que também conhece uma evolução lenta mas ininterrupta na história, desde a clepsidra, o relógio d'água, e da ampulheta, o relógio de areia, até os relógios mecânicos e hoje os eletrônicos (para não falar dos atômicos, que medem decursos de tempo infinitesimalmente pequenos), passou a explodir quando o tempo passou a ser dinheiro. Depois se transformou em relógio-ponto, tirando todos os véus que encobriam seu objetivo de medir o valor-tempo do trabalho e punir, com o corte de remuneração, os que faltassem aos seus compromissos produtivos com a esperada pontualidade.

O tempo, como categoria central da história, não se apresenta, porém, como uma unidade, uma síntese, mas através de seus "momentos constitutivos", se assim posso me expressar sem outra vez recair em sua reificação. Mas as noções são muito corriqueiras para que delas nos esquivemos. Trata-se das noções de passado, presente e futuro. Observadas com severidade analítica, tais noções são oscilantes e cambiantes. Para usar uma frase de ELIAS, "o futuro de hoje é o presente de amanhã, e o presente de hoje é o passado de amanhã." (1998: 62) Apesar de oscilantes, tais noções são fundamentais para o trabalho histórico. Porque este opera exatamente no coração da mudança. A história, ou mais precisamente, a visão dialética da história, numa expressão muito feliz que li em Vigotski, tem como cerne a mudança social. Aliás, a mesma concepção aparece em Lucien Goldmann. Ora, passado, presente e futuro dependem, como diz ELIAS, "das gerações vivas do momento." (id., *ibid.*: 63) Quer dizer: para a história, o passado se apresenta como a memória de gerações que viveram mudanças, mas já não vivem; o presente – e há uma história do tempo presente sobre a qual falarei logo a seguir – é o curso vivo das mudanças que são testemunhadas, e em alguns casos refletidas, pelas gerações vivas. E o futuro é o desenrolar previsto – eu não disse previsível, porque este termo esconde muitas armadilhas – das mudanças presentes. Censorinus, no século XVII, (apud ELIAS, *op. cit.*: 63-64, e nota 7: 160) observava que o presente é "breve e inapreensível", seria como que a "conjunção do passado com o futuro" e é "tão instável que nunca fica no mesmo lugar."

Não me preocuparei aqui com o passado mais do que já o fiz quando abordei a questão da memória. É truismo dizer que o passado interessa à história. Há um consenso de que a história é o passado e o seu conhecimento. Então tenhamos tal por assente e continuemos no relato desta pesquisa. Ocupemo-nos do tempo presente.

Como na questão do tempo vivemos o mundo simbólico, é importante que

indaguemos à cultura, que é o seu mundo, o que se convencionou designar com o termo “presente”. Pois bem: o presente é o tempo de vida da minha geração. Muitos designam por história contemporânea a história do tempo presente. Mas isso já seria fugir à convenção. No conceito de contemporâneo que localizamos na historiografia há mais do que tempo presente, há também o passado que sucedeu ao moderno. No Brasil, por exemplo, se falarmos na história do Império, seguramente não estaremos falando de história contemporânea e muito menos de história do tempo presente. Estaremos, sim, nos referindo à história moderna do Brasil. Mas seria difícil considerarmos o período colonial como moderno, em termos de história do Brasil, bem entendido. Em termos de história europeia, o período que escoa dos descobrimentos marítimos dos séculos XV e XVI até o portal da contemporaneidade (onde? quando? deixemos para outra ocasião esta discussão) é moderno. Vivem-se, pois, diferentes temporalidades, em diferentes sociedades, na europa e na colônia americana. E creio que este exemplo deixa bem claro o ponto-de-vista que venho sustentando da natureza simbólica do tempo referido à sociedade humana a que se aplica. É evidente que tudo isso que venho colocando, por dizer respeito à questão da periodização em história, tem um certo componente equívoco, já que depende, para a constituição dos chamados “marcos”, da eleição de certos acontecimentos. Desse perigo se afastam os que trabalham com a história em termos de estruturas e conjunturas, nos diversos domínios de que a sociedade humana se entretetece, encontrando nelas continuidades, resistências e rupturas, que determinam as temporalidades, marcando seus ritmos e inflexões. Fernand Braudel, historiador que tratou especificamente da teoria da temporalidade, mostrou que sobre as continuidades e permanências da longa duração, quase imóvel, agitam-se as resistências e rupturas da média duração e, mais ainda, as irrupções factuais, pessoais e grupais, da curta duração. Nas suas *Reflexões sobre a História* (BRAUDEL), esse historiador dedica um capítulo aos “Escritos sobre o presente”, onde se lê: “A pesquisa histórica deve forçar a porta do tempo presente. O paradoxo está em que, para tanto, o melhor meio parece-me um mergulho no que chamei de *longa duração* histórica.” (1992: 354) E adiante:

“Muitos historiadores, é verdade, admitem que seu ofício não concerne apenas ao tempo curto, mas que o tempo vivido, o tempo da história que amassamos como o padeiro amassa o pão, e também o próprio tempo que vivemos, dia a dia, não são, não podem ser do mesmo molde: suas durações partilham-se em tempos diferentes, superpostos, simultâneos. A língua filosófica, na França, fala, a esse

respeito, de temporalidades entre as quais o tempo vivido se divide.” (idem 354)

Em outras palavras, o tempo presente é histórico e é objeto de conhecimento histórico, à condição de que o historiador reconheça, sob a superfície agitada da vida atual, toda a herança do passado: “A língua que falo, em que penso, acaso não tem séculos atrás de si?”, pergunta-se BRAUDELI, que entretantes faz uma série de considerações sobre a cultura de que cada um é herdeiro, incluindo a culinária, os modos da sociabilidade, a religião...

Alguns problemas colocam-se para a história do tempo presente. Um deles é delimitar o que seja esse tempo. Mas este problema é superável, na medida mesmo em que não tem uma solução definitiva, isto é, na medida mesmo em que é insuperável ou, nas palavras da sabedoria popular, ‘o que não tem remédio remediado está.’ Como diz HOBBSAWM, o primeiro problema é “o da própria data de nascimento do historiador ou, em termos mais gerais, o das gerações (...)” (1998: 243) Será inevitável, portanto, que historiadores nascidos em datas diversas refiram-se a presentes diversos. Outra questão é a de quê trata a história do tempo presente. É evidente que aí estão os fatos e os valores que o historiador capta na sua atualidade. Mas também a perspectiva do passado é afetada pelo presente. É aí está uma questão com que se defrontar a história do tempo presente. Como hoje vemos a revolução burguesa de 1789? Certamente, de modo diverso do dos historiadores do tempo de Napoleão Bonaparte, com toda certeza de uma outra perspectiva que a de Hegel e sua crença inabalável de que ela representava a irrupção mais esplendorosa da razão na história... e assim por diante. Mas não precisamos ir tão longe. Como os historiadores marxistas de hoje vêem a revolução soviética de 1917 e como a viam os historiadores marxistas de 1940, no auge do stalinismo? Finalmente, um terceiro problema dos apontados por Hobsbawm: como escapar das suposições que cada época fabrica e põe em circulação e que acabam por iludir os observadores presentes? Como escapar dos *ídola* no sentido baconiano da palavra? Não se trata apenas de partilhar uma ideologia e tentar fazer história *apesar* dela. É preciso fazer *com* ela. Trata-se, sim, de fugir aos estereótipos falazes, também ideológicos, mas evidentemente falseadores da consciência, por isso mesmo que postos a serviço da dominação. Nos tempos atuais, uma das primeiras condições para se fazer história do tempo presente é conseguir filtrar aquilo que vem insinuado na mídia globalizada. Não é necessário, para se obter rigor histórico, descartar as ideologias. Todos nós vivemos as ideologias e vivemos com elas.

A história do tempo presente traz consigo a questão das fontes. Como é sabido, as fontes constituem um dos pilares básicos sobre o que se assenta o que fazer-

histórico. Seu conceito alargou-se consideravelmente desde que a escola metódica do século XIX, em especial na obra de Leopold Von Ranke, considerou o documento – leia-se: o documento escrito – como a fonte por excelência da história. BOURDÉ e MARTIN, em *As Escolas Históricas*, estabelecem a quinta regra de Von Ranke como segue: “a tarefa do historiador consiste em reunir um número suficiente de dados, assente em documentos seguros; a partir destes fatos, por si só, o registro histórico organiza-se e deixa-se interpretar.” (s.d.: 114) Embora esses autores não considerem Von Ranke um historiador positivista, o que até pode ser conforme à genealogia estrita do termo, já que o adepto de Comte seria antes Bourdeau, não creio que em sentido amplo possa Ranke deixar de ser considerado um positivista e assim merecer as críticas que a escola dos *Annales* dirigiu, a partir dos anos 30 do século XX, à história tradicional de matiz positivista como um todo. Uma dessas críticas, ainda seguindo as pegadas desses autores, consistia em que a história tradicional “só dá atenção aos documentos escritos, aos testemunhos voluntários (decretos, cartas, relatórios etc.), ao passo que os documentos não escritos, ou testemunhos involuntários (vestígios arqueológicos, séries estatísticas etc.) informam igualmente sobre as atividades humanas.” (idem: 115) Percebe-se que o leque de fontes ainda é restrito, mesmo na leitura dos *Annales* feita por Bourdé e Martin. Na atualidade, em função do imenso avanço tecnológico, mas também das viradas no mirar historiográfico que as acompanhou, não se pode deixar de considerar as fontes iconográficas, desde as mais antigas, como murais, quadros, esculturas, até as mais atuais, como as fotográficas e as com movimento, as cinematográficas, incluindo as de mais recente filiação tecnológica – com suportes como o videocassete, o dvd etc. Um tipo muito especial de fonte a que desejo fazer referência é a oral. Embora tenha eclodido principalmente a partir da invenção do gravador, seus antecedentes remontam a muito antes, como ressalta Paul Thompson, em *A Voz do Passado: História Oral* (1998). A entrevista, para citar um exemplo entre nós, foi fartamente utilizada por Gilberto Freyre para a construção de seu *Casa Grande & Senzala* (1963) e principalmente de *Sobrados e Mucambos* (1985). Isto significa que se lança mão da fonte oral não apenas para a história do tempo presente, mas também do passado, desde que respeitadas certos limites de pertinência, de alcance da memória, de recuperação da tradição. Quanto à história do tempo presente, o historiador emprega a fonte oral para a escrita da história, mas também para a preparação do trabalho historiográfico vindouro, mediante a *constituição* de fontes. Neste sentido, o papel de centros de memória, com seus acervos de fontes orais, é de primeira importância.

Mas não poderia deixar de acentuar o papel das fontes midiáticas para a história do tempo presente em ambos os sentidos, o ontológico e o epistemológico. A imprensa, o rádio, a televisão, a internet, todos os meios pelos quais a informação é

difundida na atualidade, a uma velocidade espantosa e numa quantidade estupenda, não podem ser deixadas de lado pelo historiador e pelos meta-historiadores, se assim me permitem expressar-me para me referir a uma nova categoria de constituidores de fontes que se vai desenhando no quadro ocupacional do presente. No entanto, se a mídia massiva é importante, ela é também objeto de redobrada cautela pelos que trabalham de ofício sobre o seu conteúdo informacional. Porque, assim como elas informam, elas fazem esquecer. É por isso que se diz que a sociedade da informação é simultaneamente a sociedade do esquecimento. Esquecimento do passado e também de aspectos relevantes do presente, em obediência a uma estratégia ideológica que inclui os jogos da ocultação e da distração. Mais que nunca há que se atentar para o exercício profissional, rigoroso, do método crítico a que se referia Marc Bloch, na sua *Introdução à História* (s. d.), no tratamento dessas fontes presentes que são ao mesmo tempo ricas e falaciosas.

Adentremos o último ponto desta intervenção. Se no presente se faz história do passado e do próprio presente, nele também se faz a prospecção do futuro?

É preciso iniciar dizendo, com Hobsbawm, que o passado, o presente e o futuro constituem um *continuum*. Como diz com sua proverbial facilidade o historiador inglês, o que acabo de falar pertence ao passado e o que estou prestes a dizer pertence ao futuro, sendo o presente um ponto qualquer de intersecção caracterizado pela fugacidade. A humanidade, seja pelos indivíduos, seja pelas sociedades, está sempre referindo-se ao passado, ao mesmo tempo em que projeta suas ações para o futuro. HOBBSAWM: “É mais, a maior parte da ação humana consciente, baseada em aprendizado, memória e experiência, constitui um vasto mecanismo para comparar constantemente passado, presente e futuro.” (1998: 50) E prossegue, agora de maneira mais vinculada à questão colocada da prospecção do futuro:

“As pessoas não podem evitar a tentativa de antever o futuro mediante alguma forma de leitura do passado. Elas precisam fazer isso. Os processos comuns da vida humana consciente, para não falar das políticas públicas, assim o exigem. É claro que as pessoas o fazem com base na suposição justificada de que, em geral, o futuro está sistematicamente vinculado ao passado, que, por sua vez, não é uma concatenação arbitrária de circunstâncias e eventos. As estruturas das sociedades humanas, seus processos e mecanismos de reprodução, mudança e transformação, estão voltadas a restringir o número de coisas passíveis de acontecer, determinar algumas das coisas que acontecerão e possibilitar a indicação de probabilidades maiores ou menores para grande parte das restantes. Isso implica um certo grau (admitidamente

limitado) de previsibilidade – mas, como todos nós sabemos, isso não é, de modo algum, o mesmo que presciência.” (id., *ibid.*: 50)

É necessário interpretar esse texto com a devida cautela e sabendo-se a partir de qual ponto de vista foi ele produzido. Por exemplo: quando fala em “certo grau de previsibilidade”, Eric Hobsbawm não está se referindo a uma completa previsibilidade. Pelo contrário, logo adiante ele afirma existirem “certas seções do futuro em que a incerteza parece ser maior”. Ora que seções são essas?

Eu diria que, partindo de um historiador marxista, preocupado com os movimentos de idas e vindas entre as singularidades, as particularidades e as totalidades, Hobsbawm certamente reserva a previsibilidade para aquilo que a tradição marxista designa como “leis tendenciais” da história, respeitantes às grandes estruturas da sociedade. Quais as seções do futuro interditas aos oráculos togados das academias? Aquelas que respeitam às singularidades e particularidades. Em termos menos filosóficos, seriam os fatos e feitos dos indivíduos, os fatos e feitos dos grupos sociais, inclusive os das classes sociais, que se fazem e desfazem no decurso da história, de tal maneira que um outro historiador marxista inglês, Edward Thompson, refere-se à classe operária inglesa enquanto “fazendo-se” (*the making of*, o fazer-se de), não feita, acabada (THOMPSON, 1987). O que seria mais estável, e portanto, mais previsível? O conflito, como acentua o próprio Thompson na obra *As Peculiaridades dos Ingleses* (1998).

Mais cômodo seria, como admite o próprio Hobsbawm, dizer que o ofício do historiador confina-o ao território do passado. Mas não é possível afirmar isso e continuar, por outro lado, a insistir nas vantagens que o conhecimento histórico traz para a vida humana.

Assim, por exemplo, é possível, na perspectiva de Marx, afirmar que a globalização é um processo ínsito ao modo de produção capitalista e que ela continuará se expandindo enquanto esse modo de produção persistir como dominante. A globalização esteve presente no nascimento do capitalismo, no fim do século XV, início do século XVI, no sentido de uma expansão do mercado em âmbito mundial, como o notou com riqueza de detalhes um historiador não marxista, Fernand Braudel, na sua obra em três volumes *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII* (1995). Essa mesma globalização, em diferentes formas, subsistiu nos cinco séculos seguintes, em “marés” sucessivas como fiz notar em outro trabalho (CASTANHO, 2001), subsiste hoje e nada indica que deixará de existir enquanto perdure o modo de produção de que ela constitui um dos pilares, juntamente com a acumulação ampliada do capital e a exploração da mais valia do trabalho. É

evidente, por outro lado, que todo processo de expansão encontra resistências. Dessa forma, é provável que a globalização contemporânea, ao friccionar com interesses localizados, provoque conflitos, talvez guerras. Onde? Quando? Aqui nossa cautela redobra. Poderemos localizar pontos “quentes” do planeta onde a probabilidade da eclosão de conflito armado seja maior. Mas não podemos afirmar o onde e o quando sob pena de quebrarmos o compromisso com uma visão histórica de totalidade, não de parcialidade.

A melhor palavra para definir a atitude humana em face do futuro – e notem que me referi à “atitude humana” em geral, não à postura do historiador em particular – é, como consta do título desta mesa redonda, “prospecção”. Realmente, se não podemos do futuro ter o claro desenho dos fatos e feitos humanos, o que podemos fazer é lançar sondas. Não as poderemos lançar, evidentemente, ao acaso, pois isso seria pura perda de tempo. Nós as lançaremos na direção que nos apontam as tendências gerais. E, lançadas as sondas, estaremos fazendo prospecção, tal como se faz nas camadas geológicas à procura de petróleo. HOBBSAWM vai até um pouco mais adiante:

“A previsão histórica, portanto, está voltada, em princípio, a fornecer a estrutura e a textura gerais que, pelo menos potencialmente, incluem os meios para responder a todas as perguntas específicas (...).” (1998: 54)

Até que ponto vai a especificidade dessas perguntas e, portanto, das respostas a elas dadas? Depois de dar uma base de procedimentos para a previsão de natureza geral, a que denomina de “modelagem”, e de eventos ou conseqüências concretas, objeto de “análise de trajetória”; depois de acentuar a diferença prospectiva entre o “quê” e o “quando”, e as dificuldades que envolvem uma e outra indagação; depois de dar exemplos na história da revolução soviética e na história demográfica dos países “em desenvolvimento”; por fim HOBBSAWM acaba cedendo à dura evidência daquilo que constitui uma carência de seu próprio ofício:

“Devo dizer, porém, que os historiadores, como os cientistas sociais, são claramente impotentes quando confrontados com o futuro, não só porque todos nós somos, mas porque não têm nenhuma idéia clara sobre qual conjunto ou sistema estão investigando, e – apesar do supremo pioneirismo de Marx – como exatamente seus diversos elementos interagem.” (id., *ibid.*: 64)

Acaso isso significa abdicação com respeito ao futuro? Também não. Seria,

mais uma vez o ênfase, quebrar o compromisso de uma história que tem a ver com a melhoria da vida humana. Como aliás toda a ciência. Se a ciência não estiver comprometida com esse *plus* na vida social, francamente não sei por que ela deve existir. Quando Lévi-Strauss, no *La Pensée Sauvage* (1962), diz que o pensamento primitivo atende antes a interesses intelectuais do que a necessidades práticas – e que isso é uma característica da estrutura do pensamento científico em geral, ele está dizendo uma verdade e ocultando outra. Claro que há um interesse intelectual específico, como o reconhece Habermas, por exemplo. Isso não quer dizer que esse interesse intelectual específico não diga respeito ao melhoramento da vida humana, por mais que se apresente como descolado de motivações práticas.

Vou concluir citando uma vez mais Hobsbawm, que, à semelhança do sábio chinês, reduz o alcance de seu saber até ao máximo, ao mesmo tempo em que, por entre as dobras da modéstia, deixa entrever a grandiosidade de seu pensar:

“A história só fornece orientação, e todo aquele que encarar o futuro sem ela não só é cego mas perigoso, principalmente na era da alta tecnologia.” (HOBSBAWM, 1988: 64)

BIBLIOGRAFIA

- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Trad. Maria Manuel e Rui Grácio. 6. ed. Mem Martins, Portugal: Publicações Europa-América, s. d.
- BOURDIÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Trad. Ana Rabaça. Mem Martins, Portugal: Publicações Europa-América, s. d.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII*. Trad. Telma Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 3 v.
- _____. *Reflexões Sobre a História*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CASTANHO, Sérgio. “Globalização, redefinição do estado nacional e seus impactos”, in: LOMBARDI, José Claudinei (org.). *Globalização, Pós-modernidade e Educação: História, Filosofia e Temas Transversais*. Campinas: Autores Associados: HISTEDBR: Caçador, SC: UnC, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. (Col. História do Povo Brasileiro).
- ELIAS, Norbert. *Mozart: Sociologia de um Gênio*. Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de

- Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- _____. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Revis. e apres. Renato Janine Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.
- _____. *Sobre o Tempo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 12. ed. Brasília: EdUnB, 1963.
- _____. *Sobrados e Mocambos: Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento do Urbano*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1985.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. 5. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- HOBSBAWM, Eric J. *Sobre História*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4. ed. Campinas: Unicamp, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- SCHAFF, Adam. *História e Verdade*. Trad. Maria Paula Duarte. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v.
- _____. *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma Crítica ao Pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. “As Peculiaridades dos Ingleses”, in: THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Org. Antonio Luigi Negro e Sérgio Silva. Apres. Sérgio Silva. IFCH, Unicamp: Textos didáticos n. 10, v. 1. jan. 1998. 2 v.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: História Oral*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- VIÑAO FRAGO, Antonio. *Espacio y Tiempo, Educación e Historia*. Morelia, México: IMCED, 1996.
- VON SIMSON, Olga R. M. “Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento: o exemplo do Centro de Memória da Unicamp”. Faculdade de Educação/CMU/Unicamp, s. d. (mimeo).
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene Q. F. Szmrecsányi, Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.